

LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA DE EDMUND HUSSERL COMO ÉTICA DE LA “RENOVACIÓN” Y ÉTICA PERSONAL *

PHENOMENOLOGICAL ETHICS OF EDMUND HUSSERL AS ETHICS OF
“RENOVATION” AND PERSONAL ETHICS

Por: **Julio César Vargas Bejarano**

Grupo de Investigación Praxis

Departamento de Filosofía

Universidad del Valle

Cali, Colombia

jucevargasb@yahoo.com

Fecha de recepción: 16 de junio de 2006

Fecha de aprobación: 28 de febrero de 2007

Para Ángela María Ramírez

Resumen: *La publicación relativamente reciente de los artículos de la revista japonesa Kaizo, titulados “Renovación del hombre y de la cultura” (1923-1924) y de las lecciones de ética impartidas por Husserl en los años de 1920 y 1924 permite acceder al nuevo rumbo que siguieron sus reflexiones éticas. Asimismo, estos textos permiten comprender la posición crítica de Husserl respecto de su primera versión de su ética, la cual se caracterizaba por ser una doctrina universal de los valores basada en una axiología formal. A partir de los años veinte Husserl presenta una concepción novedosa de su ética, cuya principal base es la resolución del sujeto radical y volitiva por una vida consagrada a la responsabilidad y al amor. Este trabajo presenta cómo fue posible dicho tránsito y los rasgos generales de esta versión de la ética que se puede denominar también “personalista”.*

Palabras clave: *Ética fenomenológica, voluntad, tendencia pulsional, valor, persona, renovación.*

Abstract: *The relatively recent publication of the press articles in the Japanese magazine Kaizo, entitled “Renovation of man and culture” (1923-1924) and the ethical classes given by Husserl in the years 1920 and 1924 enable us to approach to the new course that his ethical reflections took. Likewise, these texts allow us to understand the critical position of Husserl to his first version of his Ethics, which was characterized by being a universal doctrine of values based on a formal Axiology. Since the twenties Husserl presents a novel conception of his Ethics, and its main foundation is the resolution of the radical subject and volitive by means of a life devoted to responsibility and love. This work shows how such a change was possible and the general traits of this version of Ethics that can also be termed “personalistic”.*

Key words: *Phenomenological Ethics, will, pulsional tendency, valour, person, renovation.*

* Este artículo es producto de mi investigación sobre el problema del estatus de la voluntad en la fenomenología de E. Husserl patrocinada por la Universidad del Valle, línea de investigación sobre teoría de la acción (*agere*), Grupo de Investigación Praxis, clasificado por Colciencias en la categoría A.

Desde la década de los años noventa ha cambiado visiblemente la percepción que se tenía de la ética fenomenológica de Edmund Husserl. En efecto, tras la publicación de los artículos *Renovación*, presentados por el fundador de la fenomenología a la revista *Kaizo*¹ entre los años de 1923 y 1924, ha salido a la luz el nuevo enfoque fenomenológico sobre la valoración de las acciones humanas. A lo anterior habría que añadir la reciente publicación de las *Lecciones de ética* que Husserl sostuvo en los años 1920 y 1924² y en las cuales presentaba sus reflexiones a la luz del método fenomenológico genético. Por nuestra parte nos proponemos presentar los rasgos generales de esta nueva concepción de la ética centrándonos especialmente en los artículos *Renovación* y en algunos manuscritos de Husserl posteriores a 1920 y que tienen por tema la valoración de la acción humana.

Los artículos presentados a la revista japonesa *Kaizo* presentan el sentido y alcances de la “renovación” personal y de la cultura de Occidente, así como las exigencias que ella conlleva en el plano ético. En comparación con su primera versión de la ética —como teoría formal y universal de los valores—³ Husserl utiliza allí un nuevo lenguaje para abordar este tipo de problemas, lo cual se refleja en un nuevo modo de describir los actos de la conciencia y en particular una reformulación del concepto de acción. Asimismo, el concepto de persona juega un papel central en estos planteamientos a tal punto que esta fase también se le denomina como “ética personalista”.

Nuestras reflexiones están dirigidas en primer lugar a explicitar las posibilidades y alcances de la “renovación” personal y cultural. En segundo lugar, intentaremos establecer en qué sentido la “renovación” remite a una nueva concepción del concepto de persona que resulta decisivo para la manera como Husserl concibe el tema y función de la ética fenomenológica.

Si bien en el panorama temático de las *Investigaciones lógicas* la ética no estaba contemplada como un tema específico, allí se encuentran elementos determinantes para la manera como Husserl concibe esta disciplina en este primer período de la fenomenología. La ética es concebida en este contexto como “doctrina

1 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Trad. de Agustín Serrano de Haro e introducción de Guillermo Hoyos. Anthropos, Madrid, 2002. La versión alemana apareció publicada en las obras completas de Husserl (*Husserliana*) vol. 27, en adelante citadas con la sigla *Hua* seguida del correspondiente volumen y número de página. Cuando disponga de la traducción española la citaré explícitamente.

2 Cf. *Hua* 38.

3 Como se sabe esta primera versión de la ética fue formulada por Husserl en sus lecciones de 1908, 1910 y 1914 que son recogidas en el volumen 28 de *Hua*.

formal de los valores”, cuyos rasgos generales presentaremos (1), para luego ocuparnos de los límites de la “axiología formal” y su aporte al programa general de esta primera versión de la ética (2). Esto con el fin de poder contrastar las dos versiones de la ética fenomenológica y de mostrar la necesidad de las nuevas reflexiones que Husserl realiza de la mano del método genético. Este nuevo enfoque de la ética es posible —a nuestro juicio— debido a que Husserl ha ampliado el marco de trabajo de la fenomenología, es decir, porque ha reelaborado el concepto de “intencionalidad”, de tal manera que en su nueva concepción tiene presente la manera como las pulsiones, las habitualidades, las convicciones, entre otras, inciden en las valoraciones y voliciones en general. En ese contexto la voluntad no debe confundirse con los actos volitivos en general, sino que es una tendencia pulsional que atraviesa toda la vida de la conciencia, no sólo en la esfera de la vida subjetiva, sino también en la intersubjetiva.

De este modo, habremos puesto las condiciones para introducir el tema central de los artículos de la revista *Kaizo*, a saber, la “renovación” como respuesta a una situación de crisis de la cultura o de los ideales y convicciones que han orientado una vida personal (3). Posteriormente, nos detendremos aún más en el sentido del concepto “renovación”, de tal manera que examinaremos el papel que juega en ella la voluntad libre, y cómo ella permite asumir una nueva actitud que marque el desarrollo de la vida personal (vocación). Esta consideración nos lleva a identificar el sentido ético de la “renovación” para la vida individual y de la comunidad, lo cual supone a su vez que está sostenida por una racionalidad, esto es, por la posibilidad que tienen los sujetos de juzgar sus acciones de acuerdo con los valores por ellos mismos elegidos. En este sentido, surgen algunas preguntas respecto del sentido del error y del mal y de cómo ellos se pueden incorporar en la racionalidad de la “renovación” y, en definitiva, de la teleología (4). En la última parte presentamos otros rasgos propios de la “ética personalista”, en especial su dimensión teleológica dirigida hacia el supremo valor del amor.

1. Bosquejo de la primera concepción de la ética en Husserl

Una introducción a la ética en perspectiva fenomenológica exige plantear la pregunta por su posibilidad. Por ello partimos del principio de que la ética es una disciplina filosófica que busca criterios objetivos para la valoración de la acción humana tales como el grado de bondad de la acción, o si se prefiere, su conveniencia según las normas morales. Si bien en el desarrollo del pensamiento de Husserl podemos identificar al menos tres fases de la ética, sin embargo, la fenomenología en sus orígenes no tiene la pretensión de desarrollar sistemáticamente esta disciplina,

sino que ella se ocupa especialmente del problema del aparecer de los objetos en general y del horizonte general que los condiciona: el mundo.⁴ Con Fink podemos sostener que el tema general de la fenomenología son las condiciones de la experiencia del mundo y las estructuras de la vida subjetiva que permiten su manifestación.⁵ El mundo se presenta en este contexto como el horizonte de los horizontes que funge como totalidad condicionante del aparecer de cada objeto y cuyo carácter es de tipo intersubjetivo.

Husserl se propone desde las *Investigaciones lógicas (1900/01)*, la obra con que irrumpe la fenomenología, encontrar una *mathesis universalis* o doctrina general de las ciencias, cuya tarea es identificar las estructuras a priori de la realidad, desde las cuales es posible clarificar el ser esencial de los conceptos básicos de cualquier conocimiento científico en general, por ejemplo, tiempo puro, espacio, materia etc. En este contexto el marco general de sus reflexiones éticas lo conforma su lucha contra el relativismo y el psicologismo. Teniendo presente el modelo de la lógica y de las ciencias formales Husserl se propone, en la primera fase de su pensamiento, desarrollar una ética, cuya base sea una doctrina general del valor. El acceso a los valores resulta posible gracias a la analogía con la intuición categorial, propuesta en la *Sexta investigación lógica*. Así como gracias a la intuición categorial podemos acceder a dimensiones no empíricas de la realidad, y que sin embargo tienen un estatuto propio de realidad, por ejemplo las formas del “todos”, “algunos”, “el ser”, etc., del mismo modo nos sería posible tener una percepción de los valores, y desde ellos regir nuestra acción.

Esta primera concepción de la ética de Husserl se formó gracias al influjo de la concepción racionalista de los actos psíquicos de Brentano. Si bien Husserl sostiene por más de un decenio el ideal de desarrollar la ética a partir del ideal de una “axiología formal” que dé cuenta de las leyes generales de la acción, sin embargo, en el transcurso de los años de 1917 a 1919 inicia un proceso de reelaboración de dicha posición. Este cambio de posición se puede ver especialmente a partir

-
- 4 Se pueden identificar tres fases de la ética fenomenológica en Husserl, la primera como doctrina general de los valores (concebida especialmente en los años de la preguerra), la segunda centrada en el concepto de persona y en el amor. A este período corresponden los artículos Renovación enviados a la revista *Kaizo*. En la tercera fase de su ética, desarrollada en la década de los treinta, Husserl plantea la tesis del *éthos*, de la comunidad de quienes comparten el ideal de la autonomía, la autocomprensión y la responsabilidad. Véase la presentación que hace Guillermo Hoyos en su introducción a la traducción de Agustín Serrano de Haro. (Cf. *Óp. cit.*, p. IX ss.).
- 5 Cf. Fink, E. ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? Trad. de Raúl Iturrino Montes. *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico*, Río Piedras, vol. 25 (56), julio de 1990, pp. 173 ss., 178-180.

de sus lecciones sobre Fichte (particularmente en su obra: El discurso a la nación alemana), dirigida a los jóvenes soldados que habían combatido en el frente. El carácter básico de esta nueva posición reside en que la subjetividad debe estar referida absolutamente al valor supremo del amor.

Ahora bien, el influjo de Brentano sobre Husserl no se limita a la formulación general de su concepto de intencionalidad, pues él retoma también el programa general de su maestro de realizar una ética con base en la consolidación de una axiología formal o doctrina general de los valores. Los lineamientos generales de dicha doctrina los formuló Brentano en una conferencia titulada “Sobre el origen del conocimiento moral”.⁶ En esta obra Brentano presenta una clasificación de los actos de la vida psíquica. Para ello se vale de un esquema según el cual los actos básicos (como es el caso de las *representaciones*, las percepciones y los juicios) están a la base de otros actos psíquicos como las valoraciones y voliciones, de tal manera que los primeros son condición necesaria para la realización de los segundos.

Husserl retoma el sentido general de la propuesta de su maestro para el desarrollo de la ética y asume también el esquema de Brentano en el que plantea un primado de los actos básicos o fundantes (podríamos denominarlos también como teoréticos), sobre los actos fundados o prácticos, como sería el caso de las valoraciones, voliciones y acciones en general. Sin embargo, la apropiación que realiza Husserl de este esquema no es en absoluto acrítica, pues dedica la *Quinta investigación lógica* a una reformulación de esta clasificación. Husserl acepta la tesis de Brentano de que las representaciones están a la base de los actos psíquicos, sin embargo, no está de acuerdo con la manera como se interpretan allí las representaciones. Al respecto cabe recordar la tesis de Brentano de que todos los actos psíquicos, o bien son representaciones, o tienen una de ellas como base. Frente a esta tesis Husserl plantea el primado de los actos objetivantes, esto es, aquellos actos que permiten la posición (*Setzung*) del sentido de ser del objeto intencionado. Este último puede ser o bien intendido, es decir, pensado, o bien conocido gracias a su manifestación en la intuición. Los actos objetivantes tienen prioridad sobre los no-objetivantes, pues ellos son condición para la realización de los últimos. Entre los actos no-objetivantes podemos contar las valoraciones, voliciones y acciones en general. En términos generales estos actos cumplen una función importante para la comunicación de sentimientos de la esfera subjetiva.

El presupuesto de que los actos valorativos, volitivos y las acciones en general están determinados por la toma de posición dóxica sobre el ser de los objetos

6 Brentano, F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner, Hamburg, 1969.

llevaría consigo las siguientes posibilidades: a) la formalización de su estructura lógica, de tal manera que resultaría posible b) acceder a las leyes generales de tipo ético que determinan la acción. En este contexto Husserl propone las bases para el desarrollo de una ética fundada tanto en una axiología, como en una práctica formal.

Husserl desarrolla una axiología formal, mediante la cual busca completar el programa de Brentano; este trabajo le permite identificar una especie de imperativo formal “categórico”, el cual dice: “Entre las opciones posibles, elige siempre la mejor”.⁷ Este imperativo debe completarse con la ley de la absorción, según la cual entre dos bienes, uno mayor y otro menor, la elección por el mejor incluye al bien menor. Otra versión de esta ley es la que dice que la elección del bien menor es siempre reprobable. Estas leyes tienen un carácter meramente formal y tienen por cometido determinar las valoraciones en general. Según Husserl la axiología formal debería completarse con una práctica formal, la cual aplicando los principios axiológicos, tiene como propósito determinar la acción, así por ejemplo en cada elección entre dos bienes debe optarse por el bien mayor.

Tanto la axiología como la práctica formal harían parte de la “antesala” de la filosofía, pues ella, por sí misma, es vacía, de manera que la ética tan sólo podría tener criterios para la valoración de la acción si ésta se rige efectivamente por la intuición del respectivo valor. Este procedimiento sería análogo al de las ciencias lógico-formales, pues así como no basta realizar una operación matemática sin entender con evidencia su necesidad lógica, así tampoco basta la realización de una acción si no se tiene presente el valor que la motiva. Los valores pertenecen a una esfera de la realidad, es decir, constituyen una región objetiva cuyos elementos constitutivos pueden ser aprehendidos de manera análoga a la percepción. De ahí que Husserl acuñe un concepto para dar cuenta de estos actos, a saber: *Wertnehmung*.⁸ Los valores son concebidos en este contexto como realidades objetivas de carácter universal que pueden aprehenderse con el correspondiente acto de conciencia.

2. Límites de la concepción de la ética basada en la doctrina universal de los valores y el tránsito hacia una nueva fase de la ética fenomenológica

La teoría universalista de los valores cuyos principios generales hemos presentado aquí, y cuyo propósito era proporcionar las bases para el desarrollo de

7 Husserl, E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hua 28. Editado por Ulrich Melle. Dordrecht/Boston, Kluwer, 1988, p. 221 ss.

8 Concepto que tiene cierta analogía con el de percepción (*Wahrnehmung*), salvo que esta vez se trata de la aprehensión del valor (*Wert-nehmung*).

una ética objetiva, tropieza con problemas y límites infranqueables, algunos de los cuales indicaremos en este parágrafo. Acto seguido presentaremos las motivaciones y el marco general en el que realiza el tránsito hacia una ética fenomenológica de la “renovación”.

a. Los valores son concebidos según la tradición racionalista de la ética. Esto significa que los actos objetivantes (teóricos) tienen un primado sobre los actos no-objetivantes (valoraciones, voliciones y acciones en general). Esta tesis conduce a una aporía que Husserl no pasó desapercibida. De acuerdo con el esquema brentiano (asumido en términos generales por Husserl) los actos valorativos, volitivos y prácticos en general necesitan de los actos objetivantes que fungan al modo de fundamento o base, para poder referirse a sus respectivos objetos (valores y metas). Sin embargo, surge el problema de cómo estos actos fundados tienen la pretensión de constituir objetos pertenecientes a una esfera particular (por ejemplo de los valores) que se distingue claramente de los objetos físicos o de las representaciones, y sin embargo, no tienen posibilidad de dirigir por sí mismos el curso de la intencionalidad hacia su respectivo objeto, pues para ello necesitan de un acto dóxico u objetivante. Esta aporía no tiene solución si se mantiene la tesis de que la constitución objetiva es asunto exclusivo de los actos fundantes, es decir, si se sostiene que las pulsiones, los instintos y las quinesias no pueden participar en este proceso.

b. La consideración de este esquema revela una metáfora según la cual los actos se construyen unos sobre otros al modo de “capas tectónicas”. Sin embargo esta imagen es producto de una abstracción en la que los actos de la conciencia están compartimentados o estrictamente divididos. Aquí surge la pregunta de si realmente es posible trazar una frontera entre los distintos actos, por ejemplo entre la percepción y valoración de un objeto. Así, por ejemplo, la rosa y la rosa bella, no se ofrecen como dos objetos distintos a sus correspondientes actos perceptivos y valorativos.

c. El concepto de valor como una entidad objetiva, que pertenece a una región de la realidad, debe ser reexaminado. Frente a la tesis del estatuto óntico del valor surgen las siguientes preguntas: ¿poseen efectivamente los valores una realidad de carácter objetivo? ¿O son más bien idealizaciones circunscritas a contextos históricos, sociales y culturales?⁹

9 Cabe recordar que el concepto de “valor” tiene un origen en el contexto económico. El concepto de “valor” refiere en un primer término a las propiedades de un objeto que lo hacen más atractivo respecto de otros, ya sea por la posibilidad de satisfacer una necesidad (uso o consumo), ya sea

Husserl mismo acepta los límites de una ética fundada en una axiología y práctica formal, pues ella llevaría a una posición extrema en la que atender a una máxima formal en el caso de una decisión resultaría totalmente superfluo. Así por ejemplo cuando una madre ve a su hijo ante un peligro o necesidad apremiante, normalmente no se ve en la necesidad de deliberar en los términos que propone el imperativo formal, esto es, de optar por el bien mayor, pues para ella es un sobreentendido.

Con la introducción de la fenomenología genética¹⁰ y, especialmente, después de haber vivido las consecuencias de la primera guerra mundial, Husserl realiza el tránsito hacia una nueva concepción fenomenológica de la ética. Dicha reformulación se refleja especialmente en las lecciones de 1919-1920 tituladas *Introducción a la filosofía* (Hua XXXV) y a las lecciones *Introducción a la ética* de 1920 y 1924 (Hua XXXVII). De antemano cabe señalar que si bien Husserl desarrolla una nueva versión de la ética fenomenológica, aún en esta reelaboración se encuentran algunos elementos de la primera, esto es, de la “doctrina general de los valores”. Así por ejemplo Husserl vacila una y otra vez respecto del sentido del esquema de los actos intencionales, de manera que si bien en algunos textos argumenta a favor de su abolición, en otros da por sentada su validez. A nuestro juicio, este esquema no pierde vigencia si lo consideramos desde una perspectiva estática, en la cual tan sólo nos atenemos al examen de la estructura general de los actos, sin atender a su génesis o a la dimensión temporal en su constitución. Con todo, cabe señalar que es desde la perspectiva temporal donde se entiende el sentido de los actos volitivos, valorativos y de la acción humana en general.

La ética presentada en los artículos *Renovación* y desarrollada a partir de la década de los veinte es realizada con base en una nueva perspectiva, en la cual los ejes básicos de la ética formal y universal de los valores se transforman. En este contexto podemos afirmar que:

porque es susceptible de ser cambiado por otro objeto o por dinero. En este sentido Marx planteó la diferencia entre valor de cambio y de uso. La ética fenomenológica tendría como una de sus tareas centrales la distinción entre los conceptos de “valor”, “principio” y “virtud”.

- 10 Husserl desarrolla a partir de 1917 lo que se ha denominado el período genético de su fenomenología. La característica principal de esta fase de su pensamiento es que sus investigaciones no están centradas tanto en explicitar la estructura general de la correlación entre sujeto y objeto (tal y como sucede en la fenomenología estática), sino que están dirigidas a la pregunta sobre cómo es posible que el sujeto llegue a tener experiencia de un objeto y le otorgue un sentido determinado de ser a partir de un horizonte previo de sentido. El punto de partida de la génesis es la experiencia pasiva o previa a la predicación, con el fin de reconstruir la constitución del objeto en términos temporales. Cf. Husserl, E. *Experiencia y juicio*. Trad. de Jas Reuter. UNAM, México, 1980.

a. Algunos conceptos fundamentales son reelaborados y otros son introducidos; así por ejemplo el concepto de intencionalidad, entendido como referencia dóxica, en la que es puesto el sentido de ser de un objeto, adquiere a la luz del método genético una nueva dimensión basada en la fuerza volitiva o pulsional. Esta reinterpretación de los conceptos fundamentales de la fenomenología llevará a una transformación del sentido general de la misma que se refleja en el primado de la razón práctica sobre la razón teórica, esto es, de la voluntad sobre los actos teoréticos. Esta nueva apreciación de la intencionalidad no se deja representar bajo el esquema de “capas”, sino más bien de fuerzas que forman el entramado de la subjetividad. De este modo, la intencionalidad ya no se restringe a la constitución o donación de sentido objetivo mediante actos dóxicos, sino que en este proceso participan también pulsiones, instintos, tendencias volitivas, habitualidades, quinesias entre otros. Con lo anterior, Husserl amplía el marco general de su campo de análisis, el cual se extiende ahora a la experiencia pasiva, es decir, aquella instancia originaria de la experiencia, en la que el sujeto aún no ha realizado una toma de posición explícita sobre el ser del objeto que se está manifestando y sobre su experiencia de mundo en general. En este contexto, la descripción genética tiene por tema la reconstrucción del proceso de constitución, desde los niveles más elementales de la vida de la conciencia (citemos el caso de la experiencia de nuestro mundo entorno en el que no interviene directamente la atención del sujeto), pasando por la toma de posición sobre el ser objetivo, las valoraciones, los actos volitivos y las acciones, hasta llegar a las idealizaciones propias del lenguaje y de la ciencia en general.

b. A lo anterior se suma el hecho de que Husserl incorpora en sus reflexiones éticas, de un modo más decisivo, temas que ya había venido elaborando anteriormente como es el caso del concepto de persona y el problema de la intersubjetividad. Ello lo lleva a dar una nueva mirada fenomenológica al problema de la estructura y el sentido de la acción. Este tránsito lo realiza, además, inspirado en sus lecturas de Fichte, pero también bajo la influencia de Scheler, especialmente después de su lectura detallada de la obra: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* de 1913/16.

3. Introducción general al sentido de la crisis y a la “renovación”

En este párrafo dirigimos la atención al primer artículo de la revista *Kaizo* cuyo título es: “Renovación. El problema y el método”. El tema de este primer

artículo¹¹ es la situación de crisis espiritual en la que se encuentra la cultura europea, la cual se vio expresada en la situación de guerra y de post-guerra. El texto plantea la urgencia de una renovación de los primeros ideales que posibilitaron el surgimiento y desarrollo de Europa, y con ello de Occidente. El método allí planteado como vía para la superación de la crisis es la identificación de los ideales universales que deben regir el despliegue de esta vida cultural.¹² El concepto “renovación” designa el retorno al “origen”, esto es, volver la mirada a los primeros ideales que inspiraron un proceso. En términos generales se puede afirmar que la “renovación” está motivada por la pérdida del sentido de las metas que sirvieron como punto de partida a un proceso, y si se quiere superar el período de malestar o de crisis resulta necesario realizar una reinterpretación de dichas metas o ideales.

3.1. La crisis en la cultura como pérdida del sentido originario

El punto de partida de Husserl es un diagnóstico de la situación de crisis de la cultura occidental. En lo referente a la pregunta por la vigencia de este diagnóstico en la situación actual podemos afirmar que en el contexto europeo y norteamericano reina hoy en día un ambiente general de bienestar; si bien aún subsisten en esos continentes grandes problemas de tipo político y económico sus problemas no nos harían pensar en una situación de crisis análoga a la vivida allí en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, en nuestro contexto cultural resulta plenamente justificada este tipo de reflexión, pues nuestro país se haya sumergido desde hace mucho tiempo en un período de crisis política y económica.

Husserl define el sentido de la crisis como el declive de la “fuerza impulsora de la cultura europea”.¹³ En este contexto se impone la pregunta: ¿en qué consiste esta fuerza impulsora? ¿Cuáles son su sentido y aspectos motivadores? El fundamento de esta fuerza o aspiración es, a juicio de Husserl, la fe en la razón. A continuación examinaremos el concepto de cultura que rige estas reflexiones y posteriormente indicaremos someramente qué significa el carácter racional de la acción, y el sentido de la “renovación”.

11 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, pp. 1-12.

12 En este contexto cabría hacer una reflexión sobre nuestra posición respecto de la cultura de Occidente. Por una parte vemos que las culturas latinoamericanas pertenecen —en términos generales— a la tradición occidental, lo cual se evidencia en el lenguaje que hablamos y en que nuestras sociedades tienen como punto de referencia ideales occidentales tales como la democracia, la justicia, la autonomía, entre otros. Sin embargo, en el contexto de los diversos grupos culturales que alberga nuestra América tenemos ante nosotros la tarea de conquistar nuestra interpretación y apropiación de estos ideales.

13 *Ibid.*, p. 1.

En primer lugar la cultura está constituida por un grupo de personas congregadas en torno a la persecución de ciertos ideales. Esta búsqueda se caracteriza por estar vivificada mediante una “fuerza impulsora”, la cual consiste en una tendencia volitiva que tiene un sentido o una orientación determinada. La cultura posee una “vida propia”, de tal manera que cuando ella tiene una fe en sí misma le resulta posible promoverse en la búsqueda de ideales de vida más altos. Veamos cómo lo expresa Husserl: “Una nación, una colectividad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural; o sea, cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que se vislumbra, y encuentra satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos cada vez más altos”.¹⁴

Respecto de esta primera aproximación a la cultura llama la atención que Husserl extiende este concepto a un nivel tan amplio como el de la esfera de las naciones.¹⁵ El conglomerado de las naciones puede estar también vinculado por una unidad cultural: como sería el caso de Europa. Esta concepción general de la cultura refleja una posición eurocentrista, en la que se acentúa su unidad y universalidad, esto es, el estar destinada a ser punto (teleológico) de referencia para las demás tradiciones culturales. En efecto, en este nivel de las reflexiones de Husserl podemos identificar una aspiración a resaltar el papel de la cultura occidental que estaría llamada a englobar a todas las “subculturas” gracias a los valores supremos que la han regido desde su origen. Como podemos ver hoy unas décadas después, esta concepción de la cultura está inscrita en las categorías centrales de una única racionalidad acorde a los criterios de la ilustración y del idealismo alemán, esto es, una fe en la razón. Sin embargo, Husserl señala algunos de los rasgos esenciales de la cultura que no solo se pueden atribuir a la tradición europea,¹⁶ sino a cualquier comunidad histórica en general:

- a. En la cultura se objetivan los rendimientos de la vida social. Que la cultura sea una objetivación de los procesos de producción subjetiva e intersubjetiva significa que estos rendimientos adquieren independencia respecto de los sujetos y que por lo tanto pueden perdurar en el tiempo y adquirir cierta legalidad propia.
- b. La cultura designa la vida espiritual o conciencia de una comunidad, de tal manera que ella posee una unidad en el tiempo.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 22 ss.

16 *Ibid.*

c. La cultura está conformada, además, por los rendimientos de las sucesivas generaciones, los cuales pueden trascender la época en la que fueron constituidos. Asimismo, ellos pueden fungir como factores motivadores de futuras generaciones o de otras culturas.

d. Existen diversos niveles de la cultura, desde la escala regional, pasando por la de las naciones particulares, hasta el conjunto de las naciones. En cada uno de ellos se pueden identificar diversos grados de unidad del comportamiento.

El énfasis de esta caracterización de los rasgos de la cultura está puesto en la capacidad que ellos tienen para objetivar sus rendimientos y en la autonomía. Del mismo modo, habría que tener presente que las culturas tienen también un ciclo vital, de tal manera que ellas no solo nacen sino que también pueden morir, como sucede por ejemplo en la aniquilación de una sociedad o comunidad cultural por otra invasora e imperialista. En definitiva, gracias a la existencia objetiva de las culturas sus rendimientos pueden permanecer en el tiempo y fructificar en otras generaciones y personas, tal y como sucede con los pensamientos de los individuos. La base de los análisis husserlianos sobre la cultura es la clásica analogía entre el sujeto y la sociedad. Las personas y sociedades pueden llegar a formar “personalidad[es] de orden superior”¹⁷ cuando ellas logran unirse en torno a una voluntad común y comportarse en consecuencia.

Las condiciones básicas para el despliegue de las posibilidades de una cultura, así como de una vida subjetiva, son descritas por Husserl a partir de “la fe en sí misma y en el buen sentido y en la belleza de su vida cultural”.¹⁸ El significado de esta “fe” radica en la “toma de conciencia” o en el “despertar” a la “vida de la conciencia”. Lo anterior se realiza como un proceso en el que tanto el sujeto como, a un nivel superior, las comunidades con su vida cultural propia ganan confianza en las propias fuerzas, y en los ideales que ellos mismos se proponen. Estos ideales están en concordancia con los más altos valores, como son la verdad, la belleza, la libertad, entre otros. La fe en sí mismo juega, entonces, un papel fundamental en el proceso de “despertar” a la vida de la conciencia. Quienes son sujetos de este proceso se hayan en un estado de “satisfacción” o “dicha”,¹⁹ pues sienten que ganan en crecimiento personal y que con su trabajo contribuyen al afianzamiento de la vida social y cultural. Sin embargo, este proceso puede decaer debido a la pérdida

17 *Ibid.*, p. 23.

18 *Ibid.*, p. 1.

19 *Ibid.*

de la confianza, al cansancio o simplemente a la pérdida del sentido de los valores o fines últimos. Husserl diagnostica la crisis como la pérdida de esta “fe”, que se refleja también en un sentimiento de malestar²⁰ y advierte que esta situación de crisis no debe pasar desapercibida, pues ella pone en peligro la condición que tienen los individuos de ser “sujetos de voluntad libre”.²¹ En este sentido, la libertad es el presupuesto básico que tiene Husserl en su concepción de la acción humana, pues ella permite a los sujetos asumir responsablemente su vida y resolverse a actuar para así transformar su mundo entorno.

La acción mediante la cual los sujetos transforman el mundo puede caracterizarse como “racional”. Respecto del concepto “razón” debemos tener presente que la fenomenología tiene una interpretación propia. La razón en perspectiva fenomenológica tiene como origen la experiencia vivida en el mundo y por ello no equivale plenamente a los criterios propuestos por la razón moderna, pues no está dirigida al “dominio” de la naturaleza mediante el cálculo y la objetivación. Se trata más bien de la capacidad para orientar la vida personal y social según fines o ideales tales como la responsabilidad,²² la autonomía y la autocomprensión.

20 Cabe señalar que el modelo presentado por Husserl en este texto para describir la crisis de la cultura es terapéutico, es decir, primero realiza un diagnóstico y con esta base sugiere una vía de solución. Con ello se anuncia el sentido de su propuesta para la restauración de la cultura, esto es, la pretensión de que ella *vuelva* a estar “sana”. En este sentido, Husserl advierte que esto tan solo se puede lograr cuando sus miembros asuman una posición de sujetos activos que no se detienen a contemplar cómo transcurre el proceso, es decir, cómo se impone el *fatum* o destino trágico, cuya raíz reside en la pasividad. Solo mediante la acción intersubjetiva resulta posible intervenir y no permanecer como espectadores pasivos que ven la disolución de su cultura mediante el azar. Así mismo, cabe anotar la alusión crítica que Husserl realiza a Spengler, quien presenta una posición pesimista respecto del futuro de la cultura en su famosa obra *La decadencia de Occidente* de 1918. En lo referente a un diagnóstico negativo de la cultura, Husserl no es el único que en la década de los años veinte tematiza la crisis; al respecto basta recordar las reflexiones de Freud, quien en 1930 escribió el *Malestar en la cultura*, así como las de Adorno, Horkheimer y Spengler, entre otros.

21 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 2. Además, cabe anotar que llama la atención el trasfondo “religioso” que identificamos en el tono de las expresiones de estos artículos. El estilo de Husserl en estos primeros párrafos recuerda la estructura del discurso de los profetas del Antiguo Testamento. Ellos afirmaban que la situación de malestar o de crisis de su pueblo se debía a la pérdida de la fe que recibieron de sus padres.

22 Por responsabilidad se entiende la disposición del sujeto para seguir la tendencia a la fundamentación, esto es, a tomar decisiones desde la evidencia que se da a partir de la presentación del respectivo objeto o del valor. Así entendida la responsabilidad se inscribe en la tradición del “conócete a ti mismo” socrático y en la concepción kantiana de libertad, entendida como autodeterminación. La expresión fenomenológica de la responsabilidad consiste en el intento riguroso de explicitar la propia perspectiva, esto es, de intentar entender lo visto y el modo de su aparecer, lo cual debe

La razón está determinada por la propia perspectiva desde la cual los sujetos viven en el mundo. Así, ella permite dar cuenta de la experiencia vivida desde categorías a priori que determinan el modo de manifestación de la realidad. En este sentido podemos recordar el ejemplo de Husserl de que en su contexto personal la verdad del mercader es legítima y no se deja reducir a la verdad del científico natural. Cada construcción teórica está sujeta a los correspondientes horizontes de experiencia, cuyo trasfondo general es el mundo de la vida.²³

3.2. Sentido general de la “renovación”

La palabra “renovación” proviene de un contexto cristiano y más concretamente paulino.²⁴ En la reinterpretación que Husserl hace de ella significa la disposición a someter y a transformar la vida bajo la dirección de una decisión voluntaria. La renovación consiste en un acto de resolución propio de la esfera volitiva, el cual se va gestando a partir de los niveles más originarios de la vida de la conciencia. En orden a describir las circunstancias en que debe desarrollarse dicho proceso podemos afirmar que el sujeto toma conciencia de la necesidad de una renovación personal en el contexto de una situación de dificultad o de crisis, esto es, cuando ve que ha perdido la motivación o las fuerzas que lo animaban a

realizarse con el máximo rigor posible. El sentido que Husserl le asigna a este término tiene en primer lugar un origen en la experiencia subjetiva. Ser responsable significa descubrir las metas hacia las cuales tienden los deseos más íntimos y el empeño por cumplirlos cabalmente. La responsabilidad no consiste en un proceso abstracto de proponerse planes de trabajo para mejorar en el futuro, sino en el esfuerzo de volver la mirada hacia sí mismo e intentar plantearse las preguntas que urgen, así como considerar distintas vías de solución especialmente a partir de la propia experiencia. Para una amplia presentación del concepto de “responsabilidad” cf. Hoyos, G. *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. M. Nijhoff, Den Haag, 1976. Dicho sea de paso que Hoyos realizó allí una reflexión sobre los conceptos de teleología y de intencionalidad como responsabilidad, que aún hoy sigue siendo relevante en la investigación fenomenológica.

- 23 En este sentido leemos en una obra de Husserl de 1928: “El mercader tiene su verdad mercantil; ¿no es, en relación a su situación, una buena verdad, la mejor que pueda servirle? ¿Acaso no es una verdad aparente porque el científico, juzgando con otra relatividad distinta, con otros objetivos e ideas, busca otras verdades con las que podemos hacer muchas cosas, aunque no podamos hacer precisamente lo que se necesita en el mercado?”. Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. de Luis Villoro. UNAM, México, 1962, pp. 287-288.
- 24 El tema de la renovación remite a Pablo de Tarso y a su planteamiento de una nueva vida en Cristo. Véase por ejemplo Col 3, 9-10: “Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador (...)”.

seguir en pos de las metas que se ha propuesto. Así, la renovación se plantea como un intento de salida de la crisis. Ella no consistiría en un cambio abrupto o en una derogación de los ideales o valores que han regido la vida o un determinado proceso, sino precisamente en retomarlos y otorgarles un nuevo sentido para seguir nuevamente tras ellos. Prueba de que no se trata de un cambio total, es que ella no equivale a la revolución. A nivel subjetivo en el contexto de las tomas de posición éticas la “renovación” presupone la fe o creencia en los ideales hasta ahora seguidos. Por ello, debemos distinguir entre renovación y conversión. En este último caso se trataría de un cambio radical de creencias. Algo análogo sucedería a nivel social con la revolución. De todos modos, aún cuando hubiera una especie de “revolución” a nivel individual, ésta no podría ser tan radical que produjera un cambio total de la personalidad, pues un sujeto no puede llegar a cambiar de un modo radical que llegue a ser otra persona totalmente diferente.²⁵ Los ideales, entendidos como metas perseguidas, no consisten tan sólo en conceptos vacíos o proyectos que los sujetos colocan ante sí para lograrlos, sino que están dirigidos a metas aprehendidas como valores y con las cuales los sujetos se sienten a gusto. Esto significa que los ideales o metas se manifiestan como objetividades que están en correlación con los sentimientos, pulsiones y tendencias, entre otros.

La renovación es una tarea en primer lugar personal, pero también intersubjetiva, que tiene carácter racional, gracias al cual una comunidad de personas resuelve seguir ciertos ideales que la unifican y la cohesionan; tal es el caso de la autonomía, la responsabilidad, la democracia, entre otros. Al respecto es de resaltar que esta resolución sólo es posible cuando los sujetos deciden asumir una posición activa y comprometerse en la solución de la crisis, lo cual supone el esfuerzo voluntario por mantener una “exigencia ética absoluta”.²⁶ El significado de “absoluto” da cuenta de la radicalidad que exige este tipo de empresa y quiere decir la actitud que debe tener cada sujeto para comprometer el sentido general de todas sus acciones con esos propósitos personales y sociales, esto es, el logro de una vida personal auténtica, de una “humanidad mejor y (...) una cultura auténticamente humana”.²⁷

De acuerdo con Husserl la situación de crisis exige, entonces, una “renovación” que consiste en reasumir los ideales clásicos de la cultura occidental

25 La renovación tampoco consiste en una metamorfosis, pues ésta sucede en el contexto de una programación biológica, en el cual no hay una toma de decisión deliberada dirigida a metas específicas.

26 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 2.

27 *Ibid.*

y que tiene como consecuencia una “reforma (...) radical [de] toda una civilización como la europea”.²⁸ A primera vista este proyecto se presenta como ambicioso y utópico, pues este tipo de decisiones provienen generalmente de las clases dirigentes y/o de quienes ostentan tanto el poder político como el económico. Sin embargo, la vía que Husserl sugiere está dada más a largo plazo, pues ella debe empezar —por decirlo así— en la base social, es decir, se trata de un proyecto que debe iniciarse en individuos aislados que despiertan a la autoconciencia y que se va expandiendo paulatinamente hacia los grupos sociales. Si bien este trabajo es de generaciones, debe empezar en algún momento en sujetos que poseen una “fe”, esto es, que “no les es dado conformarse” y que sin embargo tienen “la fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la *razón* del hombre y por la *voluntad* del hombre”.²⁹

En esta afirmación encontramos la tesis de que la reforma proviene tanto de la razón como de la voluntad. Llama la atención la distinción que aparece aquí entre fe, voluntad y razón. La fe designa la creencia de que mediante la voluntad y la razón podemos emprender y lograr la reforma. Es una fe, siguiendo nuevamente el talante religioso del discurso, que es capaz de “mover montañas”.³⁰ La fe designa una actitud de confianza que tiene una persona ante otra con quien ya ha establecido una relación y con cuya presencia y apoyo puede contar en el futuro. En este caso la cultura de occidente, y en particular los ideales que la hicieron posible, es el objeto de la fe. En este sentido afirma Husserl que la fe está dirigida a la propia cultura, al “buen sentido y la belleza de su vida”.³¹ Para la realización de esta fe sus miembros disponen tanto de la voluntad, como de la razón. En otros términos, esta fe puede ser eficaz tan sólo si ella se “transforma en pensamientos sobrios dotados de evidencia racional”,³² de tal manera que la voluntad se dirige a la meta que se propone.

Con base en las anteriores tesis resulta posible identificar el primado de una dimensión no racional como es la fe. Esta última tiene dos características básicas, en primera lugar se genera a partir del trato directo con alguien y, además, debe derivar hacia una “evidencia racional”. ¿En qué consiste esta “evidencia racional”? ¿Cómo se distingue ella de un simple saber vacío? Por nuestra parte sostenemos que la evidencia está referida en primer término a la conciencia de un valor que

28 *Ibid.*, p. 3.

29 *Ibid.*, cursivas de J. V.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, p. 1.

32 *Ibid.*, p. 3.

orienta la acción, pero también de una motivación y de un interés por el mismo. Esta situación se expresa cuando por ejemplo decimos que alguien “la tiene clara” o “sabe lo que quiere”. Este “saber lo que queremos” exige una toma de posición, una resolución respecto de lo querido. En este sentido, la fe que se traduce en “evidencia racional” es la expresión de la voluntad dirigida hacia los fines claros que ella se ha propuesto. La “fe” juega ahora un papel fundamental porque es ella la que se da a sí misma, en la nueva versión ética, el “fundamento de su propia justificación racional”.³³ Ella deviene a “claridad intelectual”³⁴ como producto del trabajo, esto es, de la resolución del sujeto para alcanzar lo que se propone. La fe debe concebirse estrechamente asociada a la voluntad, de tal manera que ella no es un acto del entendimiento, sino que está penetrada por tendencias y pulsiones. La fe en conjunción con la voluntad “convoca” a un “trabajo gozoso”³⁵ y permite el nexo de voluntades, de tal manera que deviene en un “sólido patrimonio común”.³⁶ Esta indicación es una vía para el desarrollo de la pregunta sobre cómo es posible la constitución de “personalidades de orden superior”, esto es, de personas congregadas en torno a ideales racionales.

El trabajo aquí exigido como condición para poder “ver” la crisis y el cambio de actitud necesario para la “renovación” es tarea de la reflexión filosófica. Ésta debe volver la mirada sobre el “horizonte de oscuridad”,³⁷ el cual está constituido por esa dimensión no consciente, de intereses, pulsiones, tendencias e instintos que determinan las tomas de posición teóricas, valorativas y volitivas. En este punto se impone la pregunta sobre el modo como esta dimensión no consciente determina negativamente aspectos de la vida personal y de la cultura. Husserl ofrece a este propósito una indicación: ellos determinan el surgimiento de “fines egoístas (...) totalmente pervertido[s]”.³⁸

A partir de las anteriores consideraciones surge la pregunta de si la renovación pertenece a un deber ser moral, esto es, a una norma que el sujeto está dispuesto a seguir de acuerdo con criterios socio-culturales, o si más bien se trata de una toma de posición que debe asumir cada sujeto (y por extensión las comunidades) si quiere(n) configurar en su vida una posición personal, una identidad. La renovación

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.* p. 4.

38 *Ibid.*

—tal y como lo plantea Husserl— pertenece a la esencia de la vida humana; es un proceso que está asociado con la depuración de sí, esto es, el intento subjetivo de ganar claridad sobre sí mismo, respecto de lo que el sujeto se propone porque lo quiere realmente.

4. Renovación como problema ético

En este párrafo presentamos la manera como las tomas de decisión voluntarias se realizan en una existencia despreocupada por ponderar el valor de sus acciones, y en contraposición examinaremos cuál es el carácter propio de las acciones de quien se quiere comprometer con un estilo de vida ético. Con el fin de mantener nuestras reflexiones en un ámbito accesible nos limitamos a considerar la posibilidad y alcances de la “renovación” en el marco de la vida individual.

4.1. La voluntad libre y el “ver” como condición para la auto-determinación subjetiva

Como un nivel previo a la esfera ética Husserl describe tanto a nivel personal como comunitario las formas de organización de la vida y muestra cómo ellas se caracterizan por buscar sus respectivos intereses y alcanzar deliberadamente sus metas definidas voluntariamente. Con el fin de alcanzar tales metas o de ir en pos de ellas, tanto los individuos como las comunidades deben darse su propia norma. En este sentido la autonomía es condición necesaria para la “renovación”, ya sea personal, ya sea comunitaria, pues ella tan sólo es posible a partir de la resolución voluntaria de adoptar una nueva actitud. Ya que este cambio de actitud tiene implicaciones en el estilo de vida y en la manera como los sujetos interactúan entre sí, la renovación es tema de la reflexión ética. Así, Husserl define la ética como una disciplina científica o filosófica cuyo tema es la subjetividad que se autodetermina racionalmente. La diferencia con la moral reside en que ésta última es la disciplina que prescribe cómo deben entenderse el bien y el mal según las tradiciones propias de cada cultura.

Que la subjetividad logre autodeterminarse racionalmente significa a su vez que ella logra identificar un ideal de vida. Gracias a éste le resulta posible unificar y dar sentido a sus acciones y *aspirar o tender* a regir toda su existencia. Este ideal de racionalidad como dimensión ética comprende todas las esferas de la vida subjetiva, desde la teórica hasta la práctica.

Husserl parte en su tercer artículo para la revista *Kaizo* de un esbozo de los rasgos decisivos de la vida humana y en particular de las estructuras a priori que

determinan las tomas de posición volitiva que le permiten la autodeterminación del sujeto. La consideración de la voluntad libre, de sus tendencias pulsionales (*Streben*) y el modo como ellas están entramadas con las demás esferas de la vida de la conciencia (tal es el caso de los componentes teoréticos o dóxicos, las valoraciones, las quinesias e instintos, entre otros) servirán de base para dar cuenta de la génesis de las acciones y desde ellas entender cómo es posible una postura ética por parte del sujeto; asimismo la consideración general de las estructuras de la experiencia pasiva y de la génesis de los actos prácticos permiten una mayor comprensión de la *motivación*³⁹ de la renovación personal.

Sin embargo, la autodeterminación como una toma de posición volitiva no es producto de una posición voluntariosa o del azar, sino que supone una especie de “autoexamen personal”.⁴⁰ Este se realiza como un proceso reflexivo en el que el sujeto vuelve sobre sus actos y los pondera de acuerdo con su ideal de vida. Que Husserl utilice esta expresión (y con ella la “autovaloración”)⁴¹ puede dar lugar a malentendidos, pues podría interpretarse como un “examen religioso de conciencia” o una especie de “inventario” para evaluar la vida. A nuestro juicio, el “autoexamen” consiste en la constatación por parte del sujeto sobre el modo como está viviendo de cara a los ideales de vida que se ha propuesto, sin considerar cuantitativamente el grado de cercanía o lejanía al mismo. El autoexamen permite una mayor toma de conciencia de las propias posibilidades prácticas, esto es, mayor claridad respecto de los intereses, las capacidades físicas, las propiedades del carácter, etc. En otros términos, puede contribuir a la vida subjetiva de dos modos:

- a. El sujeto puede identificar su voluntad, esto es, las tendencias pulsionales (*Streben*) que atraviesan toda su vida, y ello con un mayor o menor grado de claridad.⁴² Estas tendencias están asociadas con grados de satisfacción,

39 Cabe recordar que Husserl realiza un primer análisis de la motivación especialmente en su obra *Ideas II*. La motivación consiste en términos fenomenológicos, en la causalidad típica de la vida espiritual. Ella tiene una doble dimensión, por una parte el polo objetivo nos motiva en cuanto aprehendemos en él un objeto valioso, que puede suscitar nuestro interés. De otra parte, las quinesias, las pulsiones y las afecciones sensibles fungen en la esfera subjetiva y determinan que el sujeto dirija la atención a un objeto, debido a que éste lo afecta tanto que le lleva a desplazar su atención hacia el mismo.

40 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 24.

41 *Ibid.*

42 En términos fenomenológicos la voluntad se desarrolla al modo de tendencias pulsionales que atraviesan toda la vida de la conciencia, de forma tal que impulsan los actos intencionales; por ello Husserl acuña la expresión de impulso tendencioso y voluntario (“Willens und Strebenzug”, cf. *Hua* 8, *Erste Philosophie* 2, p. 193). Que la voluntad como tendencia pulsional es decisiva

de plenificación o frustración; al mismo tiempo están dirigidas a valores. Una parte básica del autoexamen consiste en el reconocimiento de dichas tendencias y de sus metas, pues gracias a ellas el sujeto puede identificar sus situaciones actuales y sus posibilidades.

b. El sujeto tiene la posibilidad, tras identificar sus tendencias y acceder a nuevos valores, de fijarse metas para su vida y tomar una determinación total y radical que lo lleve a cambiar de actitud y dirigir sus acciones hacia dichos fines. Este proceso sería análogo a la determinación que sigue alguien cuando por ejemplo se convierte o asume una nueva religión.

La autodeterminación está, como ya lo anticipamos en nuestras anteriores reflexiones, posibilitada por la toma de posición volitiva de parte del sujeto, pues ella permite la puesta en marcha de una resolución para cambiar o mantener una actitud de vida. Con todo no es fácil decidirse por las metas y objetivos que aparecen como valiosos para la propia vida. Para ello es necesario haber realizado una experiencia fundamental que motive el cambio de actitud. Esto último tan sólo es posible mediante una *intuición* o la capacidad que tiene el sujeto de “verse” a sí mismo y con ello descubrir su papel central en la constitución de sentido de su propia experiencia. Lo que nosotros denominamos “ver”, y que es un modo de la intuición, es resultado de un proceso cuyo resultado final es una resignificación de la vida subjetiva en términos de la clarificación de los objetivos que ella quiere seguir. La resolución dirigida a cambiar una actitud no es producto del azar, ni es resultado de un voluntarismo sino que generalmente es producto de una experiencia decisiva como es el caso de la relación con un maestro, un amigo, el conocimiento y el trato de otra cultura o vivir —dicho en términos de Jaspers— una *experiencia límite*, por ejemplo la cercanía de la muerte. A nuestro juicio este “ver” sirve como base a las decisiones radicales que orientan y transforman la vida.⁴³ Nos “vemos” a nosotros

para entender los procesos constitutivos de la conciencia lo atestigua la siguiente afirmación de Husserl: “a la esencia de la vida humana pertenece [...], que ella se realiza constantemente bajo la forma del tender (*Streben*)” (*Renovación... óp. cit.*, p. 26). Esta frase la traduzco directamente de la versión alemana, pues en ella está el concepto de *Streben* que Serrano de Haro traduce como “empeño”. El verbo nominalizado *Streben* designa el tender, apetecer o empeñarse hacia una meta u objeto representado. Estas tendencias o apetitos tienen su origen a partir de las pulsiones, y continúan su desarrollo en la actividad superior de la conciencia; si bien la voluntad participa en la esfera teórica o dóxica, las pulsiones y tendencias no pertenecen primordialmente a esta última esfera, sino más bien a la anímica (*Gemüt*).

43 El “ver”, que está asociado a la intuición, podríamos ilustrarlo con la metáfora del “despertar”, lo cual puede ser tema de otra investigación. Aquí surgen las siguientes preguntas: ¿en qué medida el “ver” permite ganar un mayor principio de realidad? ¿Qué relación existe entre este “acto” y la reflexión filosófica, mejor dicho, con la *epoché*?

mismos con los ojos del espíritu y comprendemos en primer lugar aquello que queremos, de tal manera que espontáneamente se manifiestan el deseo y la voluntad de alcanzarlo, de ponernos en posesión de ello. La claridad de la aprehensión del valor, de lo visto, resulta tan decisiva que no necesitamos hacer uso de técnicas o de estrategias, por ejemplo una disciplina de trabajo en la que se cuantifique el tiempo, pues cuando el individuo sabe lo que quiere, lo hace sin mediación alguna y desborda las exigencias de la norma externa.

En nuestras reflexiones previas afirmábamos que la toma de decisión voluntaria está animada por nuestras pulsiones y tendencias. La decisión voluntaria se transforma en una resolución que debe mantener la voluntad en el transcurso de la acción. La resolución⁴⁴ conlleva necesariamente un sentimiento, de alegría o de sufrimiento, pues con cada acto voluntario se abren horizontes y se renuncia a otras posibilidades. En este sentido una decisión puede causarnos por ejemplo dolor y puede llevar consigo una especie de sacrificio, pues ya que estamos tras un valor que nosotros consideramos más alto, somos capaces de renunciar a otro. En lo que respecta a la resolución podemos afirmar que los primeros pasos en la misma, en el proceso de liberación o búsqueda de la propia identidad, pueden poner en evidencia la debilidad del sujeto. A este propósito puede ser ilustrativo el dolor que sufren los prisioneros en el mito platónico de la caverna cuando dan sus primeros pasos. Podríamos proponer a propósito de los sentimientos la siguiente analogía: así como la fuerza del amor se muestra en el dolor o desgarramiento cuando hay una separación, del mismo modo la voluntad se muestra en el empeño que tenemos para hacer lo que deseamos y alcanzar lo que nos proponemos. Por ello querer exige la fuerza y el vigor propio de una voluntad corajuda capaz de ser fiel a su propósito, de no desistir ante los sucesivos obstáculos que surgen en el camino, hasta que como dice Salinas: “el querer siente, asombrado, que ganó lo que quería (...) a fuerza de estar queriendo”⁴⁵.

4.2. Decisiones voluntarias de carácter pre-ético y ético

4.2.1. El seguimiento de la vocación como resultado de una resolución volitiva

De acuerdo con las consideraciones de Husserl resulta posible diferenciar dos tipos de decisión radical respecto de la vida personal, el primero de carácter pre-ético y el segundo ético. En el primer caso, la persona resuelve consagrar su vida

44 La resolución de los actos voluntarios, el *fiat*, no es sino el primer paso de un proceso que debe mantener la voluntad, esto es, nuestro empeño y tendencia hacia aquello que queremos.

45 Salinas, P. *Razón de amor*. Cátedra, Madrid, 1996, p. 276.

a valores determinados, lo cual le exige orientar sus acciones hacia dichos fines. Así, por ejemplo, cuando alguien dedica sus esfuerzos al logro de la fama, al poder económico y político o al servicio social etc.⁴⁶ Esta búsqueda coincide con lo que se ha denominado vocación (*vocare; Berufung*) personal, en ella el sujeto se siente a gusto tan sólo en la realización de determinadas actividades, pero si fuera el caso podría sacrificar un tiempo de su trabajo para dedicarse a otros asuntos que para él pueden revestir mayor importancia. La vocación personal se puede combinar por ejemplo con la realización de otro trabajo que si bien proporciona menor interés y satisfacción que la actividad a la que el sujeto quiere consagrar su vida profesional, sin embargo puede brindarle otras ventajas, tal es el caso de una remuneración económica adicional. En lo referente a la “vocación” podemos tener presente que el sujeto percibe unos valores como propios y tiene la confianza de que si opta por ellos libremente puede ganar en crecimiento personal, esto es, siente gozo y satisfacción en su realización. Cuando el sujeto ejerce su trabajo como una “vocación” no se siente dividido, pues sus anhelos o su “voluntad” no están puestos en otra parte, de tal manera que no busca por ejemplo “desocuparse” de sus labores, para dirigirse luego a aquello que le parece más divertido y que distrae su atención. Cuando esto sucede, el individuo siente que sus rendimientos no sólo constituyen una obra externa, sino que él también crece y a la vez se fortalece su espíritu.

Así mismo, cabe añadir que la toma de posición valorativa sobre la acción personal debe tener presente al *campo de acción subjetivo*, al “yo puedo”.⁴⁷ Este último está determinado por las quinestusias o conciencia de los movimientos corporales, las convicciones, los hábitos personales, entre otros, los cuales determinan las tomas de decisión voluntaria o resoluciones. Cuando una persona ha estado en pos de un ideal, logra en el transcurso de este proceso conquistas personales, las cuales se constituyen en su haber cultural, en la riqueza de su personalidad. En este sentido Husserl habla del “reino de la (auténtica) cultura del individuo”.⁴⁸ Ésta tan sólo es posible mediante un esfuerzo personal, es decir, cada sujeto debe por sí mismo centrarse y afianzarse, pues si bien se puede nutrir de la

46 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 28 ss.

47 Cabe recordar que Husserl definió a la voluntad como el “yo puedo” (*Ich kann*), el cual está referido a las posibilidades prácticas del sujeto que determinan sus deseos y por ende sus tomas de posición volitivas (cf. *Hua* 4, 258 ss., 261 ss.). Respecto a las relaciones entre la voluntad como posibilidad práctica y una fenomenología del “yo puedo” no podemos extendernos en este trabajo. Para ello véase Aguirre, A. *Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit. Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/München, vols. 24-25, 1991, pp. 150-182. Cf. Husserl, E. *Ideas 2. Óp. cit.*, pp. 305 ss.

48 Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Óp. cit.*, p. 44.

tradición o del legado de los demás y de sus ideales, aquello que se propone no lo puede hacer sino él mismo. Por ello afirmamos que uno de los signos de la mayoría de edad consiste en que la persona gana la convicción de que nadie puede hacer lo que él está llamado a hacer. En este sentido leemos en uno de los artículos aquí analizados: “una cultura auténtica sólo es posible por medio del cultivo auténtico de uno mismo (...)”.⁴⁹ La cultura individual designa entonces la formación personal mediante la cual los sujetos conquistan un modo determinado de posicionarse ante su vida y su correspondiente mundo de la experiencia.

4.2.2. El carácter absoluto de la resolución ética

Husserl plantea que existe un nivel aún más radical: la decisión ética. La primera diferencia de ésta con respecto a la anterior es que la decisión por los valores o metas libremente elegidos no son relativos. El sujeto ético no está dispuesto a sacrificarlos por otros menos válidos, sino que quiere ofrendar absolutamente su vida a aquello que busca, a los valores que ha visto para sí como incondicionales. En este sentido Husserl anuncia en el título del literal A de la segunda parte que a la “renovación” tan sólo llegamos mediante esta absoluta entrega al ideal de vida. La renovación consiste en una determinación voluntaria para regir la vida de un modo absoluto según el ideal que el sujeto se ha trazado. Como hemos visto, este ideal de vida no consiste en meras abstracciones o propósitos vacíos, sino que ellos se manifiestan con base en las tendencias o impulsos que mueven la existencia. La “renovación” surge —tal y como nos lo presentaron nuestras anteriores reflexiones— en el contexto de una crisis, ello supone, además, la manifestación (en la evidencia y en los sentimientos correlativos) de los valores o metas a las que el individuo quiere apostar la totalidad de su existencia.

La diferencia fundamental entre la actitud del hombre consagrado a su vocación y este nivel de conciencia ético reside en el carácter absoluto de la entrega al ideal. Husserl plantea que tan sólo por esta vía el individuo puede llegar a desarrollar lo más auténtico de su ser humano, esto es, desplegar todo su potencial disponible e insospechado. En este sentido sostiene que por ejemplo un artista o un científico auténtico pueden no haber alcanzado este nivel de humanidad. La entrega absoluta supone una vigilancia crítica respecto de la meta, pues puede suceder que el sujeto esté ilusionado.⁵⁰ Esto puede significar que él o los sujetos siguen ciega

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, p. 30.

e ingenuamente ideales programados por otros y diseñados para que los miembros de una colectividad los sigan sin estar suficientemente enterados de los dividendos que le dan a sus dirigentes. En este sentido son decisivos los análisis de la Escuela de Frankfurt y del psicoanálisis freudiano.

Para dar cuenta del sentido general de una decisión ética, analicemos en primer término aún más de cerca el significado de esta dimensión de lo “absoluto”; para ello nos ocupamos de las siguientes preguntas: a) ¿cómo llega el individuo a tomar una decisión radical? b) ¿qué significa el carácter absoluto de esta decisión y qué valor adquieren otros intereses vitales en relación a ella? y c) ¿por qué se trata de una decisión ética?

Respecto de la primera pregunta, resulta claro que este tipo de decisión, de “renovación”, no se puede realizar cotidianamente, sino muy pocas veces en la vida, esto es, en situaciones determinadas como por ejemplo, en el contexto de una situación de crisis en la que las antiguas convicciones y valores son puestos en entredicho. La resolución puede exigir una toma de posición crítica frente a las convicciones previas, cuyo resultado sea su confirmación o por el contrario su derogación. En cualquier caso, sea en la “renovación” o en la “conversión” la resolución exige una entrega radical al proyecto, una especie de lanzarse para intentar alcanzar la otra orilla del abismo. Y para seguir con la metáfora, si el individuo elige absolutamente, debe intentar “saltar”, esto es, lanzarse a una entrega absoluta al proyecto. Buena parte del problema reside en que el sujeto puede descubrir que estaba ilusionado, es decir, sentirse desengañado, pues los ideales que entrevió se tornaron falsos. Ante ello, cabría responder que tan sólo mediante esta apuesta resulta posible llegar a saber si el proyecto de vida valía la pena o no. Y en cualquier caso el desengaño conlleva siempre una ganancia en términos de principio de realidad.

Respecto de la pregunta por el carácter absoluto de la decisión podemos añadir lo siguiente: la consagración absoluta a la meta supone tener claro los intereses personales, y cómo entorno a éstos se unifican otros intereses vitales. En todo caso, de acuerdo con la exigencia que hace Husserl respecto de la absolutez de la entrega a la decisión ética, no queda claro en qué medida el individuo debería renunciar a otros aspectos que forman parte de la vida y que sin embargo no constituyen el tema de la “vocación” o de la elección, como por ejemplo las labores necesarias para la reproducción de la vida, tales como el cocinar y los deberes familiares (la labor, en términos de Arendt). Si bien es cierto que todos estos aspectos pueden alimentar la reflexión filosófica o de la elección, no resulta posible en todo momento estar en una actitud por ejemplo científica o artística. Esta consideración nos hace pensar

que en último término la elección ética no se restringe a la vocación personal, al ejercicio de cierta profesión —así sea filosófica— sino que se trata más bien de una opción por el cuidado de la vida (de la propia persona y de la comunidad a la que pertenece el individuo, y por extensión —como dice Husserl— de la humanidad). De todos modos, la totalidad de la vida objeto de la elección ética está integrada en la entrega a los valores supremos como son la verdad, el bien, la responsabilidad, la belleza entre otros, los cuales funcionarían como principios orientadores de la vida.

Una interpretación posible respecto del significado del sentido “absoluto” de la decisión ética es que en ella el individuo no sólo debe estar consagrado a la tarea elegida, sino que también debe realizar cabalmente otros deberes que no estén en contraposición con su interés vital, sino que al contrario lo alimenten. En todo caso, el individuo debe estar en capacidad de justificar —y ahí estaría la dimensión ética— cada acción a la luz de esa decisión radical. Con todo, la decisión radical ética no necesariamente debe ser por un interés de tipo teórico, sino que consiste en la posibilidad de justificar o dar razón a sí mismo de lo vivido: una vida examinada, al mejor estilo socrático.

En el numeral B, cuyo título es “La forma de vida de (la) auténtica humanidad”,⁵¹ Husserl reconoce que someter toda la vida a un proyecto es un ideal, y que la transformación absoluta es un *telos* que funge al modo de una idea regulativa.⁵² Para ponerse en pos de este ideal Husserl propone una suerte de “imperativo ético” que consiste en actuar siempre en términos de la “mejor ciencia y conciencia”, esto es, optar siempre por lo que consideramos lo más verdadero, razonable y justo. Si bien esta tesis da luces sobre la acción, sin embargo sigue anclada en un nivel formal, a tal punto que no permite comprender el ser esencial de estos valores; además resulta problemático acudir a un imperativo formal pues no permite comprender por qué en algunas ocasiones el individuo debe hacer lo que no quiere, porque aspira a realizar un valor más alto, o debe actuar de otro modo aun sabiendo lo que quiere (al decir de Pablo de Tarso, hago el mal sabiendo que quiero el bien). Nos encontramos aquí con el problema del mal, que Husserl no tocó a fondo, sino que lo incorporó a un sistema de la razón, a una teleología optimista.

Husserl plantea que el actuar ético se compagina con la razón, esto es, permite el logro de una “conciencia de la responsabilidad de la razón o conciencia

51 *Ibid.*, p. 34.

52 Como idea reguladora de nuestras acciones tendríamos la de un ser totalmente perfecto que coincide en último término con Dios, pero que en un nivel finito y asequible equivale al hombre perfecto que queremos llegar a ser, o al que por lo menos tendemos.

moral”.⁵³ La dimensión ética consistiría en la capacidad que tiene el sujeto de fundamentar cada una de sus acciones con base en su ideal absoluto; dicho ideal debe estar basado en la conciencia del valor que lo sostiene, por ejemplo el bien, la verdad, la belleza, entre otros. Sin embargo, cabría formular la siguiente objeción respecto de la aprehensión del valor: ¿cómo garantizar que perseguir un valor o una meta justifica cada acción particular? ¿Cómo asegurar que el bien perseguido tiene a su vez consecuencias favorables para los otros y no está en favor de intereses particulares? Estas preguntas abren el horizonte de un nuevo problema, a saber, el del error o el mal. La razón debe, no sólo tener presente la posibilidad de la evidencia, sino también dar cabida al error y, por tanto, a la corrección del mismo. De todos modos, haría falta una reflexión mayor en torno al problema del mal y/o del error y cómo éste se deja o no integrar en la perspectiva racional o teleológica, lo cual sería tema de una nueva investigación.

Por último cabe señalar que la renovación consiste en la continua exigencia y lucha contra las tendencias que llevan al sujeto hacia la “servidumbre moral”,⁵⁴ esto es, a seguir ideales de vida que no son fijados por él mismo. Esta “servidumbre” también se expresa en lo que Husserl llama la “caída” o “el pecado”⁵⁵ contra sí mismo, o contra los ideales de vida que ya habían sido vistos con toda evidencia. La “renovación” tan solo se logra mediante la revivificación de las fuerzas menguadas y originarias que hicieron posible la vida ética, la fundación originaria. Con base en las anteriores reflexiones quedan abierta las siguientes preguntas: ¿es posible cambiar la totalidad de la vida mediante una resolución voluntaria? En otros términos, ¿cómo opera la voluntad débil y de qué manera el sujeto puede permanecer fiel a lo que realmente quiere? ¿Qué sucede cuando una persona ve con claridad que el camino que había seguido antes no era el suyo, si bien estaba convencida de ello? ¿Cómo explicar la decisión deliberada por el mal? ¿Cómo interpretar el conflicto de intereses ante dos interpretaciones distintas respecto de lo que es lo absolutamente bueno y que sin embargo conlleva una lucha de intereses?

5. Decisión volitiva y ética personalista

Husserl presentó en su fenomenología tardía los rasgos básicos de una ética personalista (influida por las tesis de Scheler, Pfänder y Fichte) sin llegar a desarrollarla completamente. En el centro de esta ética encontramos lo que U.

53 *Ibid.*, p. 34.

54 *Ibid.*, p. 45.

55 *Ibid.*, p. 40 ss.

Melle denomina como “ontología del sujeto ético”.⁵⁶ Algunos de los rasgos fundamentales de esta concepción de la ética ya los hemos anticipado en los párrafos anteriores. En estas consideraciones finales esbozaremos sus principios básicos y resaltaremos el rol general que juega la voluntad en lo referente a la decisión por una forma de vida ética.

En los párrafos anteriores mostramos que el sujeto toma una decisión ética cuando es capaz de determinar su vida de acuerdo con su “deber ser absoluto”.⁵⁷ Esto significa que el individuo está dispuesto a regir sus acciones de acuerdo con los valores más altos; allí radica el sentido de la responsabilidad. Al respecto leemos en la obra “Crisis”:

La vida personal humana transcurre en niveles de autoinspección y autoresponsabilidad (...) hasta la toma de conciencia de la idea de autonomía, la idea de una determinación de la voluntad para formar la totalidad de su vida personal en la unidad sintética de una vida en autorresponsabilidad universal; (y) transformarse correlativamente a sí mismo en un yo verdadero, libre y autónomo, el cual busca realizar la razón con la que ha nacido; (el sujeto) aspira a ser fiel a sí mismo, como yo-razón (que busca) permanecer idéntico consigo mismo. Pero esto en una correlación inseparable entre los individuos y las comunidades.⁵⁸

La “transformación-de-sí” resulta tan decisiva que la vida humana se puede dividir en dos fases, antes y después de la decisión voluntaria y ética. Mediante esta decisión ética el sujeto puede forjar su “auténtica personalidad” como meta que rige sus acciones al modo de una idea regulativa y, además, develar la teleología oculta de su vida. Si bien es cierto que la totalidad de la vida no está a su disposición, el sujeto ha comprendido la necesidad de su proyecto, de manera que no puede hacer otra cosa que seguir la determinación descubierta y permanecer firme en su resolución. Esta decisión volitiva se le convierte en “una necesidad individual”,⁵⁹ que tiene a la vez un carácter ético en la medida en que en ella está igualmente contemplado el “deber ser absoluto”.

El ideal de vida elegido sirve como criterio para la valoración de las acciones propias. En cuanto el yo se rige por el ideal de vida que ha seleccionado logra preservar su autodeterminación. Junto con lo anterior hay que tener presente otro aspecto de la vida subjetiva: el yo se percibe a sí mismo como idéntico en el

56 Melle, U. *Husserls personalistische Ethik*. Conferencia en las Jornadas Husserl del Archivo Husserl de Colonia, realizadas el 26 de noviembre de 2003.

57 *Hua* 27, p. 33.

58 *Hua* 6, pp. 272-273.

59 *Hua* 14, p. 24.

transcurso del tiempo; para el sujeto es ahora claro que tanto su yo pasado como el presente se unifican para perseguir el mismo ideal de vida. Por esta vía forja el yo su identidad: “Así yo estoy como yo presente en comunidad volitiva con el pasado. (...) Ahí estoy también conmigo mismo en comunidad, en comportamiento volitivo yo-yoico; estoy en armonía conmigo mismo como yo práctico y en conflicto conmigo mismo”.⁶⁰ Con este acto fundacional asume el yo responsabilidad, y más aún, autoresponsabilidad, en la cual los otros están incluidos. En efecto, la identidad personal depende también de la intersubjetividad, pues el yo personal retoma sus tareas o su profesión de la tradición, esto es, de aquellas personas que ya en el pasado han construido una comunidad de voluntades. Asimismo, el yo personal tiene también la posibilidad de asociarse con aquellas personas que en su entorno práctico están activas y así se conforma una “personalidad de orden superior”,⁶¹ por ejemplo la familia, la comunidad, el estado etc. El yo se constituye por consiguiente en el marco de una comunidad efectiva, que surge —a su vez— en el seno de decisiones comunes. Esta relación volitiva común asume la forma de una mutua “compenetración de la voluntad”,⁶² según la cual cada sujeto es influido por los otros miembros de la comunidad de un modo positivo o negativo. Aquí habría que añadir que el influjo de los otros sobre el yo también sucede mediante relaciones de poder, de manera que él no siempre es favorecido, pues ellos lo pueden obligar a realizar lo que realmente no quiere. Esto sucede especialmente en la relación amo y esclavo, en la cual el último permanece en una relación de dependencia, de manera que su voluntad está obligada o sometida.⁶³

Para tomar una decisión ética al yo le basta solamente optar radicalmente por el “deber ser absoluto”.⁶⁴ Sin embargo él no puede tomar esta decisión ni fuera de la esfera de los valores, ni fuera de la comunidad de los sujetos, en la cual el *amor* es considerado como el bien mayor (*summum bonum*): “si vivo en esta orientación voluntaria,” así lo expresa Husserl, “entonces vivo para mí en la voluntad de mi vida auténtica y como miembro de la humanidad en la voluntad de una humanidad que deviene auténtica, de este modo la voluntad está motivada absolutamente”.⁶⁵

60 *Hua* 15, p. 455

61 *Hua* 14, p. 204; *Hua* 27, p. 22 ss.

62 Ms A V 22, 12b. Los manuscritos de Husserl fueron consultados en el Archivo Husserl de Colonia y son citados bajo la autorización del Prof. Dr. R. Bernet, director del Archivo de Lovaina, a quien agradezco su amabilidad.

63 *Hua* 15, 508 ss.; Ms. A V 20, 19 b ss.

64 Ms. A V 21, 90a.

65 Ms. E 3 4, 15b.

La idea de una “humanidad universal que deviene auténtica”⁶⁶ encarna la meta última del amor, el cual lleva al yo personal hacia la “vida auténtica”, hacia la autoresponsabilidad. Una descripción de Husserl del amor como tema de una vida ética resulta aquí esclarecedora:

La vida auténtica es por completo vida en el amor, lo cual significa plenamente lo mismo que vida en un deber ser absoluto; lo que yo quiero, lo designo también con las palabras “debo hacerlo”. Sigo una exigencia. Aquí sigo aquello que me requiere total y personalmente, y esto no es otra cosa que lo amo en el más profundo sentido, lo que quiero en el más profundo sentido propiamente. De mi parte y tan sólo de mi parte no quiero nada más que lo que yo amo total y personalmente; amor es el volcarse del yo hacia aquello que atrae a este yo de un modo totalmente individual y que cuando él lo hubiera alcanzado sería su plenitud. ¿Pero no puede ser un amor sin actos, si lo bello es para mí aquello hacia lo cual me ofrendo gozándolo y viviendo en el gozo de lo plenificado? ¿No es esto un caso especial del gozo, en el cual éste tiene un carácter del deber ser, como lo mismo plenificado?⁶⁷

Este ofrendarse al amor depende de la creencia en Dios. Según Husserl, Dios garantiza la felicidad de la vida subjetiva, aun cuando ella esté atravesada por el infortunio, el dolor, etc., esto es, por la irracionalidad. La creencia en Dios tiene para la existencia y el desarrollo del sujeto un gran significado, pues él sustenta cada acto de la vida, además en cuanto que fundamento permanente dirige la teleología que rige a la vida misma y al mundo. Al respecto Husserl afirma en un manuscrito redactado hacia los años de 1924-1927: “Para poder creer en mí y en mi yo verdadero y (su) desarrollo, debo creer en Dios, y en cuanto lo hago veo la conducción divina, el consejo divino, la advertencia divina en mi vida”.⁶⁸ En el mismo manuscrito Husserl describe la acción de Dios en el impulso del aspirar y de la voluntad del siguiente modo:

Él (Dios) es idea actuante como motivo absoluto de este aspirar ético y a la vez idea actuante del desarrollo que previamente (se realizó) ciegamente, o motivado por valores de un modo parcial. Dios no es más (un) Dios que actúa ciegamente, y donde Dios es siempre la meta consciente, que ha devenido evidente, es también él mismo revelación para un yo individual, la criatura de Dios es plenificada por el amor hacia lo absoluto, hacia Dios, y Dios está con él y en él en un contacto directo Yo-tu.⁶⁹

En sus reflexiones sobre la tarea y perspectivas de la ética fenomenológica Hoyos ha indicado que ella debe considerar especialmente los sentimientos morales,

66 *Ibid.*

67 Ms. A V 21, 90a.

68 Ms. A V 21, 24b-25a.

69 Ms. A V 21, 107b.

pues ellos sirven como condición previa para la formulación de los principios éticos.⁷⁰ Con todo, el gran aporte de la reflexión fenomenológica a la fundamentación ética es el principio de autorresponsabilidad, según el cual el yo aspira a una vida en la autonomía o en la apodicticidad; el sujeto es consciente de que debe seguir “el deber ser absoluto”, mediante lo cual realiza su propia vocación vital. Esto exige la constante auto observación (“*inspetio sui*”)⁷¹ de la propia vida, la cual puede efectuarse como una meditación del yo sobre sus actos cognoscitivos, valorativos, volitivos, etc. El sujeto aspira a la forma más alta de la vida personal, en cuanto se dirige no solo al “gozo”, sino también intenta alcanzar teleológicamente el ideal de una “vida en el espíritu y en la verdad”.⁷² De este modo al sujeto le es posible realizar una fundamentación racional de su vida. Se trata de un ideal, al cual sólo se aproxima y que nunca podrá alcanzar plenamente. Esto tan solo es posible mediante una epoché psicológica, pues el sujeto aparta su atención de las donaciones objetivas para dirigirla a su propia vida psíquica. Esta autodeterminación del yo hacia una vida que se rige según el “deber ser absoluto” la denomina Husserl también una “epoché ética universal”.⁷³ Lo que significa esta epoché puede ser aclarado con la ayuda de una expresión posterior de Husserl correspondiente al año de 1931, en la cual se pronuncia respecto de la ética; en ella habla explícitamente de una “epoché universal práctica”.⁷⁴ Ésta última designa la actitud del yo de atenerse al “deber ser absoluto”, de tal manera que se comporte en el futuro de este modo, y en consecuencia no debe tener nada de que arrepentirse. La epoché significa —en un sentido práctico, psicológico— el abstenerse a realizar lo que esté en contradicción con el “deber ser absoluto”. Esta epoché “ética o práctica” designa —a nuestro juicio— tan sólo la resolución voluntaria del sujeto para ofrendar su vida al “deber ser absoluto”. Ello exige sin embargo una actitud peculiar mediante la cual el sujeto permanezca fiel a sus metas, a su proyecto, en cuanto pone entre paréntesis la validez de otras metas posibles.⁷⁵

A nuestro parecer esta “epoché ética” coincide con la epoché del psicólogo, presentada en el artículo de la *Enciclopedia Británica*. En ella el sujeto aún no ha realizado una desconexión total del ser del mundo, esto es, tanto el sujeto psicológico

70 Hoyos, G. La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural. Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Op. cit.*

71 *Hua* 27, 23.

72 Ms. A V 21, 14a.

73 *Hua* 8, 319, 155.

74 Ms. E III 9, 18.

75 *Hua* 8, 154-155.

como el ético parten del principio de que son seres existentes en el mundo natural, es decir, no ha retrocedido o *despertado* al ser propio de la subjetividad trascendental. En otros términos, no ha visto, ni tematizado su ser como subjetividad volitiva y a la vez racional. ¿Qué significa que la subjetividad trascendental es también volitiva? Esta pregunta es tema de otra investigación.

Bibliografía

Textos de Husserl tomados de las obras completas:

1. HUSSERL, E. *Husserliana [Hua]. Gesammelte Werke*. Martinus Nijhoff, Den Haag/Dordrecht, 1950, 38 Bänden.
2. _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch [Hua 3]*. Neu hrsg. v. K. Schuhmann, 1976 [Ideen I].
3. _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution [Hua 3]*. Hrsg. v. W. Biemel, 1976 [Ideen II].
4. _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie [Hua 6]*. Hrsg. v. W. Biemel, 1954.
5. _____. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion [Hua 8]*. Hrsg. v. R. Boehm, 1959.
6. _____. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 [Hua 9]*. Hrsg. v. W. Biemel, 1962.
7. _____. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 [Hua 11]*. Hrsg. v. M. Fleischer, 1966.
8. _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil, 1905-1920 [Hua 13]*. Hrsg. v. I. Kern, 1973.
9. _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil, 1921-1928 [Hua 14]*. Hrsg. v. I. Kern, 1973.
10. _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil, 1928-1935 [Hua 15]*. Hrsg. v. I. Kern, 1973.

11. _____. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921) [Hua 25]*. Hrsg. v. Th. Nenon und H.R. Sepp, 1987.
12. _____. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937) [Hua 27]*. Hrsg. v. Th. Nenon und H.R. Sepp, 1989.
13. _____. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914 [Hua 28]*. Hrsg. v. U. Melle, 1988.
14. _____. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung „transzendentalen Logik“ 1920/21 [Hua 31]*. Hrsg. v. Roland Breuer, 2000.
15. _____. *Zur Phänomenologische Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926-35) [Hua 34]*. Hrsg. v. Sebastian Luft, 2002.
16. _____. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23 [Hua 35]*. Hrsg. v. B. Goossens, 2002.
17. _____. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24 [Hua 37]*. Hrsg. v. Henning Peucker, 2004.

Textos de Husserl que aún no están editados en las obras completas:

18. Husserl, E. Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>. Hrsg. Ulrich Melle. *Husserl Studies*, Dordrecht, vol. 13 (3), 1997, pp. 201-235.

Bibliografía secundaria

19. AGUIRRE, A. *Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit. Phänomenologische Forschungen*, Freiburg/München, vols. 24-25, 1991, pp. 150-182.
20. BRENTANO, F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner, Hamburg, 1969.
21. FINK, E. ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? Trad. de Raúl Iturrino Montes. *Diálogos*. Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, vol. 25 (56), julio de 1990.
22. HOYOS, G. *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. M. Nijhoff, Den Haag, 1976.

23. _____. La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural. En: Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos, Madrid, 2002.
24. MELLE, U. *Husserls personalistische Ethik*. Conferencia en las Jornadas Husserl del Archivo Husserl de Colonia, realizadas el 26 de octubre de 2003.
25. SALINAS, P. *Razón de amor*. Cátedra, Madrid, 1996.