

Sobre la temática ética y antropológica en E. Husserl  
Julia V. Iribarne  
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

## §1. Introducción

Puesto que la filosofía de Husserl es una filosofía trascendental, podemos de antemano presumir que su ética tenga ese mismo carácter. En una primera aproximación se trataría de optar por inscribirlo respecto de una de las modalidades con que es habitual clasificar las éticas. Por una parte se trata de las éticas de contenido a la manera de Hume o de Scheler, por otra de las éticas formales cuyo paradigma es la ética kantiana. Dada la afinidad radical de estilo de objetivos filosóficos, se podría pensar que tal afinidad se extendería a la concepción ética. Comparar ambas posiciones facilita el diseño de la ética husserliana.

Esta exposición avanza a lo largo de los siguientes pasos. 1. Nuestro punto de partida es la concepción de la razón en Husserl. 2. Hacia una ciencia a priori. Este rodeo por las temáticas de las ciencias se hace con intención de destacar la peculiaridad del acceso cuando se trata de la esencia del humano. 3. Aproximación a los rasgos esenciales del humano. 4. La ética kantiana. 5. Concepción de “lo debido” en Kant y en Husserl.

La bibliografía de la que disponemos<sup>1</sup> para intentar una aproximación a algunos temas del pensamiento de Husserl sobre ética, puesto que han sido publicados los cursos de ética dictados por Husserl y los “Cinco artículos sobre renovación”<sup>2</sup>.

Con intención de ubicar en el tiempo y en cuanto a la importancia de la temática, señalamos que en el primero de esos artículos, Husserl afirma: Renovación es el clamor general de nuestro sufriente presente y tiene lugar en el conjunto del ámbito europeo<sup>3</sup>. La peculiar dinámica de configuración del sentido lleva a que después de la institución originara; lo instituido decante en forma de habitualidad y la consiguiente posibilidad de obsolescencia, lo que conduce al reclamo de “renovación”.

---

<sup>1</sup> Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908.1914*, editado por Ullrich Melle Hua XXVIII, Dordrecht/ London/Boston: Kluwer Academic Publishers, 1988; *Einleitung in die Ethik*, editado por Henning Peucker, Hua XXXVII, Dordrecht/ London /Boston: Kluwer Academic Publisher, 2004, que publican los cursos de ética dictados por Husserl.

<sup>2</sup> Husserl, E., “Fünf Aufsätze über Erneuerung”, en: *Aufsätze und Vor träge*, editado por H.R. Sepp y Th. Nenon, Hua XXVII, Boston/Dordrecht/London: Kluwer Academic Publishers, 1985, pp. 3-94. Citamos según la traducción de Agustín Serrano de Haro, con mínimas modificaciones: “Renovación del hombre y de la cultura”, Barcelona: Editorial Anthropos, 2002. En adelante citado como *Renovación*.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1.

## § 2. Punto de partida: la concepción de la razón en Husserl<sup>4</sup>

Como suelo de lo que exponemos, conviene tener presente la concepción husserliana de la razón como razón *una* de *triple* funcionamiento: teórico, valorativo y práctico. Es lícito inferir que la voluntad que tradicionalmente ha sido considerada como una facultad autónoma resulta ser el momento práctico emergente de la conjunción de las otras dos modalidades de funcionamiento al teórico y al valorativo: lo intencionado, representado y valorado “es algo” que es o no valioso; es a partir de esa conjunción que decido actuar de uno u otro modo.

Como trasfondo de este estudio se halla también la discusión sobre la ubicación de la problemática ética en Husserl como subsumida o no en la problemática antropológico-trascendental<sup>5</sup>. Desde nuestro punto de vista, los textos en que nos basamos en esta oportunidad hasta cierto punto ilustran favorablemente esa posición: la mirada de la fenomenología genética se vuelve sobre el ser humano y su esencial tener que “llegar a ser” sí mismo. La culminación de ese proceso concierne a la opción por los valores éticos. En el proceso de desarrollo del ser humano el comportamiento ético, es una posibilidad esencial la investigación hace manifiesta su estructura, su normativa autónoma y la formulación como imperativo categórico, de la ética como disciplina. Distingo posibilidades esenciales (ser ético) de rasgos esenciales, (por ejemplo: ser temporal, histórico, de acción teleológica orientada).

### § 2.1. Hacia una ciencia apriórica

Husserl busca los rasgos fundacionales, los rasgos esenciales, aprióricos de una ciencia del espíritu. En lo que sigue, hacemos un rodeo por el sentido del término “esencia” y las dos formas con que ellas se presentan tempranamente a la mirada fenomenológica. Luego intentamos una aproximación a los rasgos esenciales que configuran la estructura de la persona. El último punto, de esta sección se propone tomar posición para saber si la expresión “renovación esencial” es afirmativa o si lleva implícita una pregunta. Conviene aclarar que en la referencia a las esencias, Husserl no las presenta en un orden jerárquico sino que más bien se entrelazan en una trama; por otra parte, la enumeración no es exhaustiva.

Comenzamos por elucidar, siguiendo a Husserl, dos tipos de esencias con el doble propósito de referirnos, por un lado, a los conceptos básicos respecto al acceso a ellas, y por otro, con el de poder comparar con ellos un tipo de esencias diferente, cuando lo que entra en juego es la esencia propia del ser humano. El propósito de este

---

<sup>4</sup> Me he ocupado de este tema en “¿La afectividad como ampliación de la razón?” Editado por Anibal Foronari y Luis Rabanaque, Buenos Aires: editorial Biblos, 2012.

<sup>5</sup> Cfr. Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, Bogotá: editorial San Pablo - Universidad Nacional Pedagógica, 2007, capítulo IX.

rodeo es señalar la diferencia de vías de acceso a la esencia cuando se trata de un ser humano.

En *Ideas I*<sup>6</sup> Husserl diferencia dos tipos de esencias, las “exactas”, en relación con el pensamiento matemático, y las “morfológicas” relacionadas con la intuición empírica. En esa obra Husserl define la esencia en general del siguiente modo. “*Ante todo* denomino ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*. Pero todo *lo que* semejante puede ‘*trasponerse en ‘idea’*. Una *intuición empírica* o individual puede convertirse en *intuición esencial* (ideación). (...) Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura o eidos*, (...)”<sup>7</sup>.

En los casos en que lo dado se da originariamente en la percepción, se trata del tipo de esencias morfológicas, a partir de intuiciones empíricas, ella se puede dar con modalidad adecuada o no adecuada, imperfecta. Tal inadecuación no es un estigma sino que es inherente a la índole de ciertas categorías esenciales, el darse necesariamente solo “por un lado” o por varios lados, en ese caso, sucesivamente, por esa razón la experiencia que se puede tener de las respectivas singularizaciones individuales solo se alcanza por medio de intuiciones empíricas imperfectas, inadecuadas. O sea que, dice Husserl, “la simple forma espacial de la cosa física solo puede darse, en principio, en meros ‘escorzos’ (...) la propiedad física nos arrastra a secuencias infinitas de la experiencia, ya que toda multiplicidad empírica, por dilatada que sea, deja abiertas más y más y siempre nuevas determinaciones de la cosa y así *in infinitum*”<sup>8</sup>. En este sentido, lo alcanzado como esencia de la cosa es, a su modo, histórico.

No solo la percepción sino *la fantasía* nos permite fingir actos de experimentar algo, sea una melodía o un proceso social. Dice Husserl, “se halla en relación esencial con esto, que *el poner* y ante todo el aprehender intuitivamente *esencias*, *no implica en lo más mínimo poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre los hechos*, por lo que tampoco cabe concluir de ellas solas la más insignificante verdad de hecho”<sup>9</sup>. En el caso de la esencia humana, según la reflexividad puesta en descubierto por Descartes, precisamente ella se acompañaría de la afirmación de la existencia.

La referencia a la fantasía nos remite al ámbito de las esencias exactas. En contraste con las ciencias de la naturaleza que operan

---

<sup>6</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Mexico D.F.: FCE, traducción de José Gaos, 1913, p. 22. La última versión de esta obra *Ideas I*, de Husserl -Relación de errores y erratas de la primera versión (de José Gaos, FCE, 1949; 2ª.ed. 1962), y fe de erratas y errores de traducción de la segunda versión (de A. Ziriñ, UNAM-FCE, en prensa, 2010).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 23.

con esencias morfológicas, el geómetra no se interesa por las formas fácticas intuibles de la sensibilidad, ni forma *conceptos morfológicos* a partir de vagos tipos de formas alcanzadas por la intuición sensible.

Por otra parte los conceptos geométricos son conceptos ideales, expresan algo que no se puede “ver” que sería su “origen”, también su contenido es esencialmente diferente de los de la vía sensible. Los conceptos exactos tienen por correlato esencias que tienen el carácter de “*ideas*” en el sentido kantiano. El geómetra opera con “*conceptos ideales*, los géneros, cuya extensión se integra exclusivamente por objetos ideales”<sup>10</sup>. En el segundo artículo de “Renovación”, Husserl se ocupa del método de investigación de esencias y en particular de las esencias exactas. Desde nuestro punto de vista, abre con eso el camino de una antropología trascendental como ciencia apriórica, fundada precisamente en el develamiento de los rasgos humanos esenciales.

En su revisión de la tarea del matemático destaca que este, por principio se abstiene de llevar a cabo cualquier juicio sobre la realidad efectiva. “La libertad del matemático es la libertad de la fantasía pura y del puro pensamiento de la fantasías”<sup>11</sup>; sin embargo la libertad del pensamiento matemático es limitada, puesto que es un pensar-fantasías que se da normas a sí mismo: produce formas que ponen como posibles idealidades que, en adelante, mantiene como idénticas. Vale decir, no trata espacios, cuerpos, superficies como real-efectivos sino como lo representable en general y, por eso, pensable concordantemente por cualquiera. Lo idéntico revelado por la intuición que se mantiene fijo en la variación, es precisamente lo idéntico que atraviesa las variaciones como su esencia en común, su idea. “La matemática opera con tales conceptos creados originariamente; produce sus leyes de esencias inmediatas (los llamados axiomas) como verdades ‘necesarias y generales en sentido estricto’, ‘de las que no se puede proponer ninguna excepción como posible’. Ella ve esas verdades como el comportamiento general de las esencias que se producen y se reconocen *como* evidentes en identidad absoluta para todas las particularizaciones pensables de su concepto puro –para toda la infinitud de variaciones fijamente cerradas o extensiones aprióricas–. A partir de ellas sigue produciendo sus teorías en intuición deductiva (evidencia apriórica de la consecuencia necesaria), también produce ‘principios’ nuevamente como identidades ideales en repetición facultativa de lo captable intelectivamente”<sup>12</sup>.

El pensamiento matemático no se opone al empírico; lo que sea pensable como singularización de sus conceptos “puros”, por lo tanto, lo que debe poder sostener la identidad del posible ser, está puesto

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.165.

<sup>11</sup> Cfr. Husserl, E., *Renovación*, p. 14.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, p.15.

bajo las leyes pertinentes de lo “conceptual-puro” o de la “esencia”<sup>13</sup>. Esta referencia al método eidético hace posible afirmar que *la aplicación a la realidad-efectiva* se basa en que toda realidad efectiva entraña en sí, de modo evidente, posibilidades puras<sup>14</sup>.

Lo visto hasta aquí resulta ser el pródromo que permite, en primer lugar, comprender como tarea completamente necesaria el juzgar las realidades-efectivas según leyes de su posibilidad pura, o según “leyes de esencias”<sup>15</sup>. Juzgar según leyes universales es una tarea universal a referir a cualquier realidad-efectiva. Además, toda *realidad efectiva* tiene su *esencia* pura como su contenido racional, cada una hace posible y exige su conocimiento racional, cualquiera sea el ámbito de realidad-efectiva de que se trate. O sea que la aplicación de la ciencia de esencias hace posible el conocimiento racional de la realidad-efectiva. En consecuencia, solo por medio de la auténtica racionalidad alcanzada como exacta se logra el conocimiento científico de la realidad efectiva empírica.

Habiendo ingresado en el ámbito de las posibilidades esenciales del ser humano, intentamos ahora diferenciarlas respecto de las esencias exactas relativas a objetos ideales y las morfológicas relativas a las cosas. Hasta ahora no hemos encontrado en Husserl esa diferenciación. Provisoriamente anticipamos lo siguiente: El campo al que nos abocamos se separa inmediatamente de las esencias exactas porque desde ya es posible anticipar que su objeto, el ser humano, carece de la omnitemporalidad que caracteriza a esas idealidades. El acceso al ámbito de la subjetividad tiene la peculiaridad de remitir a la reflexividad del “pienso, existo” cartesiano.

Por otra parte, si lo propio de la intuición empírica es presentar los objetos en una sucesión de lados diferentes, en la medida en que tal descripción aluda a la exterioridad de la cosa dada a la percepción, también es posible anticipar que si bien la exterioridad no es un rasgo ajeno al ser humano, no es ella la que nos proporcionará el rasgo esencial, es posible, desde ya anticipar que los rasgos esenciales propios de lo humano comparten con las esencias exactas y las morfológicas, el ámbito apriórico de las posibilidades puras, tal como sucede con las esencias morfológicas, en el punto de partida están las intuiciones empíricas. En cambio, parece posible afirmar que en el orden de lo humano la esencia no se alcanza como en el de las cosas por variación imaginaria de notas esenciales. El papel que juega en el caso de lo humano la capacidad de reflexión sobre sí mismo abre una vía ajena a las otras dos modalidades esenciales. Por lo que respecta a las esencias humanas la variación es la de todos los momentos capaces de variar en los seres humanos singulares que funcionan a manera de ejemplos; ese procedimiento sí es tomado en cuenta por

---

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, p.16.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

<sup>15</sup> Cfr. *loc. cit.*

Husserl como análogo al de las ciencias exactas, cuando la idea de figura en general se diferencia en figuras individuales, cuadrado, triángulo.

Pasamos a considerar textos de los cinco estudios sobre renovación. En el primero de ellos Husserl expone sus expectativas en relación con su búsqueda de una ciencia apriórica.

La primera afirmación a ese respecto niega que el pensamiento apriórico descrito sea exclusivo de la matemática. “De cada realidad efectiva concreta y de cada rasgo singular realmente experienciable y experimentado en ella, se halla abierto el camino en el ámbito de la posibilidad pura o ideal y con esto en el del pensamiento apriórico”<sup>16</sup>.

A continuación de esa afirmación, hace explícito el tema que en esta ocasión le interesa en particular. Dice: Ciencias aprióricas por lo menos posibles y a ser puestas en marcha consecuentemente, las hay, no solo de la naturaleza y de las formas esenciales propias, sino también de espíritu personal, del individual y del social, y en el marco de la naturaleza no solo de las cosas físicas sino también de los organismos y de las realidades de dos lados, y no solo de todas ellas sino también de objetos culturales, de valores culturales de cada categoría a construir puramente<sup>17</sup>.

El método apriórico debe, entonces, aplicarse también al ser humano; con él se pasa de lo empírico al ámbito de las posibilidades puras; se alcanza entonces la idea pura de un ser animado (*animalischen*) con cuerpo vivido y psiquis. Esta idea, “la más alta”, dicho con el sentido de “la más despojada” que se puede alcanzar, surge por medio, de la libre variación *de todos* los momentos capaces de variar en los seres humanos singulares que funcionan a la manera de ejemplos en general<sup>18</sup> se hace visible el camino a recorrer. La pura diferenciación de esta idea, efectuada intuitivamente, en la que prima la obligatoriedad correspondiente a la libre variación, se da la idea pura, de una clase peculiar, idea del ser humano y, correlativamente, la del “mero” animal (*Tieres*). Toma como ejemplo de diferenciaciones aprióricas de la vida personal posible, la vida profesional y sus tipos posibles. Este ejemplo funciona como análogo a la idea de figura en general ya citada, diferenciada según figuras de líneas rectas, triángulos, etc. Dada la estructura temporal del ser humano es concomitante la necesidad de hacerse a sí mismo.

## § 2. 2 Aproximación a los rasgos esenciales del humano

Husserl declara: Carecemos totalmente de una ciencia racional de los seres humanos y de las comunidades humanas, que funde una

---

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, p. 17.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, p. 18.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, p. 19.

racionalidad en el actuar social, en el político, y una técnica política racional<sup>19</sup> (alude con esto a cierta antropología; a una ética, una ciencia apriórica de la cultura).

Con el propósito de comenzar a subsanar esa carencia; avanza hacia la cuestión de la renovación como problema ético-individual y ético social. Anuncia que avanza desde una mediana altura, como lo único que resulta posible en ese momento: intenta someter la idea pura del ser humano ético a una investigación de esencias y preparar una ética de principios. Con esto llegamos a la concepción de la ética de Husserl, la investigación se ocupa de niveles que preceden al ético; en mi lectura este planteamiento aporta a la interpretación de una ética, como posibilidad humana esencial, abarcada por –o subsumida– en una antropología trascendental. Tomamos ahora en consideración, algunos de los rasgos del ser humano que se presenten como esenciales.

El ser humano es, tal como lo muestra la fenomenología o ciencia, por esencia, una estructura temporal fluyente que configura mundos temporales fluyentes; vale decir históricos en consecuencia es, por esencia, temporalidad, historicidad y configurador de mundos y objetos históricos. Con esto volvemos al tema del acceso a la esencia humana, se llega a esta afirmación por la capacidad de reflexión del ser humano sobre sí mismo, también por empatía y por manifestaciones del mundo de la vida y la cultura correspondiente los análisis de la fenomenología genética aporta a estas cuestiones. Una vez alcanzado el desarrollo que hace del recién nacido una persona, esta se conduce, por esencia, según el desarrollo de su racionalidad, esto es, según el triple modo de funcionamiento de la razón: teórico, valorativo y práctico.

Descubrir en los comportamientos empíricos el trasfondo de racionalidad como rasgo esencial conduce a otorgar ese mismo carácter a su orientación teleológica. Ya en el ámbito primario del funcionamiento instintivo tal orientación se hace manifiesta: el instinto se satisface al alcanzar su meta (en este punto conviene recordar que, para Husserl, el ámbito de lo instintivo es condición trascendental de posibilidad de la razón, lo que permite designarlo, como él mismo lo hace, como lo irracional en la base de la razón. La teleología implícita en el caso del instinto de conservación se hace normalmente presente en todo organismo vivo, es muy visible en las colonias de insectos con organización “social”. Es lo que la filosofía ha reconocido como *conatus* de la vida que tiende a persistir.

La orientación teleológica se hace manifiesta en los diferentes estratos y siempre como tendencia del acto a su completamiento; esto tiene lugar en todos los ámbitos en que se compromete la actividad racional. En el ámbito de la razón práctica el logro del

---

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 4.

completamiento incluye rasgos esenciales nuevos: se trata de la tendencia a alcanzar formas nuevas, que realicen un valor más alto. La teleología encarna en la acción que en las diferentes modalidades busca completamiento, la realización de metas, sea en el campo del conocimiento, en el de las artes o en la mera actividad cotidiana. En el ámbito de la praxis el funcionamiento triple de la razón hace que además, concomitantemente con la constitución la meta, ella sea valorada y la acción se ordene en consecuencia. En el nivel más alto del desarrollo humano, con la valoración se focaliza en los valores éticos, son ellos los que funcionan como ideales, como polos teleológicos de atracción. En resumen, la orientación teleológica de la acción, entendida en la forma más amplia del actuar según tendencia al completamiento y el cumplimiento de las metas, resulta ser otra posibilidad humana esencial.

Dado que el rasgo definitorio de la filosofía de Husserl es su pertenencia al orden de lo trascendental, tanto como sucede con la filosofía kantiana. Poner en paralelo la ética kantiana con la de Husserl permite circunscribir esta última por comparación. Esta exposición se refiere solo a *algunos* temas del pensamiento de Husserl que conciernen a la ética. Un tema omniabarcador en toda su temática es la vigencia de la tendencia teleológica. La atracción del *telos* no podría ser ajena a las cuestiones de ética. En la actualidad parece haber consenso en cuanto a dos vertientes no reconciliadas de la ética de Husserl: la centrada en la razón, y la centrada en el amor. En este estudio intento justificar que ambas direcciones no son separables. La justificación de esta afirmación que no oso llamar tesis se apoya tanto en la concepción de la razón por parte de Husserl, como en la dinámica teleológica.

Por esa razón, si intentamos ubicar la ética de Husserl, según la clasificación clásica tenemos: por una parte, la ética formal y por otra, éticas de contenido. Según los textos acerca de esencias aprióricas tomados en consideración en una primera aproximación, dada esa común pertenencia de la filosofía de Kant y Husserl al ámbito trascendental, parecería que la ética de Husserl debiera ser formal; y se podría pensar en un vínculo o un emparentamiento con la ética kantiana. Se trata de un tema que merece ser tomado en consideración.

### **§ 3. Kant y Husserl acerca de “lo debido”**

Dijimos que la justificación de la investigación conjunta del pensamiento de Kant y Husserl reside en su común caracterización como filosofías trascendentales.

En esta oportunidad, vamos a ocuparnos de las afinidades y diferencias entre ambos filósofos sino solo de sus planteamientos en el ámbito de la ética. Proponemos aquí una presentación introductoria

a ese tema<sup>20</sup> que vincula ambas posiciones, vale decir las posiciones de Kant y Husserl, centradas en vista de la respectiva concepción de “lo debido”. Este tema se expone a lo largo de los siguientes pasos: 3.1.1 La razón y la ética kantiana; 3.1.2 La ley moral; 3.1.3. La libertad; 3.1.4. Sentido de “lo debido” en Kant. 3.2.1. Concepción de la razón en Husserl; 3.2.2. Principios y normas éticas; 3.2.3. La libertad; 3.2.4. El sentido de “lo debido”.

### § 3.1.1. La razón y la ética kantiana

El corpus de la ética kantiana se halla expuesto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788). El tema de la libertad es central en la ética kantiana. Dice Kant: “El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, (...)”<sup>21</sup>. A pesar de la posición central de la libertad en Kant, organizamos esta meditación según la cuestión de “lo debido”, tema al que, por cierto, no le es ajeno el de la libertad.

La meditación kantiana se aplica a la actividad de la razón como la que hace posible el conocimiento del *mundo de la naturaleza*<sup>22</sup>, y también ordenar el caos de las inclinaciones como *mundo moral*. En el primer caso se trata del *uso teórico* de la razón, en el segundo caso de su *uso práctico*; tal diferencia entre uno y otro uso es la contraparte de la afirmación de la razón como *una*. Es necesario destacar que para Kant el uso práctico de la razón tiene primacía sobre el uso teórico. En el uso práctico, la ciencia de la que se trata, es la “de la relación que tiene todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo no es un artista de la razón sino el legislador de la razón humana”<sup>23</sup>.

Se suele caracterizar la ética kantiana como *rigorismo*, pues el comportamiento ético, para ser tal, solo puede obedecer a la razón, a la forma de la razón. Cualquier consideración de tipo afectivo queda excluida del ámbito de lo ético. Este punto de partida es lo que caracteriza esta ética como *formal*, en contraposición con las éticas *de contenido*, las que definen lo bueno de antemano. Dice Kant: “(...) el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está

---

<sup>20</sup> Me he ocupado más extensamente de esta temática en *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, 2002; y en *De la ética a la metafísica*, Bogotá: Editorial San Pablo y Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

<sup>21</sup> Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Buenos Aires: El Ateneo, 1951, p. 9. En adelante citada como *CRPr*.

<sup>22</sup> Todas las cursivas siguientes son nuestras.

<sup>23</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, las citas son de la versión francesa de A. Tremesayges y B. Pacaud, París: PUF, 1968. Hay varias versiones españolas, en Argentina disponemos de la impecable traducción de Mario Caimi, Buenos Aires: editorial Colihue Clásica, 2007. En adelante citada como *CRP*.

puesto sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura”<sup>24</sup>. Kant no busca demostrar la existencia de la moralidad, del mismo modo que en la *Crítica de la razón pura* no necesitaba justificar las ciencias pues las hallaba en pleno funcionamiento exitoso, tal como era el caso de la física de Newton; solo era preciso exhibir sus condiciones de posibilidad. Otro tanto ocurre con la moral, no hace falta que sea demostrada: “Dice Fontenelle: Ante un gran señor me inclino, pero mi alma no se inclina. <Agrega Kant> Yo puedo añadir: ante un hombre de condición baja y ordinaria en el cual percibo una rectitud de carácter en una medida en que yo mismo en mí mismo no tengo conciencia, *inclinare mi espíritu*, quiera yo o no, y aunque lleve la cabeza alta para no dejarle olvidar mi superioridad. (...) Su ejemplo me presenta una ley que aniquila mi presunción”<sup>25</sup>. Precisamente se trata del *respeto* ante la ley moral que es el único sentimiento que Kant acepta, pues no se vincula a las inclinaciones sino que es “fundamento de un sentimiento positivo que no es de origen empírico y es reconocido *a priori*. (...) Aquello <la ley moral> cuya *representación como fundamento de determinación de nuestra voluntad* nos humilla en nuestra propia conciencia de sí mismo, despierta *respeto* por nosotros mismos, en cuanto es positivo y fundamento de determinación”<sup>26</sup>; el respeto que es uno de los motores de la razón práctica, se aplica solo a las personas, nunca a las cosas.

### § 3.1.2. La ley moral

La mención de la voluntad nos conduce a tomar en consideración las características con que ella opera. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* comienza diciendo: “Ni en el mundo ni, en general, fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una *buen voluntad*”<sup>27</sup>. Luego aclara: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir es buena en sí misma”<sup>28</sup>.

La voluntad del ser humano no es una voluntad *santa*, como lo sería la voluntad divina, que respondería exclusivamente a la determinación por la razón, se trata de la del ser humano que está en permanente *lucha* contra la tendencia a dejarse guiar por las inclinaciones. En relación con tal estado de cosas resulta ajena al planteamiento ético la determinación *patológica* de la voluntad, esto

---

<sup>24</sup> Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Buenos Aires, El Ateneo, 1951; p. 477 ss. En adelante citada como *FMC*.

<sup>25</sup> Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 77.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>27</sup> *FMC*, p. 481.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 482.

es, la que obedece a las inclinaciones, tanto como contra la vigencia de la *heteronomía* que solo tiene lugar cuando el motor de la voluntad responde a móviles que no procedan de la razón misma.

El verdadero valor moral de las acciones resulta de que sea “*la ley moral la que determine inmediatamente la voluntad*”<sup>29</sup>; con esta afirmación se presenta otro tema central de la ética kantiana: la opción por la *ley moral* que implica, en la lucha a que hicimos referencia, el triunfo de la razón sobre la determinación patológica y/o heterónoma de la voluntad. En ese caso prima la representación de un principio objetivo, en cuanto es constrictivo para la voluntad; se trata de la ley moral como mandato de la razón al que Kant denomina *imperativo categórico*.

Lo propio del imperativo categórico es mandar sin condiciones; en caso contrario se trataría de un mero imperativo hipotético, respecto del cual la acción es buena solo como medio para alcanzar un determinado fin. En cambio, cuando obedece al imperativo categórico la acción resulta ser buena *en sí*. El primer enunciado del imperativo exhibe lo que hemos denominado “carácter formal” de la ética kantiana, dice así: “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad ley universal de la naturaleza”<sup>30</sup>. El término “máxima” alude a la formulación de la acción concreta que me propongo llevar a cabo. Kant ilustra con el ejemplo de un individuo que carece de dinero y lo necesita. En ese caso su máxima se enunciaría diciendo: “Cuando crea estar apurado de dinero, tomaré el préstamo y *prometeré* el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca”<sup>31</sup>. Este principio de la pura utilidad probablemente obraría a favor de mi bienestar; sin embargo tal máxima debe justificar su legitimidad. La prueba que debe pasar es poder ser enunciada con forma de ley universal; en el caso propuesto, apenas lo intento se hace manifiesta la contradicción en que se caería: esa máxima enunciada como ley universal haría imposible la *promesa* misma por contradictoria. La promesa así universalizada tendría carácter de engaño. Lo que es necesario destacar en el ejemplo es que lo que invalida la universalización es la contradicción formal y no ninguna alusión a un contenido.

### § 3.1.3. La libertad

Dijimos más arriba que Kant considera la cuestión de la libertad como “piedra angular” del edificio de las dos *Críticas*. En la *CRP* había resuelto la primera exigencia para seguir adelante con su meditación acerca de la libertad: ella debía poder ser pensada sin contradicción. En la tercera antinomia tal exigencia resulta satisfecha. Allí se

---

<sup>29</sup> *CRPr*, p.73.

<sup>30</sup> *FMC*, p. 505.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 506.

argumenta paralelamente y con igual rigor, en un caso, a favor de una causalidad espontánea, mientras en el otro se lo hace a favor de la total determinación. La tesis sostiene que “la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de que puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario admitir también una causalidad libre para la explicación de los fenómenos”<sup>32</sup>. La antítesis, por su parte afirma, “No hay libertad, todo sucede únicamente siguiendo las leyes de la naturaleza”<sup>33</sup>. La antinomia se resuelve con el develamiento de la respectiva referencia a dos ámbitos diferentes. En el caso de la tesis se trata del campo de lo moral; en el de la antítesis al del conocimiento de la naturaleza. La libertad es una idea trascendental pura cuyo objeto no puede ser dado en ninguna experiencia, ya que la experiencia está universalmente determinada a partir de la causalidad. Si el ser humano solo formara parte de la naturaleza, la determinación sería total y el comportamiento moral, imposible. En cambio, como ser inteligible habitado por la razón, es libre y capaz de cumplir la finalidad de la razón, esto es, generar una *voluntad buena*.

Kant propone el “Problema I” de la *CRP* como demostración de la libertad. Enuncia: “Supuesto que la mera forma legisladora de las máximas sea el único fundamento suficiente de determinación de una voluntad, encontrar la constitución de una voluntad que solo así sea determinable”<sup>34</sup>. En busca de la solución argumenta que la mera forma de la ley solo puede ser representada por la razón, o sea que es un modo de determinación ajeno a los sentidos y por lo tanto a los fenómenos. Ese tipo de representación difiere de todos los fundamentos de determinación de los sucesos de la naturaleza, o sea, de los fenómenos. Si se trata, entonces, de una voluntad que solo puede ser determinada por la forma universal de la ley y que es completamente independiente de la causalidad entendida como ley natural de los fenómenos, tal independencia “se llama libertad en el más estricto, es decir, *sentido trascendental*. Así, pues, una voluntad para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una *voluntad libre*”<sup>35</sup>.

La ética kantiana incluye tres postulados: la *libertad*, la *inmortalidad* y la *existencia de Dios*, los postulados como tales se derivan, según lo hace explícito Kant, del principio de la moralidad; como postulados “no son dogmas teóricos sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico; por lo tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (...) y la autorizan a formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad”<sup>36</sup>. Cito este texto para llamar la atención respecto a una

---

<sup>32</sup> *CRPr*, p. 348.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>34</sup> *CRPr*, pp. 32-33.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 124.

notable diferencia en cuanto al lugar de tales postulados en la ética kantiana, pues es necesario señalar que inmortalidad y la existencia de Dios, escuetamente asentados como postulados funcionan, efectivamente, como tales; en cambio, la libertad, alrededor de la que se despliega toda la estructura de la *CRP* desborda esa categorización. La vigencia de la libertad trae consigo la posibilidad de considerar al ser humano como inteligible y sustraerlo al ámbito de la mera naturaleza. A partir de la descripción de la conciencia moral, desplegada a lo largo de los textos que tomamos como referencia, la *libertad trascendental*, cuya justificación como “pensable” sin contradicción (tal como quedó asentada en la tercera antinomia), adquiere el carácter de *libertad noumenal*, función ajena al espacio y al tiempo, fuente de autonomía de la persona moral. La libertad es el único *nómeno* cuyas condiciones de posibilidad expone Kant en toda su extensión.

### § 3.1.4. El sentido de “lo debido” en Kant

Lo expuesto hasta aquí ha sido la descripción de la *conciencia moral* como la de un ser cuya voluntad libre lo es por ser racional, lo que equivale a decir que es capaz de acatar el imperativo categórico y su exigencia de guiarse por la posibilidad de convertir la máxima en ley universal. Llega, entonces, el momento de preguntar cuál es el móvil de lo que Kant denomina “voluntad buena”; por esta vía llegamos al concepto de *deber* que lleva implícito, para Kant, el de una *voluntad buena*.

Kant comienza por dejar fuera de consideración las acciones *contrarias al deber* pero también las acciones *conformes al deber* conducidas por las inclinaciones. La acción moral no ha de tener lugar “conforme al deber” sino *por deber*. Kant define el deber como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”<sup>37</sup>, esto permite comprender por qué esa ley toma la forma de “imperativo categórico”. Conservar la propia vida es obrar conforme al deber. Pero cuando por las adversidades y una pena sin consuelo un ser humano “(...) aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla, solo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral. (...) Precisamente en esto estriba el carácter moral: en hacer el bien, no por obligación sino por deber”<sup>38</sup>. Esta severa separación de todo contenido afectivo que hace que ni siquiera la acción filantrópica pueda ser considerada como acción moral, este desterrar cualquier tipo de inclinación en la determinación de la acción y convertir “lo debido” en la puerta de acceso al mundo moral, que se resumiría en la afirmación “Puedes porque debes”<sup>39</sup>, es

---

<sup>37</sup> *FMC*, p. 487.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>39</sup> En la discusión subsiguiente a la lectura de esta conferencia convocada por la PUCP en las VII Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, la doctora Mariana Chu, preguntó muy oportunamente si esta expresión era una cita textual de la obra kantiana. Tal como conversé en Buenos Aires con el doctor Mario Caimi, se trataría

lo que anticipamos bajo la denominación de “rigorismo”. En un texto de la *CRP*, conocido como el “apóstrofe del deber”<sup>40</sup>, Kant se dirige al deber preguntándole dónde se halla “la raíz de su noble ascendencia”, raíz de la que es necesario que proceda el único valor que los seres humanos pueden darse a sí mismos. Esa raíz es la *personalidad*, ella eleva al hombre por encima de sí mismo y lo enlaza con un orden que solo el entendimiento puede pensar. Ella implica la libertad de un ser sometido a leyes puras prácticas dadas por su propia razón, se trata de *la persona* sometida a su propia *legalidad*, autorregulación (la que instituye lo debido como acatamiento a la forma de la ley) que la ubica, por encima del orden sensible, en el mundo inteligible.

### § 3.2.1. Concepción de la razón en Husserl y en Kant

Las siguientes afirmaciones de Husserl anticipan su posición sobre el tema:

*“Y sobre todo vemos que las diferentes clases de razón se interpenetran y constituyen una razón única con lados esenciales”*<sup>41</sup>.  
*“La razón cognoscitiva es función de la razón práctica, el intelecto es servidor de la voluntad”*<sup>42</sup>.

A pesar de la extrema capacidad analítica del pensamiento de Husserl, la tendencia general de su filosofía apunta hacia la unificación. Tal unidad se hace manifiesta, entre otros ámbitos, en la concepción misma de la razón. Kant ponía énfasis en la concepción de la razón una con *usos* diferentes, Husserl, por su parte, sostiene la concepción de la razón *una* con diferentes modalidades de funcionamiento: el teórico, valorativo y práctico. La primera función consiste en la circunscripción constituyente del objeto que intenciona; La segunda concierne a la orientación respecto del objeto puesto o no por la razón teórica, estimándolo como grato o no-grato, valioso o no valioso; en relación con estos dos funcionamientos, la tercera modalidad, el funcionamiento práctico se refiere a la organización de la acción; es el ámbito de la volición que comanda el acto. De un modo simplificado esto puede expresarse diciendo: este es el objeto x, lo valoro o no y, en consecuencia, actúo volitivamente de uno u otro modo.

Habitualmente el término “razón” se entiende exclusivamente como la primera de estas funciones, la teórica. Para romper ese hábito significativo, facilitaría la comprensión hacer referencia, en lugar del término razón, a una conciencia dirigida hacia el mundo y hacia sí

---

no de una cita textual sino de una inferencia relativa al espíritu de la ética kantiana. Si invertimos la expresión partimos de que puedes esta dicho en sentido ético, lo que implica ausencia de contradicción lógica, ya que si “debes” estas obedeciendo el mandato de la razón que nunca conduciría a una imposibilidad de ese orden.

<sup>40</sup> CRPr., *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>41</sup> *Hua XXVIII*, p. 228.

<sup>42</sup> *Hua VIII*, p. 201.

misma, que opera según ese triple funcionamiento que Husserl señala como concomitante.

Es importante comprender esta razón o conciencia *una*, porque ella está implícita en la concepción husserliana de la ética. Para Husserl, es indudable el carácter de obligatoriedad que Kant destacó en la estructura de la ética, pero le parece imprescindible reivindicar a Hume y su valoración del sentimiento porque, sostiene Husserl, no es posible concebir una ética ajena a la valoración; y esta es de orden afectivo; no obstante, la esencia de la ética que Husserl investiga es de tipo formal. Concebir la actividad valorativa como tan propia de la razón como la actividad teórica, elude convertir la ética en una ética de contenido en el sentido corriente. Al valorar, la razón no deja de ser tal.

A esta reconciliación de funciones en la razón *una* llega Husserl después de haber tratado de llevar hasta el extremo el paralelo entre lógica y axiología. En sus *Lecciones de Ética* de 1914 se pregunta: “¿Qué es lo ético en el sentido más amplio pensable, que corresponda a lo lógico en el sentido más amplio pensable?”<sup>43</sup>. En este texto temprano, Husserl cree reconocer la afinidad en el hecho de que así como la lógica se ocupa de la marcha correcta del pensamiento, la ética se preocupa por el obrar correcto y razonable. El paralelo exhibe pronto sus límites. En primer lugar, porque mientras el principio del tercero excluido es válido en el ámbito de la lógica, en el campo de los valores la oposición entre, por ejemplo, bueno y no-bueno encuentra la tercera posibilidad en la indiferencia. Por otra parte, desde un punto de vista lógico vale, por ejemplo, afirmar que si un medio conduce al logro del fin, tal medio es válido; en cambio, en el ámbito de lo valorativo lo lógicamente aceptable no se cumple. Desde el punto de vista axiológico, el mero hecho de que cierto medio permita alcanzar el fin, no lo convalida.

La concepción de una razón *una* de triple funcionamiento permite avanzar en la comprensión de la ética husserliana. Hasta este momento los estudiosos señalan como diferentes, en Husserl, una ética de la razón (con lo que se alude a un comportamiento ético sometido a principios y a reglas) y una ética del amor y no obstante en Husserl también se sometería a principios y a reglas. El funcionamiento concomitante de objetivación, valoración y volición permite unificar ambas concepciones aquí no intento examinar ese vínculo.

### **§3.2.2. Principios y normas éticas**

La meta de Husserl se resume en el siguiente fragmento:

---

<sup>43</sup> Husserl E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, editado por Ullrich Melle, Husserliana XVIII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 33.

“Del mismo modo que habría leyes puras, bajo la asunción de leyes de la afectividad, *a priori* normativas, vale decir, leyes que tendrían validez puramente en la forma, en la esencia universal de las clases correspondientes de actos de la afectividad, de modo que toda la esencia sintiente en general, sea que se llame ser humano o ángel, estaría sometido a estas leyes. (...) Así como las leyes puramente lógicas son leyes de la verdad posible, leyes que circunscriben el sentido de la verdad, que no pueden ser lesionadas sin que *eo ipso* haya error respecto a la verdad (porque se pierde aquel sentido), así las leyes de que ahora se trata, debieran ser leyes del valor posible, leyes que, como tales, pertenezcan a la idea, al sentido o esencia del valor. Serían leyes que pertenecerían a la afectividad pura y que conciernen a todo ser <Wesen> en general que, en general, siente, desea, quiere, gusta, ahora, poseer o no estas o aquellas particularizaciones materiales de actos de la afectividad”<sup>44</sup>.

Husserl es un infatigable trabajador por la aproximación a la verdad. Los comienzos de su reflexión ética exhiben las huellas de su maestro Brentano en la expresión de lo que es para él la más amplia formulación del imperativo categórico, “Haz lo mejor, dentro de lo posible”. Expresión cuyo sentido amplía al decir: “La praxis formal conduce al más alto principio formal que, en primer lugar, se basa en el principio ‘Lo mejor es enemigo de lo bueno’. Este principio dice ‘Haz lo mejor de lo accesible’. Esta, naturalmente, es una expresión noética. Objetivamente, la expresión debería decir: lo mejor alcanzable dentro del total de la esfera práctica no es meramente lo mejor hablando comparativamente sino más bien como el único bien práctico”<sup>45</sup>.

Estas tomas de posición son pasos en el largo camino de búsqueda emprendido por Husserl, quien reconoce los problemas a que se aboca: los de la exposición de una ética formal que reconozca tanto los derechos de la lógica como los de la axiología y la volición, en la imagen de “un verdadero bosque primigenio de dificultades <con> monstruos en acecho”<sup>46</sup>.

### § 3.2.3. La libertad

La cuestión de la libertad vincula a Husserl con Kant, en la medida en que ella solo puede darse en un ser capaz de reflexionar sobre sus actos y suspender la automática obediencia a las inclinaciones y a las tendencias. Desde ese punto de partida en común, el pensamiento de Husserl sigue su rumbo propio.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 932, nota 3.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>46</sup> Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Libro II, editado por Marly Biemel, Husserliana IV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, p. 27. Hay una versión en español, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo*, traducción de Antonio Ziriñ Quijano, México D. F.: Universidad Autónoma de México, 1997.

Reconoce una modalidad primigenia de la libertad que, en lugar de expresarse como “yo pienso”, se vivencia como “yo puedo”. En los estratos más primarios develados por la fenomenología genética se vincula a la capacidad de movimiento. Este estrato es también el de la pasividad de la conciencia, frente a la que se da libertad del yo como capaz de tomar posición frente al yo pasivo, el “yo de las tendencias”<sup>47</sup>, “(...) impulsado por ‘instintos’ originarios a los que sigue pasivamente”<sup>48</sup>. En el mismo texto se afirma que el “yo puedo” no es un “poder vacío” sino una “potencialidad positiva”; tal potencialidad es la de un centro yoico que permite caracterizar el correlativo comportamiento yoico como “libre”, “autónomo”<sup>49</sup>. Sin embargo, tal como en Kant, la *lucha* del ser humano contra las inclinaciones se debe a que la suya no es una voluntad *santa*, también aquí, frente a un yo que cede pasivamente a las tendencias, que no es libre, “frente al sujeto empírico en general y unificado, *la ‘persona’ en un sentido específico*” es el sujeto que juzga sus actos bajo el punto de vista de la *razón*. La alternativa se presenta entre el yo responsable por sí mismo y el yo esclavizado.

Dado el carácter histórico del yo, en razón de su esencial temporalidad y de los develamientos de la fenomenología genética y generativa, sabemos que con el paso de la experiencia, esta sedimenta en la conciencia en forma de *habitualidades*. Tales habitualidades son estructuras de referencia que permiten en cada caso dar la respuesta conveniente de un modo “económico”. El yo auto-referenciado encuentra a disposición esta suerte de “respuestas ya hechas”, sea para los comportamientos del cuerpo vivido, las conductas cotidianas, la percepción de las cosas y del mundo. El *yo de las tomas de posición* funda *convicciones* que se convierten en *habitualidades* persistentes que enriquecen el fondo de lo de antemano disponible. Sin embargo, como libre, el yo no solo puede instituir permanentemente nuevas convicciones sino modificar las adquiridas. De ahí el reclamo de “Renovación”.

La posibilidad, propia de *la Persona*, de disponer de tomas de posición libres, no solo concierne al modo como la persona se refiere a sí misma en las diversas circunstancias en el modo correspondiente de *autocrítica*, que la lleva a reconocer o rechazar las propias disposiciones, sino que esto se puede transformar voluntariamente en una *actitud pre-establecida de autocrítica* con el sentido de *autorregulación*. Con esto se instituye en la *autopreservación* un factor cualitativo que constituye un nuevo estrato de unidad personal; se trata de una unidad plenificable y a plenificar. Este estrato más alto es el del comportamiento ético. La autorregulación se vincula a la tarea permanentemente crítica y autocrítica, de la que resulte una *autorregulación ética*, la que apunta siempre hacia lo mejor y lo

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>49</sup> *Loc. cit.*

superior. Husserl manifiesta su admiración por el comportamiento instintivo, y aspira a que -crítica y autocrítica mediante- la autorregulación funcione con la misma espontaneidad, como un automatismo. Tal actitud se expresaría diciendo: Quiero *sin excepción* actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*<sup>50</sup>. Tal es, para Husserl, el enunciado de la verdadera libertad.

### § 3.2.4. El sentido de “lo debido”

Nuestra aproximación a la ética de Husserl nos conduce a afirmar que nunca dejó de lado el carácter formal con que la abordó en sus *Lecciones de 1908/1914*; no obstante, en planteamientos posteriores la inquietud por las preguntas antropológicas se hace más acuciante y es posible sostener que, sin desaparecer como tal, la problemática ética se subsime en la antropológica.

El cambio de las circunstancias históricas, la devastación de la guerra 1914/1918 lleva a Husserl a afirmar respecto de su tiempo que, “en lugar de los imperativos medios militares eligió las más refinadas torturas psíquicas y las necesidades comerciales normalmente corruptoras, y ha puesto de manifiesto la mentira, el sinsentido de esta cultura. Precisamente este develamiento significa la inhibición de su propia fuerza impulsiva. Una nación, una humanidad, vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando es guiada por una creencia en sí misma que mantiene su impulso, y en un sentido bello y bueno de su vida; cuando ella no solo vive en general sino que vive respecto de lo que es, a sus ojos, algo grande, y se complace con el éxito de su progreso en cuanto a la realización de valores auténticos y en ascenso<sup>51</sup>.

La cuestión a circunscribir es la del sentido de “lo debido”. Para eso es necesario enmarcarla en la orientación teleológica que entraña la razón humana como objetivante, valorativa y volitiva, sea que se trate del desempeño personal o del comunitario. En el primer sentido la posibilidad esencial del ser humano le exige *llegar a ser sí mismo*; en el caso de la comunidad se trata de la aspiración a articular las diferencias en *una voluntad de múltiples cabezas* y, en la forma ideal del *telos* más alto, articular las diferencias de todos los pueblos y naciones en lo que Husserl denomina *el todo de las mónadas*. Esta marcha hacia lo superior es posibilitada por las leyes de la función valorativa de la razón, obediente a las leyes de absorción y de sumación que, a su vez comanda la realización de la acción respecto del *telos*.

En el texto que estamos considerando, Husserl analiza el comportamiento teleológico en la respuesta de las diferentes

---

<sup>50</sup> Cfr. *Renovación*, p. 26.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*, p. XVI.

vocaciones: artistas, hombres de ciencia, etc., y sostiene que el destino superior de las diferentes actividades solo se alcanza cuando ellas se someten a la crítica y a la autocrítica desde el punto de vista ético.

En este sentido, se hace manifiesta la organización de la acción respecto de “lo debido”. No se desconoce que los individuos pueden no actualizar valores superiores, en la medida en que optan por valores que ellos mismos reconocen, llegado el caso, como inferiores, aunque ocasionalmente puedan abandonarlos en función de lo superior; lo que resulta ser un reconocimiento de *lo debido*.

La primera exigencia, en este plano, es responder adecuadamente a la vocación. En el caso de las profesiones, lo debido opera como una exigencia de completar la obra, sea ella la que sea, del mejor modo posible. En el estrato superior, vale decir, el orientado por la exigencia ética, lo debido concierne, en lo personal, a la exigencia de *llegar a ser sí mismo*, lo que paradójicamente implica llegar a ser, como persona, un *centramiento descentrado*, vale decir que la construcción de sí mismo incluye necesariamente la toma en consideración de “los otros” (lo cual nos lleva a recordar que, en Husserl, la subjetividad es esencialmente intersubjetiva).

Hasta aquí hemos diferenciado lo debido en el nivel de la acción vocacional en el más amplio sentido, y lo debido en el nivel ético cuando se pregunta, en cada oportunidad, por lo mejor posible. Husserl distingue todavía otra modalidad de lo debido que denomina lo “absolutamente debido”. En este caso se trata de la “toma de posición” referida a hacer lo mejor, a partir del momento en que se decidió y sin dudarlo; se trata ahora de lo mejor tal como es evidente en cada situación de acuerdo con las normas de fidelidad al sí mismo propio de la persona. A pesar de su formalidad vacía, esta toma de posición permite hacer una distinción en un nivel nuevo, respecto de la lucha entre la tendencia y el deber. La determinación fundante de sí mismo de lo absolutamente vivido, de *hacer de ahora en adelante solo lo mejor según las circunstancias* crea una voluntad despierta, activa, y un amor por lo óptimo. Este nuevo nivel corresponde también a lo que hemos denominado “verdadera libertad”.

Volvamos a la intención de este estudio: comparar la ética kantiana y la de Husserl respecto de un tema puntual, “lo debido”. Se trata de un concepto con el que la ética husserliana recoge el sentido de *obligatoriedad* que fue el gran aporte de Kant a la comprensión de la ética.

Por tratarse de dos filosofías trascendentales, ambas éticas son formales, operan con instancias *a priori*. Esto es posible porque ambas fenomenologías de la conciencia moral descubren su fundamento en la actividad de la razón, pero es también a este respecto que surge la diferencia radical entre una y otra posición.

La razón kantiana se identifica en su funcionamiento lógico como una y la misma en sus diferentes usos (teórico y práctico). La afectividad, aun en sus formas superiores como la compasión o el amor, le es totalmente ajena.

La concepción de Husserl difiere radicalmente: se trata de la razón *una* en su triple funcionamiento, teórico u objetivante, valorativo y práctico. Para Husserl, Kant acertaba al exigir el carácter formal en la ética, pero se equivocaba al separar la afectividad de la razón. No es posible concebir una ética ajena a la valoración. Esta diferencia entre ambas éticas impregna la concepción de "lo debido". Por una parte, se trata del sometimiento a la forma universal de la ley, por otra, de la aceptación de la orientación teleológica de la razón hacia la plenificación, lo óptimo, lo superior. Según las reglas de funcionamiento de los valores.

En el primer caso, la meta de la razón conduce al surgimiento de la "voluntad buena", en el segundo, y en nivel ideal más alto, se trata de orientar la acción en el sentido del *telos* humanizante y hacia la realización (ideal) del "todo de las mónadas". Lo debido, por orientarse hacia el *telos*; (desde mi punto de vista) la orientación hacia el *telos* equivale al bien; lo contrario, por ser dis-teleológico, sería *el mal*.

Lo debido en Kant es la decisión de la acción por respeto a la ley. En Husserl es inseparable de la orientación teleológica. En ambos casos se descubre, por un lado la concepción de la razón excluyente de la afectividad; en el caso de Husserl se trata de la razón una en su funcionamiento teórico a una con el afectivo y el práctico. La teleología supone la capacidad de captar los valores superiores. La asunción de lo debido implica que la persona está "despierta". La diferencia entre dormir y despertar en este contexto alude a la capacidad de asumir la responsabilidad personal y social.

Husserl resuelve con su concepción de la razón el rechazo kantiano a las razones del corazón pascalianas. En Husserl la razón una que incluye o incluye de teoría y afectividad hace posible fundar la ética de la razón teórica y la ética del amor. Esta concepción lleva implícita la axiología de Husserl, su lógica de las preferencias sometimiento a leyes de sumación, absorción, devaluación. En el contexto kantiano no hay lugar para el desarrollo de una axiología. El imperativo categórico de Husserl apunta a la determinación por lo mejor, el de Kant sostiene la universalidad de la máxima para hacer de ella una ley.

En ambos casos la asunción de lo debido implica la libertad de la persona. En esto hay que tener presente que en Kant el lugar de la libertad es clave de bóveda de las estructuras de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica*. En el orden del sujeto de la ética, en Husserl, el tema de la vocación es esencial en su antropología trascendental; tema ausente del pensamiento kantiano.

Esto conduce a una última observación acerca de la descripción de la persona ética en Kant y en Husserl. En este último el concepto de autorregulación hace posible cierta singularización de la persona, en Kant el predominio del deber conduce al primado de la universalidad de la razón y pasa por alto la cuestión de las posibles diferenciaciones personales.

Surge la pregunta, se trata de una ética formal a la manera kantiana o de una ética de contenido en la línea de Hume o de Scheler. Respecto de esa temática conviene tomar en consideración ciertas expresiones de Husserl, en sus *Cinco conferencias sobre renovación*<sup>52</sup>.

Por el interés de Husserl por los *valores* éticos, se podría pensar que la suya es una ética de contenido, sin embargo los valores responden a cierta legalidad apriórica. Si nos detenemos en sus afirmaciones concernientes a la búsqueda de esencias y leyes en el ámbito de lo a priori. En ese contexto se entrecruza la discusión de las efectuaciones objetivantes de la conciencia teórica y de las no objetivantes. Esta discusión se ubica en el ámbito de la concepción de la razón por parte de Husserl, como razón *única* con “lados” de funcionamiento diferentes: teórico, afectivo y práctico. En otros contextos Husserl da prioridad a la conciencia perceptiva sobre la afectiva, se trataría de prioridad de la teórica; pero esta posición varía y Husserl reconoce que la presencia del objeto puede proceder de un acto de la afectividad. Por esa razón, hasta ese cambio de posición, no ha sido posible denominar a la función afectiva de la razón, función objetivante.

Como punto de partida de este estudio tomamos posición acerca de la correspondencia de la temática ética con el antropológico trascendental. A partir de la aplicación del enfoque genético de la fenomenología, el ser humano exhibe su esencial tener que “llegar a ser sí mismo”. Este proceso culmina en la opción por los valores éticos. En el proceso de desarrollo del ser humano, el comportamiento ético es una posibilidad esencial; la investigación de los rasgos de su estructura que resulta ser una deuda que por el momento no ha sido saldada. Quiero decir, sería necesario ubicar los rasgos a priori esenciales, vale decir fácticamente inseparables del ser del ser humano. Temática que incluye ciertas dificultades que seguramente se resolverán en investigaciones subsiguientes. Cuál sería su normativa autónoma y cómo se formularía su imperativo categórico.

Tanto las “Cinco conferencias sobre renovación” como *Ideas I* aportan elementos para delinear los elementos fundacionales de la ciencia que Husserl busca, en relación con los rasgo esenciales aprióricos del ser humano.

---

<sup>52</sup> Cfr. *Renovación*.

En niveles de desarrollo más alto el *telos* es un foco atractivo hacia lo óptimo, lo superior, lo perfecto. Desde el punto de vista de la antropología trascendental el ser humano exhibiría ciertos rasgos esenciales. Dadas las características de operatividad de la razón en la organización de la vida humana, el hombre vive una cierta *inseguridad* esencial. Esto es así no solo por el inevitable sometimiento al destino, que en Husserl significa siempre fatalidad, aquello que es ajeno a nuestra voluntad, sino porque el hombre vive intencionando un proyecto cuya realización, tendría lugar en el futuro, es incierta; la estructura temporal del proyecto se halla, entonces, en el origen de la inseguridad y también de una eventual decepción radical. Pero ella también se vincula con el hecho de que el ser humano es falible, se equivoca o puede equivocarse al conocer, al valorar, al elegir, al decidir la forma de acción a emprender en relación con la meta, respecto de cuya elección también puede equivocarse. Husserl resume este estado de cosas diciendo: “Yerra el hombre mientras se afana”<sup>53</sup>.

Sin embargo, es propio de la vida humana que en el curso de su desarrollo se empeñe, se afane por alcanzar valores positivos o tenidos por tales por él. Esta aspiración positiva es esencial, encuentra siempre una nueva motivación, en su empeño alcanza satisfacciones variables, decepciones, aceptación de lo doloroso o de lo medianamente no valioso. Dice Husserl a este respecto: “(...) por ejemplo, al echar en falta una nueva dimensión general de valores superiores por los que afanarse: aburrimiento”<sup>54</sup>.

Nuevos valores real y prácticamente posibles caen bajo la mirada del ser humano y entran en colisión con los vigentes; eventualmente sucede que estos últimos se devalúen ante quien los sostenía: los nuevos valores, por ser superiores, exigen la preferencia práctica. Frente a estas alternativas, al aspirar a una vida plena de valor, el sujeto lucha por alcanzar la densidad axiológica creciente que suprima las decepciones en vista de la caducidad de los valores y también por lograr una vida que, en conjunto, traiga consigo satisfacción.

Llegamos ahora a la temática de la renovación. En los años veinte, cuando Husserl comenzó a aplicar el enfoque genético de la fenomenología, fue posible abordar la de la secuencia de las renovaciones, vale decir, se constataron formas de renovación en los diferentes estratos. Renovarse es propio de la esencia de lo orgánico o, como en ciertos casos lo denomina Husserl, lo animado. En ese estrato la renovación tiene sentido de cambio a favor de la conservación de la vida. En el ámbito más primario del desarrollo humano, el movimiento de los impulsos, que se planifican al

---

<sup>53</sup> *Renovación*, p. 36.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 26.

satisfacerse, se renueva a medida que avanza el proceso de personalización. Tomemos por ejemplo el infante que llora por hambre, comparado con el adulto elige su alimento y hasta puede diferir el momento de alimentarse. En el desarrollo del niño, la imperfecta percepción del entorno se perfecciona y enriquece a medida que avanza, lo que captaba erróneamente adquiere forma nueva, lo que se constituía mal, se corrige. Estas formas de percepción renovada se basan en el proceso intersubjetivo de integración social por medio de las diversas formas de comunicación recíproca de los egos concretos.

En su prólogo a la excelente traducción de estos artículos por Agustín Serrano de Haro, Guillermo Hoyos Vásquez sostiene que Husserl "(...) urge al sentido del principio 'responsabilidad', principio moral supremo de la subjetividad, principio moral supremo de la subjetividad, como condición de posibilidad de renovación de la vida individual y de la cultura en general"<sup>55</sup>. Sin discutir lo que esa afirmación pueda tener de acertado, la visión que aquí ofrecemos propone considerar "condición de posibilidad" de la renovación el hecho de que ella se inscriba entre las posibilidades esenciales del ser humano y de la comunidad humana.

Sin duda, también ser responsable es una posibilidad esencial del ser humano, pero para que ella se actualice debe tener lugar un largo desarrollo trascendental, a cuya manifestación se accede por el enfoque genético de la fenomenología. En todos los estratos, la efectivización de renovaciones precede y en ese sentido es condición necesaria de la efectivización de la responsabilidad. Sin embargo, también parece necesario afirmar que en el estrato superior, el ético, cuando tiene lugar la renovación es porque se ha llegado a instituir la responsabilidad. Todavía cabe preguntarse qué es la responsabilidad ¿una actitud?, ¿un comportamiento? Sin rechazar ninguna de estas respuestas también es posible comprenderla como un valor al que en cierto momento se accede: el momento que denominamos "institución".

Estas modalidades de renovación son propias de la esencia humana, esto es, la de un ser que no solo "es" sino que tiene que "llegar a ser" él mismo. Dado que la orientación teleológica es un rasgo humano esencial al que nos hemos referido como tendencia a la plenificación y superación de lo previamente establecido, la primera forma que, en este sentido reclama nuestra atención, es la que orienta la transformación del mero instinto de conservación en instinto de preservación de sí mismo en relación con el "llegar a ser", y siempre respecto de una forma superior.

Cada opción nos renueva y nos modifica en un proceso que solo la muerte interrumpe. Cada etapa de la vida tiene sus formas viejas a

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. XII.

ser superadas, el llamado a la vocación incluye siempre la duda en cuanto a si, tal como se aspira, se está dando la mejor respuesta.

El hecho de que el *telos* orienta siempre hacia la realización de una forma más alta, se vincula a que, descubierto cierto valor, la persona misma ejerce permanente crítica y autocrítica, se halla siempre en busca de una concreción siempre superior; también en el sentido de la orientación teleológica, la culminación del desarrollo del ser humano descubre el valor ético como posibilidad a realizar.

Dice Husserl: “Como punto de partida tomamos la capacidad de autoconciencia que pertenece a la esencia del hombre. Autoconciencia en el sentido genuino del autoexamen personal (*inspectio sui*) y de la capacidad que en él se funda de tomar posición reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida: en el sentido, pues, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (volición referida a uno mismo y acción en la que uno se hace a sí mismo)”<sup>56</sup>.

Entre los actos específicos del individuo singular, no en cuanto a su realidad empírica, surge en primer lugar, como posibilidad esencial del ser humano el “‘actuar’ libre y activamente desde sí mismo”<sup>57</sup>, en lugar de entregarse pasivamente a impulsos y tendencias y de ser movido por estas.

La libertad como posibilidad esencial trae consigo el problema de la decisión. En la práctica de la decisión, el ser humano es genuino sujeto de su voluntad, es agente, actor personal de su acción: Esta libertad puede ser ejercida en relación con los actos de un nivel superior; se trata de poner en cuestión los propios actos libres, las propias tomas de decisión y rechazarlas o aceptarlas en consecuencia. La misma actitud puede volverse sobre el pasado; la crítica puede referirse a decisiones tomadas en el pasado; este, como tal no puede ser modificado, pero sí sometida a crítica la voluntad que lo decidió y prolongó su vigencia en la vida ulterior del yo. Cito: “(...) el yo se valora a sí mismo, en calidad de sujeto de la voluntad, como sujeto que quiere justa o injustamente y que actúa justa o injustamente”<sup>58</sup>.

Husserl señala que la diferencia en el comportamiento del ser humano y el animal es de orden esencial. El animal puede actuar de la misma manera en idénticas circunstancias, pero carece de *voluntad en la forma de generalización*, el animal desconoce lo que el hombre expresa con las palabras “Quiero *sin excepción* actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*”<sup>59</sup>. Tal es, para Husserl, la forma de la verdadera libertad.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>57</sup> *Loc. cit.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>59</sup> *Cfr. ibid.*, p. 26.

Desde el punto de vista genético en la actualización de posibilidades esenciales a que nos hemos referido en los diferentes estratos, se hacen manifiestos grados ascendentes en el ejercicio de la libertad. Es nulo en el nivel orgánico o proto-yoico, creciente en la infancia y más amplio en la madurez. El camino que la persona social recorre en su aspiración a convertirse en persona ética está orientado pero no determinado por el *telos*. La forma superior de la libertad es propia del ser humano que se desarrolla como persona ética.

La actualización de la posibilidad esencial de un comportamiento ético no tiene lugar como un progreso seguro. El esencial centramiento yoico se convierte en obstáculo en este camino, cuando las inclinaciones del sujeto no conducen hacia lo superior y cuando los valores por los que opta son ajenos a la intención ética. La realización del sentido superior de la renovación es problemático. La motivación que cada uno reconoce como tal se relaciona con la meta, si la meta no se orienta hacia el *telos* habrá cambios pero no renovación esencial. De todos modos se trata en todos los casos de motivación, no adquisición automática por influencia exterior, respecto de la verdadera renovación, de eso resultan formas "menores" de la libertad.

En la referencia y descubrimiento del valor como producto del ejercicio de la racionalidad en su funcionamiento triple, el sujeto lleva a cabo en cada caso, lo que usando una expresión de Husserl en otro contexto, podemos denominar "institución originaria", algo así como no haber tenido previamente, en el propio horizonte, esa valoración a disposición. Una vez instituida, la renovación consistirá en la búsqueda de formas de encarnación del valor que superen las formas anteriores en la medida en que estas, consideradas en función de las nuevas circunstancias, hayan perimido.

El sujeto que llega a hacerse cargo de su desarrollo personal respecto del ideal que lo orienta, sabe de la vulnerabilidad de su proyecto, reconoce la ingerencia en él del destino en las variadas formas de la fatalidad, como vimos, precisamente por ser proyectos ineludiblemente tendrían lugar en el futuro que, como tal, es incierto; por eso, como dijimos, la inseguridad es un rasgo humano esencial.

En múltiples textos, Husserl constata la igualdad de cada individuo humano respecto del otro, sea en el nivel más abstracto de constitución trascendental, o en el de la constitución del otro en el mundo. En el estrato de la monadología social, por medio de la reciprocidad de la comunicación, se constata que "el otro es como yo", vale decir, es un ser en desarrollo que debe, tal como yo, llegar a ser él mismo. Esta experiencia se halla en la base de la responsabilidad respecto de mí mismo y del otro. Por esa razón, a diferencia de lo señalado por G. Hoyos Vásquez, sostuvimos que desde nuestro punto de vista la posibilidad de renovación estaba en

la base de la posibilidad del ejercicio de la responsabilidad. Puedo actuar responsablemente porque puedo encaminar mi acción hacia la superación en mí y en el otro, de lo que no tiene sentido o lo ha perdido, puedo, tal vez debo llevar a cabo la renovación. A partir de la estructura humana temporal manifiesta por el enfoque genético de la fenomenología, es dable reconocer en el otro, en términos de Husserl un “alma germinal” que, dado nuestro esencial ser intersubjetivo, debe comprometer nuestra acción a favor de su desarrollo; debo ayudarlo en su realización con la misma obligatoriedad con que asumo el mío.

La toma de conciencia a ese respecto se funda en nuestra capacidad de reflexión y de autorreflexión; si en el contexto de los rasgos humanos esenciales es posible hablar de prioridad, la capacidad de reflexión es un rasgo prioritario. Sin embargo, en lugar de prioridades parece más adecuado imaginar un entramado. El proceso de desarrollo hacia formas superiores según el *telos* se basa en el despliegue de la capacidad crítica y autocrítica que llega a hacer posible el surgimiento de la conciencia ética y su preferencia por los valores superiores.

La pregunta es si la “renovación” tiene carácter esencial. En síntesis, cuando se habla de renovación no se hace referencia al mero cambio. La estructura del término alude a que lo que alguna vez fue nuevo debe ahora dejar lugar a lo que es nuevo en la actualidad, pues lo nuevo pasado se ha solidificado y no se ajusta al nuevo mundo circundante. Provisoriamente es posible decir que el término “renovación” alude a producir, una y otra vez, lo nuevo ajustado a los tiempos, para superar lo que una vez fue nuevo pero ya no lo es, precisamente porque ha dejado de ser lo adecuado, ha dejado de ser funcional en el sentido del *telos* y, en esa medida, es malo. La renovación, es esencial; ella forma parte de los rasgos esenciales temporales, históricos, orientados hacia la realización de lo superior, tanto de la persona como de la comunidad.

Todas estas razones hacen que las diversas modalidades de renovación y en particular la más alta, la renovación ética, se presente con la exigencia de un imperativo categórico. “Algo nuevo tiene que suceder”, reclama Husserl frente al cariz de los tiempos.

El texto deja abierta la pregunta acerca de si la *renovación* a que se ha hecho referencia se puede entender como *acontecimiento*, de modo que sea distinguir en la historia, en este caso en la personal, pero también podría estudiar en la comunitaria, los momentos en que el acontecimiento tuvo precisamente carácter de renovación.