

Ética, antropología y filosofía de la historia

Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de Verano de 1920

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid

El presente ensayo, dedicado a las *Lecciones de ética* de 1920 trata de destacar el contexto antropológico y el histórico-filosófico en que Husserl concibe su ética, necesarios para entender su lugar, a la vez que trata de mostrar la importancia fundamental de la ética en la fenomenología.

El contexto antropológico queda definido en el tratamiento que Husserl otorga a Hobbes, en quien encuentra un experimento teórico de gran valor propedéutico, ya que opera con una idea apriorica de ser humano. El mismo contexto resalta en la refutación del hedonismo y naturalismo ético. Un aspecto decisivo de las *Lecciones* es la necesidad, defendida por Husserl, de situarse en la subjetividad pura, si bien puro no es lo meramente teórico pues incluye también lo afectivo-estimativo y lo práctico. La ética tiene que tomar en consideración a un ser humano completo. La conciencia trascendental no es la fenomenológica, que es teórica, sino la concreta humana. A describir los diversos niveles de esa subjetividad se dedican muchas páginas de las *Lecciones*. Husserl destaca los tres niveles de la estructura subjetiva, el nivel pasivo sin yo, el del yo y el crítico-evaluativo. En cada uno de estos niveles hay elementos cognitivos, afectivo-estimativos y prácticos. El primer nivel está de siempre ya coloreado afectivamente; la unidad de esa coloración es la *Stimmung*, el humor en

el que nos encontramos, antes de toda *Bestimmung* o determinación del yo. En esta estructura de la subjetividad se basa el hecho de que Husserl esté mucho más interesado en las éticas del sentimiento que en las del entendimiento.

Otro objetivo básico de esa descripción es poder mostrar la ceguera del naturalismo psicologista moderno respecto a la verdadera estructura de la subjetividad, pues han sido cegados por las ciencias modernas, actuando en las cosas humanas de acuerdo con el modelo de esas ciencias, con lo que Husserl inicia ya esos años la consideración histórico-crítica de la filosofía.

Para profundizar en este aspecto histórico-crítico y epistemológico inicia Husserl un largo excursus dedicado al estudio de las ciencias de la naturaleza y el espíritu, para lo que expone la deconstrucción (*Abbau* o *Abtun*) con que operan las ciencias de la naturaleza y que iniciaron Galileo y Descartes. De ese Excursus, A. Roth no da ninguna noticia, porque Husserl guardó esa parte del manuscrito en otro lugar. El objetivo de Husserl es distinguir las ciencias de la naturaleza, que describen el ámbito en el que reina la causalidad externa, de las ciencias del espíritu que tratan del mundo de la cultura, de la *Lebenswelt* o *Umwelt*, donde reina la motivación. Todas las ciencias están en cuanto ciencias sometidas a normatividad, pero en las del espíritu hay una normativi-

dad propia, porque evaluamos críticamente nuestro Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) diseñando el ideal de un mundo mejor y de una humanidad auténtica. En este diseño la ética es la fundamental y tiene además que prestar una función ética a todas las otras ciencias.

El último número está dedicado a la exposición del diferente tratamiento que Husserl dedica a Hume, a quien conside-

ra un verdadero precursor de la fenomenología, y a Kant, a quien reconoce que ha percibido con claridad la perversión que representaba poner el ideal ético en el placer, pero a la vez reprocha que ni por su método ni por su teoría pudo avanzar resultados valiosos. Especialmente llamativa es la acusación de que Kant ni siquiera supo qué era el apriori, de lo que estuvo Hume mucho más cerca.

I

La cuestión de la ética de Husserl es posiblemente el tema que menos atención ha merecido dentro de la fenomenología. Es un tópico sumamente extendido que Husserl es un filósofo teórico, centrado en los problemas del conocimiento y que apenas se preocupó de la ética. En el II Centenario de la publicación de la *Crítica de la razón práctica* fue usual estudiar la influencia de Kant en los diversos pensadores contemporáneos de primera y segunda fila, pero fue raro que alguien se fijara en Husserl.¹ Sin embargo, si eso no deja de ser cierto de acuerdo con los escritos publicados por Husserl, hay que tener en cuenta que esos escritos son sumamente escasos, prácticamente sólo cuatro libros y unos pocos artículos. Por otro lado, la edición de *Husserliana* se ha centrado en su primera fase en aquellas obras o publicadas en vida de Husserl o en las que él estaba trabajando para publicar, de modo que sólo muy recientemente se ha sacado a la luz un tomo sobre sus *Lecciones* de ética de antes de la Guerra,² estando prevista la publicación de otro tomo con las lecciones de después de la Guerra.

Basta, sin embargo, echar una ojeada a las actividades lectivas de Husserl³ para darse cuenta de la importancia que para él tenía la ética, a la que dedicó actividades docentes con considerable asiduidad. Tampoco faltan manuscritos de ética; al revés, son lo suficientemente importantes como para no despreciarlos y en todo caso son suficientes para motivar la necesidad de superar esa imagen distorsionada de la obra de Husserl. Pero aún hay más. Sin la referencia ética es muy posible que sobre todo la segunda parte de la vida de Husserl quede totalmente sin sentido, pues a partir de la Gran Guerra las preocupaciones prácticas van a tomar claramente el relevo, hasta culminar en la última obra de Husserl cuyo sentido ético es patente. No es fácil, sin embargo, exponer el sentido de la ética de Husserl, en parte, se ha dicho, porque hay poco publicado, y lo que se había publicado no parecía ofrecer excesivo interés. En este sentido la obra antes mencionada de Alois Roth no parece haber supuesto mucho para remediar este estado de cosas. Y, sin embargo, si se hubiera leído con detenimiento ese libro, se habría

podido extraer de él interesantes conclusiones. De todas maneras, en la actualidad, ya publicadas las *Lecciones* de antes de la Guerra⁴ así como los textos de trabajos menores de después de la Guerra,⁵ donde aparecen los importantes trabajos sobre la renovación de la cultura, que Husserl plantea desde una necesidad ética, podemos hacernos una idea mucho más clara de la ética en la filosofía del fundador de la fenomenología.

En la obra de Husserl siempre ha sido importante perseguir los posibles cambios, porque eran decisivos bien para fijar el sentido de lo anterior desde el contraste, bien para interpretarlo desde la teleología que lo impulsaba hacia lo que por fin aparecía en una expresión nueva. No ha sido, sin embargo, fácil perfilar el conjunto de cambios que se inician en torno al comienzo de la nueva década de los veinte, o incluso al principio del período de Friburgo, en plena Gran Guerra. Mas ahora con las publicaciones antes referidas, con los textos publicados en *Erste Philosophie*, así como con el conocimiento de la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink y otra serie de trabajos sobre el yo en Husserl, podemos ir haciéndonos una clara idea del proceso de maduración de la fenomenología en torno a esos años. La ética es uno de los aspectos decisivos a este respecto. Tiene, efectivamente, en Husserl la ética tres fases, podríamos decir con H.R. Sepp;⁶ mientras en la primera, que termina con las *Lecciones* del año 1914, Husserl intenta fundar una teoría formal de los valores y una teoría formal de la práctica, una práctica pura, «La segunda fase se distingue —dice R. Sepp—, porque, ciertamente influido por las experiencias de la Primera Guerra Mundial y por la lectura de los primeros escritos éticos de Fichte, aparecen en primer término las preguntas por la práctica: preguntas por las condiciones de posibilidad de una renovación de la vida individual y de una cultura en general desde un nuevo arranque teleológico que agruparía a todos los temas». Por eso a partir de los años de la Guerra prácticamente todos los escritos de Husserl dejan entrever su vertiente ética, pero a la vez nos indican el trasfondo ético de los escritos anteriores.

El objeto de este trabajo no es la ética de Husserl en general sino las *Lecciones* de 1920; y no tanto porque su contenido sea desconocido en absoluto, sino porque ese conocimiento es insuficiente para hacerse cargo del significado global que tienen en el contexto de los escritos de los años veinte. En efecto, si leemos el libro de Alois Roth antes mencionado, veremos que un buen número de sus citas⁷ están sacadas del manuscrito F I 28, que es el de las *Lecciones* de 1920, hasta el punto de que la lectura de ese libro da cumplida cuenta del contenido material de las *Lecciones* en prácticamente todas sus secciones. Y, sin embargo, la lectura de las *Lecciones* en sí,⁸ no a través de A. Roth, y en el contexto de trabajos de esos años, parece darles un significado que puede pasar desapercibido en el texto de Alois Roth. Hay de todas maneras un dato muy importante a tener en cuenta. Las *Lecciones* de 1920 incluyen un texto decisivo, un largo

excurso de unas 12 Lecciones, por tanto de tres semanas, que Husserl leyó después de exponer las teorías de Cudworth y Clarke, pero que no se conserva en el manuscrito de la lección sino en otro. En efecto, después de la página 118, 191 de la transcripción, se dice «Hier herausgenommen den großen Exkurs über Natur und Geist»,⁹ que actualmente es el manuscrito A IV 22 y que Alois Roth ni cita ni menciona, pero que es, a mi entender, importante para captar el contexto de las *Lecciones* y en general el significado de la ética de Husserl. A través de ese manuscrito, en efecto, podemos entender el *contexto antropológico* y de *filosofía de la historia* en el que se inserta la ética husserliana y que, en gran medida si no totalmente, podría pasar desapercibido en el texto de Alois Roth.

Si observamos el libro de Roth, veremos que las citas de las *Lecciones* de 1920 se reducen casi en exclusiva a los apuntes históricos, mientras que el cuerpo de la ética procede de las *Lecciones* de 1914, es decir, del manuscrito F I 24, actualmente ya publicado. Al tomar las *Lecciones* de 1920 fundamentalmente desde la perspectiva histórica se pierde el papel teórico de fundamentación de todas esas páginas, a través de las cuales Husserl va desgranando tesis fundamentales de su ética desde una perspectiva mucho más sistemática que histórica, de una sistemática en todo caso que abarca la concepción antropológica y de filosofía de la historia de Husserl, y que es lo que le lleva al gran excursus sobre *Natur und Geist*.

En efecto, no se puede minusvalorar la presencia de ese texto en las *Lecciones*, porque por él podemos ver el papel central de la ética en toda la obra de Husserl, así como comprender la conexión del primer Husserl y el último, porque, como recientemente lo ha mostrado Ashraf Noor,¹⁰ la reflexión husserliana sobre la *naturaleza* y el *espíritu* nos lleva en una línea de continuidad desde los primeros apuntes «shortly after his meeting with Dilthey and Groethuysen in 1905» hasta *La crisis de las ciencias europeas*, que en gran medida no hace sino ordenar y sacar consecuencias de las ideas que venía tratando Husserl en torno a esa problemática. Por eso cuando oímos hablar, por ejemplo, a los que se dedican a los estudios éticos, que a ellos de Husserl sólo o fundamentalmente les interesa la última obra, no saben que esa obra no representa realmente y en el fondo ninguna ruptura con las preocupaciones anteriores de Husserl, sino que está profundamente unida con toda esa obra, principalmente a través de sus investigaciones éticas y del tópico sobre *Naturaleza y espíritu*. Este contexto no está resaltado en Roth como para hacer ver su relevancia.

2

Voy a poner dos ejemplos especialmente llamativos de lo que digo, y con ellos ya me adentro en el contenido de las *Lecciones*. Me voy a referir en primer lugar al *contexto antropológico* que se pone de manifiesto en el

tratamiento que hace Husserl de Hobbes. En segundo lugar comentaré la refutación husserliana del escepticismo y naturalismo ético, donde en seguida se alumbra el contexto filosófico-histórico, que es lo que le lleva al gran excursus sobre *Natur und Geist*. Veremos que en el primer caso A. Roth no solamente no resalta el contexto antropológico sino que lo escamotea con una decisión final no ajustada al importante texto husserliano.

Hobbes es para Husserl muy importante por la teoría del Estado y porque creo que en relación con él está un concepto fundamental en la ética husserliana, la idea de *Selbsterhaltung*, de autoconservación, que aparece en las *Lecciones* por primera vez ahora, en la página 68. El axioma básico de Hobbes es que el hombre es egoísta, esto es el *Grundtatsache*, y ciertamente es la tendencia o impulso egoísta de la autoconservación, el *Trieb der Selbsterhaltung*, de la autopromoción (*Selbstförderung*), *der eine und einzige ursprüngliche Trieb des Menschen*. El hombre, en primer término y como consecuencia del axioma fundamental, es lobo para el hombre, *homo homini lupus*; esto es el principio fundamental para Hobbes. Pero de acuerdo con su idea del Estado el interés o la felicidad de cada uno está unida a la de los demás, a la de los *Mitmenschen*, pues cada uno sólo puede lograr la máxima felicidad propia en la medida en que haga objetivo suyo la mayor felicidad de todos. Esto, que es el principio del utilitarismo, lo recogerá después Bentham. La moral se basa, por tanto, en la *Selbstliebe*, en el amor propio, aunque luego aparezca disfrazado en el utilitarismo altruista, como lo sistematizará Hartley. Las virtudes morales tienen la fuente de su valor en la exigencia de bienestar, *Wohlfahrt*, que también incluye el bien del individuo. Este pensamiento, dice Husserl «procede claramente de la teoría del Estado de Hobbes» (pp. 72 y ss.) A este respecto es importante la obra de Hartley, *On Man*, en la que muestra —en el sentido de Hobbes— que el amor al prójimo es explicable, según leyes psicológicas, como un producto necesario a partir de la naturaleza egoísta esencial del ser humano.¹¹ De Hartley viene, pues, la línea utilitarista altruista, que en último término depende de Hobbes; por eso es el pensador inglés tan importante según Husserl.

Pero para Husserl no es importante por la influencia efectiva que ha tenido. En efecto, en la crítica de Hobbes dice el propio Husserl que lo ha tratado «con un cierto amor»¹² y que de un modo implícito ha señalado ya su valor especial. El valor de Hobbes para la fenomenología radica en que en él se encuentra un experimento teórico, a saber: en él podemos ver *la idea de Estado exigida por la razón, en caso de que el hombre fuera un ser meramente egoísta*. En ese sentido cabe la pregunta: ¿no se puede prever la idea de Estado exigida por la razón *a priori* en caso de que pongamos a la base, no el principio egoísta, sino «das volle Menschenwesen» en universalidad pura? Este texto de Husserl es sumamente interesante, pues ¿qué es este «das volle Menschenwesen», esta «esencia completa del ser huma-

no»?; porque es fácil constatar que el hombre es muchas veces, «oft genug», egoísta, pero que también está determinado por motivos no egoístas. En ese caso la teoría de Hobbes es falsa, porque toma un principio falso, no porque no exista sino porque universaliza lo que no tiene carácter universal, pero tiene un valor parecido al de las construcciones que realiza el geómetra de un modo hipotético para aclarar la estructura interna de las necesidades geométricas.¹³

Por eso, partiendo de este sentido hipotético, es decir, después de su transformación en una propuesta hipotética, cambiando por tanto el sentido de su teoría, Hobbes puede ser dignificado (*gewürdigt*, p. 77), porque así consigue revelarnos, por así decirlo, «la estructura ideal del organismo social racional llamado Estado».¹⁴ Se trata de una especie de caricatura científica, un primer ensayo de construir «la idea de una comunidad social como una idea de razón» (*ib.*) El desarrollo de esta construcción unilateral de una sociedad fundada de un modo meramente egoísta puede ser sumamente interesante para juzgar la vida social empírica, con lo que el empirista Hobbes se muestra realmente como un idealista, pues no toma en consideración *al hombre fáctico sino la Idea de hombre*, el yo que actúa y que está movido por puros motivos egoístas. Pero si pensamos al ser humano dotado con todas las motivaciones que como posibilidades están previstas en la idea de un yo, ¿cuál sería entonces la idea de Estado?; ésta es la pregunta que se desprende del planteamiento apriori de Hobbes. Por todo esto la teoría de Hobbes es «de verdad una teoría apriorica», aunque «en un disfraz empirista» (*in empirischer Verkleidung*).¹⁵

Como se ve, Husserl está trabajando con una idea de hombre. Y para que no haya dudas vuelve sobre la cuestión aclarando que en la teoría de Hobbes no nos las tenemos que ver con hombres empíricos, con seres vivos de la especie zoológica *homo*, cuyas propiedades sólo nos puede mostrar la experiencia científica. A este concepto científico, la imagen científica del hombre, se opone el que está a la base de la teoría de Hobbes: los hombres pensados en una teoría pura como sujetos personales en general y más en concreto en una universalidad pura, pensados de modo que sólo están movidos por motivos egoístas, pensados idealmente como sujetos prácticamente racionales, que por tanto están decididos a configurar su vida del modo prácticamente más razonable, por tanto del modo más feliz posible, de una manera egoísta (p. 80). Hobbes construye, por tanto, aunque ciertamente vestido de un ropaje empirista, una «matemática de la socialidad»,¹⁶ a saber, de una socialidad de egoístas puros, lo que en castellano castizo decimos de «puros egoístas».

La pregunta ahora es si no se puede hacer lo mismo en esta actitud apriorica, proyectar una matemática universal de la socialidad que del mismo modo tome en cuenta todas las clases fundamentales de motivos prácticos predibujados (*vorgezeichnet*)¹⁷ en la idea pura de un sujeto social.

Pero para esto se exigiría el concepto de ser humano, *der Begriff Mensch*; la tesis de Husserl es, pues, que la ética derivada del planteamiento de Hobbes exige «captar científicamente» de un modo exacto la idea del ser humano, «como una idea pura y [captar] entonces cómo se articula ese contenido esencial en sus diversos componentes esenciales». ¹⁸ Si fuera viable esa matemática se referiría a las formas empírico-fácticas como la matemática a la realidad. Por supuesto que esto no se ha hecho aún. Hobbes sólo ha descubierto el problema, además sin saberlo. Es interesante señalar que A. Roth termina su presentación de Hobbes diciendo que «La última fundamentación de la idea de una ética pura exige por tanto un análisis del contenido esencial de una subjetividad pura, de un yo con todos sus contenidos esenciales». ¹⁹ Pero no es eso lo que dice Husserl, que no habla de una subjetividad ni de un yo, sino de *la idea de ser humano*. La diferencia es, en mi opinión, fundamental, pues mientras en la idea de ser humano está necesariamente implícita la intracorporalidad, la *Leiblichkeit* por la cual tenemos una primera capa sensible, quizás en la idea de un yo puro (o de una subjetividad pura en el sentido de yo puro, el de actos) no lo está. Sospecho que Roth fue llevado a esa conclusión por el temor a tener que confesar que Husserl estaba suponiendo que la ética se basaba en la antropología, cuando, como en seguida veremos, la idea de antropología de que Husserl disponía era sólo la de la antropología biológica. Pero no se puede ocultar que en estos textos Husserl está pensando en otro saber del ser humano distinto de esa antropología. Precisamente una de las cuestiones decisivas de la ética husserliana en esta época es reivindicar la diferencia entre ser humano y yo puro, porque, como veremos, la primera etapa de la subjetividad *humana*, o del ser humano, es una *etapa sin yo*, una *ichlose Sphäre*, de donde por otro lado surgen *elementos estimativos fundamentales y primarios*, que dan el cuerpo a la ética husserliana.

3

El segundo ejemplo que quería comentar era la refutación husserliana del escepticismo y naturalismo ético, porque en ella se alumbra el contexto filosófico-histórico, que le lleva al gran excursus sobre *Natur und Geist*, conectando textualmente los estudios éticos con el argumento filosófico-histórico, que de ese modo atraviesa toda la obra de Husserl.

Husserl plantea la ética ya desde el principio en paralelismo estricto con el esquema de las *Investigaciones lógicas*, y del mismo modo que allí se trataba de refutar el psicologismo epistemológico, en la ética es fundamental refutar el psicologismo ético, ²⁰ de modo que lleguemos a convencernos de «que un acto de la voluntad bien dirigido, y la intención buena en él (por así decirlo, la verdad de la voluntad), no es bueno porque yo, este ser humano casual, ha llegado a ser lo que es de un modo causal en

un contexto natural psicofísico, sino que es bueno por lo que se da en él mismo como su contenido ideal». ²¹ La fuerza del argumento psicologista se disuelve tanto en la lógica como en la ética del mismo modo, «mediante la separación (*Scheidung*) entre la conciencia empírica y la pura trascendental y de acuerdo con eso, no sólo porque se necesita una teoría esencial de las proposiciones teóricas y de las proposiciones de deber, sino también en una perspectiva subjetiva, porque se necesita una teoría apriori de la razón» (p. 45). ²²

Este es el principio fundamental, y adviértase que en las dos frases se está aludiendo, primero, a la objetividad del bien, del valor y de la conducta ética, en el sentido del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*; pero en la segunda frase Husserl se sitúa en el tomo II del mismo texto, pero rechazando que eso sea en absoluto caer en el subjetivismo. Hay que fundar la ética en una *subjetividad o conciencia trascendental*, porque no es empírica, es decir, no procede mediante el análisis de las facticidades o causalidades puramente casuales que han producido este ser humano empírico, que haría que de un modo oportunista sea bueno lo que la casualidad ha querido determinar como bueno. Es cierto que la exigencia de una razón apriorica para fundar una ética pura puede hacer pensar que con eso Husserl se separa de la realidad concreta del ser humano, recalando de nuevo en el intelectualismo o racionalismo y por tanto otra vez alejados de la historia. Pero vamos a señalar un dato de la estructura misma de las *Lecciones*: independientemente del Excurso, las *Lecciones* tienen en total 201 páginas estenográficas, en torno a ²³ 338 páginas en la transcripción mecanográfica; de ellas, si sumamos las quince páginas dedicadas al racionalismo con las dedicadas a Kant, desde la 265 a la 324, nos da en total 84 páginas las dedicadas a la que Husserl llama «ética del entendimiento», la *Verstandesethik*, mientras que prácticamente todo el resto está dedicado a la de modo estricto o lato calificada como *Gefühlsethik*, o ética del sentimiento. ¿Qué nos indicaría esta desproporción? Pues que Husserl está más interesado en la segunda que en la primera, porque es realmente en la segunda donde se da el cuerpo de la ética, no en la primera. Es decir, que a pesar de que la ética fenomenológica tiene que ser «pura», teniendo que partir del establecimiento de la actitud fenomenológica trascendental, con la separación radical de todo compromiso empírico como punto de partida argumentativo, Husserl no sólo no se ha desentendido del nivel afectivo o de los sentimientos, sino que ese nivel es fundamental para cualquier planteamiento ético. Eso quiere decir que Husserl jamás entendió puro como teórico. Lo puro implica tanto lo teórico como lo estimativo, afectivo o perteneciente a los sentimientos. Por eso la discusión de aquellas éticas del sentimiento, o que ponen a la base de la ética algún sentimiento del tipo que sea, bien el placer, el gusto, la felicidad, son mucho más interesantes para Husserl que las éticas del entendimiento o del deber

puro, porque en éstas el sujeto ético es ya en el punto de partida un sujeto disminuido, pues se le ha extirpado todo aquello que da consistencia al sujeto humano ya en actitud trascendental.

Es posible que este tipo de enfoque llame la atención, que incluso se esté en desacuerdo con él, pero ese desacuerdo creo que sólo puede provenir de la constante equiparación que se hace del concepto de trascendental de Husserl con el de Kant y, por tanto, la equiparación de la palabra «puro» de Kant con la de Husserl, en quien puro o trascendental no significa sino que adoptamos una perspectiva en la que el *mundo no es lo determinante*, en la que por tanto no reina la causalidad mundana fáctica y por tanto mudable, sino, y sería la parte positiva de la definición, las relaciones esenciales inherentes a la intencionalidad en todas sus dimensiones, en la que por tanto yo no soy el resultado de una cadena causal casual, sino al revés, el punto de partida *constituido o atravesado de entrada por necesidades esenciales* que le hacen superar toda contingencia y que le sitúan en el punto arquimédico de toda fundamentación. Precisamente este punto de partida, invertido frente al de la actitud natural, obliga a Husserl a tratar de recuperar todo el espectro de elementos que le corresponden entre los cuales la estimativa, como enlace entre lo estrictamente teórico y lo práctico, es fundamental. Con esto quiero salir al paso de otro error continuo que se comete en la comprensión de la conciencia trascendental husserliana, el de considerar que es la conciencia trascendental fenomenológica, por lo que es puramente teórica. A este respecto acabo de detectar un profundo error en la traducción de José Gaos que, aparte de haber mediatizado la comprensión de Husserl de cuantos se han iniciado en la fenomenología a través de su traducción de las *Ideas*, es posible que alcance incluso a la concepción que Ortega tuvo de la misma. En efecto, dice la traducción de Gaos:

En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la ejecución de todas estas tesis cogitativas, es decir, «colocamos entre paréntesis» las llevadas a cabo; «no hacemos estas tesis con lo demás» a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas [sie] a cabo*, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas [*auf sie*] y [i] aprehendemos [*erfassen sie*] estos actos como el ser *absoluto* que son [!]. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas —*el campo fundamental de la fenomenología*.²⁴

Pues bien, la frase entre [i] dice en alemán «und wir erfassen sie selbst als das absolute Sein, das sie sind». La pregunta decisiva es a quién se refiere el *sie*, si a los actos reflexivos, como lo ha traducido Gaos incluso rompiendo la posible ambigüedad, o a las tesis cogitativas. El contexto dice, con toda claridad, a éstas y jamás a los actos reflexivos, pues en la frase Husserl emplea tres veces el pronombre *sie*. ¿Por qué las dos prime-

ras se van a referir a las tesis cogitativas y la tercera a los actos reflexivos? Solamente un desconocimiento de la estructura de la reflexión fenomenológica podía permitir semejante confusión. La cuestión es sumamente importante y decisiva en la fenomenología, porque la conciencia pura absoluta no es la conciencia de los actos de reflexión, sino la descubierta gracias a ellos, la conciencia humana directa que no es resultado de las causalidades mundanas, porque no puede ser de otro modo, mientras que lo explicado como resultado del azar no puede ser sino azaroso.

Por eso, cuando se habla de ética pura, se está pensando en la ética tal como la produciría el fenomenólogo intelectualista. La estructura de las *Lecciones* nos indica que lo puro no es lo *producido* por la reflexión, sino aquello que la reflexión *descubre* como punto de partida atravesado de una necesidad que ninguna contingencia podría cambiar. Por eso el estudio de lo estimativo y afectivo no nos hace salir del ámbito de lo puro y apriori, con tal de que entendamos con precisión la palabra «puro». De ahí que sea para Husserl tan importante el estudio minucioso de las éticas del sentimiento (*Gefühlsethik*), para mostrar desde ellas la necesidad que atraviesa las estructuras intencionales así como la imperiosidad misma del análisis fenomenológico.

Antes de nada interesa a Husserl resaltar el contexto antropológico apriori de la argumentación hedonista, para hacer ver que también la refutación pertenece al mismo nivel. Para el hedonismo existe un hecho fundamental, el hombre busca el placer, eso es una idea de principio, es decir, no podemos pensar al hombre sino como un ser que busca el placer; no se trata de preguntas de hecho, no tiene importancia que haya ejemplos de lo contrario. Estamos en cuestiones de principios, todas las *Tatsachenfragen*, preguntas de hecho, han sido «puestas fuera de acción» (p. 84). Todo hombre sólo tiende al placer y huye del dolor; esto no es una proposición fáctica, sino que supone la idea de hombre en general. La idea básica del hedonismo implica una idea apriori del ser humano que dice: «ningún sujeto de tendencia, en general y en cuanto tal, puede tender a otra cosa como meta final que al placer» (*ib.*), en el sentido de que lo contrario sería tan sinsentido como pensar $2 + 2 = 5$ (p. 88). Este es el nivel de la argumentación. Estamos por tanto otra vez en el mismo nivel de una antropología diríamos apriori, pura, en la que lo fundamental es con qué imagen del hombre estamos operando.

Ahora interesa a Husserl adelantar unas consideraciones sobre la intencionalidad de la estimativa; para ello utiliza al hedonismo ético en una argumentación sutil, en la que muestra que proponer como principio motor del comportamiento humano, y por tanto como principio de la ética, el placer, el *Lust*, implica un desconocimiento básico del carácter de la intencionalidad. Pues al decir que lo que se busca es el placer y no el valor que da ese placer, se está diciendo que lo que mueve la conducta es el placer

logrado en la realización o cumplimiento de un deseo o tendencia. Mas ¿qué pasaría cuando nos vemos sorprendidos por algo que nos gusta pero que no lo hemos buscado, que por tanto no se presenta como el cumplimiento de un deseo? Según el hedonismo lo que nos mueve es el *Lustgefühl*, el sentimiento de placer, por tanto se trata de una tendencia que se satisface con diversos objetos. Tendríamos en estos casos dos gustos, el de haber conseguido lo que se perseguía y el producido por lo conseguido. Por ejemplo, si deseo oír música, al satisfacer ese deseo tengo dos gustos, el de haber conseguido lo que me proponía, que es un placer independiente del contenido, y el gusto de oír música. En caso de oír música sin proponérmelo, faltaría el primer gusto. Y ahora dice Husserl: «Puesto que hay que ver de modo apriori, que incluso cuando el placer sea la meta última de la tendencia, hay que distinguir este placer del placer logrado por la consecución del deseo, por eso la apelación a este último como argumento para decir que sólo se puede tender al placer como meta final es apriori contradictoria». ²⁵ Hay valores que motivan una conducta y un placer independientemente del placer que puede acompañar por haberlo logrado, es decir, que por sí mismas provocan un placer, al margen del placer perseguido. Lo que según Husserl se esconde en el principio hedonista es la confusión entre tener placer y aquello que provoca el placer, entre el aspecto subjetivo y el valor objetivo que provoca el placer. Cuando en general se pone el placer como lo que motiva la tendencia, siempre se confunde el valorar con el valor: el placer es del sujeto, mientras que *das lustige Etwas* (p. 92), el algo placentero, no es del sujeto; el valorar es algo puntual, de un momento determinado, mientras que el valor trasciende a cualquier aprehensión que haga de él en una vivencia valorativa o en una vivencia placentera. Del mismo modo que antes con el placer, el valor de conseguir algo no es el valor conseguido.

Se me ocurre argumentar contra Husserl el caso de la drogodependencia, donde parece que se busca el placer por el placer y no el objeto placentero, hasta el punto de que el objeto placentero podría ser teóricamente sustituido, siempre que el sustituto produzca la misma situación placentera. Pero precisamente este caso nos sirve de ratificación, porque en esos casos lo que detectamos es una ruptura de la intencionalidad, que en lugar de ir al objeto, se queda en el sujeto, siendo la situación del sujeto el motivo de la conducta; lo que descarga moralmente al sujeto y hace que la sociedad tenga que considerar esos casos como patológicos.

La importancia del hedonismo —y en la misma medida el eudaimonismo— es que es la forma del escepticismo en la ética. La intención práctica de la humanidad hacia una vida y una actuación en el espíritu de una validez objetiva desde una razón práctica está en lucha con el escepticismo ético. La refutación es clara: el objetivo de la voluntad no es gozar sino aquello que nos hace gozar, y eso es el valor concreto en su carácter de

valor. Mas entonces cabe preguntar por la razón de la conducta. Ahí enlaza Husserl para analizar precisamente la motivación. Casi todos los actos son motivados, por ejemplo la expresión judicativa tiene su motivo en la percepción; si no existe esa motivación, estamos en la esfera de la mera representación sin cumplimiento. En la esfera del deseo (*Begehren*) y de la voluntad, también los actos están motivados en una valoración previa;²⁶ en este sentido no es el acto el que motiva sino lo puesto en el acto, del mismo modo que en un silogismo lo que motiva la conclusión no es el juzgar con el que se afirma las premisas, sino lo juzgado en ellas.

Husserl trata de defender el paralelismo entre el ámbito teórico y el estimativo: en este ámbito existirían también las dos posibilidades que existen en el ámbito teórico, tener una mera representación de algo y el cumplimiento de esa representación, su *Wahrnehmung*, su percepción, es decir, su «verdadera (*wahr*) captación (*nehmung*)», en la que lo dado se da en su *Leibhaftigkeit*, en su propio cuerpo, en su propia persona, no mediante ningún sustituto. En la estimativa detrás del deseo hay un *Wert-halten*, un tener por valor, que es el valor supuesto; a ese «tener por valor» corresponde también un posible cumplimiento, una captación de valor, una *Wert-nehmung*, en la que tenemos el valor *leibhaftig-da*, verdaderamente en persona. En el hedonismo siempre se confunden los dos niveles, con lo que irremediabilmente cae en el subjetivismo. Un sentimiento, *Gefühl*, sólo puede ser valor si es objeto de otro sentimiento, si motiva otro sentimiento, es decir, si él mismo se ha convertido en bien valorado. Esta es la razón, concluye Husserl, de que el hedonismo caiga en definitiva en un regreso *in infinitum*. Por eso, del mismo modo que para resolver el subjetivismo psicologista en el ámbito del conocimiento se necesita una «teoría trascendental del conocimiento», también en el ámbito de la ética es necesaria «una teoría trascendental de la razón valorativa y de la razón práctica» (p. 121). La subjetividad del sentimiento es la misma que la del juzgar, lo que no significa que en el sentimiento no exista un dominio de la razón, es decir, un ámbito objetivo, de acuerdo con el cual podemos determinar también si un sentimiento es verdadero o falso, del mismo modo que podemos decir si un juicio es verdadero o falso. Precisamente la subjetivización llevada a cabo por el hedonismo lleva a la «errónea opinión de que el sentir (*Fühlen*) es algo en sí irracional» (p. 123).

Pero en realidad se da un paralelismo entre los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) y los datos de los sentidos (*Sinnesdaten*); así como éstos son el material para la percepción, aquellos lo son para la *Wertnehmung*, para la valoración (p. 125), de modo que forman como un «fondo continuo» (*beständige Hintergrund*) que se despierta con cada sentimiento suscitado (*erregtes Gefühl*), que encontraría su resonancia en ese trasfondo e influiría todo el medio del sentimiento, de modo que «se integra en la unidad del humor (*Stimmung*)».²⁷ Con esto nos vamos acercando al mode-

lo de ser humano que Husserl pone a la base de su ética. Como vemos, lo que está haciendo, como nos ha dicho un poco antes, es una fenomenología del *Gemütsleben*, de la vida anímica o del psiquismo en toda su amplitud, en la que, como muy bien vio también Kant, la vida afectiva es fundamental. Precisamente la equivalencia de *Gemüt* y *animus* indica esta raíz afectiva del ánimo. El ánimo, el psiquismo humano en toda su amplitud, no el alma como opuesta al cuerpo, está constituido por un fondo afectivo conectado o en íntima urdimbre con los datos de los sentidos, lo que más adelante llamará Husserl la *hyle originaria*, a partir del cual se generará toda la actividad estricta de la persona.

Esta descripción de Husserl, que se lleva a cabo no en un nivel propio de la actitud natural sino de la *conciencia pura*, es muy importante, pues en ella podemos ver con claridad el modelo o imagen del hombre con el que él está operando y que obviamente está muy alejado del tópico del espectador desinteresado, que tanto interés ha habido en promocionar como la conciencia husserliana. La conciencia husserliana no es el espectador desinteresado, eso es el fenomenólogo que hace fenomenología, sino la conciencia trascendental que el fenomenólogo describe. Esa conciencia es ante todo y en primer término este *beständiger Hintergrund*, este trasfondo afectivo que, como dice más adelante ya en el Excurso, no tiene aún ninguna *Bestimmung*, aunque ya sabemos que constituye una *Stimmung*, que sería la pasividad previa a toda actividad valorativa y que es «el sentimiento sensible que acompaña ya a la más primitiva donación y predonación del conocimiento, que colorea afectivamente (*gefühlsmäßig*) el entorno de percepción más primitivo»,²⁸ pues, sigue Husserl, «todo mero color, un tono, un olor tiene antes de toda actividad valorativa un carácter afectivo, fundado en algo que es ya pero que no es afectivo».²⁹ Es posible deconstruir esa coloración afectiva del mundo en torno, pero entonces «tenemos un mundo artificialmente privado de valores y de bienes» (*eine künstliche entwertete und entgütete Welt*), que es impensable como un mundo real, «pues es impensable que para un yo» haya objetos que no le significan nada, «que de ningún modo toquen su afectividad, que no pongan sus tendencias en movimiento, y que si es racional, no le motiven a las correspondientes actividades».³⁰ Creo que estas citas son suficientes para saber cómo pensaba Husserl por lo menos en 1920. Yo creo que siempre había pensado así. Pero de todos modos estos textos ponen sobre el tapete de la discusión qué significa para Husserl realmente la conciencia o la subjetividad pura.

De todas maneras aún debo probar en qué medida la refutación del escepticismo ético le lleva al contexto filosófico-histórico del Excurso *Natur und Geist*, por el que la ética constituye la línea de unión de toda la obra de Husserl. Alois Roth comentó que «desde una perspectiva formal el hedonismo no es un escepticismo, puesto que en definitiva no niega un

bien. Su teoría incluso incluye una norma suprema de la tendencia en el mayor placer posible». ³¹ Por eso persigue Roth con bastante detenimiento la refutación del subjetivismo ético por parte de Husserl, para lo que acude a las *Lecciones* de antes de la guerra, en concreto la de 1914, ³² donde Husserl trabaja con un paralelismo estricto de la refutación del psicologismo en las *Investigaciones lógicas*. Pero es interesante que en las *Lecciones* de 1920, que estamos comentando, no sigue Husserl esa vía, sino que utiliza precisamente un modelo que podríamos llamar antropológico-epistemológico mucho más interesante que le lleva al tema del Excurso. Para ello emplea Husserl no directamente el hedonismo antiguo, sino las éticas del sentimiento modernas que más que hedonistas son utilitaristas, basadas en Hobbes, bien sea en un utilitarismo individualista, bien en uno altruista, porque es ahí donde Husserl mostrará el *psicologismo y naturalismo* de estas éticas, que es por donde conecta con la historia.

En este empeño persigue Husserl dos líneas, la de los materialistas franceses como Lamettrie y Helvetius, que seguiría viva en el siglo XIX en el principio de la maximización de Bentham: la conducta ética está regida por el principio de la mayor felicidad posible para el mayor número posible de gentes. Pero la línea que le interesa realmente es la del hedonismo altruista, el de Hartley, porque en él puede explorar Husserl con precisión el psicologismo como base de constitución del principio ético fundamental. Según Hartley, nos dice Husserl, al principio se busca el placer, el *Lust*, pero poco a poco se ve que el placer de uno depende del de los otros, con lo que al fin se busca el bien de los otros, desapareciendo el motivo egoísta, lo mismo que pasa con la avaricia o con la fama, lo que inicialmente es medio (el dinero o la fama, como facilitación o consecución de lo que realmente interesa) termina convirtiéndose en fin en sí mismo. ³³ A esta teoría objeta Husserl que en el caso del dinero, lo que ocurre es que siendo el equivalente universal, él mismo, en razón de esa equivalencia se puede convertir en fin, pero ese no es el caso de la avaricia. Por otro lado no se explica cómo o por qué se llega a olvidar el egoísmo, que de entrada era el motivo fundamental.

Sin embargo, no son estos argumentos los de más alcance; Roth se da cuenta y termina citando el argumento básico, pero no lo persigue, posiblemente porque no ha seguido la línea que ese argumento abre para la interpretación de la obra de Husserl. La crítica fundamental de Husserl en estas *Lecciones* se refiere a la *ceguera de la psicología naturalista* «para lo específico de todo lo espiritual [*das Eigenwesentliche alles Geistigen*]», ³⁴ pues es totalmente distinto preguntar por una razón en el dominio de la naturaleza que en el dominio del espíritu, donde no hay relaciones de causalidad sino de motivación y donde explicar significa mostrar los motivos por los que ha nacido un sentido. La pregunta, por ejemplo, que cuestiona una obra de arte no es una pregunta causal sobre esa obra sino una pregunta

por su sentido, por el contenido espiritual que esa obra tiene para cada uno que la entienda; por las intenciones del autor; por las valoraciones que efectuó al realizarla; hasta qué punto en esa actitud estimativa estuvo determinado por la época; qué medios tuvo a su alcance, cómo los evaluó, etc. Por eso «el reino del espíritu» (y con esta palabra entiende Husserl lo que hoy en día llamaríamos cultura en sus dos aspectos, el de acción cultural y el de resultado cultural, es decir, la cultura objetiva y la cultura subjetiva) es el reino de la motivación y aquí reina la comprensión, la *Verständlichkeit*, frente al reino de la naturaleza, en el que reina la incompreensión, la *Unverständlichkeit* (p. 143).

Hay además dos tipos de motivación, la racional, de la espiritualidad activa, y la irracional, la espiritualidad afectiva (*affektive Geistigkeit*) donde reina una motivación «del nivel más bajo anímico». Pues bien, de todo esto ha prescindido Hartley. Y ahora sigue Husserl explicando esa «*niedere Stufe*», que es la de lo «meramente anímico», sobre la que se construye «la de la espiritualidad en un sentido estricto». Esta capa es la de la «pasividad pura», que tiene el carácter de «*ichlos*», sin yo, es decir, «del trasfondo que transcurre sin una participación activa del yo», trasfondo siempre presente para el yo en el modo en el que lo psíquico puede estar presente, en el modo de la conciencia.³⁵ En esta esfera que está por debajo del carácter egoico (*unter-ichliche Bewußtseinsphäre*) se dan génesis, se mezclan motivaciones, «de un modo totalmente pasivo» en el modo de la asociación y de la formación de la percepción. Hay que distinguir, no obstante, la pasividad primaria y la secundaria. Esta segunda procede de las formas constituidas en la actividad, en el contexto de los actos del yo, de las tomas de postura del yo, pero los resultados de esas tomas de postura se pueden hundir en el reino de la pasividad para permanecer en el trasfondo pasivo mezclados con otros, de un modo inactivo, pero ejerciendo una «fuerza pasiva de motivación» (p. 148). A esta esfera no se le pueden plantear preguntas de razón, porque ella no es en sí misma un acto del yo, pero todos los actos del yo toman de esta conciencia de trasfondo (*hintergründigen Bewußtsein*) su «alimento». Del mismo modo los «sentimientos no egoicos» (*ichlose Gefühle*), que surgen en el fondo anímico en pasividad pura y originaria, no son ni razonables ni no razonables, porque el reino de la razón es el de los actos del yo, de las tomas de postura y posiciones que adoptamos, que tienen su motivación por la que ya nos podemos cuestionar.

Pues bien, Husserl insiste otra vez en que el utilitarismo altruista desconoce todo esto y trata al espíritu como una cosa (p. 152), al recurrir a mecanismos que hacen que, por ejemplo, lo que es medio pierda ese carácter de medio para convertirse en fin. Un medio es para Husserl siempre un medio, porque ese es su sentido de motivación, y aunque se olvide ese carácter, en la reflexión siempre volverá a aparecer como un medio, pues

la relación medio-fin es un carácter intencional «que se puede explicitar (*aufwickeln*)». De ese modo interpretan la pasividad de la vida de conciencia como una pasividad del transcurso de la naturaleza física, las leyes de asociación como leyes al mismo nivel que la gravitación universal, sin percatarse de que lo que ahí cuenta es la motivación y no la causalidad, en todo caso una causalidad espiritual, radicalmente ajena a la causalidad natural. El naturalismo convierte el espíritu en «una máquina sin espíritu» (*geistlose Maschinerie*), sin tener en cuenta que lo esencial del mundo del espíritu es «el hacerse y cambiarse de los caracteres de significación»,³⁶ y todo esto pretende la psicología naturalista explicar como si ahí se tratara del «hacerse ciego, pasivo, sin yo, de los procesos naturales de acuerdo con leyes mecánicas incomprensibles»; en especial vale todo esto para el utilitarismo altruista, que trata las tendencias anímicas «como fuerzas de la mecánica» (*ib.*) Lo ético, por el contrario, supone previamente «la decisión ética activa» y ya entonces cabe plantearle preguntas de razón. La razón no significa nada meramente de hechos: «el título razón designa hechos de esencia» frente a los que están las preguntas de hecho. Toda *Vernunftfrage* hace relación a los actos del yo y en ellos a los motivos de los actos. En todos los ámbitos del psiquismo³⁷ tenemos una doble estructura, la de lo puramente mentado y lo realmente dado, donde el yo toma posición, a la que se le puede preguntar por su legitimidad, la aportación de la prueba, de la legitimidad del acto. Esta es entonces una *Vernunftfrage*.

El resultado y objetivo de la crítica era, pues, mostrar que «el naturalismo psicologista naturalizó la vida espiritual»; porque estaba «cegado por el ejemplo (*Vorbild*) de las ciencias naturales exactas tan eficaces, y en la búsqueda de transferir su método al ser espiritual, incluso aprehende lo anímico sólo como una naturaleza que sólo es otra por el contenido, regulada por nuevas leyes pero de todas maneras por leyes naturales».³⁸ La razón no es vivida directamente en lo que es, sino que se intenta aplicar a la vida «representaciones teóricas que han sido tomadas a la objetividad de la naturaleza», por lo que lo característico del naturalismo es «que él elimina todo aquello que da sentido auténtico a hablar de razón» (p. 171). Con esto estamos ya de lleno en uno de los temas nucleares de *La crisis de las ciencias europeas*.

No es otra la gran batalla de la modernidad, este empirismo, que es una fundamentación antropologista, ya que en último término para él toda razón no es sino expresión para hechos de la vida humana anímica, de modo que se intenta fundar todo buscando la génesis de toda norma ética en rasgos peculiares de la naturaleza humana, con lo que «la ética es fundada de un modo antropologista y psicologista». Es interesante señalar el espacio que Husserl dedica a lo que el naturalismo representa de cosificación, de pérdida de sensibilidad para lo que es lo racional como lo propio del ser humano, porque en el momento en que reducimos al ser humano a

mecanismos naturales, en ese momento hemos caído en un tipo de fundamentación meramente casual y fáctico, con lo que la ética pierde toda necesidad, terminando por ser un puro convencionalismo sea de la naturaleza o de la historia de los pueblos, que por tanto podría cambiar. Vemos, pues, que la crítica de Husserl a todas las corrientes que ha estado tratando se reduce al tema de *La crisis*, que si olvidamos lo que significa la razón, *convertimos al ser humano en un mero ser de hechos*. Por supuesto, para un ser de meros hechos, no hay ética posible.

Aún trata Husserl el racionalismo ético antes de pasar al famoso Excurso; pero es interesante que lo que le hace ir al Excurso es que también en el racionalismo percibe por otro camino de nuevo una naturalización de la razón, lo que lleva a Husserl a decir que la teoría fenomenológica de la ética debe nadar entre la *Scilla* del teologismo, en el que irremediablemente cae el racionalismo ético, y la *Caribdis* del antropologismo y biologismo, «el abismo en que cae todo empirismo» (p. 178). El objetivo de toda fundamentación fenomenológica es siempre salvar la objetividad y la universalidad tanto de las proposiciones teóricas como de los valores y de las proposiciones éticas. A esta altura de su vida Husserl no tiene dudas de lo que siempre ha pretendido, salvar el valor trascendente y por tanto no mudable de lo que se nos presenta como no dependiendo de nuestras condiciones fácticas, por lo que trasciende cualquier condicionamiento antropológico o biológico. Como dice Husserl inmediatamente, la evidencia de '2 < 3' es lo que es independientemente de que yo, «esta humanidad fáctica lo mantenga o no lo mantenga» (p. 179), porque «a través de todos los cambios empíricos del yo-hombre transcurre un puro yo veo que 2 < 3, que mantiene su esencia idéntica en todos ellos y de acuerdo con la necesidad que se da a sí misma», y esto para cada yo, haya o no haya mundo, pues cada yo, si es racional, es decir, todo yo pensable «ha de poder ver la verdad que ve un yo» (p. 180), es decir, yo me doy cuenta, y con estas frases Husserl expone el punto nodular de su fenomenología, de que la intuición esencial y la fundamentación no se dan en mí en cuanto sujeto empírico, o en un ser humano que vive en un mundo concreto, sino que son independientes de la pregunta por la existencia de ese mundo, pues este tipo de verdades pertenecen esencialmente a la pregunta de un ser racional o a un contenido en general.

Esto, que es la expresión máxima de lo que yo llamaría *el compromiso racional*, o *una teoría fuerte de la racionalidad*, el racionalismo en general termina fundamentándolo en Dios, por supuesto cometiendo la inconsecuencia de haber fundado la existencia de Dios mediante aquellas proposiciones o modos de fundamentación que necesitaban ellas mismas de la fundamentación de Dios. En el plano ético, la fundamentación del racionalismo se hace mediante la conversión de las normas éticas en proposiciones verdaderas o falsas, que entonces están sometidas ya al mismo proce-

dimiento que cualquier otra proposición, como hace por ejemplo Clarke, quien «substruye bajo las normas éticas 'leyes meramente teóricas'», al postular que las normas éticas son leyes como las de la lógica, es decir, expresiones meramente teóricas sobre las relaciones entre personas, sin darse cuenta de que una cosa es el juzgar sobre un deber, que sería cuestión de la razón teórica y otra es la razón misma que le es inherente al deber. El juicio ético primero para ser ético se ha de basar en el segundo. Si no tenemos en cuenta esta relación, estamos pensando las normas éticas al modo de las relaciones entre cosas o contextos naturales. Precisamente este es el pensamiento de Clarke, para quien dejarse llevar por las pasiones es ponerse «en contradicción con la naturaleza o razón de las cosas» (p. 188), por cierto en un modo de fundamentación muy semejante al que actualmente practica la Iglesia católica misma.

Pero, sigue Husserl, nadie puede contravenir (*vertoßen*) prácticamente las leyes de la naturaleza, es decir, no podemos actuar contra las leyes naturales; si ando por el agua, me hundo, y si salto en el vacío, caigo; tampoco se puede convertir un principio matemático en otro, mientras que sí se puede quebrantar una norma ética o de comportamiento. Por eso mezclar «leyes referidas a cosas» (*Sachgesetze*) y «leyes normativas» (*Normgesetze*) significa que pierde «su sentido hablar de contravención».³⁹ Con esto tenemos, pues, que el racionalismo termina considerando las leyes éticas también como leyes de cosas, con lo que, por otro camino, termina también naturalizando el reino del espíritu.

4

Y ahora ya se ve Husserl en la necesidad de centrarse en este punto, es necesario ya clarificar el ámbito de lo humano espiritual, para saber por fin a qué se refiere la ética y es aquí donde inicia el famoso Excurso. Tengamos en cuenta que hasta ahora prácticamente no ha hablado nada de qué es la ética. Lo que aún está haciendo es, a partir de la refutación de teorías, desescombrar el terreno, pero no tanto para buscar una teoría positiva de lo ético como para acotar el ámbito de lo humano donde podamos hablar de normas éticas. Y ha llegado, podríamos decir, a ciertos elementos fundamentales. En primer lugar lo que va buscando Husserl es una imagen del hombre total, es decir, un ser humano que no esté disminuido en su realidad. Es cierto que a ese saber no le llama antropología, porque para él antropología es sólo la antropología biológica. Hoy en día podemos decir que lo que Husserl buscaba como base fundamental de su ética era una correcta antropología filosófica, es decir, una antropología que se hiciera cargo de la totalidad de la experiencia humana, de la *lebendige Subjektivität*, no sólo de un aspecto o nivel. Precisamente de cara a esta antropología y ya como refutación del naturalismo del hedonismo o

del utilitarismo ha empezado a descubrir ese ser humano del que nos ha mostrado una estructura doble, una estructura que consta de dos niveles, el de la esfera primera sin yo, donde actúa la sensibilidad afectiva constituyendo un mundo en el que los objetos están afectivamente dados, y una capa egoica, en la que el yo de actos toma decisiones de un modo activo en relación a ese trasfondo en el que siempre vive el yo. En tercer lugar, y siguiendo la misma argumentación de las teorías modernas, reconoce Husserl el origen del naturalismo moderno en el impacto de la eficacia de las ciencias modernas. Con el estudio del racionalismo constata que la naturalización de lo espiritual es mucho más profunda de lo que podría aparecer a primera vista, puesto que incluso los racionalistas pretenden salvar la objetividad de la razón convirtiendo el ámbito de las relaciones espirituales en relaciones entre cosas. Por eso inicia ahora Husserl el largo Excurso sobre *Natur und Geist* para aclarar una vez más ese tópico, la diferencia entre lo natural y lo humano, entre el reino de la naturaleza y el reino de lo humano, cultural o espiritual, pues con todos estos nombres nos podemos referir a lo que Husserl tiene *in mente*.

Aunque obviamente no voy a hacer una exposición detallada del Excurso, que abarca unas doce lecciones,⁴⁰ voy a procurar seguir en cierta medida sus temas más importantes. Del manuscrito nos habla Iso Kern, quien publicó un texto no leído en las clases de 1920;⁴¹ en ese comentario nos da Kern el título del manuscrito A IV 22, que es donde, junto con algunos muy interesantes textos sobre la cultura, guardó Husserl el Excurso. El tema es *Sachwissenschaften und normative Wissenschaften*, es decir, ciencias de cosas y ciencias normativas; según Husserl el texto contiene cosas buenas e incluye: «2) División entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, psicología». En efecto, el tema fundamental es el ensayo de mostrar la diferencia radical entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu normativas, entre las cuales como última instancia se sitúa la ética. Para ello Husserl va explicando los diversos niveles que constituyen el mundo y correlativamente la subjetividad. En aras a esa explicación dedica varias páginas a exponer la deconstrucción, o como él dice el *Abbau* o el *Abtun*, del mundo completo para llegar a la naturaleza pura de una experiencia en la que no haya ninguna valoración, deconstrucción, que en opinión de Husserl sería la que realizaron tanto Galileo como Descartes al principio de la Edad Moderna.⁴² Como resultado de esa deconstrucción, si eliminamos todo predicado procedente de valoraciones y determinaciones de medios o fines, nos queda una capa «desvestida de todo sentido que provenga del reino de la razón».⁴³

En la primera lección empieza anunciando claramente qué entiende por naturaleza, que es una mera estructura dentro del mundo completo que se nos da en la experiencia. La naturaleza científica no es el único mundo verdadero, es sólo la estructura inferior (*unterste*) que se consigue

mediante la separación (*Ausscheidung*) de las efectuaciones de la valoración y de la voluntad. La descripción de esta naturaleza se hace mediante conceptos de cosas (*Sachbegriffe*). Frente a éstos habla Husserl de los conceptos de razón, *Vernunftbegriffe*, que juzgan los sentidos que pertenecen a cada acto y mediante los cuales quedan determinados los objetos de esos actos. Con esta descripción introduce Husserl una distinción muy importante, que ya nos salió antes: a cada objeto pertenecen sentidos (*Sinne*)⁴⁴ que lo determinan, pero en lo más bajo llegamos claramente a objetos «que ya no son sentidos», y para orientarnos en esta frase que tantos problemas interpretativos pudiera causar, pone un ejemplo: «La frase “la tierra es redonda” es un sentido. Pero remite a un objeto, la tierra, que ya no es un sentido, ya no es aquí algo ideal sino algo real».⁴⁵

Estas complicadas frases de la primera lección del Excurso son importantes, porque en ellas se está refiriendo Husserl a esa capa primera que se nos da en pura pasividad, por tanto sin que tenga ninguna determinación resultado de actos. Después de mencionar esa situación, da cuenta Husserl de un nuevo nivel que él ve en el caso de que nos refiramos a los sentidos con predicados teóricos de verdad o falsedad y con predicados axiológicos o éticos. Las expresiones que tienen como sujeto un sentido y como predicado un predicado lógico, axiológico o ético no son «expresiones de sentido de cosas» (*keine sachlichen Sinnesaussagen*), que aparecieran por un análisis (*Zergliederung*) de la frase. La cuestión del derecho que se encierra en esos predicados ya no es un «suceso puro» dentro de la esfera del sentido, es decir, que con los predicados lógicos, axiológicos o éticos estamos en un nuevo nivel, el que para Husserl representa el nivel específico de los actos de razón, en el que ya estamos en un nivel normativo y cuyas condiciones formales pertenecen a una lógica formal, a una axiología formal y a una práctica formal; los otros actos, lo que luego llamará *lebendige Vernunft* o la razón viviente u operativa, los actos evaluados en los actos de razón en sentido estricto, son actos de razón sólo en la medida en que son un camino para la razón.

Tenemos, pues, tres niveles claramente mencionados por Husserl,⁴⁶ uno el de la esfera última aún indeterminada, la de la experiencia sin determinaciones resultados de actos; una segunda en la que actúa el yo, que Husserl, en la esfera del conocimiento, llama la del «determinar» (*bestimmen*) y «expresar» (*aussagen*); sobre ésta tenemos la tercera etapa, la de la evaluación crítica, en la que se da un carácter normativo, que en el plano del conocimiento encuentra su expresión en las palabras verdad/falsedad. La ciencia de hechos se refiere a la experiencia para lograr resultados que deben funcionar en la etapa segunda, pero por ser la ciencia, aun la de hechos, resultado de una actitud crítica, supone siempre una autocrítica y una normatividad, por eso es resultado de auténticos actos de razón. Esto es muy claro en el caso de la actividad teórica. Pero la vida subjetiva

no es sólo teórica. Debemos pasar a la subjetividad viviente, a la *lebendige Subjektivität*, o sujetos-yo, que no sólo conocen sino que necesariamente están afectados por los objetos «en el sentimiento, en el deseo y tendencia práctica» y que se determinan a una valoración activa determinativa y así se deciden y actúan en la práctica. Pues bien, así como en el nivel teórico se diseñan fácilmente las tres esferas, también hace falta pensarlas tanto en el nivel del sentimiento como en el de la práctica, de modo que así como el interés crítico lleva a las ciencias como sistemas de efectuaciones de conocimiento dirigidos por normas, lo mismo debería ocurrir en los otros ámbitos, el del sentimiento o estimativa y en el de la práctica. Ciertamente esto parece faltar en el nivel del *Gemüt* y de la voluntad, aunque añade que en realidad es decir demasiado, porque eso se ha hecho, por ejemplo, en la estética; en la ciencia, en la medida en que la ciencia incluye en sí no sólo decisiones teóricas sino valorativas;⁴⁷ y por supuesto también en la técnica, que son todos ellos «dominios de la razón práctica».⁴⁸ Pero en realidad, aunque siempre ha habido «en la corriente de la vida de la humanidad períodos de una normatividad consciente y mantenida», en la práctica (*zum erheblichsten Teil*), esta crítica normativa no juega un papel decisivo.

Aquí se diseña el hueco de la ética histórica de la renovación de Husserl, el promover como hábito esa crítica de lo axiológico y de lo práctico, como una tendencia ética hacia la realización de los valores supremos. Pero como muy bien dice Rainer Sepp, las preguntas por la definición y estudio de las condiciones de posibilidad de una renovación de la vida individual y social, lo que constituía la ética husserliana, «las trató Husserl menos en el último curso sobre ética del semestre de verano de 1920 [...] que en los artículos de *Kaizo*»;⁴⁹ pero es que a Husserl le sigue interesando explicitar las condiciones de lo ético, enraizándolas en la estructura misma de la subjetividad viviente, de la *lebendige Subjektivität*.

Partiendo de estos preámbulos, el esfuerzo inmediato de Husserl va a estar en exponer las ontologías y ciencias que se diseñan de acuerdo con la estructura que muestra la subjetividad, lo que alternará con explicaciones más detenidas del *Abbau*. El paralelismo general que se ve en los niveles de la subjetividad, con una etapa pasiva, una etapa determinativa-activa y una crítica, haría pensar en una ciencia correspondiente cada una a un nivel, en un plano formal, en el que tendrían que estar sometidas a la lógica; en este sentido lo teórico mantendría un predominio. Pero pronto corrige Husserl esta primera apreciación, porque las ciencias ellas mismas son resultado de una práctica de unos sujetos que se han decidido a buscar la verdad, valorando la ciencia como un resultado bueno logrado en una actividad concreta. Por eso están en cuanto tales sometidas a la normatividad propia de la ética.

Pero este punto sólo es un respiro sobre el tema fundamental, las

diversas ontologías de acuerdo con los niveles de la subjetividad y del mundo. La división fundamental será la de ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura o del espíritu; sólo en éstas cabe un carácter normativo, aunque como ya hemos dicho todas las ciencias en cuanto productos culturales ellas mismas están sometidas a normas. También entre las ciencias del espíritu o ciencias culturales tenemos ciencias no normativas y ciencias normativas, no sólo por ciencias, como toda ciencia, sino por referirse a un ámbito él mismo dominio de valoración. Por eso Husserl se pregunta qué es lo que hace que «las llamadas ciencias de la cultura o del espíritu permitan una normativización no solamente de carácter epistemológico [por ser ciencias], sino según principios axiológicos y prácticos, de modo que la axiología y sobre todo la ética representa para ellas un significado tan importante como ciencia crítica por principios». ⁵⁰

Después de describir las características de la esfera pasiva, que está radicalmente conformada por la afectividad, porque antes de toda determinación ya tiene un contenido cognitivo y afectivo, indica que sobre esa capa actúa la determinación predicativa y valorativa, que se puede constituir en habitualidad y de ahí en tradición; con esto tenemos ya algunos de los rasgos fundamentales del mundo concreto en el que vivimos, en el que hay que destacar «la enorme plenitud de caracteres de significación» (p. 96), que se depositan sobre los objetos culturales, constituyéndolos en tales objetos por la donación de sentido que se realiza desde las funciones de la voluntad, es decir, desde el funcionamiento que la cultura asigna a esos objetos. Las funciones de la voluntad se fundamentan en funciones valorativas, pues esas cosas culturales, las casas, las calles, avenidas, jardines, campos, bosques o ciudades, etc. son objetos que tienen carácter de medios o cosas instrumentales en virtud de ciertas valoraciones.

Y ahora llega a su tema fundamental, el de la diferencia entre ambos tipos de ciencias. Si la ciencia de la naturaleza tiene como tema esa esfera última resultado de la deconstrucción de todo predicado afectivo o práctico que pueda venir a las cosas por su inserción instrumental en el mundo humano, quiere decir que la ciencia de la naturaleza se las tiene que ver con un objeto absolutamente desprovisto de cualquier valoración. Ella surge de una valoración y por tanto está sometida a una normatividad, pero en su contenido no contiene nada normativo (p. 104). Por encima de la naturaleza pura, pero aún en el reino de la experiencia pura, habla Husserl de la experiencia animal, con lo que podemos pensar la ciencia de la animalidad y en ella la antropología, aunque tomada de acuerdo con los predicados que se puedan dar sólo en esa etapa de la experiencia pura lograda con el *Abbau*. Es cierto que los hombres producen actos que pueden ser sometidos a una crítica, pero esa actividad no puede pertenecer a este nivel de la antropología, pues se trata de una antropología estrictamente física (o biológica que incluye la fisiológica), que prescinde de cualquier

concesión al sentido no animal del hombre. Aquí incluye Husserl la relación psicofísica del cuerpo humano, en cuanto cuerpo animal, a lo mental, en cuanto está regulado por leyes estrictas. En todos estos casos estamos aún en la «experiencia animal... que nos da la vida anímica animal y humana causalmente unida con el cuerpo», en un tipo de causalidad que hay que obtener de modo inductivo, como en cualquier ciencia de la naturaleza. Esto hace decir a Husserl un poco más adelante⁵¹ que «el hombre que la zoología denomina *homo sapiens* precisamente para la zoología no es ningún *homo sapiens*, ni en general ninguna persona humana, sino un objeto psicofísico que está considerado desde el punto de vista naturalista de contextos causales psicofísicos». Husserl da mucha importancia en este nivel a la psicofisiología, como ciencia de las conexiones causales entre lo mental y lo corporal, que por otro lado constituye la parte fundamental de lo que habitualmente se entiende por psicología. Incluso, dice inmediatamente, así tendríamos «una ciencia de la corporalidad (*Leiblichkeit*) como corporalidad de un alma como una subjetividad que le pertenece de modo fijo» y así podemos hablar del órgano de la percepción, y en general es desde estas conexiones causales desde donde aparecerá en todo su significado el organismo como sistema de órganos para lo mental (p. 112). Esto es, según él, incluso el núcleo de toda biología animal. Pues bien, un poco antes, y en relación con la explicación que está haciendo de la causalidad y científicidad propia de este nivel, nos ha dicho, ratificando lo que había expuesto también en el texto de las *Lecciones*, que el naturalismo psicólogo que empieza en la Edad Moderna con el materialismo de Hobbes toma el alma como un campo de causalidad natural, es decir, que se queda en este nivel, siendo sus leyes del mismo tipo que las de la naturaleza, donde a su vez los actos del yo actúan como una fuerza más, ya que piensan la relación entre la esfera del yo y la natural como «una conexión mutua causal de dos esferas de ser», y el alma como un tipo de naturaleza anímica, y esto porque se dejaron cegar por el ejemplo de las ciencias naturales.⁵² En mi opinión uno de los objetivos fundamentales del Excurso es mostrar el contexto preciso desde el que se vea la inconsistencia de ese naturalismo, de modo que inversamente se vea el campo sólo en el cual puede darse lo ético.

Con esto ya puede Husserl hablar de las causalidades que dominan en cada uno de los dominios, en el de la naturaleza y en el humano; la causalidad natural investigada hasta ahora se distingue profundamente de la que llamamos motivación; la natural es una causalidad trascendente y supuesta, es decir, que hay que aprenderla por inducción, por tanto hay que suponerla. Se trata de una causalidad en sí incomprensible, sólo admitida por la experiencia y porque el transcurso de la experiencia la verifica como una facticidad que perdura pero que podría ser de otro modo. Por ejemplo, la causalidad psicofísica es ciega, aunque es cierto que el alma tiene

que participar, tiene que tener su *Anteil* en esta causalidad, si ha de estar en el mundo.

Con esto Husserl toca ya un tema fundamental en el tópicico *Natur und Geist*, como lo ha señalado A. Noor,⁵³ el del modo de la individuación en el ámbito de la naturaleza y en el ámbito del espíritu; pues mientras en aquél la individuación es resultado de las propiedades causales, a la esencia de la subjetividad pertenece individualizarse desde sí misma, desde su propia interioridad, sin que necesite nada externo para individualizarse. Precisamente por eso nos podemos pensar incluso «sin conexión al cuerpo, y por tanto también sin ser sujeto y a la vez objeto en el mundo» (p. 114). Por tanto es preciso distinguir una psicología lograda desde la causalidad exterior y una psicología, que sería la fenomenológica, lograda desde la interioridad que trata de lo anímico que se da en su propia esencia, en los contextos que le son inmanentes y mostrados de modo intuitivo. En lugar de la incompreensión de lo natural, aquí domina la *Verständlichkeit* y en este sentido «la racionalidad de motivación inmanente».

Con esto llega Husserl ya en la penúltima lección al mundo concreto de los hombres, al «aktuelle Umwelt der Menschheit» (p. 118), para ofrecernos ya los resultados finales de su investigación. Ese mundo, el mundo concreto, tiene multitud de significados culturales o espirituales. Una vez que se han descrito las ciencias logradas desde los puntos inferiores logrados en el *Abbau*, por la psicología fenomenológica entramos ya en las ciencias del espíritu, que se refieren a nuestro mundo concreto y completo, «die volle Umwelt», que no es un mundo irreal, por oposición al de la naturaleza, por el contrario «este mundo de la vida natural (*diese natürliche Lebenswelt*) tiene también su verdad, de lo contrario no tendría aquí legitimidad hablar de un mundo», pero es un mundo espiritual, es decir, cultural, pues todo predicado cultural remite a un acto del espíritu, a actos cognoscitivos, valorativos o prácticos; en este mundo siempre somos remitidos a los actos que subyacen a los predicados humanos, por tanto a los seres humanos en cuanto seres espirituales. De ahí que estudiar este mundo enderredor concreto es estudiar el *Umwelt* como mundo de una humanidad personal, viendo cómo actúan los hombres en él y cómo le prestan significado, pues todo su sentido sólo existe como resultado de los actos personales de los sujetos. Los objetos, aunque sean arqueológicos, etc. nada son sin la subjetividad que los produjo y ejecutó los actos que luego podemos comprender retrospectivamente (*nachverstehen*).⁵⁴

Por supuesto que los objetos culturales se remiten bien a un sujeto individual bien a un sujeto social, a *soziale Geistesakten*, por los cuales las personas se ponen en relación unas con otras, motivándose mediante unos actos, surgiendo intereses mutuos etc. Precisamente una característica de estos productos es la de la tradición, pues implican siempre la posibilidad de ser reproducidos por otros seres humanos posteriores, aunque en esa

reproducción siempre se introduce algún ligero cambio, pudiendo incluso introducir una nueva situación global; estos objetos se suelen convertir por la tradición en contexto ya establecido, determinando un estilo fijo de vida. Por fin, lo espiritual procedente de los actos de creación está sometido a la ley de la convencionalización, de modo que por ella tiende a empobrecerse por la repetición y la costumbre. Lo que se realiza por costumbre tiende a convertirse en un hábito en el que se ha podido perder el acto originario que le dio sentido (p. 125).

Con esto pasa Husserl a exponer una clasificación de las ciencias del espíritu o culturales, precisamente para responder a una pregunta que había dejado sin contestar: ¿qué diferencia hay entre las ciencias del espíritu normativas y las no normativas? Las ciencias del espíritu pueden ser morfológicas, es decir, aquellas que describen la forma o tipología de una sociedad o formación cultural en un sentido estático; o son históricas, que se refieren al devenir temporal de la formación espiritual o cultural en cuestión, buscando los seres humanos personales con quienes la creación cultural está en «relación esencial». Mas en cuanto espiritual o cultural sólo puede darse en la unidad variable de la tradición, por lo que lo cultural se unifica en un contexto esencial espiritual, que es el «contexto de la historia»; por eso toda auténtica descripción de lo cultural o espiritual está referido al tiempo histórico como la forma que abarca y ordena todo desarrollo objetivo-espiritual; este tiempo histórico (*historische Zeit*) es la forma de toda génesis que se dé por motivación espiritual; ese tiempo es un tiempo interior, a diferencia del tiempo de la naturaleza, que es exterior, y en el cual todo devenir es un «devenir muerto», porque en él no hay relación interna a vida alguna. Por eso la ciencia de la historia se llama, según Husserl, *Geschichte*.

La actividad que se inserta en la historia, es decir, la actividad ordinaria de los hombres, siempre supone el conocimiento de los objetos en cuanto realidades materiales, en su substrato de experiencia pura pero al margen de lo que la ciencia nos dice de ellas, pues de lo contrario, dice Husserl, el zapatero debería conocer la naturaleza física del cuero. Las ciencias del espíritu, en la medida en que recogen esa actividad espiritual, no se basan en las ciencias naturales, sino que el científico de las ciencias humanas actúa como actuamos en la vida ordinaria, es decir, motivado por lo dado intuitivamente. Las ciencias del espíritu y las de la naturaleza se mueven en dominios distintos aunque relacionados. La naturaleza que éstas tienen como su objeto es el mundo de la causalidad, el espíritu como el mundo de la personalidad y sus efectuaciones, que es el tema de aquéllas, es el reino de libertad. Bastaría para destacar la profunda diferencia entre ambas estudiar lo que un científico natural diría en cuanto científico, por ejemplo, del Partenón y lo que del mismo objeto tendría que decir el científico de las ciencias humanas.

Y ahora vuelve Husserl, ya para terminar, a la cuestión de la normatividad; está claro que las ciencias de la naturaleza sólo tienen una normatividad en cuanto ciencias pero no por su contenido; pero entre las ciencias del espíritu hay que distinguir aquellas que se limitan a hacer constataciones meramente psicológicas o de carácter cultural-histórico y las que son auténticamente normativas, pues se puede hacer una historia no normativa (p. 130), incluso predictiva, como ocurre por ejemplo en las ciencias del lenguaje, pero se puede hacer también una historia normativa, pues el historiador puede valorar los productos históricos, por ejemplo valora las ciencias, tales como la alquimia o la astrología, donde ya no es cuestión del sentimiento, del *Gemüt*, sino del entendimiento, lo mismo que ocurre en la historia del arte, pues en ella se dan verdaderos juicios de valor, en no menor medida que en la historia de las intuiciones éticas y pedagógicas. Desde esta perspectiva las ciencias del espíritu permiten valoraciones que están sometidas a las ciencias aprióricas de las normas, las ciencias de la verdad del conocimiento, de la verdad del ánimo y de la verdad de la voluntad (p. 133). Con esto y por la mediación de las ciencias del espíritu, que son las que estudian nuestro *Umwelt* concreto, «este mundo que es nuestro único *Lebenswelt*» (*ib.*), nuestro mundo está sometido también a crítica, lo que contribuye a su desarrollo. Quiero hacer notar estas últimas frases que tan cercanas están a los planteamientos de *La crisis*, incluso en la terminología.

Mi *Umwelt* puede no gustarme, y en la medida en que somos sujetos libres, puedo intentar cambiarlo, mejorarlo; pues sabemos que ese mundo no es por naturaleza «sino que es mundo espiritual. Como tal es “creado” por la humanidad», por eso también puede cambiarlo la humanidad. Así surge un ideal práctico, que ha de estar sometido a la idea de verdad y autenticidad, como correlato «de una humanidad que le corresponde», un ideal que ha de ser pensado bajo el ideal de elevar al máximo los valores de las personalidades y de sus efectuaciones; se trata por tanto de crear un mundo nuevo y una humanidad nueva auténtica, y desde una perspectiva axiológica un mundo cada vez más auténtico y valioso y una verdadera humanidad. Por eso el mundo en el que vivimos y actuamos está sometido a la crítica de las tres ciencias normativas de principios, aunque en definitiva «entre ellas la ética es la reina» (p. 134), porque «ella supone a todas las otras y las integra [*aufnimmt*], en la medida en que presta a todas las ciencias una función ética» (p. 136). Entonces la humanidad auténtica sería una humanidad ética y el mundo verdadero sería un mundo ético, para lo que tiene que ser también verdadero mundo en una perspectiva lógica y estética. Esta idea de una humanidad auténtica y de un mundo auténtico, formadas en el mundo práctico concreto, es «una idea concreta determinada e indica la idea ética práctica suprema», en la que se juntan las tareas científicas supremas de la humanidad, que debe procurar dar a esta idea

un contenido científico, que sirva para la dirección práctica de toda la vida y de las aspiraciones de la humanidad y en ella de cada uno de los individuos. Es tarea de una ética formal la construcción de esa idea para luego en una «ética mundana» referir a esa idea «la humanidad dada y el *Umwelt humano*» (p. 135). Todas las ciencias normativas exigen dotarse de esta intención ética, de modo que gracias a la reformulación a la que deben someterse colaboren «en la construcción sistemática de la mencionada idea del mundo mejor posible y de una humanidad la mejor posible», idea que primero hay que diseñar en una generalidad formal, para luego descender a la materialidad concreta, porque frente a los ideales puros, tenemos delante «el *factum* de este mundo y como meta ideal determinada ya fácticamente los caminos posibles» de su realización (*ib.*).

Con esto termina Husserl el Excurso, en el que, como se ha podido leer, se van desgranando ideas sumamente interesantes para una epistemología de las ciencias humanas, que, por otro lado, dan una visión de Husserl radicalmente distinta de la ordinaria promotora de un espectador desinteresado. Conviene, de todas maneras, señalar una vez más que estas ideas globalmente no son tampoco una novedad completa, sino que pertenecen a esa línea de pensamiento que Husserl nunca dejó y que se ha ido aglutinando en torno al pensamiento ético y al tópico sobre *Natur und Geist*, en el que se integran un pensamiento sobre las características del mundo histórico humano y correlativamente sobre las características del ser humano en cuanto tal, diríamos un pensamiento antropológico, si la palabra no fuera utilizada por Husserl en un sentido injustificadamente limitado; un pensamiento, en segundo lugar, histórico-filosófico, donde está presente la crítica del mundo actual desde la presencia del análisis genético de esa cultura a través de la naturalización o pérdida del sentido humano por la acción ejemplarizante que las ciencias han producido en nuestro mundo en la Edad Moderna; y en tercer lugar un pensamiento ético, que es el que da sentido y cima a los otros, pensamiento ético que se concibe también de un modo histórico, desde el momento en que se diseña la ética como proceso de desarrollo de la humanidad histórica y cuyo desarrollo en las tres etapas que hemos señalado, *la animal específica*, la propia del hombre o *la del yo de los actos*, y *la crítica*, la de la humanidad auténtica que es la que debe convertirse en ética, está a la base de todo el Excurso.⁵⁵

5

No quiero extenderme excesivamente, pero aún es necesario detenerse durante unos momentos en la consideración que las *Lecciones* hacen de Hume y de Kant. Aunque ambos autores merecerían un tratamiento más amplio, a tenor de la importancia que tienen en este texto, pues ocupan desde

la página 231, en que empieza Husserl a hablar de Hume, hasta la 324 en que termina con Kant, casi por tanto una cuarta parte, aproximadamente lo mismo que el Excurso, el hecho de que A. Roth cite estas páginas profusamente⁵⁶ hace que sean ya conocidas. Por lo que me limitaré a resaltar aquellos aspectos que más encajan con la línea que estamos manteniendo.

Después del Excurso entra ya Husserl mucho más a fondo en la cuestión que más le va a interesar, la discusión entre las morales del sentimiento, de cuyos representantes comenta a Shaftesbury, Hutcheson y sobre todo Hume, y la moral del entendimiento, dedicando a Kant más de sesenta páginas. Desde el principio se ve que Husserl muestra una predilección por las morales del sentimiento, porque el tipo de análisis de estos moralistas está mucho más cerca de la fenomenología que el de los otros, incluido Kant. Es cierto que los moralistas del sentimiento naturalizan sus descubrimientos, inutilizándolos desde ese momento como aportaciones a una ética auténtica, pero en la medida en que se centran en el análisis de la vida moral en sí misma, aciertan mucho más que los moralistas del entendimiento. Para mostrar esta predilección de Husserl bastaría citar las veces en que se muestra elogioso respecto a Hume. De él dice que es el despertador (*Wecker*) de una ética que va verdaderamente «a las más profundas fuentes fenomenológicas»;⁵⁷ que sus escritos son «verdadera mina de estímulos fenomenológicos»;⁵⁸ que va a la «fuente originaria [*Urquelle*] de la conciencia pura» (p. 260); y, ya en el contexto de la crítica a Kant, que Hume aunque en un ropaje sensualista ha estado muy cerca del verdadero sentido del auténtico concepto de apriori, a diferencia de Kant, quien lo habría desconocido; que incluso Hume, con su reconducción de todo conocimiento a «impresiones», ha indicado el camino de toda investigación sobre el origen (p. 297); incluso concede Husserl que Hume se llega a hacer una pregunta estrictamente fenomenológica sobre el sentimiento, aunque la contesta mal, porque, también lo dice, se ha tapado los oídos a la intencionalidad. Sin embargo, en la medida en que se centra en la vida moral, a él debemos análisis precisos de la variedad de los sentimientos, de la diferencia cualitativa entre los mismos, así como verdaderos logros en aspectos nucleares de la ética, por ejemplo la importancia de la simpatía, aunque la confunda con la sugestión. Todo ello da a su exposición inestimable valor, muy superior al de los análisis propios de las morales del entendimiento. En general, dice Husserl al final, los empiristas, aunque naturalizan la conciencia, gastando mucho espíritu para negar el espíritu, interpretándola, pues, psicologístamente, por lo que destruyen la ética, sin embargo usan la fenomenología, aportando intuiciones muy valiosas para la ética. Eso significa que el modelo de ser humano con el que operan es mucho más cercano al que tiene Husserl *in mente* que el propuesto por los racionalistas. El caso de Shaftesbury, por ejemplo, quien supo ver la necesidad de la reflexión para la ética. Por el contrario, los racionalistas, aun-

que salvan la ética, al tratar por encima de todo de salvar su objetividad, no usan la fenomenología sino que proceden constructivamente, por lo que aportan poco, y no es difícil que terminen también naturalizándola.⁵⁹

Kant es el último autor que comenta Husserl y lo hace por extenso, no tanto en la exposición de su ética como en la crítica, ya que la aprovecha Husserl para probar lo que ha dicho antes sobre las morales del entendimiento, y para justificar su predilección por las morales del sentimiento; en efecto «la deducción de Kant es una muestra del desarrollo trascendental de la prueba desde arriba» (p. 281), que está «alejado de todo análisis fenomenológico» (*ib.*); precisamente el rasgo fundamental de la moral kantiana es el esfuerzo por eliminar de las condiciones de la moral toda participación del sentimiento, pensando que ese era el único modo de superar el subjetivismo y el relativismo. Como dirá al final, ya en plan de conclusión, «el rechazo del psicologismo empirista en Kant degenera en un rechazo de todo análisis científico interno» (p. 323). No vamos a detenernos en la exposición de la ética kantiana, que a pesar de ocupar catorce páginas no es excesivamente amplia, pero se va completando en las casi cuarenta páginas que dedica a la crítica de Kant.

La crítica husserliana a Kant es muy dura y está destinada fundamentalmente a mostrar la necesidad del sentimiento para el establecimiento de una ética. Por eso es ahí donde se va a centrar Husserl. Obviamente a lo largo de la argumentación crítica deberá Husserl ir desgranando importantes análisis sobre los sentimientos y su intencionalidad. Empieza Husserl reprochando a Kant su método, puramente analítico conceptual, en el que los conceptos no son «sino significados de palabras muertos», alejados de la vida que les da sentido;⁶⁰ como no desciende a análisis fenomenológicos, no sabemos qué significan realmente términos como «validez de la voluntad», pues ¿es esa validez como la del juicio?, ¿hay una verdad de la voluntad?, ¿qué puede significar eso?, ¿qué significa una voluntad pura?, ¿es un querer sin querer nada?, ¿cómo se puede querer sin valorar?, ¿no es un apriori esencial que para querer algo hay que valorarlo? Si al acto de valorar por parte subjetiva Husserl llama *Gefühl*, sentimiento, *no puede haber voluntad sin sentimiento*. La noción de voluntad pura es tan contradictoria como la del *intellectus archetypus*, por lo que es una pura construcción alejada de cualquier constatación fenomenológica.

Igualmente una voluntad no afectada por ninguna valoración, ni por ningún sentimiento, no puede estar afectada tampoco por ningún objeto; y de ahí concluye Kant que no puede estar afectada por ningún objeto, porque eso sería hacerla dependiente de un objeto de la naturaleza. Para Husserl esto es «una limitación totalmente inadmisibile» (p. 286), porque no hay objeto del mundo que no sea objeto de posible praxis, por tanto objeto de una posible decisión de la voluntad. Como casos de objetos que en absoluto son objetos de la naturaleza pone Husserl en este contexto las

teorías científicas. ¿Por qué identifica Kant objeto con objeto de la naturaleza? Precisamente de esta identificación deduce Kant la libertad de la razón pura práctica, pues al no estar determinada por ningún objeto no está sometida a la causalidad natural. Pero, ¿es que la determinación de degustarla que una buena comida me puede producir es una causalidad natural? Kant desconoce que en la subjetividad *no hay causalidad sino motivación*, lo que se ve claramente porque la motivación es independiente de la existencia del objeto motivante, en este caso la comida, pues muy bien me he podido equivocar, y lo que me excita el apetito puede no ser sino un simulacro. Por eso habla Husserl incluso de una conclusión falaz (*Trugschluss*).⁶¹ Desear una comida no es cuestión de causalidad natural.

El afán de desterrar los sentimientos del terreno moral le lleva a un error garrafal de perspicacia fenomenológica, a no distinguir los sentimientos sensibles de los actos de sentimiento, no sólo en lo que concierne a las dos etapas que veíamos antes, sino en la ampliación de la vida afectiva y valorativa que es obvia en la vida humana desde el momento en que tomamos en consideración valores espirituales, los que Husserl llama objetos ideales, u objetividades espirituales, en que la materialidad o bien no agota el sentido, como en la obra de arte, o bien no es sino lo que individualiza el sentido pero se distingue radicalmente de él. Si en los sentimientos sensibles de la primera etapa no hay verdad o falsedad, como no la hay en los datos sensibles que no están en función aperceptiva, en esta segunda sí, porque siempre cabe la distinción propia de toda intencionalidad, de que el valor o el objeto valorado o dado en el sentimiento esté sólo mentado, con más o menos claridad, o que esté realmente dado, o que la valoración y el sentimiento no fueran correctos, por ejemplo si valoro una obra de arte que al verla realmente me decepciona. Un análisis fenomenológico del mundo afectivo valorativo y sentimental lleva a una ampliación de ese mundo correspondiente a la ampliación que se da también en el mundo del conocimiento, que no se reduce a la apercepción de datos sensibles. Pero Kant considera que todo sentimiento es sensible y empírico, por tanto debe ser radicalmente excluido del ámbito de la moral, si ésta ha de poder ser fundada con validez absoluta.

Pero es que en realidad Husserl critica en Kant uno de sus postulados básicos, el contraste y separación entre razón y sensibilidad, así como la asignación a la sensibilidad de la pura contingencia y facticidad, y a la razón el carácter apriórico y necesario. Lo que Husserl critica en Kant es que aún sigue aferrado al modelo de las potencias separadas.⁶² Aquí Husserl hace ver que en la sensibilidad hay necesidades esenciales, tales como las relaciones entre, por ejemplo, color y extensión, en el mismo sentido en que hay necesidades esenciales en la naturaleza. Esto lleva a Husserl a decir que Kant no ha llegado a conocer qué significa realmente el concepto de apriori, en lo que queda muy por detrás de Hume (p. 294); apriori

significa para Husserl «apriori en el sentido de universalidad esencial pura, que se capta en una intuición indudable, como vigencias absolutas independientes de toda facticidad casual» (p. 300). Las leyes apriori de la sensibilidad son leyes esenciales, por lo que la sensibilidad también es un campo de racionalidad. Por eso el recurso a la sensibilidad no crea pura facticidad, ni siquiera en especial en relación a los sentimientos, pues también en este dominio hay leyes apriori. Por eso fue un error de Kant decir contra el hedonismo, para salvar la objetividad de la moral, que «nunca se podía decir a priori cómo había que sentir» (*ib.*) Es cierto que no podemos prever el curso concreto de un sentimiento, cómo uno reacciona afectivamente, eso es cosa de la experiencia. Eso mismo decían los moralistas del sentimiento, quienes con la mención de los sentimientos estaban aludiendo a dispositivos empíricamente generales del hombre normal. Por eso Kant en realidad participa del mismo error que el de aquellos a quienes combate, pues el sentimiento es para él una mera facticidad, desconociendo que «el sentimiento según su propia esencia pretende una legitimidad exactamente igual que el juicio» (p. 301), y que justamente por eso hablamos de la racionalidad o rectitud de una valoración. Al refrán que *de gustibus non est disputandum* contesta Husserl que también en el dominio del juicio se dice que todo depende del punto de vista y sin embargo no decimos que por eso ya no tiene sentido la noción de verdad. Por eso defiende Husserl una *Gefühlslogik*, una lógica del sentimiento, en el lenguaje del fundador de la fenomenología la axiología formal.⁶³ A continuación cita Husserl una serie de sentimientos, como por ejemplo el amor al prójimo, la compasión, el gozo estético musical, y termina diciendo: «poner todo esto bajo el título de afección patológica, no deja de ser una impertinencia» (p. 302), hasta el punto de que casi hay que leer con indignación las manifestaciones de Kant sobre la compasión.

Kant debería haber liberado los sentimientos del encadenamiento sensualista, y compararlo con la totalidad del conocimiento, donde tenemos también actos inferiores y superiores. Ya las morales del sentimiento, sobre todo Hume, habían captado estas diferencias, pero realmente hasta Brentano no se descubrió la intencionalidad del sentimiento, aunque luego ha habido que avanzar mucho al respecto. En este sentido Kant está al nivel de los hedonistas, niega toda diferencia cualitativa que pudiera servir algo para la moral. El sentimiento sólo puede servir de «resorte» (*Triebfeder*) para la moral, en la medida en que el imperativo categórico puede despertar respeto y así favorecer su cumplimiento. Sólo un correcto análisis fenomenológico nos puede dar la multiplicidad de matices que se dan en el mundo de los sentimientos, en lo que sigue al sentimiento, el mundo de la *preferencia* y por tanto en el mundo de la *decisión y acción práctica*. La falta de esos análisis es lo que hace que Kant «haya desvalorizado el sentimiento con demasiada ligereza y que

haya cedido de un modo tan desinhibido al escepticismo hedonista en relación a la razón valorativa» (p. 308).

No deja de comentar la tautología que el imperativo categórico mismo podría incluir, pues quizás no sea otra cosa que un exhorto a actuar racionalmente: «El imperativo categórico, en la medida en que no sea cargado con un nuevo sentido, no dice otra cosa que el imperativo: actúa racionalmente» (p. 310).

Después de esta crítica demoledora, cambia Husserl y nos dice que no nos dejemos confundir hasta no ver «la grandeza de la intención kantiana», el pensamiento de la «autoposición del yo» que pertenece a todo concepto moral. Con esto inicia Husserl la recta final de sus *Lecciones*, en donde desarrolla esta idea básica de la ética husserliana, y que él ve en Kant, de la «autorregulación universal», de la «autoconformación en el sentido de una meta que le es consciente como debida» (p. 318). Para Husserl al ser humano le pertenece apriori el distinguir dos formas de ser y vivir humanamente: «en su vida directa natural actuando y desarrollándose, el ser humano busca, sospecha, intuye en sí la idea de un hombre nuevo» (p. 319) y se ve frente a esa idea que no es pero que debería ser o vivir de acuerdo con ella. Cada uno sólo puede entonces desarrollarse como verdadero ser humano, si como yo libre busca conscientemente su idea hasta que la haya captado y decidido desde entonces autoconfigurarse de acuerdo a ella. Esta autoconfiguración de acuerdo con una idea es lo característico del deber ético. Naturalmente, en la medida en que el yo está en un contexto social, su deber ético de autoconfiguración, de acuerdo con una imagen verdaderamente humana del hombre, implica también lo mismo para los demás, y por tanto hacer lo posible para que también los otros lo logren. Kant había visto lo que implicaba de perversión moral poner el ideal moral en el placer, lo que representaba configurarse como un ser que busca el placer. Por eso «su mayor logro» (p. 322) ha sido el haber dirigido la lucha contra el hedonismo en una época que no se hacía cargo de la seriedad de la situación. Pero sus métodos y teorías no eran válidos. Por eso «la genialidad y grandeza de Kant radica más en las intuiciones que están detrás de sus teorías que en las teorías mismas, sin lugar a dudas equivocadas». Pero Kant ha puesto sobre el tapete la idea de autorregulación por la razón, que es el punto central de la ética husserliana.⁶⁴

NOTAS

1. En el ciclo de conferencias con que el Instituto de Filosofía conmemoró el centenario figuraron prácticamente todos los autores posteriores a Kant excepto Husserl.

2. Husserl, Edmund: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ulrich Melle, *Husserliana XXVIII*; Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

3. Desde el año 1891 hasta el 1924 Husserl mantuvo durante dieciséis semestres bien seminarios o bien clases magistrales sobre ética. Cfr. al respecto Roth, Alois: *Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, La Haya, Martinus Nijhoff (Phänomenologica, 7), 1960, p. X.

4. El texto incluye no sólo las lecciones de 1908, 1909 y 1914 sino también una selección de los primeros apuntes de Husserl sobre ética, en concreto del Seminario de 1897 y de las lecciones de 1902. Cfr. o. cit., textos n.º 1-4, pp. 381-418.

5. Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, mit ergänzenden Texten, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXVII; Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

6. «Lebenswelt und Ethik bei Husserl», en *Actas de la II Semana Española de Fenomenología*, (en prensa), p. 1.

7. De las cerca de 420 citas de manuscritos que hace Roth, un tercio proceden de las lecciones de 1920, aunque casi la mitad proceden del manuscrito F I 24, que se corresponde con las lecciones de 1914, actualmente publicadas en el tomo referido en la nota 2.

8. El año 1989 tuve la oportunidad de esa lectura en el Archivo de Husserl en Friburgo gracias en primer lugar a mi Universidad, que me concedió licencia de año sabático, y evidentemente al Director del Archivo Husserl, Prof. Dr. Werner Marx, así como a los colaboradores del Archivo durante ese año, Frau Sabine Möresheim y Herr Ashraf Noor, así como al anterior colaborador Herr H.R. Sepp, a todos los cuales agradezco su desinteresada ayuda. Agradezco también al Prof. Ijseling, Director del Archivo de Husserl de Lovaina, por haberme autorizado a citar de manuscritos inéditos

9. Así lo tengo en mis notas. Supongo que habrá que entender: «Hier [habe ich] herausgenommen [...]».

10. Cfr. su trabajo «Individuation, Identification, and Interpretation: Husserl's Categorical Demarcation Between "Natur" und "Geist"», en las *Actas de la II Semana Española de Fenomenología*.

11. Esta sería, creo yo, la idea de Engels al refutar la teoría de la lucha por la supervivencia entendida maltusianamente y la idea que hoy en día maneja la etología para defender tanto el amor como el odio como principios básicos en el comportamiento humano visto desde una perspectiva biológico-evolutiva. Cfr. p.e. Eibl-Eibesfeld, L: *Amor y odio*, México, Siglo XXI, 1974.

12. «mit einer gewissen Liebe», F I 28, p. 76; aunque A. Roth no entrecomilla las palabras que cita en la p. 17, son textuales de Husserl, como hace en otras muchas ocasiones.

13. Cfr. Roth, A.: o. cit., p. 18, nota 2.

14. «Sie [die Theorie Hobbes] erhält dann die Bestimmung, uns sozusagen die ideale Struktur des sozialen Vernunftorganismus, genannt Staat, von einer Seite zu enthüllen», mn. F I 28, p. 77.

15. Mn. F I 28, p. 79.

16. *Ibid.*; cfr. Roth, A.: o. cit., p. 19.

17. *Ibid.*; Roth, *ibid.*

18. Estaría exigido [der Begriff Mensch] «als eine reine Idee exakter fassen, und wie sich dann der Wesensgehalt dieser Idee in seine Wesenskomponenten gliedern», ms., cit., p. 83. En varios lugares aparece esta idea de un saber del hombre que estaría a la base de la ética; cfr. por ejemplo más adelante, p. 197, donde habla de «wahre Menschheit, wobei Mensch eine überempirische Idee, die Idee eines Vernunftsubjektes überhaupt bedeutet». Este sentido antropológico aparece también al principio de la exposición de Kant, donde dice que Kant anuncia su *WS Vorlesung* de 1765/1766 como una exposición del método «nach welcher man den Menschen studieren muß... nicht den zufälligen Menschen in der zufällig wechselnden Gestalt, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt», p. 266.

19. Roth, A.: p. 19.

20. Cfr. cita en Roth, A.: p. 5, nota 1.

21. Mn. F I 28, p. 44.

22. En adelante cuando citemos una página entre paréntesis, se referirá al texto citado en la nota inmediatamente anterior.

23. Que el manuscrito tiene 201 pp. lo dice Melle, *Husserliana* XXVIII, p. XLV, nota 6. La razón de este modo de referirme a unas *Lecciones* que he leído está en que en el texto que manejé en Friburgo faltaban las últimas siete páginas, ya que llega hasta la 194, faltarían por tanto las últimas once o catorce hojas transcritas. Roth cita hasta la 338; o. cit., p. 154, nota 3.

24. Husserl, *Ideas*, trad. de Gaos, p. 116. El texto original, *Husserliana* III, p. 119.

25. O. cit., p. 13; *cf.* Roth, A.: p. 13 s.

26. «in einem vorausgehenden Werten», mn. FI 28, p. 114.

27. «Das zur Einheit der Stimmung zusammengeht», o. cit., p. 125.

28. «das sinnliche Gefühl, das schon die primitivste Gegebenheit und Vorgegebenheit der Erkenntnis begleitet, das schon den primitiven Wahrnehmungsumstand gefühlmäßig färbt», Mn. A IV 22, p. 97.

29. «jede schlichte Farbe, ein Ton, ein Geruch hat vor aller wertenden Aktivität Gefühlscharakter, fundiert in etwas, das schon ist aber nichts gefühlmäßig ist», mn. A IV 22, p. 97 s.

30. Mn. A IV 22, p. 98.

31. Roth, A.: o. cit., p. 23.

32. *Cfr.* Roth, A.: o. cit., p. 23 ss., § 8 y 9. Se puede ver que las citas provienen del mn. F I 24, actualmente publicadas en *Husserliana* XXVIII, § 4, pp. 19-36.

33. *Cfr.* Roth, A.: o. cit., p. 21, texto de la 2 y p. 22, texto de las notas 1-5.

34. Mn. F I 28, p. 138, en Roth, p. 22.

35. Mn. F I 28, p. 147.

36. «Das Werden und sich-wandeln der Bedeutungscharaktere», *id.*, p. 158.

37. Los tres ámbitos que siempre ha señalado Husserl como los componentes de la vida subjetiva y sus correspondientes saberes son:

<i>Sein</i>	<i>Wert</i>	<i>Gut</i>
<i>theoretische Vernunft</i>	<i>Gefühl</i>	<i>Wille</i>
LÓGICA	AXIOLOGÍA	RAZÓN PRÁCTICA
	ÉTICA	

38. Mn., p. 154. *Cfr.* también p. 168, donde se vuelve a referir a esta «theoretische Blindheit für das spezifische des Geistes sowohl überhaupt nach Seiten von Ich und Ichbewußtsein von Personalitäten niederer und höherer Ordnung in der Lebendigkeit ihrer Betätigungen als speziell nach Seiten der Sinnggebung der für sie bewußtseinmässig konstituierten Umwelten und damit des Ursprungs aller Sinnesgehalte der Kultur». El mismo motivo vuelve a aparecer en la refutación de Hume en la p. 232, donde nos dice que en el caso de Hume «es handelt sich in ihm um eine Auswirkung der naturalistischen Motive, die nach dem Auftreten der neuen Naturwissenschaften das philosophische Bewußtsein bestimmen mußten und beständig bestimmten, im 17. Jahrhundert nicht nur sondern noch heute».

39. «verliert die Rede von "vertoßen" ihren Sinn», Mn., p. 191.

40. De mis apuntes de este texto no he podido determinar con precisión las lecciones, no sé si porque cuando lo leí no lo anoté o porque en algunas no se indica el comienzo de una nueva lección, por eso las referencias a lecciones concretas es en algunos casos aproximada.

41. *Cfr.* *Husserliana* XIII, p. 542, comentario crítico al texto del *Beilage* LIV.

42. *Cfr.* Mn. A IV 22, p. 103. Casi toda la lección IX, pp. 97-108, está dedicada al *Abbau*.

43. Mn. cit., p. 72. Todo el texto es una excelente explicación del *Abbau* que aquí se aplica explícitamente al mundo afectivo, pues así como en el ámbito del conocimiento toda actividad se remite a una pasividad ya no determinada predicativamente, también en la capa afectiva se dan sus propias fuentes de pasividad de modo que «das was die aktiv wertende Stellungnahme und die schlichte voraussetzt, ist das sinnliche Gefühl, das seinerseits sinnliche Triebe fundiert. Das sinnliche Gefühl, ein passiver Wertcharakter, hat aber unter sich die

unterste Sinnlichkeit, die wir durch Abbau der Gefühlsfundierungen gewinnen». Al *Abbau* están dedicadas muchas páginas más del Excurso, tales como las de la que creo sería lección VIII, pp. 86-97 y gran parte de la siguiente lección, pp. 97-108.

44. «Zu jedem Gegenstand gehören Sinne in Form von Sätzen dieser oder jener Grundart, die sich auf ihn beziehen», Mn. A IV 22, p. 36.

45. Un poco más adelante, en la lección IV, nos habla de *unbestimmte Gegestände*, que serían resultado de meras posiciones, *schlichte Setzungen*, a diferencia de los *bestimmte Gegestände*, ya resultado de *bestimmende Setzungen*. Retrocediendo en la estructura de la subjetividad, siempre llegamos a «wirklich primitive Gegenstandsetzungen, deren Gegenstand noch unbestimmte Gegenstände sind» Mn. cit., p. 60.

46. En 197 dice que la subjetividad es «dreitüfig».

47. Esta remisión de la ciencia en general a la ética es continua en toda las *Lecciones*, pues en la medida en que la ciencia es resultado de una acción está sometida a la filosofía normativa de la acción, es decir, a la ética, como la ciencia suprema de la normatividad.

48. Mn. A IV 22, p. 72.

49. Cfr. Sepp, Rainer: o. cit., p. 1.

50. Mn. A IV 22, p. 81.

51. En la hoja que vuelve a escribir como variante de la 118.

52. Cfr. mn. A IV 22, p 107; cfr. también p. 113.

53. Cfr. o. cit., pp. 1 y 7.

54. Mn. A IV 22, p. 119

55. Sobre estas tres etapas habla Husserl también en otros textos, por ejemplo en algunos que se guardan en el mismo cartapacio F I 24, de la *Vorlesung* de 1914, pero que son de esta época (cfr. *Husserliana* XXVIII, p. 431), donde habla de un desarrollo de la humanidad «von Spezies bis zum Menschen hinauf... und dann notwendig den Menschen emporleitet zum ethischen Menschentum», Mn. F I 24, p. 107. Este texto procede del Semestre de Invierno de 1922; cfr. también el Mn. A V 5. A este respecto cfr. mi trabajo «Phénoménologie et Anthropologie», en *Études Phénoménologiques* (Universidad de Lovaina la Nueva), donde se trata de pensar a fondo la ambigüedad de la relación de Husserl con la antropología.

56. A la discusión husserliana de Hume están dedicados los § 18-22, es decir, toda la III Sección sobre *Gefühlsmoral und phänomenologische Ethik*, pp. 52-60. A Kant se le dedican los § 15-17, la parte B de la Sección II, *Die reine Ethik als Wissenschaft von der wertenden und wollenden Vernunft* («Gemütsmomente in der Ethik»), parte B: *Der Formalismus in der Ethik*, pp. 36-52.

57. Mn. F I 28, p. 210.

58. Mn. cit., p. 239; ver también p. 249.

59. Cfr. Mn. F I 28, p. 263.

60. «tote... Wortbedeutungen», mn. cit., p. 281.

61. Mn. F I 28, p. 312.

62. Para una teoría de la relación entre sensibilidad y razón, desde la perspectiva de Husserl y globalmente consideradas, puede verse Kern, Iso: *Idee und Methode der Philosophie*, Walter de Gruyter, 1975, II Sección.

63. A esta axiología formal está dedicada la segunda sección de la *Vorlesung* de 1914, cfr. *Husserliana* XXVIII, pp. 70-102. Cfr. Roth, A.: o. cit., § 27-33.

64. Sobre el final de las *Lecciones*, donde Husserl termina explicando esa idea, puede leerse el § 51 de A. Roth, o. cit., pp. 149-158, que está sacado prácticamente en su totalidad de las últimas hojas de estas *Lecciones*.