

FENOMENOLOGÍA Y FORMAS DE VIDA

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

Universidad de Salamanca. Salamanca. España
paredes@usal.es

Resumen: Los artículos de Husserl en la revista japonesa *Kaizo* contienen muchas claves sugerentes e importantes sobre su filosofía práctica. Su visión de las “formas de vida” (*Lebensformen*) humanas y sobre todo su concepción de la “forma de vida ética” muestran su preocupación por el significado de la fenomenología para la vida y para la búsqueda de la responsabilidad. Husserl articula el problema ético sobre la base de su concepción de la “esencia” del ser humano y la lucha o el afán de la vida como lucha por una vida ética pura.

Palabras clave: formas de vida, responsabilidad, motivación, imperativo absoluto, acción.

PHENOMENOLOGY AND FORMS OF LIFE

Abstract: Husserl's articles in the Japanese review *the Kaizo* contain many suggestive and important clues of his practical philosophy. His view of human “forms of life” (*Lebensformen*) and, in particular, his conception of the “ethical form of life” shows his concern on the significance of phenomenology for life and the search of responsibility. Husserl's articulation of the ethical problem is based on his view of the “essence” of human being and the struggle of life as the struggle of pure ethical life.

Key Words: forms of life, responsibility, motivation, absolute imperative, action.

En el texto programático de 1911: “La filosofía como ciencia estricta”, Husserl distingue entre las filosofías que tienen su fin en lo finito y la filosofía como tarea infinita del pensamiento¹. Esta distinción recorre la obra de Husserl en su conjunto y la encontramos asimismo, por ejemplo, en la Conferencia de Viena, de 1935, cuando reclama para la existencia humana el ideal de la auténtica filosofía. En este caso, se trata de distinguir entre la filosofía como *factum* histórico perteneciente a una determinada época y la filosofía como idea de una tarea infinita². En el primer texto, Husserl subraya la necesidad de concebir la filosofía como algo diferente de una “concepción del mundo”; en la Conferencia de Viena, resume su prolongado esfuerzo por contribuir a la elaboración de un concepto de filosofía con el máximo nivel de racionalidad y al servicio de una humanidad auténtica. Esta pretensión encierra aspectos y dimensiones muy variados, entre ellos los que se refieren a la dimensión ética de la filosofía y a la validez de la razón como instancia de orientación y transformación de la vida. También hay que contar con el clima político-social que se desarrollaba en Europa en estas dos épocas y que tiene como denominador común una acuciante situación prebélica. Pero, sobre todo, es preciso tener en cuenta que los escritos de Husserl no sólo contienen las líneas fundamentales de la fenomenología del siglo XX, en cuanto filosofía teórica, sino que trazan además el contenido esencial de una ética fenomenológica³ y la base de la dimensión práctica de la filosofía, constitutivamente ligada a aquélla. En este trabajo nos centramos en algunos textos escritos en los años 20, de gran significado y alcance.

1. LA RENOVACIÓN DE LA VIDA HUMANA

Entre 1923 y 1924, Husserl publicó cinco artículos en la revista japonesa *Kaizo* (renovación), en los que se ocupa especialmente de la contribución de la filosofía a la transformación de la cultura europea, con el fin de dejar atrás el

1 HUSSERL, E., “Philosophie als strenge Wissenschaft”. In: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1, 3 (1911), 289-341. Traducción española: *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Almagesto, 1992, 76ss.

2 Conferencia publicada con el título: “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie” (La crisis de la humanidad europea y la filosofía), en Hua VI, The Hague, Netherlands: M. Nijhoff, 1962, 314-346. Esta conferencia está incluida en la traducción de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1990, 323-358.

3 Sobre la ética en la obra de Husserl, cf. MELLE, U., “The Development of Husserl’s Ethics”. En: *Études phénoménologiques*, 13-14, 1991, 115-135. PAREDES MARTÍN, M.^a del Carmen, “La dimensión ética de la fenomenología”. En: *Ética, voluntad, deseo* (Ed.: I. Bianchi), Padua: Il Poligrafo, 2001, 77-106.

clima generado por la experiencia de la I Guerra Mundial y sus consecuencias. Es una época en que la filosofía de Husserl tenía gran eco en Japón y la invitación de la revista le brindó la posibilidad de seguir trabajando sobre un tema que le estuvo ocupando en los años siguientes a la guerra. El vibrante comienzo del primer artículo no deja lugar a dudas: “Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros “más finos” de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura”⁴. Por ello hace falta un combate moral contra el pesimismo reinante y contra el realismo conformista, que devuelva la fe en la posibilidad de la transformación de la vida humana, sin la cual no hay transformación de la sociedad y de la cultura. Husserl entiende la tarea de la renovación en el sentido de “una conversión ética y la configuración de una cultura ética universal de la humanidad”⁵. Urge, por lo tanto, la búsqueda de una “forma de vida en la razón”⁶ que permita recuperar el sentido de la verdad y la aspiración a intervenir en el mundo para hacer valer ese sentido.

Como veremos, estos artículos tienen un interés filosófico indudable, ya que abordan cuestiones que hoy día no pueden considerarse como resueltas. Por lo que se refiere a la obra de Husserl, los artículos de *Kaizo* tratan monográficamente el problema ético de la renovación y de la ciencia y anuncian una crítica de las ciencias que posteriormente Husserl elaboró ampliamente en su última gran obra, *la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En efecto, desde el primer artículo Husserl manifiesta una toma de posición crítica ante la presencia generalizada de las ciencias y su presunta validez definitiva para todos los problemas humanos. Su crítica no se dirige a la existencia de las ciencias por sí mismas, sino a la pretensión de que con ellas está completo todo el ámbito del conocimiento. Las ciencias físico-naturales representan una valiosa aportación al bienestar de la vida humana, y por medio de ellas tenemos “la tan admirada técnica aplicada a la naturaleza, que ha dado a la civilización moderna su agresiva superioridad, aunque también nos haya traído perjuicios tan lamentados”⁷, a pesar de su racionalidad práctica. Las ciencias humanas y sociales, a menudo basadas

4 HUSSERL, E., “Fünf Aufsätze über Erneuerung”, Hua. XXVII (*Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*), 3-94. *Renovación del hombre y de la cultura*. (Traducción de Agustín Serrano). Barcelona: Anthropos, 2002, 1. El primer artículo, titulado: “Renovación. Su problema y su método” fue publicado en edición bilingüe japonés-alemán. Los restantes fueron publicados en japonés.

5 Carta de Husserl a Albert Schweitzer de 28.7.1923, citada por los editores de Hua XXVII, p. xi.

6 HUSSERL, E., *Renovación*, 2.

7 HUSSERL, E., *op. cit.* 4.

sobre las premisas empíricas de las ciencias naturales, ofrecen una racionalidad más adecuada al modo de ser del hombre, si bien suelen considerarlo como mera naturaleza y exterioridad, dejando fuera de su consideración lo específico del ser humano, esto es: la vida de la conciencia y su capacidad de tener experiencia del otro, de modo que la conciencia misma no sólo supone reflexividad, sino también la capacidad de captar el modo de ser de los otros sujetos mediante una comprensión subjetiva que Husserl llama “empatía” (*Einfühlung*). Husserl da al término “empatía”, que proviene de Theodor Lipps, un énfasis que no tenía por entonces⁸ y lo utilizó ampliamente en sus manuscritos sobre “fenomenología de la intersubjetividad”, publicados póstumamente⁹.

La crítica de Husserl a las ciencias no es, pues, un rechazo de las mismas, sino la denuncia de una actitud que considera a estas ciencias como de suyo suficientes. Esta actitud, tan extendida en la modernidad, ha hecho posible que la filosofía haya tenido un papel residual en el conjunto del saber, o bien se haya orientado tanto hacia un positivismo empírico como hacia uno u otro tipo de relativismo. Falta por lo tanto una ciencia del hombre, que se ocupe de los aspectos más específicamente espirituales, en los que la causalidad físico-natural no rige como clave de explicación. Falta, con otras palabras, la filosofía, que no procede con arreglo a la explicación causal natural, ni sólo según el modelo de la comprensión. La filosofía, como ciencia del hombre, atiende a la motivación, que es un “concepto fenomenológico fundamental” para acercarse a la vida de la conciencia. Los actos humanos, así como las intenciones se llevan a cabo por motivaciones que pueden ser buenas o malas, correctas o erróneas y son ellas las que permiten comprender los fines que esos actos pretenden alcanzar. Husserl constató muy pronto que la motivación es algo distinto de la causalidad natural, así como la vida de la conciencia es irreductible a la naturaleza física¹⁰. La “motivación” dota a los fenómenos de carácter espiritual de un sentido distinto al que poseen los fenómenos naturales y representa un elemento constitutivo de su modo de darse. Las tareas de la fenomenología en la configuración de las formas de vida se basan en esta diferenciación, que desde el punto de vista ontológico

8 Edith Stein, que fue asistente de Husserl en Friburgo, comprendió la importancia del concepto husserliano de “empatía” y realizó su tesis doctoral sobre este problema. Cf. STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*, [1917]. München: Kaffke Verlag, 1980.

9 HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil. 1905-1920, Hua XIII; Zweiter Teil. 1921-28, Hua XIV; Dritter Teil, 1929-35, Hua XV. (Edited by Iso Kern). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

10 Sobre el concepto de “motivación”, Husserl indica que ya en las *Investigaciones Lógicas* le permitió deslindar entre la esfera fenomenológica y la realidad trascendente. Cf. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I*. (Trad. J. Gaos). Madrid: FCE, 1985, §47, 109-110, nota.

permite captar la peculiaridad del espíritu con respecto a la materia, sin que ello suponga proyectar un dualismo en el modo de ser de la subjetividad humana.

2. LAS FORMAS DE VIDA PROFESIONAL Y VOCACIONAL

La fenomenología de las formas de vida que Husserl elabora en el contexto de la renovación tiene como meta alcanzar una forma superior de vida que puede calificarse como la figura de una vida ética plena¹¹. La posibilidad de llegar a esa forma de vida pone en juego diferentes factores, pero la base de todos ellos se encuentra en la condición de subjetividad racional que es propia del ser humano, a partir de la cual se pone de manifiesto su capacidad de autoconciencia. Esta capacidad consiste ante todo en asumir una toma de postura reflexiva con respecto a uno mismo y a la propia vida, lo que permite llegar al conocimiento de sí, proyectando este autoconocimiento en la esfera de la vida práctica. La posibilidad de considerar la propia vida en su conjunto (*Gesamtleben*) permite al hombre tomar decisiones sobre su existencia, no de una manera abstracta y general, sino sobre contenidos concretos de la misma. Además, por su capacidad de autoconciencia el ser humano se valora a sí mismo, a sus actos y a sus motivos y fines, tanto en relación con los actos que efectivamente lleva a cabo como en relación con determinaciones prácticas posibles, que integran la esfera de la voluntad. Pertenece asimismo al modo de ser del hombre el enjuiciar sus acciones, sus talentos y disposiciones en relación con el bien, de modo que este ejercicio de autorreflexión es a su vez un medio de orientación en la vida.

Partimos, por lo tanto, de que la reflexividad es una característica fundamental de la conciencia humana. Ahora bien, el ejercicio de autorreflexión no sería suficiente por sí mismo para dar una u otra orientación a la forma de “ser hombre” si no estuviera vivificado por la libertad. Y, efectivamente “el hombre tiene también la peculiaridad esencial de “actuar” libre y activamente desde sí mismo”¹², por consiguiente, de no dejarse llevar pasivamente por sus propias tendencias internas ni de dejarse aplastar por las circunstancias exteriores. La concepción husserliana de la libertad es decisiva para la determinación del carácter axiológico de la vida humana, y lo es también para la tarea de filosofar. Se trata de una concepción “metafísica”, en el sentido husserliano de este término, esto es, de una “metafísica

11 Después de que en 1914 E. Spranger publicara su obra: *Lebensformen. Geiswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad. Madrid: Revista de Occidente, 1954), Husserl ofrece un planteamiento filosófico de este tema, basado en las líneas fundamentales de su fenomenología.

12 HUSSERL, E., *Renovación*, 24.

trascendental y fenomenológicamente fundada” (*eine “transzendentalphänomenologisch fundierte Metaphysik”*)¹³. El hombre, como sujeto de la voluntad, puede actuar con arreglo a su propio querer y en este sentido ser efectivamente agente de sus actos, es decir, puede realizar actos auténticamente libres. Por consiguiente, autoconciencia y libertad son, por lo pronto, características humanas que se ponen en juego de distinta manera en cada caso, en cada circunstancia y en la opción por una determinada forma de vida.

Cabe preguntarse si estas características esenciales del ser humano se hacen presentes en el modo de vivir efectivo y real o si, por el contrario, el dejarse llevar por las propias tendencias, o por las circunstancias y situaciones externas es la actitud predominante. Para Husserl, la vida es ante todo empeño, afán (*Streben*) y esto se traduce en empeñarse en realizar algún valor positivo. “Todo empeño negativo, esto es, empeñarse en eludir anti-valores –por ejemplo, el dolor “sensible”– es sólo una transición hacia un empeño positivo. La ausencia de dolor en que el esfuerzo hecho por evitarlo se distiende [...] motiva al punto nuevos afanes positivos, tendentes a llenar con valores positivos el vacío surgido”¹⁴. Siendo esto así, vivimos afanándonos continuamente por conseguir valores positivos, bien pasando de unos valores positivos a otros, bien esforzándonos en superar valores no deseables, o situaciones que valoramos como negativas.

El “motivo originario” para salir de la actitud pasiva ante el juego de los afectos “es la vivencia penosa de la negación y la duda; vivencia de la aniquilación efectiva o amenazante” de las creencias en que nos apoyamos¹⁵ y que nos permiten juzgar, valorar y actuar en la vida. Es por consiguiente una vivencia negativa lo que nos hace tomar distancia, o desconectar de la fuerza afectiva que en determinadas circunstancias nos envuelve. Pero el ser humano no se encuentra inerte ante la negatividad de esta vivencia puesto que, por una parte, su autoconciencia le permite contemplar su vida en su conjunto y aspirar a configurarla de una manera satisfactoria. Y, por otra parte, siendo la vida empeño y afán, el “*afán de la razón*” (*Vernunftstreben*) consiste precisamente en dar a la vida personal la racionalidad por la que adquirir evidencia y clarividencia (*Einsicht*) sobre lo que entiende que es legítimo y verdadero. Así pues, la autoconciencia, la libertad y la razón hacen al ser humano capaz de alcanzar cotas elevadas de una racionalidad que se proyecta sobre todo el ámbito de su actividad. Husserl afirma

13 Algunas referencias de Husserl a la metafísica: HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I*. (Introducción, traducción de José Gaos). México: FCE, 1985, 11-12; del mismo, *Meditaciones Cartesianas*. (Epílogo, traducción de Mario A. Presas). Salamanca: E. Paulinas, 1979, 232-233.

14 HUSSERL, E., *Renovación*. 26.

15 HUSSERL, E., *op. cit.* 27.

que “el sujeto vive en lucha por una vida “plena de valor”, asegurada frente a las desvalorizaciones, decadencias y vaciamientos de valor que puedan sobrevenirle, una vida de creciente densidad axiológica”¹⁶.

La meta sin límites –puesto que se proyecta hacia una infinitud ilimitada– de esta lucha por una vida plena de valor es poner de manifiesto “lo verdadero” con relación al ser, con relación al contenido de nuestros juicios y con relación a los valores y a los bienes, por lo tanto, se trata de sacar a la luz el ser verdadero, los juicios de contenido verdadero y los valores y bienes verdaderos y auténticos. Esta posibilidad inherente a la vida humana puede realizarse en diferentes grados y respectos y se hace realidad en formas de vida distintas; asimismo, la motivación que impulsa una forma concreta de vida se orienta de diversos modos según la meta central a la que se la quiera someter.

El análisis fenomenológico de las formas de vida humana presupone que en general la vida del ser humano no se desenvuelve en la mera integración pasiva en el entorno, sino que adquiere una “forma” en virtud de la decisión de un sujeto activo. Allí donde hay “formas de vida” hay elección y la vida humana deja de ser una existencia amorfa. Husserl no olvida la “vida pasiva”, constantemente preocupada de su conservación “pero sin tener siquiera la idea de la conservación”¹⁷. Esta vida está de alguna manera presente y es el escenario “ingenuo” sobre el que se alzan las “formas de vida” provenientes de una decisión libre y personal tomada por el ser humano como subjetividad racional.

Por ejemplo, en la forma de vida que está regida por una *profesión* suele jugar un papel determinante la búsqueda del bienestar y de los bienes que están a su servicio y la escala de valores a la que se ajusta la actividad profesional tendrá en cuenta lo que en primer lugar se considera como “bien” ligado a la profesión de que se trate. Esa forma de vida manifiesta una capacidad de reflexión y la valoración conjunta de la propia vida, aunque es posible que los fines que el hombre se propone en su profesión sean aceptados de una manera externa, por la tradición o por la costumbre. En cambio, la decisión por una “*vocación de vida en un sentido genuino y superior al de la profesión*” requiere una dedicación más intensa y un anhelo incondicional de los bienes que la vocación conlleva. Los valores de la forma de vida elegida no sólo son apreciados por encima de los demás, sino que la vocación se determina por la “entrega en exclusiva de la vida a la realización de esos valores”¹⁸. La autenticidad de tales valores se impone de tal manera que el propio yo se siente perteneciente a ellos:

16 HUSSERL, E., *op. cit.* 26.

17 HUSSERL, E., Hua. XXVII, 96.

18 HUSSERL, E., *Renovación*, 29.

así es el arte “vocación” del auténtico artista, y la ciencia “vocación” del auténtico científico (del “filósofo”): dominio de actividades y logros espirituales al que alguien se sabe “llamado”, y de manera tal que sólo la creación de los bienes correspondientes le reporte la “más íntima” y “pura” satisfacción, le traiga con cada nuevo éxito la conciencia de “ser dichoso”¹⁹.

Ahora bien, para Husserl, las formas de vida basadas en la profesión y en la vocación son valiosas sólo en parte, y su valor en términos generales se puede considerar relativo desde la perspectiva de la forma de vida *ética*, que es “la única *absolutamente* valiosa”, esa vida plena de valor, que mencionamos antes. Comparada con ella, la autenticidad de una vocación no hace al hombre verdaderamente ético, por varias razones. Por una parte, la vocación no reclama para sí la totalidad de las acciones de una vida, sino sólo aquellas que están relacionadas con la actividad que la vocación desarrolla; por otra parte, la voluntad que se entrega a una vocación conserva una cierta ingenuidad o, dicho de otro modo, carece de una intención crítica que se aplique a las metas propuestas y a las vías para conseguirlas. Esta falta de sentido crítico deja a la voluntad expuesta a posibles decepciones y al desánimo, así como a la falta de una orientación segura sobre el conjunto de la vida. Dicho más brevemente, la vocación regula únicamente las actividades que tienen que ver con ella y, además, no proporciona el fundamento suficiente para una vida dichosa. Estos dos aspectos se resumen en una racionalidad insuficiente, que no puede configurar la aspiración a una vida plena de valor. Con todo, en estas formas de vida se hace valer una normatividad que impregna las acciones que a ellas se refieren. En función de esa normatividad, la vida queda incluida en el ámbito del valor, ya sea positiva o negativamente. La elección de una profesión, por ejemplo, compromete el conjunto de la existencia, aunque sea de un modo parcial. Y esto ocurre más notablemente en la elección vocacional, en la que el ser humano se siente habitado por una llamada que compromete su destino.

3. LA FORMA DE VIDA ÉTICA

En lo que sigue mostraremos de qué modo se plantea la búsqueda de una forma de vida auténtica y los principales elementos éticos de la misma. Para Husserl:

Cuanto más pone el hombre su vida en lo infinito y conscientemente contempla las posibilidades de su vivir y obrar futuros, tanto más se destaca ante él la abierta infinitud de posibles decepciones y tanto más se genera en su interior un descontento

19 HUSSERL, E., *op. cit.*, 30.

que, sabiendo él de su libre arbitrio y de la libertad de la razón, termina trocándose en descontento consigo mismo y con su acción²⁰.

Este descontento es lo que motiva la necesidad de la crítica así como la aspiración expresa a la verdad y, en definitiva, la aspiración a lograr una vida guiada por ese empeño de la razón que penetra en todas las acciones, sean teóricas o prácticas, vocacionales o de cualquier otra índole. El ser humano puede proponerse una “tarea infinita” de hacer realidad posibilidades aún no definidas para la vida considerada como un todo, en una visión de conjunto que le permite querer superar las limitaciones de formas de vida que sólo parcialmente buscan la verdad.

Ahora bien, la forma de vida ética es la única que puede asegurar una “renovación” del ser humano individual y de la sociedad. Husserl pone el acento en esta meta de *renovar* la vida entera y de configurarse a sí mismo como un hombre *nuevo y verdaderamente racional*²¹. Se trata de una meta que resume los objetivos del quehacer ético como tal, según lo expresa al comienzo del artículo tercero de *Kaizo*: “la renovación del hombre, del hombre individual y de la colectividad humana, es el tema supremo de toda ética”²². Es de notar que ni la profesión ni la vocación por sí mismas logran esto y, en cambio, esta meta de renovación puede incluir ambas cosas:

El auténtico artista, por ejemplo, no es aún, como tal, un hombre auténtico en el sentido más alto. En cambio, el hombre auténtico puede ser artista auténtico y *puede serlo sólo si la autorregulación ética de su vida así lo exige de él*²³.

El tema de la autorregulación (*Selbstregelung*) adquiere un significado fenomenológico capital, puesto que en él convergen la reflexividad propia de la autoconciencia y la tesis husserliana de la libertad. El sentido ético de la libertad es la capacidad de autorregularse para una vida mejor, es decir, auténtica. Pero esta autenticidad no puede hacerse valer al margen de la razón. Los tres grandes pilares que anteriormente mencionamos –autoconciencia, libertad y razón– constituyen la característica esencial de la existencia humana, lo que para Husserl pertenece “por esencia” específicamente al ser humano. La configuración de la vida ética no sería posible sin la autorregulación, que es requisito previo para aspirar a ella. Y esta autorregulación se asienta sobre “la posibilidad de someter a libre examen el campo infinito de su posible acción personal y, a la vez, el campo

20 HUSSERL, E., *op. cit.*, 33.

21 HUSSERL, E., *op. cit.*, 34.

22 HUSSERL, E., *op. cit.*, 21.

23 HUSSERL, E., *op. cit.*, 30.

infinito de los acontecimientos del mundo circundante”²⁴. Consiguientemente, la capacidad de examen crítico y de tomar distancia respecto de la propia vida hace posible poner en cuestión las acciones y los valores, reales y posibles, que se proponen. Asimismo, el mundo humano, en tanto que mundo de valores, está abierto y expuesto a ese examen. Todo ello pertenece a la esencia del ser humano, aunque la posibilidad de ejercer el libre examen contiene también la posibilidad de no llevarlo a cabo. Pero la posibilidad como tal hace al hombre, en todo caso, capaz de llevar a cumplimiento la aspiración hacia una vida “absolutamente valiosa”.

Se plantea, entonces, la pregunta sobre lo que hace a la vida ética “absolutamente valiosa”, por lo tanto, plena de valor en términos absolutos. Esta pregunta nos lleva a la cuestión de lo que significa que la vida humana pueda tener una justificación racional plena, partiendo de la constatación de que la vida humana se mueve siempre en el ámbito del valor. Porque “el ser humano, que vive ya con conciencia de su facultad racional, se sabe ahora responsable de lo justo y lo injusto de todas sus acciones”. Esta “*conciencia de la responsabilidad de la razón*”²⁵, en su propia reflexividad, es lo que permite someter a juicio la propia vida entera, la propia persona y todas sus actividades, incluyendo el pensamiento y el conocimiento teórico. La conciencia de la responsabilidad tiene un sentido profundamente ético. No es pues la razón una facultad que se pueda ejercer ocasionalmente, o un elemento de la noción de *animal rationale*, sino un carácter esencial que está unido a la conciencia de autorresponsabilidad. La *responsabilidad de la razón* no se puede abandonar ocasionalmente. Desde el punto de vista de la vida humana entendida como “valor” o como “conjunto de valores”, la *responsabilidad de la razón* es, como la intencionalidad, una condición permanente, y en este caso concreto, la condición explicativa de la acción. La forma de vida “ética” es capaz de dar valor a todas sus elecciones, en la medida en que cada una pudiera ser evaluada con relación a ella. Por ello, el ser humano se afana por lograr “lo racional-práctico *en general*” y se entrega con todo empeño a reconocer el bien y hacerlo realidad, “como aquello que en la medida de sus fuerzas es lo mejor”²⁶.

Esta salvedad es interesante, pues no se le exige al hombre sobrepasar la medida de sus fuerzas. La “medida” es precisamente el “límite” entre el ideal absoluto de perfección –la idea de Dios– y el ideal del ser humano que hace “lo mejor”; éste es un ideal relativo y no absoluto, pero “lleva ya impreso el sello

24 HUSSERL, E., *op. cit.*, 32.

25 HUSSERL, E., *op. cit.*, 34.

26 HUSSERL, E., *op. cit.*, 35.

de la infinitud”²⁷. Y esta afirmación es muy significativa, porque el límite de la capacidad humana para realizar el bien frente al ideal absoluto e inalcanzable de perfección no encierra al hombre en el círculo de la finitud, ya que todos los elementos que entran en juego en esa aspiración a lo mejor llevan el sello de la infinitud, esto es, del ideal al que tienden. Dicha aspiración está regida por un *imperativo absoluto*, que constituye “el carácter fundamental de una vida humana que pueda pensarse como del más alto valor”. Este imperativo –que sin duda es “categórico”, como lo califica Husserl quizá siguiendo a Brentano²⁸– viene a decir: “Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia”. Se trata, por lo tanto, de hacer en cada momento del tiempo “*lo que en él sea lo mejor posible*”, ateniéndose a las posibilidades que el tiempo brinda. El *imperativo absoluto* de Husserl está integrado en la temporalidad de la existencia, que es devenir y desarrollo de la razón a la que se confía esta exigencia ética. Por ello, “ser hombre verdadero” es “llegar a ser de este modo”²⁹. Además, el imperativo ético implica un desarrollo, en el que –de modo similar a lo que ocurre en el desarrollo orgánico– se parte de lo menos perfecto hacia lo más perfecto y completo:

Es un desarrollo hacia la libre personalidad “ética”, y precisamente en actos personales, cada uno de los cuales quiere ser a la vez acción racional y resultado racional, esto es, un aspirar a lo verdaderamente bueno y por otra parte, *en cuanto* tal aspiración misma, se aspira *a priori* y se realiza libremente³⁰.

Como es patente, la noción de desarrollo no implica solamente temporalidad, sino muy especialmente transición de lo menos perfecto hacia lo más perfecto. En la temporalidad –el tiempo, la época– están las condiciones que señalan posibilidades y límites de la acción, pero la posibilidad misma del desarrollo está guiada por una idea-meta (*Zweckidee*) que hace del hombre “sujeto y a la vez objeto” de su aspiración (*Streben*), esto es, del afán por librar el combate moral que este nada fácil desarrollo requiere. Husserl lo entiende como “un combate sin fin”, pues la mera voluntad de alcanzar la meta no nos brinda el cumplimiento de la misma, ni evita el abandono o la caída en el mal. En tales casos el “desarrollo” se frustra, la motivación pierde su orientación vital y el hombre se niega a reconocer su racionalidad axiológica. Ahora bien, dado que la vida humana está presidida por la figura fenomenológica de la aspiración en lucha hacia algo, esta vida se

27 HUSSERL, E., *op. cit.*, 35.

28 En el apartado de “Ética” de su lección “*Einleitung in die Philosophie*” (Introducción a la filosofía), del semestre de invierno de 1919-1920, indica Husserl: “Tendré que suprimir toda la teoría del imperativo categórico, es decir, darle un nuevo perfil”. *Husserliana Materialien IX*, 132, nota 1.

29 HUSSERL, E., *Renovación*, 36.

30 HUSSERL, E., *op. cit.*, 37.

vive en un horizonte de motivación constante para buscar el reconocimiento de la racionalidad y, con ello, la salida del abandono de la misma. El ideal ético se plantea desde “la medida” de las fuerzas humanas, por lo tanto, desde la finitud, pero ese ideal consiste justamente en la liberación del sentido negativo de esa finitud.

Ciertamente, las expresiones husserlianas para determinar fenomenológicamente la vida ética, especialmente las de “aspiración”, o afán, empeño (*Streben*) y “combate sin fin” (*endlose Ringen*), así como las menciones de “los peligros específicos que la rodean”, “los tipos posibles de autoengaños, de extravíos, de perversiones duraderas”³¹, reservas, hipocresías etc., que hacen posible que el hombre “*se pierda en el mundo*”³² ponen de manifiesto el realismo con que Husserl sostiene su ideal de forma de vida, siendo consciente de las dificultades de su efectiva consecución. Por lo tanto, es preciso considerar más atentamente los principales factores que integran esta vida ética. Por una parte, se trata de un “ideal absoluto del ser personal”, poniendo el acento en el elevado significado que tienen para Husserl los términos “persona” y “personalidad”, en tanto que implican ya la dimensión ética del hombre. Este ideal no puede ser relativizado, sino que ha de ser cultivado, desarrollado paulatina y constantemente, en consonancia con el carácter de *devenir* que posee el hombre mismo. Relativizar este ideal equivaldría a dejar en olvido la razón, que tiene un significado profundamente ético en este contexto, como razón teórica, como razón práctica y como razón estimativa:

Como ser racional, y según la evidencia que él mismo tiene, el hombre sólo puede alcanzar contento puro de sí mediante el gobierno de sí mismo y el cultivo de sí mismo de acuerdo con la idea unificadora de la razón práctica, debiendo exigirse categóricamente una vida en correspondencia con esta idea³³.

Por consiguiente, vida ética, en sentido amplio, es “toda vida que se gobierna a sí misma” según la idea-meta o idea-fin que, necesariamente, es a su vez ética. El ser humano que se conduce conforme a ella tiene, en resumen, una *personalidad ética*.

Sin embargo, por otra parte, como la opción por la forma de vida ética es una opción libre, es evidente que no todos los seres humanos adoptan esta decisión, la mantienen y perseveran en ella. Es un hecho que la libertad humana puede rechazar este ideal y no tomarlo en consideración siquiera. Una situación distinta es la de quien opta por esta forma de vida pero no la mantiene debidamente. En

31 HUSSERL, E., *op. cit.*, 41.

32 HUSSERL, E., *op. cit.*, 38.

33 HUSSERL, E., *op. cit.*, 41.

este caso, la vida ética sigue en vigor, de una manera más o menos satisfactoria, lo que quiere decir que la forma de vida ética admite distintas gradaciones de valor positivo, siendo el grado más elevado el ideal de perfección que la culmina. Este segundo factor hace necesario que la motivación y la responsabilidad individual luchan continuamente contra las “tendencias que rebajan al hombre”³⁴, porque el cultivo auténtico de sí mismo es la base de toda auténtica cultura.

4. ÉTICA, SOCIEDAD Y FILOSOFÍA

Hasta ahora nos hemos referido tan sólo a la forma de vida ética individual, ya que el sujeto individual es fenomenológicamente la base de toda renovación. Sin embargo, esta renovación no es una empresa exclusivamente individual, dado que la ética es a la vez individual y social. Como Husserl afirma, todo esto es asunto de una ética científica “que abarca indivisiblemente ética individual y ética social” y “que presupone una teoría formal de la sociedad”³⁵. Desde la perspectiva del sujeto de la voluntad y de su motivación esta inseparabilidad se pone de manifiesto claramente: “Ser hombre verdadero es querer ser hombre verdadero e implica querer ser miembro de una humanidad “verdadera”³⁶. La cultura del individuo, con sus bienes subjetivos y su mundo circundante propio se encuentra directamente vinculada a la cultura de la comunidad a la que pertenece así como a la de otras comunidades afines. Además, el significado normativo de la razón y su valor absoluto –pleno y no relativo– tiene un alcance universal en lo que respecta a la vida humana. Por consiguiente, la forma de vida ética individual se proyecta y prolonga en el trato social. Y esto no es una mera cuestión de hecho, ya que el individuo pertenece esencialmente a un mundo compartido y su vida está entretejida de relaciones intersubjetivas. Debido a esto, el “otro” tiene un valor, y no un mero valor de utilidad, sino un valor en sí. Esto significa a su vez que la tarea moral del otro también nos interesa, y de tal manera que incide en nuestra propia tarea:

La valía global del individuo depende...de la valía global de los demás y, correlativamente, la propia comunidad no sólo tiene un valor cambiante,; sino que la comunidad tiene valor como una unidad de una comunidad de cultura y como un ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales³⁷.

34 HUSSERL, E., *op. cit.*, 45.

35 HUSSERL, E., *op. cit.*, 50.

36 HUSSERL, E., *op. cit.*, 50.

37 HUSSERL, E., *op. cit.*, 52.

Las motivaciones de los demás favorecen la motivación propia, su conciencia de responsabilidad, la nuestra y la con-vivencia en una comunidad de vida ética acrecienta nuestra propia vida. De este modo, el otro irrumpe en la vida ética de cada uno, y no solamente de un modo fáctico, lo que puede interpretarse como una aplicación del concepto de “reconocimiento” por parte de Husserl. Es decir, si desde una perspectiva social la valía global del individuo depende de la valía global de los demás, esto supone no solamente la existencia de los otros, sino también el reconocimiento del significado axiológico de sus “formas de vida” y su incidencia en el valor de mi propia “forma de vida”. El peso del carácter normativo de la razón se proyecta en la reciprocidad de las interacciones de formas de vida plurales y distintas. La subjetividad individual forma parte de la subjetividad colectiva que se plasma en la unidad de una comunidad de cultura, con una serie de valores compartidos.

Si ahora dirigimos la mirada a la filosofía y nos preguntamos en qué medida es capaz de participar en esta configuración de una forma de vida ética, y por lo tanto, si la filosofía se ha configurado según una “idea normativa de la razón”³⁸, podremos establecer en qué medida la filosofía es efectiva para hacer valer el ideal ético que hemos expuesto. Para Husserl, la filosofía tiene que hacer frente a esta pregunta y tiene que responderla críticamente, ya que ella forma parte de la cultura, lo que significa que también se encuentra bajo el imperativo de la normatividad ética. La filosofía, que es un “reino de valores objetivos” “conectados en un sistema que los reúne y eleva a un valor global más alto”³⁹, tiene que someter a examen su propia realización, sus límites y posibles desviaciones.

Sin duda, Husserl entiende que la condición de posibilidad de la formación de una comunidad ética radica en que se haga realidad “un sistema cultural llamado “filosofía” que esté en proceso objetivo de desarrollo”⁴⁰. Además, el conocimiento del mundo que la filosofía proporciona es un medio valiosísimo para que el hombre intervenga racionalmente en el mundo, y de una forma racionalmente superior a la que ya existía. Por lo demás, puesto que el hombre interviene siempre en el mundo con una u otra forma de vida, es asimismo necesario que la filosofía intervenga en él, pero con su propia racionalidad –la más elevada– y sin imitar el modelo de la de otras ciencias.

El modo y el resultado de la intervención de la filosofía en el mundo no está fijado de antemano, ni responde a un esquema fijo para todos los tiempos y sociedades, porque la filosofía misma “no es un ser objetivo”, “sólo existe en

38 HUSSERL, E., *op. cit.*, 42.

39 HUSSERL, E., *op. cit.*, 58-59

40 HUSSERL, E., *op. cit.*, 59.

devenir”⁴¹ y lo mismo ocurre con la idea de la auténtica humanidad. Este modo de subrayar el devenir de la filosofía, el de la auténtica humanidad, así como el del sistema cultural que todo ello configura, es algo novedoso en las publicaciones de Husserl de estos años veinte. Podríamos decir que también la filosofía como ciencia estricta deviene y por ello se la puede caracterizar como “un sistema en devenir de valores absolutos y de un valor absoluto realizado en cada estadio (*ein Werdenssystem absoluter Werte ist und in jeder Stufe schon realisierter absoluter Wert*)”⁴². Este sistema en devenir de valores muestra fenomenológicamente el carácter dinámico de la filosofía y lo inacabado de su tarea.

La filosofía misma es una tarea infinita de renovación permanente y su dimensión ética pone de manifiesto que lo ético no es sólo una cuestión personal, sino transpersonal y universal. Lo que históricamente se realiza como “filosofía” o “filosofías” en una determinada época recibe su significado filosófico de la filosofía como “idea de una tarea infinita”, que está por encima de los individuos que filosofan. Ellos, los filósofos, que “están llamados a ser los representantes del espíritu de la razón”⁴³, no tienen que limitarse a concebir la idea del hombre que se determina a sí mismo para el bien, sino que, además, tienen que “despertar” en la colectividad humana una *auténtica autoconciencia* para los valores más elevados. Porque la filosofía es la ciencia que proporciona la comprensión del “sentido” del mundo y por ello la posibilidad de una vida que haga realidad ese sentido en los distintos ámbitos de la actividad humana⁴⁴.

41 HUSSERL, E., *op. cit.*, 60.

42 HUSSERL, E., *op. cit.*, 61.

43 HUSSERL, E., *op. cit.*, 59.

44 Cf. HUSSERL, E., *op. cit.*, 62.