

NOTA BIBLIOGRÁFICA

BIBLIOGRAPHIC NOTE

HUSSERL, EDMUND

Introducción a la ética, Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque (ed. y trad.), Trotta, Madrid, 2020, 364 pp.

Se ha atribuido a Husserl con más o menos fundamento una que-
rencia por los problemas en sí mismos, que contrastaría con el es-
caso margen que concede a los desarrollos históricos. Se cuenta la
anécdota de que poco antes de subir al tren, Heidegger le habría
preguntado por la historia, a lo que el maestro ya con el pie en el
montante del vagón le habría respondido: “Ah, me olvidé de ella”¹.
Sin embargo, he aquí unas *Lecciones de ética*², en las que el interés
preponderante es histórico; bien es cierto que fueron dictadas en
los años de madurez (entre 1920 y 1924), en que contaba ya con
una concepción propia de la axiología y la ética, y que el recorrido
histórico que hace está en función de la mayor o menor cercanía
a sus planteamientos, ya en parte dados a conocer. ¿Cuál es este
planteamiento ético-axiológico, expuesto incipientemente en sus
Lecciones sobre Ética y Teoría del valor y prolongado en otros escritos
de la etapa de Friburgo³?

-
1. H. W. PETZET, *Auf einen Stern zugehen* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983) 86. Citado por F. WELZ, *El mundo de la vida y la historia*, “Daimon. Fenomenología y ciencias humanas” 32/2 (2004) 40.
 2. E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Husserliana XXXVII, herausgegeben von Henning Peucker (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / Londres, 2004).
 3. La obra se hizo pública con el título *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana XXVIII, herausgegeben von Ulrich Melle (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / Londres, 1989). Cf. nuestra recensión de la misma en U. FERRER, *La ética en Husserl*, “Revista de Filosofía” (3ª época) IV

Análogamente a como en el campo de la lógica se diferencia entre el ámbito formal, cuyo tema son los objetos indeterminados, el juicio objetivo y las conexiones formales, atemporales y válidas para cualquier razón, y, por otra parte, la técnica lógica, dirigida a facilitar reglas orientadas al aprendizaje, también en ética cabe diferenciar entre las verdades a priori en los dominios del valorar, el querer y el actuar y las flexiones o giros pedagógicos de las mismas en forma de consejos, amonestaciones, etc., atendiendo a la disposición particular de los sujetos a los que se dirigen. Con la particularidad de que mientras en lógica se cuenta con una tradición de leyes a priori presente ya en Platón y sobre todo en Aristóteles, no se puede decir lo mismo en ética, donde no se ha deslindado nítidamente todavía el ámbito de las valideces a priori de su aplicación regulada al sujeto moral: “no ha aparecido un Aristóteles de la ética para que hubiese producido leyes formales pertenecientes a la región de los principios de la voluntad” (p. 62).

Tomando como *leitmotiv* esta aprioridad de las leyes éticas, el hilo conductor que atraviesa como una constante la historia de la ética es para Husserl la contraposición entre lo a priori y lo a posteriori, entre la validez normativa de las esencias y los datos de hecho o empíricos. Y, en efecto, desde su nacimiento en Grecia en el siglo V a. C. está presente la antítesis entre el verdadero bien humano y el placer indiferenciado (aoriston), entre Sócrates y los sofistas con quienes se confronta, cuya herencia recogen más tarde las escuelas cirenaica y epicúrea, primeras formas de hedonismo ético. “Sócrates fue el primero en practicar el método de la intuición de esencias, de la puesta en relieve de lo esencial y de lo completamente verdadero” (p. 66).

Ahora bien, si nos atenemos a los usos lingüísticos, empleamos no pocas veces el término ‘debe’ indiscriminadamente para lo que debe ser en tanto que lo normal fácticamente y para lo debido en sentido axiológico y moral, sin que ello legitime el tránsito conceptual de lo uno a lo otro, como en el siglo XX ha denunciado

(1991) 457-467. En adelante la página de la obra que comentamos la ponemos en el cuerpo del texto entre paréntesis.

Georg Edward Moore en su crítica a la falacia naturalista. El hedonismo y derivadamente el utilitarismo confunden la validez universal de hecho del placer, como algo dado en la consumación de las aspiraciones, con la validez intrínseca normativa de lo bueno como juzgado previamente: lo distintivo ético recae justamente sobre ese juicio antecedente y directriz de la actuación. En cambio, en el bien al que se refieren hedonismo y utilitarismo no hay un juicio determinante de índole moral, con su verdad propia, sino un hecho carente de criterio valorativo (adiaforon o indiferente axiológicamente) y en el que asimismo falta la implicación ética del sujeto para el cual rige. En términos de Husserl: “Lo tenido por bueno y lo verdaderamente bueno son dos cosas distintas. *Aquello que es justo en sentido verdadero, aquello a lo que es bueno aspirar, se debe poder reconocer en tanto tal por el contenido esencial de lo que es valorado y a lo que se aspira*, así como lo que es verdadero se debe destacar en la intelección racional por el contenido de sentido del juicio” (p. 71).

Con el paso a la modernidad retorna el principio utilitarista, dirigido en última instancia al bienestar, en Thomas Hobbes entre otros, si bien con nuevas modulaciones, que lo presentan primeramente en forma de una tendencia a la supervivencia individual amenazada y como base de una ética social y de una teoría del Estado. Hobbes hace frente seguidamente al problema de cómo es posible derivar una normativa cívico-estatal de un estado de cosas fáctico-natural, como es la situación de guerracivilismo que le tocó vivir en la Inglaterra del siglo XVII, marcada por las guerras confesionales. Como en otros planteamientos de este tenor, el problema se vuelve insoluble, al pretender dar el salto de unos datos carentes de toda legalidad inmanente, como son los comportamientos egoístas regidos por el bienestar individual, a lo legalmente prescrito, a lo que subyace la oposición entre lo debido y lo indebido. Toda esta cuestión está viciada, a juicio de Husserl, por la ambigüedad de partida: o se entiende la búsqueda de la paz social, para la que se hace irremplazable el legislador estatal o soberano, como una necesidad de hecho sin la que no es posible satisfacer la tendencia a la autoconservación individual y colectiva, o, por el contrario, se trata de unas necesidades práctico-ideales, en sí mismas normativas. Pero en ambos casos

se abre la fisura entre lo psíquico-explicativo y lo normativo-ideal, dirigido a la razón práctica para que libremente lo realice el hombre, quedándole siempre la posibilidad de contravenir las exigencias de lo debido. En otros términos: el estado de paz, que sirve de engrace entre el comportamiento individual, presuntamente arbitrario o guiado por móviles solo psíquicos, y la necesidad de regulación estatal, ¿representa un *tertium quid* fáctico o es una demanda ética ideal? Lo que no puede ser es las dos cosas a la vez, como cuando se lo incluye en una normatividad a priori y se lo pretende explicar desde una necesidad psicológica.

Este programa psicologista y escéptico por relación a la verdad de las normas éticas se vuelve a presentar con algunas variantes en los autores británicos que jalonan el mundo moderno, como D. Hartley, J. Bentham, John Stuart Mill, Adam Smith, B. de Mandeville o M. Stirner. Es ocasión para que Husserl emprenda un detenido análisis fenomenológico del placer, que acaba conduciéndole a la distinción esencial entre el lado noético-subjetivo de las vivencias intencionales y su correlato noemático, en este caso entre el gozo que sigue a la satisfacción de una tendencia y lo que se pretende con la tendencia, entre el encontrarme a gusto y el objetivo alcanzado noemáticamente en el apaciguamiento de la tendencia. Si lo primero es sobrevenido y por tanto a posteriori, lo segundo es el término intencional que da sentido a la tendencia y la califica en su verdad moral y objetiva. La finalidad inherente a la tendencia permite hablar de adecuación o inadecuación a un juicio objetivo que la hace o no válida, siendo la primera la originaria y la segunda una desviación suya. Así lo pone Husserl de manifiesto a propósito del precepto de amar al prójimo y la tendencia contraria al egoísmo. No es posible derivar el primero de la segunda (al modo de las explicaciones psicologistas, como en la fábula de las abejas de Mandeville), por cuanto la búsqueda egoísta no existiría sin la voluntad de apartarse de lo que es en sí exigible y dotado de finalidad intrínseca, como es la fraternidad entre los hombres. “El concepto específico de *egoísmo* incluye un sentido que prohíbe hablar de egoísmo cuando por principio se niega al ser humano todo motivo altruista, todo motivo de amor desinteresado al prójimo. Bien visto, una ética del egoísmo

fundamental es un contrasentido si dejamos a la palabra su sentido literal... Una vez que se ha establecido que la naturaleza humana carece por completo de motivos altruistas, el amor desinteresado al prójimo sería entonces para los seres humanos una expresión privada de un sentido comprensible” (pp. 89-90).

Pero Husserl da un paso más al mostrar que lo inadecuado de las explicaciones psicologistas anteriores, que darían lugar mediante asociaciones pasivas e inconscientes a los sentimientos éticos, descansa en la transposición de la metodología de las ciencias de la naturaleza al ámbito del espíritu o, dicho de modo inverso, el porqué motivacional activo no es reconducible a las legalidades físicas: mientras la naturaleza es muda en sí misma y hay que interpretarla mediante unas leyes abstractas, lo espiritual posee una transparencia interna, que hace comparecer intenciones, motivos, secuencias de medios y fines..., pertenecientes al mismo sujeto y que dotan de racionalidad a la esfera práctica. El hedonismo y sus derivados caen, entonces, bajo la rúbrica más genérica del naturalismo. “Es característico de esta teoría ver los hechos espirituales como hechos de la naturaleza, ver la vida anímica como un ir y venir de meras cosas en el espacio de la conciencia, que tienen su propio mecanismo, sus leyes naturales psicológicas que regulan las cosas anímicas actuantes, como la ley de la gravedad y otras leyes regulan el curso de los astros y de las otras cosas de la naturaleza” (p. 136). Frente a esta confusión de planos Dilthey rehabilita un nuevo orden de leyes en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1882), al separar como métodos el explicar (*erklären*) de las ciencias de la naturaleza del comprender (*verstehen*) en las ciencias del espíritu, pero sin que llegara a inquirir por las bases a priori de la validez ética.

La validación ética recurre a las motivaciones activas o posiciones de actos que remiten para su legitimación racional a otras posiciones de actos fundantes, como que quien quiere el fin quiere los medios, en su neutralidad de medios, para su obtención. “Las motivaciones de nueva índole que aparecen en la esfera del acto... son *motivaciones racionales*; eso significa que estas motivaciones están ellas mismas sujetas a las preguntas de la racionalidad e irracionalidad, de la legitimidad o ilegitimidad, y esto en los diferentes senti-

dos trazados de antemano por la especie fundamental de los actos y las posiciones de actos en cuestión, es decir, según el sentido de la *belleza* en tanto sentido de la legitimidad estética, de la *verdad teórica* en tanto sentido de la legitimidad lógica y lo mismo el de la *legitimidad ética*” (pp. 132-133).

Un acto de querer tiene su motivación en un acto de valorar y el acto de valorar es motivado por un acto de juzgar: es esta una conexión eidética, que impide toda autonomía de la esfera del sentir, como la propuesta por Scheler en su *Formalismo en la ética y ética material de los valores*, así como el voluntarismo de la autonomía de la voluntad, con el que se inició la modernidad. Enjuiciar algo como valioso no es una correlación axiomática, sino fundada en el juicio previo que hace al predicado valioso serlo de derecho o como digno de ser valorado y, a su vez, decidir un acto propio se funda en la valoración que con anterioridad he adjudicado a lo decidido. He aquí unos enlaces a priori de legitimación que rigen la actuación del yo y la convierten en ética: son leyes para los actos posicionales de poner algo como verdadero, poner algo como merecedor de ser estimado y poner lo decidido como fundadamente debido. En ningún modo se trata de asociaciones pasivas ajenas al yo que vive en sus actos.

Mediante las motivaciones adecuadas las meras menciones de lo voluntario se convierten en legitimadas o justificadas prácticamente, análogamente a como en la percepción sensible y en los juicios intelectivos se apunta teleológicamente al cumplimiento de las intenciones significativas correspondientes, por sí solas vacías. Lo paralelo a estas menciones objetivantes vacías son en el orden práctico las presunciones sin base real o meramente fingidas. En ambos casos subyace una teleología de la razón, que siempre puede ser reactivada originariamente partiendo de sus sedimentaciones habituales.

En un movimiento pendular se vuelve en plena modernidad de las asociaciones pasivas empíricas a las justificaciones a priori de los predicados éticos en autores británicos formados en Cambridge en

el siglo XVIII, como R. Cudworth, Henri More o S. Clarke. Reconociéndoles Husserl el mérito de haber acertado con la validez incondicionada de las leyes éticas, se separa de sus posiciones en la medida en que adoptan como modelo para su idealidad a las leyes matemáticas. Pues mientras estas son leyes del ser (*Sachgesetze*), aquellas son leyes del deber (*Sollengesetze*), en tanto que van dirigidas a las acciones y a los actos de la voluntad, de modo que solo en relación con las segundas tiene sentido hablar de infringir. Las leyes morales incluyen implícitamente un ‘para’ o destinatario (“lo que debo hacer es lo debido para mí”, p. 248), que no aparece en las leyes objetivas de cosas, sin perjuicio de su validez en sí mismas, en lo que coinciden unas y otras.

Contrarios al utilitarismo de los sentimientos son asimismo los preconizadores de un sentir moral puro o a priori de aprobación/rechazo, como el conde de Shaftesbury y F. Hutcheson en el siglo XVIII. No se trata ahora de sentimientos dirigidos a la satisfacción de un fin exterior a ellos, como era la autoconservación en Hobbes, sino que son afectos a los que acompaña una apreciación interna dictada por el gusto. Por ejemplo, lo grandioso tiene un doble sentido estético-ético, pues lo bueno es a la vez lo bello, como pusieron de manifiesto los griegos en la fórmula *kalon kai agathon*. Pero lo que Husserl echa en falta en este planteamiento para acceder al ámbito de lo moral es el pronunciamiento del yo en un juicio, y no en una simple apreciación de una captación sensible. El yo moral no es un mero espectador de lo que aprueba, sino que está concernido él mismo con una motivación activa, como ya se ha mostrado. Es con sus actos libres y virtudes como el yo se hace a sí mismo moral. Según señala Mariana Chu en las páginas de presentación del libro, en esta segunda etapa el interlocutor próximo de Husserl deja de ser Brentano, como en las primeras lecciones, y empieza a serlo Fichte con su autoposición del yo práctico. Los fenómenos de la intencionalidad voluntaria, el cumplimiento volitivo teleológico y la renovación pertenecen específicamente al ámbito ético, pero pasan desapercibidos cuando nos dejamos llevar por el esteticismo de la aprobación. Así, pregunta retóricamente en réplica a Hutcheson: “¿Puede decirse sin más que la revaloración (*Nachwertung*), que jus-

tífica los actos del sentimiento y de la voluntad del nivel inferior, sería suficiente para que el sujeto mismo sea apreciado como un sujeto moral?” (p. 175). La modificación retroactiva del sujeto por sus actos, a que alude indirectamente el texto, es lo que clásicamente se expone con el concepto de virtud moral.

Este esteticismo de la moral tiene, si cabe, una expresión más acusada en Hume, quien no solo hace pasar el enjuiciamiento ético por una apreciación desinteresada, sino que atribuye este desinterés a la puesta en juego de la imaginación, prescindiendo así de todo coeficiente real en aquello por lo que se siente agrado. Pero, entonces, quedan moralmente desconectados, además de la realidad del yo que juzga, valora y decide, la efectividad de las propias acciones, a las que se suplanta por las ficciones imaginativas que suscitarían mecánicamente los llamados buenos sentimientos. El arco de lo a priori afectivo se cierra ahora con una vuelta de tuerca hacia el empirismo y su naturalismo de los sentimientos. Resulta que en el colofón que pone Hume no se ha remontado el naturalismo del empirismo inicial, tampoco en el campo de los sentimientos altruistas. Valga de muestra el siguiente texto husserliano: “Hume y toda su época, en virtud del *prejuicio naturalista*, era incapaz de ver la peculiar esencia de la interioridad del espíritu, que, en cuanto yo, en su vida egológica, no es un ser muerto compuesto de elementos regulados por leyes naturales, sino que *como vida egológica es conciencia y siempre conciencia, unificada interiormente no por causalidad natural, sino por motivación*” (p. 205).

La ética kantiana significa un claro restablecimiento de lo a priori a través de la razón pura práctica, no guiada en absoluto por sentimientos variables de origen empírico. A ello van ligados algunos hallazgos de primer orden subrayados por Husserl: a) el absoluto del deber, presentado como imperativo categórico; b) el momento específico de la motivación moral, según el cual no basta con lo materialmente realizado si no se le adjunta una voluntad de realizarlo formalmente como deber. Y, sin embargo, para Husserl es un a priori lastrado por algunas limitaciones de principio.

En primer lugar, porque el área de lo ético no se restringe a las acciones correctas, correlativas de una máxima, sino que se extiende a la vida en su conjunto, para la que rige el absoluto del fin último. Por ello, a diferencia del kantiano, el imperativo categórico husserliano no equivale a la universalización posible de una máxima o principio subjetivo de acción, sino que toma a su cargo la conducción finalista de la vida entera, orientada hacia lo mejor en cada caso. “Aquello que importa es que lo mejor no sea elegido y realizado ingenuamente, sin conciencia normativa, sino precisamente según la mejor ciencia y conciencia en el sentido más estricto y que este ‘según la mejor ciencia y conciencia’ emerja de una voluntad que funda, de una vez por todas, la vida ética y que devenga en imperativo categórico que guía virtualmente la vida toda” (p. 255). Es de advertir que lo mejor a que se refiere el imperativo husserliano no resulta de una comparación entre los distintos bienes según cierto baremo, sino que originalmente está ligado a la elección (así, el ‘optimo’ latino tiene la misma raíz que el verbo ‘optar’⁴), orientada de suyo, por tanto, a lo que es lo mejor.

En segundo lugar, sigue diciendo Husserl, la formalidad del deber ético, dado en el sentimiento de respeto a juicio de Kant, no excluye, sino que está en correlación con el dominio de lo a priori material, precisamente como aquello que es debido y que se complementa con las circunstancias particulares de la situación. Previamente a la universalización de la máxima he de saber qué es relevante y qué no lo es para la especificación del deber. “Solo la consideración de la materia de la voluntad, los contenidos materiales que deben, por así decir, ser deseados puede enseñarme cómo debo querer en el caso concreto, y estos mismos contenidos materiales deben proporcionarme las premisas de la voluntad a mí y a todo ser racional del mismo modo. La exigencia de prescindir del contenido material es igual de absurda en la esfera de la voluntad que en la del pensamiento” (pp. 238-239).

4. Debo esta observación lingüística a J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor. Lo moral y las formas de vida* (Alianza Editorial, Madrid, 1995) 23-24. Habría que añadir que también en griego *to ariston*, lo mejor, parece tener algún parentesco con el verbo *airew*, elegir: según ello, la elección ética no se dirige simplemente a lo bueno, sino a lo mejor.

Kant, en suma, está condicionado en sus fundamentos por el a priori de las ciencias físico-matemáticas, no habiendo llegado todavía a las leyes aprióricas de la motivación propias de las ciencias del espíritu. Sigue en él, por tanto, la descalificación de la materia de los sentimientos no oriundos de la razón y de las tendencias, por cuanto se los hace depender de una afección empírica. *A fortiori* Kant no vio en la intencionalidad de la conciencia, bajo sus diversos modos, la llave que permite acceder a los objetos, ya sean dados en la percepción sensorial e intelectual, ya se ofrezcan como materia del valorar, ya correspondan al decidir, en tanto que vuelto a lo decidido en el ámbito de la praxis. Lo que actúa sobre mi ser no son las cosas físicas como causas naturales, sino tal como me dirijo a ellas intencionalmente en los actos de percibir, tender, valorar, etc. He aquí un ejemplo de análisis fenomenológico al respecto: “Si me apetece una comida y aspiro a gozar de ella, no ‘produce un efecto’ sobre mí, en cuanto sujeto-yo que desea y aspira, el objeto natural conocido, sino lo que he percibido y apercebido así y asá en cuanto tal como comida, y tal determinación es por su sentido propio tan poco causal-natural que bien puede depender de mi convicción de su existencia, pero de no de la existencia de la cosa misma” (p. 329).

Si recapitulamos el saldo positivo que hemos ido encontrando al hilo de la confrontación de Husserl con los distintos planteamientos éticos, obtenemos lo siguiente: En un plano general se advierte una singular síntesis entre la ética teleológica aristotélica y la ética moderna del deber. De Aristóteles toma las nociones clásicas de felicidad, fin último, hábito como segunda naturaleza. El propio bosquejo arquitectónico de la ética, efectuado al comienzo de las lecciones, es netamente aristotélico. “Cada género particular de fines que procuran ser universalmente determinantes para el actuar humano funda una técnica particular y, adaptada a él, una disciplina técnica posible: así, la estrategia apunta a la guerra, la técnica curativa, a la salud; la arquitectura, a los edificios; la técnica de gobierno, al Estado, y así, toda clase de disciplinas técnicas posi-

bles reales e ideales. Pero debe haber, o al menos se debe postular, una disciplina técnica que esté por encima de todas las disciplinas técnicas humanas y que tenga una *reglamentación que las abarque en su conjunto*. Esta es la ética” (p. 38). Más explícitamente dirá en el Ensayo tercero de la serie Kaizo⁵ que este modo de abarcar los fines técnicos particulares es desde el ángulo de los fines humanos *qua tales*, en tanto que latentes como fines ulteriores en los fines más próximos; es el ángulo de la *Menschentum* (p. 251) o humanidad digna, la humanitas de Cicerón, y no solo de la *Menschheit* o humanidad en abstracto. También es cierto que omite los desarrollos y transformaciones medievales de Aristóteles, decisivos para la ética, particularmente en Tomás de Aquino.

Sin embargo, la noción de felicidad, tomada de los griegos, no significa en Husserl simplemente una tendencia de facto eudemonista, sino que a través del fin absolutamente debido la voluntad enlaza con el a priori moderno del deber⁶. “Lo debido es la verdad de la voluntad” (p. 254). La felicidad no corresponde a una tendencia inmanente, ni siquiera es una meta con alguna prefiguración de su término, sino que responde más bien a una motivación activa, abierta incesantemente a su prosecución bajo distintas formas. En este contexto, el momento ético-propositivo relega el momento axiológico, al que Husserl había atendido preferentemente en las anteriores *Vorlesungen* de Gotinga. Pero una ética abierta a una tarea por cumplir biográficamente, y no ya a acciones aisladas, solo puede desembocar en la noción de persona con una vocación singular (*Bestimmung, Berufung*), que va más allá de la profesión particular elegida (*Beruf*). Se abre así una nueva vía, no recorrida todavía en estas lecciones, para la ética husserliana con el motivo del amor, que

5. E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana XXVII, herausgegeben von T. Nenon, H. R. Sepp (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988); trad. cast.: *Renovación del hombre y de la cultura*, III, trad. A. Serrano de Haro (Anthropos, Barcelona, 2002) 30.

6. Es significativo que, al igual que la obligatio latina, el *debitum* sea un término prácticamente desconocido entre los griegos en su sentido moral. El deon para el griego no tiene un alcance característicamente ético, como se advierte en la ausencia de una deontología dentro de la ética griega. Lo más próximo sería lo kaq'ekon, lo conveniente o adecuado.

decide la vocación singular de cada persona⁷. En su aplicación a la ética guiada por el amor, el concepto de cumplimiento ha de ser remodelado, abandonando el estrecho marco de los actos objetivantes por los que estuvo marcado en el inicio.

Por último, aunque no en importancia, es de destacar la esmerada presentación y traducción del libro, que respeta casi literalmente el original alemán. Llama la atención la traducción de *Streben* por aspirar, y no por tender, término aquel que se presta mejor a incorporar el carácter personal de quien aspira.

Urbano Ferrer

Universidad de Murcia (Catedrático Emérito de Filosofía Moral)

ferrer@um.es

7. A ello se refiere el estudio de M. CRESPO, *El amor como motivo ético en la fenomenología de Husserl*, "Anuario Filosófico" 45/1 (2012) 15-32.