

¿Afectan las objeciones de Scheler a Kant también a la ética de Husserl?*

Mariana Chu García
Pontificia Universidad Católica del Perú

De modo general, Husserl y Scheler concuerdan en sus críticas a la fundamentación kantiana de la ética. Sin embargo, tienen posiciones diferentes respecto de si la ética fenomenológica debe o no ser una ética imperativa. A partir de la pregunta de nuestro título, quisiéramos comprender por qué y mostrar que, pese a ese desacuerdo, Husserl y Scheler coinciden en la atribución de un papel decisivo al concepto de individualidad o identidad personal en la tarea de una fundamentación fenomenológica de la ética.

In general, Husserl and Scheler convene in their critiques to the Kantian foundation of ethics. Notwithstanding, they have different positions regarding whether phenomenological ethics should be an imperative ethics or not. Starting from the question of our title, we wish to understand why and show that, despite this disagreement, Husserl and Scheler coincide in attributing a decisive role to the concept of individuality or personal identity in the task of a phenomenological foundation of ethics.

Las objeciones de Scheler a la ética kantiana no son pocas. De hecho, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* está estructurado según una serie de presupuestos kantianos que Scheler pone en cuestión¹. Algunos de ellos, como los que conciernen la relación entre el valor y el deber, son criticados por Husserl en el mismo sentido en que lo hace Scheler. Sin embargo, el fundador de la fenomenología y el primer fenomenólogo de la “segunda generación” tienen posiciones diferentes respecto de si la ética fenomenológica debe o no ser una ética imperativa. A partir de la pregunta de nuestro título², quisiéramos comprender por qué y mostrar que, pese a ese desacuerdo, Husserl y Scheler concuerdan en fundar la ética en el concepto de individualidad o identidad personal. Para hacerlo, expondremos, en primer lugar, la crítica común de los fenomenólogos a Kant. Luego, mostraremos en qué sentido sus caminos se separan: por un lado, veremos cómo, en las lecciones de ética del periodo de Gotinga³, Husserl retoma el imperativo categórico propuesto por Brentano. Por otro lado, presentaremos los motivos por los que Scheler se opone a toda ética del deber. En tercer lugar, examinaremos si esos

* Agradezco a los Archivos Husserl de Leuven, a su director, profesor Ullrich Melle por haberme otorgado la autorización para citar algunos pasajes de los manuscritos de investigación.

¹ Cfr. la “Observación preliminar” de Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, tomo 2, edición de Maria Scheler y Manfred Frings, Bern/München: Francke, 2000, pp. 29-31 (en adelante, *GW 2*); (*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 2001).

² Título que tomamos prestado de Habermas, J.: “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 97-130.

³ Cfr. Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914, Husserliana*, tomo XXVIII, edición de Ullrich Melle, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988 (en adelante, *Hua XXVIII*).

motivos afectan también a la concepción husserliana del imperativo categórico. Para ello, recurriremos a algunos manuscritos de investigación así como a las lecciones de *Introducción a la ética* que Husserl dictó en Friburgo en el semestre de verano de 1920 y repitió en el de 1924⁴.

§ 1.

La crítica común de los fenomenólogos a la ética de Kant puede ser resumida en dos puntos. El primero le reprocha no captar las conexiones esenciales entre el querer y el sentir. Husserl dedica varios párrafos de sus lecciones de Friburgo a este tema: “¿Qué es la razón pura? Según Kant, una capacidad del conocer puro. Así, nos remite a la idea de un yo cognoscente. Ahora, pensémoslo, con Kant, también como volente. Pues bien, pregunto: ¿podemos pensar un querer libre de todo valorar, libre, por tanto, de todo sentir? ¿No sería tal querer tan absurdo como un tono sin intensidad tonal, como un color sin extensión o como una representación sin nada representado? *A priori*, en universalidad esencial incondicional, todo sujeto de voluntad debe ser, pues, un sujeto que valora, que siente”⁵. En el mismo sentido, Scheler afirma “(...) que todo querer ‘algo’ presupone ya el *sentir del valor* (positivo o negativo) de ese ‘algo’ y, que, por tanto, el valor *jamás* puede ser tan solo una *consecuencia* de ese querer”⁶. Como vemos, la conexión esencial entre el querer y el sentir es la fundación intencional o, dicho de otro modo, la motivación práctica, la posibilidad de justificar nuestra voluntad: “Quiero lo que quiero —dice Husserl— porque pongo valor en tal o cual respecto”⁷. Aunque Scheler no plantee el tema de la motivación en los términos de Husserl, concuerda con él cuando afirma que los valores y bienes son *vividos* como motivantes o eficaces en nosotros⁸ y cuando sugiere que el sentir del valor es un sentimiento de motivación (*Motivationsgefühl*)⁹.

El segundo punto de la crítica es una consecuencia del anterior. Al excluir la motivación del sentir en general y aceptar solo aquella del sentimiento de respeto a la ley¹⁰, Kant también excluye los “objetos prácticos”, es decir, los objetos posibles de la voluntad que determinan lo que, en las lecciones de Gotinga, Husserl llama “dominio” o “ámbito práctico”.

⁴ Cfr. Husserl, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924, Husserliana*, tomo XXXVII, edición de Henning Peucker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004 (en adelante, *Hua XXXVII*). Sobre estas lecciones, cfr. San Martín, Javier, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de Verano de 1920”, en: *Isegoría*, 5 (1992), pp. 43-77; sobre el concepto de ética y “lugar” en la fenomenología trascendental, cfr. Sepp, Hans Rainer, *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München: Alber, 1997, especialmente cap. II; Iribarne, Julia V., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007.

⁵ *Hua XXXVII*, § 44a, p. 214.

⁶ *GW 2*, p. 148.

⁷ *Hua XXXVII*, § 44a, p. 215. Cfr. el § 17 en el que Husserl se ocupa del valor como motivo de la voluntad.

⁸ Cfr. *GW 2*, p. 253.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 346.

¹⁰ Sobre el respeto a la ley como motivación de la voluntad, cfr. *ibid.*, pp. 230-231, nota 3.

Cuando afirmamos que la voluntad mienta la realidad, no debemos identificar realidad (*Realität*) con realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Esta distinción es muy importante frente a la idea kantiana, que Scheler combate con fuerza, según la cual los objetos empíricos y sus evaluaciones deben ser excluidos de la motivación de la voluntad, pues, de lo contrario, no resultaría más que una ética empírica de imperativos hipotéticos. Como sabemos, con la distinción entre *Realisierung* y *Verwirklichung*, Husserl apunta al estatuto particular de las objetividades ideales. En tanto supra-temporales, su realización efectiva puede extenderse al infinito sin que ello afecte su identidad. Las objetividades ideales solo son realizables (*realisierbar*) secundariamente en el mundo espiritual de la cultura en la medida en que se encarnan físicamente y constituyen realidades efectivas ideales (*ideale Wirklichkeiten*). En tanto valores mentados y, eventualmente, plenificados, estas motivan la voluntad y forman parte del ámbito de posibilidades prácticas. Así, Husserl reprocha a Kant no haber reconocido que toda praxis posible abarca las realidades efectivas ideales¹¹. Este desconocimiento se origina en la identificación de todo objeto con una cosa de la naturaleza (*Naturding*) que ejerce su causalidad en nosotros, identificación que Scheler critica cuando afirma que todo objeto práctico está fundado en un objeto de valor (*Wertgegenstand*) y cuando sostiene que si los objetos no se diferencian desde el punto de vista axiológico, no pueden determinar voluntades distintas¹².

§ 2.

Esta crítica común al formalismo kantiano muestra que, tanto para Husserl como para Scheler, el deber, correlato de la voluntad, se funda en la experiencia de los valores. Sin embargo, el primero entiende la ética fenomenológica como ética imperativa, mientras el segundo rechaza toda ética del deber.

Consideremos la posición de Husserl. En el último curso de ética que dicta en Gotinga, Husserl dedica una sección a la axiología formal y otra a la práctica formal. Desde el punto de vista noético, la primera se ocupa de los actos y vivencias emocionales, del *Gemüt*; la segunda, de los actos del querer. Una vez establecidos los trazos esenciales de la voluntad, Husserl expone la práctica formal presentando una serie de leyes. Entre ellas, encontramos la “ley de absorción”¹³, según la cual lo mejor es enemigo de lo bueno. Esta ley plantea el deber de elegir la mejor de nuestras posibilidades prácticas, siempre que entre ellas se encuentre un bien. Si hay varias posibilidades calificables de “la mejor”, entonces es incorrecto

¹¹ Cfr. *Hua* XXXVII, § 44b, p. 219.

¹² Cfr. *GW* 2, p. 148. “En general, los objetos solo pueden devenir ‘objetos prácticos’ en unidades de ‘cosas de valor’ (*Wertdingen*) y ‘estados de valor’ (*Wertverhalten*)”.

¹³ *Hua* XXVIII, § 18b, p. 136; para otra formulación, cfr. “Fünf Aufsätze über Erneuerung”, en: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana*, tomo XXVII, edición de T. Nenon y H.R. Sepp, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 31 (en adelante, *Hua* XXVII); [*Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de Agustín Serrano de Haro, introducción de Guillermo Hoyos Vásquez, Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial/Iztapalapa (México): UAM, 2002, p. 33 (en adelante, *Renovación*)].

no elegir ninguna y correcto elegir una de ellas, no importa cuál. Ahora bien, este deber es relativo, pues el dominio de posibilidades prácticas puede ampliarse con la aparición de algo mejor. En consecuencia, un deber absoluto es aquel que no puede ser absorbido y que, por tanto, presupone la existencia de un ámbito cerrado de posibilidades prácticas¹⁴. Este deber no es otro que el del imperativo categórico, que Husserl califica como “el problema central de la ética”¹⁵. Retomando a Brentano, nos plantea las siguientes formulaciones: “¡Haz lo mejor entre lo alcanzable!” o “Entre todos los bienes alcanzables, hacer lo mejor es lo absolutamente correcto y categóricamente exigido”¹⁶.

El primer rasgo esencial del deber categórico es, entonces, la presuposición de un sujeto que tiene un ámbito de posibilidades prácticas y la exigencia de elegir y efectuar la mejor de ellas. Ahora bien, Husserl subraya que desde el punto de vista formal no podemos señalar qué es bueno ni qué es mejor; por ello, es un error determinar el deber absoluto solo a partir del imperativo categórico vacío de contenido¹⁷. La formalidad de la práctica solo es posible porque presupone un contenido material; de modo más preciso, un *a priori* material del que la descripción fenomenológica da cuenta. Por eso, en las lecciones de Friburgo, Husserl insiste en el carácter tautológico del imperativo categórico kantiano, que no nos dice más que “¡actúa racionalmente!”¹⁸. La única manera de hacer justicia al principio kantiano de universalización de máximas, dice Husserl en 1914, es interpretarlo de modo tal que, en la misma configuración material del dominio práctico, si alguien actúa rectamente, todo el mundo debe actuar como él¹⁹. Husserl recurre ahí a la ficción del espectador imparcial que evalúa racionalmente la situación práctica y las posibilidades de acción, una posición en la que uno mismo se ubica cuando juzga sus propias acciones. Ahora bien, hay que tener en cuenta otra determinación del imperativo categórico: el papel que juega la subjetividad, que no tiene análogo en la esfera teórica. Mientras que la verdad en sí es independiente del sujeto, las posibilidades prácticas tienen siempre una relación esencial con la voluntad del individuo. El imperativo es objetivo, tiene validez objetiva: una voluntad que no quiere lo mejor

¹⁴ Hay que señalar que Husserl plantea esa presuposición como un problema no resuelto (*Hua* XXVIII, § 21, pp. 146 y 151). Nos limitamos aquí a remitir al artículo de Vincent Gérard, quien se ocupa del problema considerando la evolución de las tres lecciones de Gotinga en “L’analogie entre l’éthique formelle et la logique formelle chez Husserl”, en: Centi, Beatrice y Gianna Gigliotti (eds.), (*Fenomenologia della ragion pratica. L’ética di Edmund Husserl*, Nápoles: Bibliopolis, 2004, particularmente pp. 142-147). Por las razones que examinaremos más adelante, este problema desaparece en la ética de Friburgo.

¹⁵ *Hua* XXVIII, § 18b, p. 137.

¹⁶ *Ibid.*, § 21, p. 153 y § 19, p. 137 respectivamente; § 20, p. 142: “¡Haz lo mejor entre los bienes alcanzables al interior de tu esfera práctica total respectiva!”. Cf. Brentano, Franz, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, edición de Franziska Mayer-Hillebrand, Berna: Francke, 1952, § 64, p. 221 y *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburgo: Felix Meiner, 1955, § 17, p. 16 (*El origen del conocimiento moral*, traducción de Manuel García Morente, estudio preliminar de Juan Miguel Palacios, Madrid: Tecnos, 2002).

¹⁷ Cfr. *Hua* XXVIII, § 19, pp. 139-140.

¹⁸ *Hua* XXXVII, § 46, p. 234.

¹⁹ Cfr. *Hua* XXVIII, § 19, p. 138.

entre lo que puede y debe es injusta; en el caso contrario, es justa. Pero la objetividad de lo mejor es relativa al sujeto y al momento temporal en el que se encuentra. Así, vale *a priori* que dos sujetos no pueden tener dominios prácticos idénticos²⁰.

El último rasgo del imperativo categórico se presenta si pasamos del correlato objetivo al subjetivo, si reconducimos nuestra mirada de lo que exige el imperativo a la voluntad misma. Esta puede dirigirse a lo mejor y, así, ser justa o correcta (*richtig*) por azar o costumbre, caso en el que se trata de una voluntad recta pero ciega. Husserl se pregunta si esta es la mejor voluntad, es decir, pone en cuestión el valor de la voluntad misma y, a partir de ahí, distingue entre el querer correcto y el querer evidente (*einsichtiges Wollen*, esto es, el querer fundado en la plenificación del valor sentido). Esta distinción, que evoca aquella de la acción conforme y por el deber, implica que no debemos deliberar directamente sobre lo mejor, sino querer una voluntad evidente. Estamos, entonces, en una situación extraña: “lo mejor del ámbito práctico no es lo mejor, sino la voluntad evidente [dirigida] a ello (...)”²¹. La salida de Husserl consiste en incluir en el dominio práctico al querer mismo y considerar su valor, de modo que aspirando a una voluntad evidente de lo mejor (relativo) hacemos lo mejor (absoluto). Husserl muestra, así, el racionalismo de su primera ética: para que la conciencia del deber, que corresponde al querer, tenga un valor positivo, debe estar racionalmente motivada, es decir, fundada en una voluntad evidente²².

Consideremos ahora la posición de Scheler. Que el deber esté fundado en el valor no solo significa que la afirmación de un deber está precedida por la vivencia de un valor. Además, implica una relación esencial entre ese valor y un posible portador, un ser real posible. Esto no quiere decir que el valor se reduzca al deber-ser de algo. Se trata, más bien, de una fundamentación unilateral que responde al “hecho fenomenológico” de que el ser de los valores es independiente de la esfera de la existencia, mientras que el deber implica, por esencia, una referencia a la existencia o inexistencia de los valores. ¿Cómo pasamos, entonces, de la aprehensión de un valor al deber de realizarlo efectivamente? Siguiendo a Brentano, Scheler sostiene que la relación de fundación unilateral entre el deber y los valores se rige *formalmente* por el axioma “todo lo positivamente valioso debe ser y todo lo negativamente valioso debe no ser”²³. Si además tomamos en cuenta que “la existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo” y que “lo bueno es el valor que, en la esfera del querer, está referido a la realización de un valor positivo o superior”²⁴, debemos hacer una restricción a la indiferencia de los valores respecto de la existencia y del deber: están en relación inmediata con el deber solo

²⁰ Cfr. *ibid.*, § 21, p. 149.

²¹ *Ibid.*, § 20, pp. 143-144.

²² “Si tu querer es correcto, no por eso es valioso; solo el querer racional es valioso” (*ibid.*, § 21, p. 153).

²³ *GW 2*, p. 214; cfr. p. 100 en la que Scheler enumera las correlaciones axiológicas *formales*.

²⁴ *Ibid.*, pp. 47-48.

aquellos valores que reposan sobre la existencia del valor²⁵. Eso significa que la cuestión del pasaje de un valor sentido al deber de realizarlo depende de que captemos o no los valores positivos o negativos de la existencia e inexistencia de valores, de su encarnación.

En segundo lugar, Scheler distingue dos tipos de deber: el deber ideal (*ideales Sollen*) y el deber normativo o de obligación (*Pflichtsollen*). Lo que acabamos de decir corresponde al deber ideal. “Lo bueno debe ser” y “No debe haber injusticia” son los ejemplos de Scheler. Referido siempre a la existencia efectiva de los valores (respectivamente, a su inexistencia), el deber ideal no está dirigido a nadie en particular. La obligación “Tú no debes cometer injusticia”, en cambio, es una especificación del deber ideal. Adoptando la forma de imperativo, norma o regla, este último deviene deber normativo cuando es dado y aprehendido en tanto referido a alguien en particular, alguien cuyas impulsiones (*Neigungen*), tendencias, aspiraciones y voliciones se le oponen. Dicho de otro modo, del deber ideal surge una exigencia *vivida* a través de una orden, autoridad o tradición que afecta la vida práctica de la persona concernida. Por eso, para Scheler no tiene sentido hablar, como Kant, de “una ‘obligación’ que flota en el vacío”, es decir, dirigida a todos y a nadie, y que “no habría sido ordenada por ninguna autoridad”²⁶. Los imperativos solo tienen sentido si se adaptan a la persona llamada a realizar el valor que funda el deber ideal. En consecuencia, de los mismos valores y deberes ideales, pueden surgir imperativos distintos. Ello depende de las personas y de la orientación axiológica de su vida práctica. En virtud de esta adaptación, la relatividad histórica de los imperativos no es, para Scheler, una objeción contra la objetividad de los valores.

En tercer lugar, Scheler critica el carácter negativo y represivo del deber y la obligación, pues la ética que parte del deber no está en condiciones de acceder directamente a los valores positivos y de determinarlos. Los enunciados positivos sobre el deber, como “lo bueno debe ser”, presuponen la inexistencia del valor positivo, dado como no existente. Ahora bien, según los axiomas de la teoría de valores, la no-existencia de un valor positivo es en sí misma un valor negativo, un *Unwert*. Por lo tanto, el deber ideal mienta un valor negativo que debe ser eliminado y no la posición de un valor positivo; no se apunta al ser de lo bueno, sino no-ser de lo malo²⁷. De otro lado, la obligación está dirigida, como vimos, hacia y contra la voluntad individual que no coincide con el deber ideal. Esta crítica al deber normativo es expresión del personalismo ético scheleriano: en la medida en que la obligación se opone al querer individual, cuyo origen es la persona misma, la ética imperativa niega el valor de la identidad personal y, al reducir a la persona a la X de un deber- hacer²⁸, la “despersonaliza”.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 214.

²⁶ *Ibid.*, pp. 218-219.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 217.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 193.

Finalmente, la ética del deber impide la reflexión ética fundada en el discernimiento o la visión evidente (*Einsicht*) de los valores. Según Scheler, si experimentamos un sentimiento evidente de lo bueno, ello determina nuestro querer sin necesidad de pasar por el “yo debo” o por una constricción de la voluntad²⁹. En cambio, la voluntad obligada es ciega, lo que no impide que los imperativos puedan indicarnos un camino hacia una intuición axiológica evidente cuando la visión del valor respectivo es oscura³⁰. Digámoslo de este modo: si Scheler considera que la proscripción y la prescripción solo son medicamentos, y no el alimento ético ordinario de nuestra vida³¹, es porque tiene en mente lo que se le exige al fenomenólogo en general: ir a las cosas mismas; en este caso, a los valores y a la efectuación propia de los actos que permiten su intuición evidente. La ética no necesita, entonces, ser imperativa; al contrario, debe evitar fomentar el farisaísmo, razón por la cual en la jerarquía axiológica de Scheler solo encontramos valores extra-éticos. El bien y el mal solo aparecen “a espaldas del sujeto”.

§ 3.

¿Cómo responder la pregunta de nuestro título? Lo que hemos visto hasta el momento la responde parcialmente. Consideremos los siguientes puntos. Primero, Husserl y Scheler concuerdan en la fundación del deber en el valor, del querer en el sentir. Segundo, la crítica a la ceguera de la voluntad determinada por obligación no se aplica a la concepción husserliana, pues, como vimos, Husserl introduce la distinción entre la voluntad correcta y la evidente, y ello porque, en sus lecciones y reflexiones sobre ética, tiene el objetivo permanente de establecer la posibilidad de justificar nuestras valoraciones, elecciones, decisiones, actos. Tercero, los fenomenólogos no emplean los conceptos de “norma” e “imperativo” en el mismo sentido. Ello se explica porque Husserl no distingue el deber de la obligación y porque el imperativo categórico es para él –como toda ley y norma determinada fenomenológicamente– “creado a partir de la imaginación pura”³². Para Scheler, al contrario, las normas varían según la voluntad que prescribe o proscribire y según la persona hacia la cual se dirige.

Ahora bien, hay una objeción de Scheler que sí afecta a la concepción husserliana del imperativo categórico: la que le reprocha ser represiva respecto de la individualidad de la persona y desconocer su valor. Los manuscritos de investigación muestran que, en efecto, Husserl advierte que el imperativo categórico de hacer lo mejor entre lo alcanzable reduce la persona al anonimato. En 1916-17, escribe: “Toda esta ética del bien práctico superior, tal como la dedujo Brentano y yo adopté en <sus> rasgos esenciales, no puede ser la última palabra. ¡Necesita delimitaciones esenciales! En ella, la profesión y el llamado interior no

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 217; además, cfr. pp. 87-88, donde Scheler rehabilita la tesis socrática según la cual no hacemos el mal en conocimiento del bien.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 201.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 222.

³² *Hua* XXXVII, § 37b, p. 183.

alcanzan su real derecho”³³. Notemos que Husserl no niega completamente la posición sostenida en Gotinga, sino que advierte que hay que limitarla. La razón es la necesidad de hacerle justicia al “llamado interior” de los “valores individuales”. La noción de valores individuales, “personales”, “absolutos”, “subjetivos” corresponde al concepto scheleriano de “lo bueno en sí para mí” y su reconocimiento depende también para Husserl del amor³⁴; por eso, a veces se refiere a ellos como “valores de amor”. Desde los primeros años del periodo de Friburgo, Husserl califica al amor como el “centro más profundo” del yo individual³⁵ y, en 1934/1935, lo considera “uno de los problemas principales de la fenomenología”³⁶. El amor se va a convertir en un nuevo principio de individuación: “Sin duda, soy el que soy y la peculiaridad individual se muestra en que yo, en tanto el que soy, amo precisamente así como amo, en que precisamente me llama eso y no eso otro”³⁷.

Si, en este contexto, Husserl habla de “profesión”, se debe a que los valores individuales son vividos como un llamado personal a llevarlos a su realización efectiva acogidos como una tarea de vida; en una palabra: como vocación (*Berufung*). La persona que se identifica con los valores individuales y decide escuchar su invocación adquiere responsabilidades y deberes propios³⁸, propios al punto que, si los abandona, se abandona a sí misma, dañando su valor personal. La decisión de sacrificar un deber personal, la exigencia de realización de un valor que experimento como dirigido particularmente a mí, genera, dice Husserl, un dolor insuperable³⁹.

³³ Ms. B I 21/65a: „Diese ganze Ethik des höchsten praktischen Gutes, so wie sie von Brentano abgeleitet wurde und von mir in wesentlichen Zügen angenommen, kann nicht das letzte Wort sein. Es bedarf wesentlicher Begrenzungen! Beruf und innerer Ruf kommen dabei nicht zu ihrem wirklichen Recht.“

³⁴ El concepto de “lo bueno en sí para mí” y, por así decir, su correlato subjetivo, la esencia axiológica individual-personal (*individual-persönliches Wertwesen*), reposan en la indiferencia de las esencialidades respecto de la universalidad y la particularidad. Sobre el concepto de esencia axiológica individual, al que Scheler también se refiere como “persönliches Heil”, cfr. *GW 2*, pp. 481 ss.

³⁵ Ms. B I 21/55a: „Ein Besonderes ist es aber, dass das Ich nicht nur polare, zentrierende Innerlichkeit ist, dabei aus sich Sinn und Wert und Tat leistende Innerlichkeit, sondern dass es auch individuelles Ich ist, das in all seinem Vorstellen, <seinem> fühlend Werten, Sichentscheiden noch ein tiefstes Zentrum hat, das Zentrum jener Liebe im ausgezeichneten personalen Sinn...“.

³⁶ Ms. E III 2/36b: „Liebe im echten Sinn ist eines der Hauptprobleme der Phänomenologie, und das nicht in der abstrakten Einzelheit und Vereinzelung, sondern als Universalproblem. Nach den intentionalen Elementarquellen und nach ihren enthüllten Formen der von den Tiefen zu den Höhen und universalen Weiten hervortreibenden und sich auswirkenden Intentionalität.“

³⁷ Ms. B I 21/60a: „Freilich, ich bin, der ich bin, und die individuelle Besonderheit zeigt sich darin, dass ich, als der ich bin, gerade so liebe, wie ich liebe, dass gerade das mich ruft und jenes nicht.“

³⁸ Ms. B I 21/53a: „Ein Wert, der aus mir selbst entquillt, für den ich mich, als der ich bin, entscheide aus ursprünglich liebender Hingabe, ist praktisch ein unbedingter, ein absolute gesollter, mich bindend als der ich bin.“

³⁹ Ms. A V 21/81b: „Das Gute, dem man entsagt, das man opfert, ist und bleibt ein Liebeswert, ein Wert für mich; und als personale Individualität bin ich in solcher Wahl mit mir selbst in Widerstreit. Indem ich das eine Gute opfere, opfere ich mich selbst, und der Schmerz des Opfers ist unüberwindlich.“

¿Cuándo se presenta una situación como esa? No ocurre cuando debemos elegir entre dos “valores objetivos”. En este caso, la ley de absorción y el imperativo categórico de lo mejor tienen vigencia. Tampoco ocurre cuando debemos comparar un valor objetivo con un valor individual, pues, frente a los valores de amor, los otros no tienen ningún peso⁴⁰. La situación señalada solo ocurre cuando los valores individuales, personales, absolutos, entran en conflicto; dicho de otro modo, cuando la persona está en conflicto consigo misma. En este caso, el imperativo de lo mejor se muestra insuficiente, pues la persona se encuentra en una contradicción práctica que no puede resolver calculando valores. Ello implica que aquí no hay final feliz posible; y, sin embargo, necesitamos decidir; esta decisión es siempre trágica, pues necesariamente supone una víctima⁴¹.

En esas reflexiones que giran en torno al amor, los valores individuales y la persona, Ullrich Melle ha señalado una moderación del racionalismo de la ética temprana y ha sospechado una influencia de los conceptos fundamentales de Scheler. En una ponencia titulada “Motivos schelerianos en la ética de Friburgo de Husserl”, Melle muestra que, en lugar de la “ética utilitarista del valor”, expresión con la que se refiere a la reelaboración husserliana de las tesis de Brentano, aparece una ética personalista, centrada en el amor y “dirigida al valor de la persona y a la persona de valor”⁴². Si seguimos el rastro de esta ética personalista – compatible con la visión scheleriana según la cual “*Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”⁴³ –, podemos remontarnos hasta

⁴⁰ Ms. B I 21/53b: „Gegenüber einem im Ich selbst absolut verwurzelten, aus seiner Liebe (als absoluter Liebe) entsprungenen Wert wiegt ein objektiver Wert selbst nichts, es sei denn, dass dieser objektive Wert von dem absolut wertenden Ich mitumfangener ist, zu seinem Zielgehalt mitgehörig.“

⁴¹ Ms. E III 9/33a: „Ein Individualwert ist nicht bloß im Allgemeinen ein Wert, nämlich unter <der> stillschweigenden Bedingung, dass nicht ein größerer Wert zur Wahl steht, ein Wert, dessen praktische Ermöglichung den niederen zur Wahl stehenden Wert absorbieren würde, vielmehr ein Individualwert, ein die Individualität der Person und die Individualität des Gewerteten ausschließlich angehender Wert kann überhaupt nicht absorbiert, sondern nur ‘geopfert’ werden. Die Wahl ist und begründet hier einen unlöslichen inneren Konflikt, wenn eben dem Sinn einer Wahl gemäß Unverträglichkeit der disjunktiven Werte besteht. Der Verzicht auf den einen Wert besagt hier ‘Opfer’.“ En este texto de 1931-1933, Husserl pone como ejemplo el sacrificio de Abraham. De otro lado, según Scheler, no elegimos valores, solo acciones. Los valores son preferidos o subordinados.

⁴² Melle, Ullrich, “Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik”, en: *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V.*, Bonn: Bouvier, 1997, p. 213; cfr. del mismo autor, “Husserls personalistische Ethik”, en: Centi, Beatrice y Gianna Gigliotti (eds.), *op. cit.*, pp. 327-356.

⁴³ Scheler, Max, “Ordo amoris” (1914-1916), en: *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke*, tomo 10, Bonn: Bouvier, 1986, p. 348 (*Ordo Amoris*, traducción de Xavier Zubiri, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 2da. ed., 1996, p. 27). Sobre este tema, cfr. Leonardy, Heinz, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines phänomenologischen Personalismus*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976; Sander, Angelika, *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bonn: Bouvier, 1996 y “Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris*”, en: Bermes, Christian, Wohlfahrt Henckmann y Heinz Leonardy (eds.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, pp. 63-79.

1909, a un par de textos en los que Husserl expresa sus dudas sobre la posibilidad de comparar valores en todos los casos⁴⁴. A propósito de la tragedia del sacrificio, sin tener aún claridad sobre el concepto de valor individual, Husserl distingue “valores propios” y “valores extraños”, se pregunta si están igualmente justificados, si esta equivalencia (*Gleichwertigkeit*) tiene límites o si debemos distinguir entre la equivalencia axiológica, que reside en los valores mismos, y la práctica, relativa a las voluntades que los realizan; si hay casos en los que la preferencia evidente por la realización de los valores propios es no solo inevitable, sino además exigida; si, finalmente, es moral este sacrificio de sí mismo, este “abandono de *valores nobles de los que, con derecho, depende el corazón* ‘en beneficio’ de otros [valores]; el abandono, por ejemplo, de un querer indudablemente altruista en beneficio de una tarea de vida propia”⁴⁵.

Las dudas que Husserl tiene en 1909 sobre lo que puede ser legítimamente sacrificado desaparecen del todo en los manuscritos de investigación posteriores a las lecciones de Friburgo con la distinción entre los valores que pueden ser sometidos a las leyes de comparación axiológica y los valores que o bien realizamos, o bien sacrificamos. Podemos, pues, concluir que el deber absoluto auténtico es el que se funda en los valores de amor, que pueden determinar nuestra profesión (*Beruf*) y que determinan nuestra vocación (*Berufung*). Así, la “profesión universal” de ser humanos plenos, éticos, verdaderos —que todos tenemos además de nuestra profesión particular⁴⁶— solo puede cumplirse si respondemos al llamado de los valores personales; pues si nos limitamos a hacer “lo mejor entre lo alcanzable”, quedamos insatisfechos. De esta manera, concibiendo “lo mejor” en el sentido de los valores absolutos e individuales, fundados en el amor personal, Husserl reformula el imperativo categórico: “Tue *dein* Bestes, als welches das Beste ist, das du im Sinn des absolut Besten tun kannst, auf das dein Lebenssinn mit hinzielen soll, wie der aller Menschen”⁴⁷.

Hemos mostrado cómo, en su ética tardía, Husserl modifica su posición respecto del imperativo categórico de Gotinga por la necesidad de reconocer la individualidad de la persona, cuya fuente es el amor. Quisiéramos terminar revisando el caso de las lecciones de “Introducción a la ética” de 1920/24, de las que ya hemos citado algunos pasajes. Sin duda, se insertan en esta renovación de la ética, pero en ellas Husserl no es tan explícito como en los manuscritos de investigación que las

⁴⁴ Cfr. *Hua* XXVIII, texto complementario nº 5, p. 419: “Man könnte sagen (und z. B. auch Geiger vertritt diese Ansicht), dass nicht alle Werte miteinander vergleichbar sind. Demnach könnte dann auch das ‘höchste praktische Gut’ im Brentanoschen Sinn keine Idee sein, als das nach Summation als höchster Wert zu bestimmende”.

⁴⁵ *Ibid.*, texto complementario nº 6, p. 420. El subrayado es nuestro.

⁴⁶ *Ms.* A V 21/122a: „Jeder hat außer seinem besonderen Beruf noch den allgemeinen Beruf, Mensch zu sein – wenn er eben ein wahrer Mensch ist, dessen Wahrheit die ist, wahrer Mensch sein zu wollen.” Cfr. *Hua* XXXVII, § 49, especialmente pp. 251-252.

⁴⁷ *Ms.* A V 21/122a. El subrayado es nuestro.

preceden y las siguen, y que no estaban destinados a un público⁴⁸. Aunque tiene en cuenta el tema del amor, no desarrolla directamente el concepto de valores de amor⁴⁹. ¿Qué pasa entonces con el imperativo categórico? En lo que sigue señalaremos algunos puntos que muestran cómo, en su último curso de ética, el racionalismo de Husserl o, mejor, su concepción de la racionalidad, se expresa en la idea de una ética de la mejor vida posible, pero comprendida de modo tal que plantea lo que está en juego en el concepto de valores de amor: la personalidad.

El primer punto que debemos considerar es la distinción entre la teoría de valores y la ética, entre la actitud axiológica y la actitud ética. Para Scheler, esta distinción es innecesaria, pues, según su concepto de persona y las correlaciones que encuentra entre las modalidades de valor y sus portadores esenciales, ni las personas ni sus actos portan valores-de-cosas, como el de la utilidad; es decir, nunca son bienes o cosas-de-valor. Así, la ética no necesita distinguirse de la teoría de los valores; al contrario, es una axiología. Para Husserl, captamos ese tipo de valores en los actos personales; por ejemplo, cuando los evaluamos como fuerza de trabajo. El problema surge cuando consideramos a la persona misma como un bien en el mundo entre otros bienes y solo juzgamos a los seres humanos según su vida productiva (*leistendes Leben*)⁵⁰. En la actitud axiológica, consideramos a la persona como cosa que porta valor en la medida en que, produciendo valores, puede mejorar el mundo, como si no fuese, dice Husserl en un manuscrito de investigación de 1923, más que una “máquina de producción” de valores y el mundo, un “museo de valores”⁵¹. En términos kantianos, no juzgamos éticamente si consideramos a la persona, tanto propia como extraña, solo como medio y no, a la vez, como fin en sí. “¿Qué tiene más valor entre lo que podría hacer aquí?”, “¿cuál de estas decisiones sería la del hombre más valioso?”, “¿soy un ser humano pleno de valor?” son preguntas axiológicas. “¿Qué debo hacer?” es una pregunta ética. En tanto ciencia, la ética no puede prescindir de la pregunta sobre la voluntad y su correlato, el deber o, lo que es lo mismo para Husserl, la obligación⁵². La

⁴⁸ En su introducción a las lecciones, Peucker cita una carta de 1920 en la que Husserl le escribe a su hija Elisabeth: “Tengo un círculo de estudiantes como nunca antes había tenido reunidos y me esfuerzo el doble para dar buenas lecciones y seminarios. Nunca me había preparado con tanto esmero” (*Hua* XXXVII, p. XVIII). Sobre los asistentes al curso, *cfr.* la nota 4.

⁴⁹ Estos solo aparecen explícitamente en el anexo XII, un texto que Husserl no llegó a leer en sus lecciones (al respecto, *cfr.* el apéndice crítico de *Hua* XXXVII, p. 490): “Indem ich das Gute liebe und in reiner Liebe dem Guten hingegeben bin und rein um des Wertes (Liebenswertes) willen das praktisch mögliche Gute verwirkliche, bin ich gut, und andererseits, soweit ich gut bin, bin ich eben der rein Liebende und rein durch das Liebwerte motiviert” (*ibid.*, p. 339). *Cfr.* también la referencia a Fichte al final de las lecciones (*ibid.*, p. 255, nota).

⁵⁰ *Cfr. ibid.*, § 48, p. 245.

⁵¹ *Cfr.* Husserl, E., “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>”, edición de Ullrich Melle, en: *Husserl Studies*, vol. 13, n° 3 (1996-1997), pp. 215 y 216 respectivamente.

⁵² “Pero una teoría del valor y una teoría de los bienes no es aún sin más una ética, preguntas de la especie considerada anteriormente no son preguntas sobre obligaciones”; “Aber eine Wertelehre und Güterlehre ist noch nicht ohne weiteres eine

teoría de valores es el fundamento necesario pero insuficiente de la ética, pues en la actitud que le corresponde a esta última las personas no son, como se dirá en la *Crisis*, objetos en el mundo, sino sujetos para el mundo. Podemos concluir, entonces, que, desde el punto de vista husserliano, la negación del valor de la persona que Scheler reprocha a la ética imperativa se encuentra en la actitud axiológica y no en la actitud ética.

En segundo lugar, en las lecciones de Friburgo, el imperativo categórico no es más el de lo mejor en un dominio práctico determinado, sino el de lo mejor para una vida entera, el de la voluntad dirigida a la mejor vida posible. Puesto que se trata de una fundación genética de la ética, el sentido de lo mejor depende del devenir individual: “Dicho de modo más preciso, mi mejor está determinado por mi pasado y mi presente, y mi futuro no carece completamente de predeterminación (*Vorzeichnung*)”⁵³. Lo mejor está, pues, trazado por la historia personal del individuo y constituye su deber *individual*⁵⁴. Para subrayar este carácter individual, Husserl afirma: “lo que yo debo está determinado por el ‘yo puedo’ y lo que yo puedo es distinto de lo que otro puede”⁵⁵. El deber de llevar la mejor vida posible *para mí* requiere la institución de una decisión, una voluntad libre que se haga habitualidad para la vida futura. Esta institución está precedida por una reflexión sobre nuestra vida pasada. Hablaremos de una reflexión o meditación ética si, en lugar de efectuarla privilegiando, sin darnos cuenta, un valor o grupo de valores, realizamos una auténtica crítica de sí mismo que, poniendo en cuestión las posiciones axiológicas y prácticas que hemos efectuado ingenuamente, apunte a la configuración de una “vida nueva y verdadera”⁵⁶. Esta *renovación* ética no es posible sin el desdoblamiento de un sujeto que, en lucha consigo mismo⁵⁷, instituye la voluntad categórica y, así, su personalidad ética, que, como la idea de una vida sin conflictos, es una idea regulativa⁵⁸. Ello no significa que esta meditación tenga que ser efectuada cada vez, pues el *a priori* de la historicidad del sentido vale también para la decisión de dirigir mi voluntad a la mejor vida posible para mí, de modo que una vez sedimentada y hecha hábito, puede ser reactivada con la evidencia que había fundado su institución.

Pero lo más importante de la meditación ética —este es el tercer y último punto que queremos señalar— es que cada individuo tiene su propia idea

Ethik, Fragen der bisher betrachteten Art noch keine Fragen nach Pflichten” (Hua XXXVII, § 48, p. 245).

⁵³ *Ibid.*, § 49, p. 252.

⁵⁴ “Mein ganzes Leben liegt ausgebreitet vor mir, und ausgebreitet von mir liegt die um mich herum orientierte Umwelt als meine Umwelt. Was ich da erwirken kann, das unterliegt meiner Überlegung, und das Beste von dem, was ich überhaupt für jetzt und für meine ganze Zukunft kann dazu erwirken, das ist mein, dieses Individuums, Gesolltes” (*ibid.*, pp. 252-253). Cfr. Hua XXVII, p. 33; *Renovación*, pp. 34-35.

⁵⁵ Hua XXXVII, § 49, p. 252.

⁵⁶ Cfr. Husserl, E., *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana*, tomo VIII, La Haya: Martinus Nijhoff, edición de Rudolf Boehm, 1959, p. 154.

⁵⁷ Cfr. Hua XXXVII, anexo XII, p. 342.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, § 48, p. 246.

de *personalidad ética*, del ser humano “verdadero y auténtico”⁵⁹ que quiere ser o, eventualmente, seguir siendo. Por eso, en uno de los artículos escritos para la revista *Kaizo*, Husserl afirma que lo único que los hombres tienen en común es la forma esencial de ser humano ético y el imperativo categórico formalmente idéntico, pero que cada uno tiene su imperativo categórico individual y concreto⁶⁰. En otras palabras, el devenir personal que está en juego en la reflexión ética determina la singularización del imperativo categórico formal en una vida personal. Así pues, la “institución del sujeto ético” se expresa en la siguiente formulación del imperativo categórico individual: “Sé puro, actúa a partir de la conciencia moral, dale tu asentimiento práctico de una vez por todas sólo al amor puro en ti y en otros, decídate a amar sólo lo puro, a dar tu asentimiento solamente a la voluntad pura, a reconocer sólo lo querido de modo puro en tanto querido por ti”⁶¹. Si, además del carácter individual de lo querido, Husserl incluye en esta formulación al otro, es porque forma parte de la meta individual que consiste en efectuar nuestra personalidad ética ayudar al otro a encontrar y realizar su propio *telos*, su “sí mismo verdadero y auténtico”. A su vez, esta co-pertenencia se funda en el amor personal, de modo que la autoresponsabilidad es responsabilidad por el otro en virtud de la correlación esencial entre el amor de sí y el amor del prójimo⁶²: “...en la *meta del verdadero amor de sí*, en tanto buscar que ama y forjar que despierta a su sí mismo verdadero, está incluida la *meta del verdadero amor al prójimo*, que le presta servicio al prójimo en su búsqueda y su reforma de sí mismo”⁶³.

⁵⁹ *Ibid.*, § 47, p. 240.

⁶⁰ *Cfr. Hua XXVII*, p. 41; *Renovación*, p. 43. *Cfr. “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>”, op. cit.*, pp. 222-224. Sobre el “imperativo categórico de la hora” que aparece en este texto, *cfr. Walton, Roberto, “Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl”, en: Tópicos (Sante Fe)*, n° 11 (2003), pp. 5-21.

⁶¹ *Hua XXXVII*, anexo XII, p. 341.

⁶² *Cfr. Diemer, A., “La phénoménologie de Husserl comme métaphysique”, en: Les études philosophiques*, n° 1 (1954), p. 33.

⁶³ *Hua XXXVII*, § 47, p. 241.