

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo de la celebración de sus 70 años

LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

EDITORES

Miguel Giusti

Gustavo Gutiérrez

Elizabeth Salmón

Capítulo 16



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (editores)

© Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch, sobre la base de la escultura *Logos*, de Margarita Checa, fotografiada por Alicia Benavides

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-08108

ISBN: 978-612-317-114-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500583

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

FENOMENOLOGÍA DE LA RESPONSABILIDAD

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, Pontificia Universidad Católica del Perú

*Una «ética universal de la humanidad» involucra la praxis
y la responsabilidad*

Edmund Husserl

1. EL PARADIGMA DE LA RESPONSABILIDAD

Fue Hans Jonas quien, a raíz de la publicación de *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización técnica* (1979a)¹, introdujo el «paradigma de la responsabilidad» en las discusiones éticas en la segunda mitad del siglo XX. Jonas no es el único ni el primer filósofo que ha reflexionado sobre el papel de dicho concepto en la ética. Se trata, incluso, de una noción de raíces religiosas atávicas del judaísmo. Sobre el tema de la responsabilidad, gira, asimismo, la obra más conocida de Emmanuel Levinas. Esta puede ser considerada —como la de Jonas, y en oposición a las éticas del discurso— una ética asimétrica en la que se halla ausente el concepto de reciprocidad de derechos y deberes, y según la cual el rostro del otro nos impone un imperativo ante el cual somos responsables, que nos obliga y respecto del cual no podemos simplemente desembarazarnos diciendo que «eso no nos concierne». Actualmente también asistimos al desarrollo de formas alternativas de «éticas de la responsabilidad», algunas con características muy disímiles, como éticas del discurso y de la corresponsabilidad —como el caso de Karl-Otto-Apel (1998), y otros filósofos contemporáneos, entre los cuales también se cuenta a Paul Ricoeur (véase 1985, pp. 252-283; 1990, p. 342)—.

¹ Jonas publicó, ese mismo año, ampliada y corregida, la versión inglesa con el título *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age* (1979b). La versión alemana actualizada fue publicada por Suhrkamp (Jonas, 1984) y existe además una traducción al español (1995). Véase también Giusti y Tubino (2007).

No se conoce, sin embargo, mucho respecto del aporte a este concepto ético central de parte de Edmund Husserl, fundador de la tradición fenomenológica y uno de los impulsores de la llamada «filosofía continental europea» del siglo XX. El propio Jonas asistió a las lecciones de Husserl sobre ética en la Universidad de Friburgo, en el semestre de verano de 1924, junto con Ludwig Landgrebe². No tengo noticia de que Levinas haya conocido las lecciones éticas de Husserl; pero su investigación temprana de la obra de Husserl en sus tesis (de licenciatura en 1927 y doctoral en 1929), y su contacto personal con el fundador de la fenomenología, en Friburgo, París y Estrasburgo desde 1928 y 1929, lo familiarizaron con lo esencial de su pensamiento, siendo el principal responsable de la introducción de la fenomenología en Francia³.

En esta ocasión, he decidido abordar la «responsabilidad» desde un punto de vista fenomenológico, acudiendo para ello tanto al método como a algunas reflexiones introducidas precisamente por Edmund Husserl que iluminan este concepto desde un ángulo singular.

2. DEL TESTIMONIO AL CONCEPTO

El contexto que preside este aporte es mi interés por comprender ciertos elementos estructurales y/o motivaciones detrás de las decisiones que fueron determinando el curso de la vida de una persona como Salomón Lerner Febres —mi esposo, compañero y amigo, a quien dedicamos este libro—, y que yo asocio inmediata y casi «instintivamente» al concepto de *responsabilidad*. Su caso concreto me motiva a indagar por la génesis fenomenológica y el contexto en el que aparece este elemento que caracteriza, desde una mirada ética, un componente esencial de las experiencias humanas. Tengo, pues, un interés y una motivación personales en esta reflexión, de los que doy primero testimonio.

² Estas lecciones fueron una repetición de las lecciones de ética de 1920, en las que Husserl —proponiendo la idea de una vida personal guiada de modo enteramente racional y bajo la influencia del deber-ser absoluto fichteano— replantea sus concepciones más tempranas de la ética desarrolladas bajo la égida de su maestro Brentano. A las lecciones de 1920 en Friburgo, asistieron alrededor de 300 estudiantes, en una universidad que por dicha época contaba con 4000 alumnos, entre ellos Oskar Becker, Karl Löwith, Herbert Marcuse, Friedrich Neumann, Ernst Stern, entre otros (véase Husserl, 2004). (Las obras de Husserl de la *Husserliana* se citarán con la sigla *Hua* seguida por el volumen en números romanos y el número de página. En el caso de las series complementarias, *Husserliana Dokumente* o *Husserliana Materialien*, usaremos las siglas *Hua Dok* y *Hua Mat*, respectivamente. En los casos en los que exista una traducción al español, se indicará la página correspondiente entre corchetes luego de la referencia original.) Véase también *Information Philosophie* (2006, p. 91).

³ Emmanuel Levinas fue un filósofo de origen lituano que —después de Husserl— no solo imprimió más decisivamente que cualquier otro el «giro ético» de la fenomenología, sino que introdujo la fenomenología en Francia, con la cotraducción con Gabrielle Pfeiffer de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl al francés, en 1931 (véase Rizo-Patrón de Lerner, 2012, capítulo 11, pp. 371 y ss.).

Desde muy temprano, Salomón manifestó una vocación académica clara por la filosofía y la enseñanza —un tipo de vida que desde antaño se ha asociado generalmente a la *vita contemplativa* (en palabras de Hannah Arendt [1958]⁴)—. A pesar de ello, para satisfacer los deseos de su madre, completó la carrera de Derecho en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y obtuvo un grado académico en esa disciplina; también culminó (y abandonó solo al final) la carrera diplomática. Asimismo (esta vez sospecho que tratando de complacer a *mi* madre), ya años más tarde en la Universidad de Lovaina, siguió exitosamente durante un año —y con el entusiasmo de sus profesores— cursos en vistas a obtener la licenciatura en Derecho Europeo, que decidió abandonar para culminar su tesis doctoral en filosofía. Es decir, en un inicio —a pesar de las incursiones mencionadas en el campo del derecho y la diplomacia— no parecía llamado por los avatares de la *vita activa* en general —ni por la *praxis* jurídica privada o pública—. No se sentía atraído por el activismo político común, ni mucho menos por aquellas inclinaciones hedonistas que frecuentemente se asocian al camino del poder.

Lo que yo vi desde un inicio en Salomón fue que su vocación (reflexiva, filosófica y pedagógica) tenía un decidido componente ético fundado en principios. Esto se evidenció desde que colaboró con el padre Mac Gregor como su asistente en el curso de Ética, desde la década de 1960, y por su temprano interés —entre otros autores— por el pensamiento de Max Scheler y su «ética material de los valores», que pudo utilizar como contrapunto frente al del neo-kantiano «formalista» Gustav Radbruch en su tesis de bachillerato en Derecho (Lerner Febres, 1968), antes de viajar a Lovaina para sus estudios de posgrado. No fue sino a su regreso, después de haber obtenido su maestría y doctorado en el pensamiento de Martin Heidegger —sobre el cual escribió, siguiendo ese mismo interés, mucho más tarde «Una ética para el tiempo de penuria» (1990)⁵—, que empezó a mostrar una pasión por la gestión universitaria, motivado siempre por claros ideales culturales y pedagógicos en vistas a contribuir a la excelencia académica de su *alma mater*. Conforme a ello, asumió, primero, el decanato de Estudios Generales Letras, desde donde promovió una reforma curricular y reordenamiento administrativo profundos. Después —luego de un corto posgrado en Alemania— detentó durante un período importante la jefatura del Departamento de Humanidades. Como consta en las Memorias, durante su gestión

⁴ Hannah Arendt distingue la *vita contemplativa* de tres formas distintas que adquiere la *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción. Solo en esta última modalidad (donde impera la inter-acción entre iguales y diferentes —es decir, la pluralidad o la alteridad— y la inter-locución o el diálogo) se halla propiamente la *praxis* ética y política, correctamente entendidas.

⁵ Durante sus primeras décadas en la docencia universitaria, regresaba Salomón frecuentemente al pensamiento de Emmanuel Levinas, a quien dedicó varios cursos.

de más de ocho años, aprovechando su derecho de iniciativa, no solo impulsó, desde allí, una importante reforma del plan de estudios de la especialidad de Filosofía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas —coordinando con los decanos de la época— sino también la creación de nuevas especialidades como Arqueología, Geografía y Bibliotecología, y de las primeras maestrías en humanidades. En épocas en que la PUCP no contaba con mayor presupuesto para construcciones, con el aporte de la *Japan Foundation*, consiguió los primeros fondos para la construcción de la primera ala del Departamento de Humanidades y su auditorio. Simultáneamente a su ejercicio de esos cargos, fue fortaleciendo paulatinamente la presencia y la voz de las humanidades en la PUCP, que había decaído algo luego de períodos de mayor protagonismo de las ciencias sociales en los últimos años del rectorado del padre Felipe Mac Gregor, y de las ciencias e ingeniería durante el rectorado del doctor José Tola. Luego de un breve paso por la Dirección de Investigación de la PUCP, ya habiéndose posicionado nuevamente la voz de las humanidades en la Universidad, fue convocado al vicerrectorado del rector ingeniero Hugo Saravia y, finalmente, en 1994, elegido rector. Sus dos gestiones duraron hasta el año 2004. Este recorrido, que colocó a la PUCP en un claro liderazgo cultural y académico en el país, pero caracterizado sobre todo por una firme y valiente línea ética manifiesta en los pronunciamientos públicos de la universidad durante el régimen político de Fujimori en asuntos de relevancia nacional, finalmente culminó con su asunción, en el año 2001, del encargo más difícil que jamás se le haya presentado, y que provino del gobierno de transición de Valentín Paniagua: la presidencia de la Comisión de la Verdad.

Ahora bien, desde un inicio (pues me casé con él en 1969, antes de que obtuviera su bachillerato en Derecho y antes de sus estudios de posgrado), yo entendí que su involucramiento en la gestión de la universidad y su intención y trabajo intenso por llevarla paulatinamente a la meta de la excelencia —primero en el campo de la filosofía y de las humanidades, para luego extenderla a toda la universidad, regularizando y formalizando los registros legales de la institución, abriendo una serie de nuevas especialidades, posgrados e institutos, modernizándola e impulsando su creciente internacionalización— respondían a su fuerte convicción de que él tenía la *responsabilidad ética* de devolver a la universidad lo que había recibido de ella, en tanto estudiante becado, desde su ingreso a ella con el primer puesto a los 15 años. Y luego, como él mismo me confesó a la salida de la Nunciatura Apostólica de Lima, el día de San Pedro y San Pablo —el 30 de junio de 2001, cuando le ofrecieron la presidencia de la Comisión de la Verdad—, si finalmente decidió aceptar dicho encargo fue, asimismo, por un sentido ético de *responsabilidad* —esta vez hacia su país—. Recuerdo sus deliberaciones previas a tomar dicha decisión, comentando que nuestras vidas nunca más serían las mismas, anticipando las innumerables incomprendiones e incluso

riesgos a los que estaba exponiéndose y a su familia, pero con la firme convicción de que se trataba de un deber moral ineludible en ese momento de su vida.

Vale decir que, y este testimonio viene de quien ha estado a su lado durante 45 años en el momento de escribir estas palabras, su «incursión» en lo que Hannah Arendt llamó la *vita activa* —primero como gestor universitario, y luego en la dimensión pública de lo que el gobierno de Alejandro Toledo rebautizó como Comisión de la Verdad y Reconciliación— siempre se caracterizó por lo que para él fue vivido como un *llamado ético responsable*.

Esto me ha animado, pues, a proponer esta reflexión *filosófica*, y específicamente *fenomenológica*, sobre el tema de la *responsabilidad* y su dimensión ética, no solo como un elemento propio de la *vita activa*, en el sentido de la *praxis* ética y/o política, sino como un elemento medular de toda la vida humana adulta en general y, por ende, como un elemento que también debe caracterizar lo que Arendt, sin embargo, parece colocar en un compartimento distinto, el de la *vita contemplativa*. La tendencia que puede venir, a mi entender, de una cierta manera errada de leer a Aristóteles, separando en compartimentos estancos la vida y/o ciencias teóricas de la vida y/o ciencias prácticas —separación que, en cambio, no puede hacerse tan fácilmente desde la lectura de Platón—, conlleva el riesgo de inclinarse a pensar que puede haber ejercicios teóricos o científicos «axiológicamente neutros» o éticamente indiferentes —lugar «moral» en el que pueden escudarse ciertos teóricos científicos, o criminales disfrazados de «investigadores» (como el oficial de las SS y médico nazi de Auschwitz, Josef Mengele)—. En el pensamiento de Kant, igualmente, a veces algunos constatan —por lo menos en obras como la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*— una suerte de hiato o abismo infranqueable entre la «forma y principios» de la «razón pura especulativa» y aquellos de la «razón pura práctica». Abordar la vida racional del sujeto maduro y responsable, como lo hizo en cambio el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, como el «entretejimiento de todas las especies de razón», la «teórica, la axiológica y la práctica» (*Husserliana* III/1, § 139), necesariamente obliga a entender *toda* actividad cognitiva (incluso la teórica del más alto nivel de abstracción) como una *praxis* cognitiva donde están igualmente involucradas *decisiones* voluntarias (prácticas *sensu stricto*) y *motivaciones* axiológicas (valoraciones que emanan de la esfera de los sentimientos y emociones).

En consecuencia, las reflexiones que siguen están guiadas por un *interés* que permanece en su trasfondo motivacional y desde el contexto muy concreto y cercano de mi *experiencia* de vida con Salomón.

Abordar la «responsabilidad» desde un punto de vista fenomenológico significa llevar a cabo un examen descriptivo del *experimentar* o *vivir* responsable, de donde emerge el *concepto* respectivo. Con el método fenomenológico no se pretende,

pues, responder a la pregunta de *qué es* algo, argumentando desde distintas perspectivas posibles qué definición o teoría determina mejor el concepto, sino describir *cómo se lo vive* o experimenta y *qué sentido* va adquiriendo para nosotros *a partir* de dichas vivencias o experiencias. Dicho sentido puede estar inicialmente vagamente determinado, a partir de experiencias de carácter primario —perceptivas, emotivas, desiderativas—. Pero puede ir determinándose racionalmente de modo más preciso con experiencias intelectivas, judicativas, hasta constituirse propiamente en un «concepto». Dicho examen involucra, por ende, una reflexión sobre la *correlación intencional* entre nuestras *experiencias* del mundo circundante (incluyendo nuestras experiencias de otros sujetos, así como de nosotros mismos) y los «sentidos» (luego «conceptos») que dicho mundo y sus contenidos van adquiriendo para nosotros, y que luego fijamos mediante el *lenguaje*, constituyendo, de ese modo, finalmente el acervo de nuestras distintas culturas y —a la larga— el de las llamadas «ciencias objetivas».

La descripción de dicha *génesis*, por cierto, no solo involucra poner en claro la *correlación intencional* mencionada (que en la presentación clásica de la fenomenología trascendental se conoce como la correlación «noético-noemática») (*Hua*, III/1, §§ 84, 93, 97 y ss.), sino su carácter *temporal* (véase *Hua*, III/1, §§ 81-82; *Hua*, X; *Hua*, XXXIII; *Hua Mat*, VIII). En efecto, el fenomenólogo enfatiza la relevancia que tiene el *curso temporal sintético* de nuestras experiencias en la adquisición de las evidencias y valideces que atribuimos a los sentidos (o perspectivas) y conceptos de los fenómenos que experimentamos, pues estos no aparecen «de golpe». Toda experiencia de fenómenos, desde la más simple y sensible como la percepción, se extiende en un curso temporal. Los sentidos y conceptos correlativos que adquirimos del mundo circundante se van así *constituyendo* en el curso del tiempo de nuestras experiencias, tanto conscientes como inconscientes. Esto, por cierto, afecta su menor o mayor *validez*. Así, la «evidencia» de las perspectivas o conceptos que nos forjamos se ve fortalecida si la *síntesis* de las respectivas experiencias sucesivas de un fenómeno cualquiera se da de modo concordante *en el curso del tiempo*; y debilitada o desechada si experiencias posteriores contradicen a las adquiridas previamente (como en la experiencia de espejismos, por ejemplo). Y si nuestras experiencias sintéticas concordantes en el curso del tiempo se sintetizan a su vez de modo concordante con las experiencias y perspectivas de *otros* sujetos, en distintos tiempos y lugares, se suele sostener su «validez objetiva» en un sentido fuerte. Este proceso, en fenomenología, es lo que Husserl denominó «constitución de sentido y validez», al que también se refirió con el título de «problemas funcionales» (*Hua*, III/1, § 86).

El punto de vista fenomenológico, así, privilegia el *quod* sobre el *quid*, echando precisamente luces sobre la *génesis* de aquello que, en conceptos, definiciones, teorías

o perspectivas, la humanidad recoge como el «*quid*» del mundo que nos rodea, con diversos grados de «objetividad», según el tipo de «evidencias» que sus respectivas experiencias constitutivas pueden exhibir. La perspectiva fenomenológica, en consecuencia, revaloriza el papel de la *subjetividad* en la constitución de un mundo circundante inteligible.

3. DEL INSTINTO A LA RAZÓN

Quizás lo primero que deba destacar sea el lugar que ocupa la *responsabilidad* en la fenomenología trascendental husserliana. Inspirado tanto en Fichte (véanse sus conferencias sobre «El ideal de la humanidad en Fichte» de 1917, en *Hua*, XXV, pp. 267-292) como en Platón al referirse a la «forma filosófica de la vida» (*Hua*, XXXV, p. 314, *pássim*), Husserl concibe que una filosofía «de fundamentos últimos» es una filosofía «de *autorresponsabilidad* última». Un filósofo auténtico debe estar, pues, dispuesto una vez en la vida a justificar de modo radical, y mediante una meditación radical, el sentido y legitimidad de *cada* uno de sus actos de conocimiento, decisión o valoración. En eso consiste el «radicalismo auténtico» de la filosofía (*Hua*, VII, pp. 159-160 [p. 277]), a la vez que su radical *finitud*, pues su legitimidad no descansa en otra instancia, superior o anterior, por ejemplo, *sub specie aeternitatis*, sino que solo es «realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito» (*Hua*, V, p. 139 [p. 466]).

Husserl señala, así, como fundamento *último* de la filosofía en general a una virtud *práctica* por excelencia: la «responsabilidad». Ciertamente que señala que la «responsabilidad más alta» es el «conocimiento *racional*», específicamente la «responsabilidad cognoscitiva» (*Hua*, VIII, p. 25), pero no se trata de un supuesto prejuicio «intelectualista». Como hemos indicado, el concepto de *razón* que propone, y que sustenta su «idea de la filosofía», «no permite una diferenciación en “teórica”, “práctica”, “estética”, u otra» (*Hua*, XXVII, p. 9 [pp. 7-8]); *Hua*, VI, p. 275 [p. 308]; *Hua*, III/1, § 139), pues sus diferentes especies están esencialmente *entrelazadas* en la «unidad de la razón» (*Hua*, VIII, p. 5). De ese modo, «[t]odo conocer científico es [...] un “hacer”, una “conducta”, y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una “conducta ético-cognoscitiva” —si es que es una conducta racional o legítima en sentido pleno» (*Hua*, XXVII, p. 40 [p. 42]). Así, aunque la cognición indica a la volición «las metas correctas y los caminos» del actuar, «el intelecto [...] incluye toda suerte de actividades *originadas* en una subjetividad sintiente y volitiva» (*Hua*, VIII, pp. 193-194, 23-25; las cursivas son nuestras), «es sirviente de la voluntad» y, «en última instancia», la última responsabilidad de sus funciones recae «en las funciones constitutivas volitivas y emocionales» (*Hua*, VIII, pp. 25, 194).

Lo novedoso de esta concepción no se limita a subrayar el entretrejimiento de las esferas de la razón, al que ya hemos aludido, sino que la esfera del *juicio* y la *racionalidad stricto sensu* se erigen sobre un *trasfondo* irracional en el cual hallan sus raíces y de dónde emergen (*Hua*, VIII, pp. 23, 193). Así, la cognición no solo está esencialmente interpenetrada por otro tipo de funciones egológicas «racionales» —tales como la valoración y la volición—, sino que cada una de ellas consta de sus respectivos trasfondos y fuentes irracionales tales como amar y odiar, sentirse atraído o repelido, desear, ansiar, anhelar, etcétera⁶. Este es uno de los motivos por los que la *razón* humana, en general, nunca debe ser asociada con verdades «en sí mismas», «definitivas» y «universales», pues —tanto en un sentido individual como comunal— ella se halla sujeta a un desarrollo teleológico en niveles de creciente toma de conciencia y autorresponsabilidad (*Hua*, VI, p. 272 [p. 305]). El *telos* de este proceso es la más perfecta realización de la razón innata que habilita a los individuos y las comunidades a configurar sus propias vidas en autonomía y autorresponsabilidad universales. Esta es la fuerza impulsiva vital que se dirige hacia el estadio más elevado de una humanidad que comprende «que ella es racional» precisamente «en el querer-ser-racional» (*Hua*, VI, p. 275 [p. 308]).

Por cierto, en el caso de la fenomenología trascendental, la realización de esta idea de la filosofía fundada en una «autorresponsabilidad última» exige un *método* específico que Husserl denominó «reducción fenomenológica trascendental». Las apresuradas malinterpretaciones de muchos de sus sucesores, tildándolo de método «solipsista», impidieron a estos ver la dimensión ética radical de dicha reducción. Se trata, básicamente, de un sistemático «preguntar retrospectivo por los últimos presupuestos concebibles del conocimiento» (*Hua*, V, p. 139 [*Ideas* I, p. 466])⁷, la voluntad y la valoración. Y consiste, concretamente, en que el filósofo toma la *decisión* necesaria y responsable de abandonar la ingenuidad por la cual cotidianamente se «pierde» «en el mundo» (*Hua*, VIII, pp. 18, 21). Dicha decisión y abandono consisten en una suerte de transformación existencial, comparable a la de las «conversiones religiosas» (*Hua*, VI, p. 140 [p. 179]). Su meta es por cierto la «[...] “subjetividad trascendental” (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como el sitio primitivo de toda dación de sentido y validación de ser» (*Hua*, V, p. 139 [*Ideas* I, p. 466]) —por ende, como su última fuente *autorresponsable*—.

⁶ «Por otro lado [añade Husserl] todas esas funciones egológicas no yacen una al lado de la otra, sino que se interpenetran mutuamente» (*Hua*, VIII, pp. 23-24).

⁷ En la *Husserliana*, el epílogo a *Ideas* I está recogido como un anexo en *Hua* V (pp. 138-162), mientras que, en la traducción al español, aparece al final de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura* (2013). Por ello, al citar dicho epílogo se indica, luego de la paginación de *Hua* V, la paginación correspondiente de la edición en español de *Ideas* I.

Si dicha *subjetividad* (la vida de los sujetos) es caracterizada como «trascendental» y sus problemas como «problemas de la espiritualidad trascendental» (*Hua*, IX, p. 299 [pp. 79-80])⁸, no es porque dicha dimensión sea una suerte de instancia *supra* humana que «trasciende» las condiciones de nuestra encarnación y mortalidad. El espíritu pertenece a sujetos o *egos* concretos, individuales, psicofísicos, cuyas experiencias o vivencias intencionales, que desempeñan funciones «trascendentales», serían impensables sin sus cuerpos orgánicos y en contacto con el mundo físico circundante donde interactúan con otros seres humanos y animales (*Hua*, IV, §§ 19-47, 59-61; véase también *Hua*, I, §§ 30-32, *pássim*). Dichas vivencias son experiencias *activas*, en las cuales los *egos* imperan de modo *responsable sensu stricto* —y que caracterizan a la «razón en general»— (véase *Hua*, XXXV, pp. 92, 270, *pássim*). Están relacionadas a un «mundo circundante» y enlazadas inter-intencionalmente a las experiencias de otros *egos* (*Hua*, I, §§ 33, 55-56, 58; *Hua*, IV, §§ 50-51; *Hua*, VI, p. 270 [p. 303]) —tanto sincrónicamente en el presente, como diacrónica e históricamente a través de las generaciones, en un «ser-en-otro, ser-con-otro, ser-para-otro»⁹. Los sujetos individuales son así «mónadas con ventanas» (*Die Monaden haben Fenstern*, *Hua*, XIV, p. 258) y mancomunadamente constituyen los lenguajes y la idea de un mundo intersubjetivo circundante, habitado de personalidades de orden superior. La inter-intencionalidad clarifica asimismo la constitución histórica de comunidades culturalmente relativas, la idea de un mundo común y finalmente la de la humanidad en general (véase *Hua*, XXIX, textos número 1, 4, 5, 21, *pássim*). En otro nivel, también echa luz sobre las experiencias cognoscitivas superiores según las cuales las distintas comunidades científicas e históricas constituyen racionalmente los así llamados mundos *objetivos* en un sentido más fuerte (véase «El origen de la geometría», en *Hua*, VI, pp. 364-386; *Hua*, XXIX, texto número 6; *Hua*, I, §§ 56-58, *pássim*).

Ahora bien, el objeto de estudio de una «fenomenología estática» es la estructura universal de la «fuente absoluta» *autorresponsable* de todo concebible sentido y validez de ser, es decir «la estructura de validación [...] del mundo válido mismo» (*Hua*, XV, p. 615). Pero, desde el momento en que dicho estudio toma en cuenta el *eje temporal* de la síntesis de las experiencias, esta función *activa* de «constitución» se reconoce *eo ipso* como una función «genética» y «sintética» —como había ya observado Kant—.

⁸ Husserl también se refiere a la subjetividad trascendental y sus funciones con una expresión del *Fausto* de Goethe, parte II, línea 6216, como «las madres del conocimiento» (*Hua*, VI, p. 156 [p. 195]).

⁹ «Todas las almas configuran una unidad única, [...] unidad de la intencionalidad en implicación recíproca de la corriente de la vida de los sujetos singulares; lo que en la positividad ingenua o la objetividad se da como un uno-fuera-del-otro, es visto desde dentro como un uno-en-el-otro intencional» (*Hua*, VI, p. 260 [p. 293]). «El yo entonces ya no es tampoco una cosa aislada al lado de otras cosas tales en un mundo pre-dado, deja de ser en general la severa exterioridad al lado de las personas egológicas en provecho de un íntimo ser-en-el-otro y ser-para-el-otro» (*Hua*, VI, p. 346).

Así, la vida «activa» —consciente y responsable— también puede abordarse genéticamente desde su «historia temporal».

Además de detentar funciones «activas» y conscientes *sensu stricto*, los *egos* también se ven *afectados pasiva y receptivamente* por una serie de eventos que no controlan y sobre los que no imperan (*Hua*, XV, p. 92). Les pertenecen una serie de vivencias en el sueño y en la vigilia, en la continuidad de su vida temporal, y desde el nacimiento hasta su muerte. A esta dimensión pertenecen el inconsciente, los instintos y los impulsos que empiezan su curso temporal desde el momento que despunta la vida. Por ende, la constatación de esta dimensión pasiva y receptiva, «inconsciente» e irracional, que precede al surgimiento de la conciencia, obliga a reconocer que la «fuente absoluta» de todo concebible sentido y validez de ser «no es en verdad lo último», sino que, a su vez, «es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar y que tiene su fuente primordial en un absoluto último y verdadero» (*Hua*, III/1, p. 182 [p. 271]). Así, la fenomenología genética requiere evolucionar hacia una interrogación retrospectiva más profunda que también incluya la dimensión pre-egológica de procesos vitales pasivos y asociativos, para luego poder reconstruir y describir el proceso teleológico que conduce desde esta dimensión pasiva, pre-egológica, pre-objetivante y asociativa hacia la plenitud de la vida racional activa y consciente. En contraste con los métodos fenomenológicos estático y genético que se limitan a describir la conciencia «activa» en vistas a esclarecer las condiciones de la constitución de las «evidencias» («fundación de validez») —basándose en las observaciones intuitivas de las propias experiencias del fenomenólogo—, la fenomenología genética indaga más profundamente, partiendo de las vivencias de la vida «activa» hacia la pasividad e inconsciente para reconstruir su «génesis en la mónada, en conformidad con el modo en el cual dichos fenómenos emergen» (*Hua*, XIV, p. 40).

En consecuencia, la fenomenología genética finalmente plantea un tipo diferente de fundamentación: la fundación genética (*Genesisfundierung*). Más tarde, una interrogación «generativa» abordará los mismos procesos genéticos pre-reflexivos en el contexto temporal de las generaciones históricas y la humanidad.

De este modo, la fenomenología trascendental amplía su espectro al remplazar el método «estático» por uno «genético». Al desarrollar este último, penetra desde la vida propiamente consciente hasta las profundidades inconscientes desde donde emerge su desarrollo teleológico. El campo fundamental de la *filosofía primera* se vuelve entonces *ilimitado*, y *eo ipso* el *método fenomenológico* encuentra sus *límites*. Una frase de Heráclito cobra aquí vigencia para Husserl: «Nunca encontrarás los límites del alma, por muchos caminos que andes; tan profundo es su fondo» (*Hua*, VI, p. 173 [p. 211]). En otras palabras, ni la fundamentación genética ni su respectiva

descripción pueden llevarse a cabo de modo *directo*, mediante una descripción «eidética» de sus tipos estructurales esenciales, puesto que se trata de dimensiones de la vida del sujeto que *preceden* el surgimiento de la «conciencia» *sensu stricto*. Por ello, Husserl propone una «de-construcción» (*Abbau*) de la vida trascendental del *ego* y sus experiencias intencionales, y una «reconstrucción» (*Aufbau*) indirecta de los procesos originales pre-reflexivos en los que tanto el *ego* trascendental como sus vivencias se auto-constituyen originalmente. En esta dimensión profunda se encuentra el flujo temporal de la vida y el «presente viviente» pasivo, auto-diferenciante y enigmático. Este, así como el *proto-yo* (*Ur-Ich*) activo, son esquivos a toda reflexión y objetivación.

Así, en el trasfondo del *ego* racional *responsable* de sus tomas de posición y validaciones teóricas y prácticas, es decir, de sus «actos específicamente personales» en los que actúa «libre y activamente desde sí mismo, *desde su centro*», en «actos yoicos», se halla el estrato pre-reflexivo de la vida, donde discurren los impulsos y tendencias pasivas, preconscientes —así como emotivas y desiderativas—, en un curso teleológico que conduce hacia la conciencia racional y responsable. La racionalidad, individual como mancomunada, emerge así —y nunca está totalmente divorciada— de un trasfondo irracional y «dóxico». Pero una vez que emerge, la razón, activa y responsable, tiene la «[...] capacidad de “frenar” [...] los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias) [...]». En tal decisión el sujeto es en sentido genuino sujeto de la voluntad; [...] toma *su* decisión desde sí, “libremente”. Por ende: «Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica» (*Hua*, XXVII, pp. 24-25 [p. 26]).

Un eco leibniziano se deja sentir en la descripción de este desarrollo teleológico desde los pre-*egos* pasivos hasta los proto-*egos* activos y reflexivos, según el cual, los primeros *tienden* ciegamente hacia los segundos, aspirando a autoconstituirse como personas racionales auténticas o «colectividades auténticamente humanas» (*Hua*, XXVII, p. 55 [p. 60]). La «vida personal» se conquista así en un «devenir» individual y mancomunado «a través de una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la persona misma», tanto las individuales como las colectivas. En consecuencia: «La vida humanamente personal transcurre por grados de auto-conciencia y de auto-responsabilidad» (*Hua*, VI, p. 272 [p. 305]; véase también *Hua*, VIII, p. 11).

4. UN IDEAL DE FILOSOFÍA QUE «YACE EN EL INFINITO»

El *método* fenomenológico trascendental se enfrenta a sus «límites» cuando profundiza la aproximación genética en dirección de la *vida pasiva*. Pero existen otros problemas, planteados esta vez desde la *vida activa* y racional, que también «superan o sobrepasan los límites de la descripción fenomenológica» (*Hua*, XLII, p. XIX) de las «daciones intuitivas» puestas al descubierto por la reducción trascendental.

Si los primeros son problemas «marginales» (*Randprobleme*) con los que se debe topar la filosofía si se construye «desde abajo» (nacimiento, muerte, generatividad, existencia animal, impulso, instinto, inconsciente, el trasfondo sedimentado de la conciencia, el dormir sin sueño, y el «después de la muerte»), los segundos son los problemas «más elevados y últimos» (*Höhenprobleme*) —éticos y metafísicos—, como los postulados kantianos sobre la inmortalidad del alma, la libertad y Dios, así como los *facta* de la historia, la intersubjetividad («teoría monadológica») y la teleología, que conducen a problemas filosófico-teológicos. Otros problemas, también en las «fronteras de la fenomenología», conciernen las preguntas ético-religiosas relativas al sentido de la existencia y el mundo, y sobre qué ocurriría si se disolviese la «constitución intencional del mundo» (verbigracia, la *Weltvernichtung*). La inclusión de estos últimos problemas es necesaria para «completar» y *cerrar* la idea sistemática de la filosofía, concebida no en el sentido tradicional de «sistema», sino como el esbozo de un «campo sistemático de trabajo» que debe construirse paso por paso en «abierta infinitud» («en un proceso histórico infinito»), «desde abajo hacia arriba», esto es, desde las experiencias intuitivas descritas por la fenomenología eidético-trascendental, hasta las «alturas abstractas» (*Hua*, XLII, p. XXI; véase también la carta de Husserl a Dorion Cairns de marzo de 1930, en *Hua Dok*, III, 4, p. 23).

Ambos tipos de problemas, en una y otra dirección, son problemas «fronterizos» de la fenomenología, cuyo carácter «marginal» no es ni trivial ni prescindible, y cuya vinculación —más allá de su oposición— debe verse a la luz de un despliegue *teleológico* entre la vida pasiva más ciega y la vida activa más elevada y racional en un sentido amplio. La justificación del «cordón umbilical» que necesariamente se establece entre una y otra dimensión son los problemas del nacimiento y la muerte, pues conciernen preguntas sobre *de dónde proviene* y *hacia dónde va* el mortal, abordados también desde la reconstrucción de la vida pasiva en sus orígenes, o la indagación del tema de la muerte a partir del análisis de las experiencias marginales del sueño (véase *Hua Mat*, VIII, texto número 90, citado en *Hua*, XLII, p. XXV). Sin embargo, solo si se resuelven los estadios previos «desde abajo», podrán desarrollarse los estadios ulteriores «más elevados y supremos». Estos últimos conducen, en última instancia, a Dios como principio creador y divino del universo, y su sentido en relación con la subjetividad e intersubjetividad trascendentales con su respectiva historicidad trascendental. En otras palabras, los problemas llevan a los últimos problemas ético-religiosos y teleológicos omniabarcantes.

Hemos ya dado indicios de los problemas que se plantean siguiendo la dirección de una interrogación retrospectiva y «deconstructiva» —desde la vida consciente, racional y responsable, hasta los «primeros comienzos» instintivos de la vida—. Dicha deconstrucción (*Abbau*) permite *acceder* a la génesis del «nacimiento trascendental»,

rastréandola hasta la vida pasiva y sensible de los no-natos y neo-natos. Desde allí, se emprende «desde abajo» una reconstrucción (*Aufbau*) y una descripción *indirectas* del modo *cómo* emerge y se constituye «teleológicamente» la vida racional responsable, es decir, de *cómo* se efectúa la «auto-constitución» de la identidad del yo personal y concreto en el curso temporal, sintético y *continuo* de sus experiencias, a lo largo de cada «historia personal». Aparte de los temas-límites que conciernen al nacimiento, el sueño y la muerte (*Hua*, XLII, parte 1: «Fenomenología del inconsciente, y los problemas limítrofes del nacimiento, el sueño y la muerte», pp. 1-81), esta indagación genética penetra en las profundidades de la vida pasiva para preguntarse por el problema del inconsciente, los instintos, las pulsiones y los afectos (originarios y adquiridos), y su relación teleológica con la vida consciente y racional (*Hua*, XLII, parte 2: «Fenomenología de los instintos», pp. 83-132). Estas indagaciones —que se asemejan a los de un arqueólogo (véase el borrador de una carta a Gerda Walther de 1920, en *Hua Dok*, III, 2, p. 260)— son una «reconstrucción de aquello que no es directamente experimentable», o bien de «lo que efectivamente se experimentó una vez, pero que ahora no es experimentable y ha sido totalmente olvidado» (*Hua*, XV, p. 480). Por ello, no pueden desarrollarse bajo la forma de una «auto-meditación» egológica del fenomenólogo adulto sobre su propia experiencia, sino que requieren combinarse con la observación del comportamiento de los animales y de los neo-natos, así como de los primeros signos de vida y movimientos de los no-natos en el vientre de la madre¹⁰. Ellas permiten concluir con evidencia que la vida «racional» de los sujetos adultos no corta jamás el cordón umbilical que la ata a la vida «instintiva» y «pulsional» de sus orígenes vitales.

En la dirección contraria, ante las preguntas «supremas y últimas» que se plantea la razón, el fenomenólogo realiza «construcciones metafísicas plausibles» (véase la carta a Paul Feldkeller, del 25 de mayo de 1925, en *Hua Dok*, III, 6, p. 98, citada en *Hua*, XLII, p. XXIX). Estas se apoyan en la base fenomenológica-trascendental rigurosa planteada en *Ideas I* de 1913 —que presupone la «reducción» trascendental y la descripción eidética—, para desde allí elevarse a las «alturas abstractas» de las cuestiones últimas (véase *Hua*, XLII, especialmente las partes III, «Metafísica: monadología, teleología y teología filosófica», y IV, «Reflexiones sobre la ética de los años en Friburgo», pp. 137-530). Es decir, una «metafísica futura científicamente

¹⁰ Múltiples trabajos actuales, con los medios que la técnica médica ofrece, han podido ampliar el espectro de lo «observable» en la vida de los no-natos. Estos están en asombrosa consonancia con las descripciones reconstructivas de Husserl en sus manuscritos inéditos (véase *Hua*, XV, pp. 604 y ss.: «Das Kind. Die erste Einfühlung»; Iribarne, 1988, pp. 377 y ss.: «El infante. La primera empatía»). En ese pasaje, Husserl señala que la primera empatía del neo-nato tiene su génesis en experiencias previas —pasivas e inconscientes, cinestésicas y sensibles— del no-nato en el seno de la madre.

fundada» deberá ser una «metafísica fundada trascendental-fenomenológicamente» (*Hua*, XLII, p. 160), y construida «desde abajo hacia arriba». De esta manera, y bajo la influencia de Leibniz, Husserl logra esbozar una idea de la filosofía que *unifica* los grandes problemas *teleológicos* del desarrollo del individuo, la humanidad y el mundo en totalidad, en tanto dirigidos —desde el nacimiento, la muerte, la inconciencia, el sueño, la tierna infancia, los impulsos e instintos— hacia los problemas ético-religiosos del sentido último de la existencia humana, individual y colectiva, y el mundo como totalidad (*Hua*, XLII, p. LXI).

Además de los problemas metafísicos, las cuestiones *éticas*¹¹ relativas a los fundamentos y motivaciones de los actos conducentes no solo a una vida buena, sino a la «mejor vida posible», también completan este «ideal de filosofía», por cuanto la subjetividad racional no solo conoce, sino quiere, se esfuerza por alcanzar metas, valora y actúa. Así, la relación entre la vida *activa*, racional y éticamente responsable (*Hua*, XXVII, p. 10 [pp. 8-9]), y la vida *pasiva* de los instintos e impulsos (donde la anterior yace como «razón innata») se plantea como un «combate moral» en vistas a un «ideal de perfección», no solo individual, sino «en orden a una humanidad mejor». Dicho ideal es una «exigencia ética absoluta» (*Hua*, VII, p. 207; *Hua*, XXVII, p. 4 [p. 2]) basada en las fuentes últimas de la *autorresponsabilidad*. Se trata del *telos* de un proceso abierto y esforzado de desarrollo (*Hua*, VIII, pp. 14, 199) que «yace en el infinito» (*Hua*, VIII, pp. 13-15, 18, 200; *Hua*, IX, pp. 299, 301 [pp. 79-80, 82]; *Hua*, XXVII, pp. 37-38 [p. 39]). Sin embargo, siendo a la vez contingente y finito, está en riesgo permanente de perder el camino recto de su realización y de desviarse de su meta vital última (*Hua*, VIII, pp. 12, 201-202; *Hua*, XXVII, p. 38 [p. 40], *pássim*), como se manifiesta en las diversas *crisis* de la cultura a lo largo de la historia de la humanidad.

5. DE LA RAZÓN AL AMOR¹²

Esta concepción principista y altruista de la ética se va elaborando de modo productivo en debate crítico con la tradición, y en contrapunto con el «principal enemigo» de «la verdadera ética» desde Sócrates hasta Kant —el *hedonismo*, en las diferentes formas que adopta a lo largo de la historia (*Hua*, XXXVII, pp. 238-239, *pássim*)—.

¹¹ Al igual que los problemas «metafísicos» que deben integrar el conjunto total de su «idea de la filosofía», Husserl se ocupa de temas éticos desde 1891, bajo la influencia de Brentano. Sus reflexiones pasan por diversas formulaciones que vuelca en sus lecciones entre 1908 y 1914 (*Hua*, XXVIII). Luego las reformula entre 1920-1924 (*Hua*, XXXVII) y finalmente les otorga una forma más integral en sus manuscritos de investigación desde la década de 1930 (*Hua*, XLII, pp. 265-527).

¹² Tomo prestado este título de Ullrich Melle («From Reason to Love», 2002).

El hedonismo, en general, propone el «placer» como el «bien más alto» hacia el cual tiende todo esfuerzo natural entendido como «deseo». Ya desde la Antigüedad griega, la fundamentación del hedonismo era defectuosa por cuanto no diferenciaba entre las «cuestiones de *hecho*» y las «razones de derecho», de modo tal que confundía la inclinación al placer o su deseo *fáctico* con su justificación racional de *principio*. En la Modernidad también se fundamentó la ética de modo unilateral y deficitario. Al igual que el hedonismo antiguo, el *empirismo* diferenciaba solo deficientemente las cuestiones de hecho y los principios de derecho; en cambio, el *racionalismo* fallaba porque su fundamentación «racional» se apoyaba de modo no demostrado en principios teológicos y metafísicos (*Hua*, XXXVII, capítulo II, pp. 33-47). En la Modernidad aparece claramente expuesto otro motivo del hedonismo: el egoísmo. Aunque Husserl ve con buenos ojos la concepción «constructivista» del Estado en Hobbes, le critica severamente el haber edificado toda su ética y teoría del Estado sobre una concepción del ser humano como esencialmente atómico, egoísta e impulsado por el solo principio de la auto-preservación (*Hua*, XXXVII, capítulo III, pp. 48-60). Otro defecto del hedonismo, en sus distintas formas, es su permanente confusión del valor (noéticamente entendido) como *vivencia* plena de deseo y el valor como el *correlato* intencional (noemáticamente entendido) de un esfuerzo subjetivo. Como resultado de lo anterior, el hedonismo tiende a caer en un subjetivismo ético (escéptico y relativo) que finalmente imposibilita la fundamentación auténtica de la ética. En suma, confunde el *valorar* (subjetivo) con el *valor* (objetivo). Para Husserl, la *vivencia* psíquica del deseo no es *ni* la meta, *ni* el *motivo determinante* de los actos de la voluntad. Las cuestiones éticas, para este autor —siguiendo a Kant—, son cuestiones de derecho, de principios, de *legitimidad racional*.

En consecuencia, en un inicio, Husserl concibe la *disciplina* ética, *sensu stricto*, por un lado, como una práctica, una suerte de *ars* o *techne* (*Kunstlehre*) que contiene un conjunto de *reglas* que sirven para alcanzar las metas supremas de la acción. Pero, por el otro lado, *fundamentando* a esta «tecnología» (en sentido lato), concibe a la ética como una «ciencia normativa» que se interesa por la *corrección* y la *legitimidad* de las metas de la voluntad y la acción. En suma, las «reglas prácticas» de la ética como *Kunstlehre* deben fundarse en los principios, *a priori*, racionales, de una ciencia *normativa* pura, de una «disciplina fundamental *a priori* de la razón en el valorar y en el querer en general» (*Hua*, XXXVII, p. 32). Así como la razón teórica está subordinada a las leyes y principios formales *a priori* de la lógica formal pura (que detenta las condiciones de posibilidad formal de todo conocimiento verdadero y de todo ser objetivo), de igual modo la razón valorativa y la razón práctica deben subordinarse a las leyes y principios formales *a priori* de la «ética pura», entendida como Axiología y Práctica formales, que detenta las condiciones de posibilidad de un valorar correcto,

de un actuar correcto, de un dirigirse a metas correctas, y de lo que vale como un «deber» u obligación «absolutos» (véase *Hua*, XLII, p. XCII; *Hua Mat*, IX, p. 155). Las leyes y principios formales de la práctica formal desembocan en un «imperativo categórico formal» que Husserl entiende como una «ley *a priori* de la motivación» y como «criterio para la cualidad ética de la voluntad»: «Haz lo mejor posible entre los bienes alcanzables al interior de tu respectiva esfera total» (*Hua*, XXVIII, p. 137). En cuanto a las leyes de la axiología formal, destaca la «ley de la absorción», según la cual «en cada elección lo mejor absorbe lo bueno, y lo máximo absorbe todo lo demás, y debe ser atesorado como un bien práctico» (*Hua*, XXVIII, p. 136). Pero estas leyes requieren de un complemento material para determinar en qué consiste «lo mejor posible» en situaciones concretas. Husserl no acude a una jerarquía «material» de valores (a una jerarquía según sus contenidos) que tenga validez *universal* en todo tiempo y lugar. Solo las *circunstancias* son las que determinan en *cada caso* qué clase de bienes han de valer como «lo mejor posible».

Esta concepción de la ética, en contraposición con el hedonismo, no resulta solo del debate de Husserl con la tradición, sino fundamentalmente de sus análisis intencionales fenomenológicos de la estructura de las experiencias (vivencias intencionales o actos) de la voluntad y del aspirar consciente. El tipo de «causalidad» que rige en la vida espiritual (no solo en los actos intencionales de la vida práctica y valorativa, sino también de la cognitiva) es lo que Husserl denomina *motivación* (*Hua*, IV, §§ 54-61). Dichos análisis descubren así, en general, dos tipos de motivaciones que se entrelazan en la vida espiritual, las *racionales*, por un lado, y las pre-racionales, *irracionales* o «pasivas» (*Hua*, XXXVII, pp. 107 y ss., 331 y ss.), por el otro. Unas corresponden a las esferas superiores y activas del espíritu, las otras a las esferas inferiores, pasivas o afectivas, de los instintos o impulsos (*Hua*, XLII, pp. 83 y ss.).

Las *motivaciones racionales*, que en general sustentan los actos de los que *nos hacemos responsables*, son las que podemos *justificar* o *legitimar racionalmente*; esto es, podemos señalar el *por qué*, la *razón* o el *fundamento* de nuestros pensamientos o acciones, y en qué sentido consideramos nuestras *metas* u objetivos *valiosos* (*Hua*, XXXVII, p. 108)¹³. Por cierto, las motivaciones racionales de actos conscientes se «sedimentan» en una pasividad «secundaria» que es sede de los hábitos, y terminan convirtiéndose en motivaciones pasivas e irracionales. Pero, además de las motivaciones que emanan de una pasividad «secundaria» —originalmente racionales—, hay motivaciones que emergen de una pasividad «primaria», propiamente *innata*.

¹³ Husserl aquí se decanta del «intelectualismo», por cuanto la motivación «racional» no es exclusivamente teórica o cognitiva. Si, en su opinión, el racionalismo moderno «cae en un equivocado intelectualismo», es porque «no distingue entre la razón judicativa y la volitiva» (*Hua*, XXXVII, § 28, pp. 129 y ss.) o absorbe la segunda en la primera.

Las «asociaciones» son *motivaciones* anímicas de tipo inferior («irracionales») que rigen en la esfera pasiva, como cuando un nombre determinado nos «motiva» a recordar algo. Otras motivaciones pasivas y no intencionales, donde el «yo» ni participa ni impera, vinculadas a «las esferas del deseo y la voluntad», emergen de los instintos o impulsos (*Hua*, XXXVII, pp. 110 y ss.). Se trata de *motivaciones irracionales*, del dominio de los impulsos y sentimientos, donde no se plantea cuestión alguna respecto de su rectitud o no, de su verdad o falsedad, de su justicia o injusticia, o de su bondad o maldad. Los instintos pertenecientes a la *pasividad primaria* son *innatos*; y los pertenecientes a la *pasividad secundaria* son *adquiridos*. Los *innatos* o naturales (como el instinto de auto-preservación: el alimentarse, reproducirse, huir del peligro y otras «proto-necesidades» o «proto-intereses», véase *Hua*, XXXVII, pp. 69, 115, 124, pássim; *Hua*, XV, p. 593) se caracterizan, en general, por un oscuro aspirar hacia una meta, sin estar acompañados de representaciones claras ni conscientes, *descubriéndose* como instintos solo cuando se *satisfacen* sus esfuerzos al alcanzar sus metas¹⁴. El instinto de *auto-conservación* es el «instinto universal», «total», que funciona a través de todos los demás, como el «instinto para dormir», el «instinto maternal», los «impulsos o instintos cinestésicos» originarios (verbigracia, el movimiento instintivo de los neo-natos para lactar, o sus cinestesis de patear, véase *Hua*, XLII, p. LII). Los instintos o *necesidades adquiridos* generalmente sí permiten «representarnos» la meta de la aspiración —aunque solo de modo vacío o simbólico, como el impulso a tocar piano (*Hua*, XLII, p. 84)— y surgen del fondo de las habitualidades de un sujeto, como los intereses paternos, laborales, éticos, religiosos, vitales, etcétera.

Pero Husserl no permanece allí. La ética formal pura y su imperativo categórico —caracterizados por la construcción *a priori* de ideales éticos «objetivos» y fundados en *motivaciones puramente racionales*, «absolutamente justificadas»— pronto evolucionan hacia una ética concebida como la «forma de vida de una humanidad auténtica» (véase *supra* apartado 4), que toma en cuenta las decisiones que afectan el futuro de las personas individuales y colectivas y el de las naciones y culturas históricas. El imperativo categórico se formula ahora de modo distinto: «Sé un ser humano veraz; conduce una vida tal que tú puedas justificarla de modo prudente (*einsichtig*), una vida a partir de la razón práctica» (*Hua*, XXXVII, p. 36).

Pero todo racionalismo y sus justificaciones —así se les conciba de modo amplio y diversificado— se levantan sobre el oscuro trasfondo irracional de la historia y la naturaleza, de la muerte individual y de la humanidad, de la posibilidad misma de la destrucción del universo, revelándose así la futilidad de todo efectuar y obrar,

¹⁴ Husserl denomina «*Erfüllung-Enthüllung*» a esta combinación de «plenificación» y «descubrimiento» (véase *Hua*, XLII, pp. XLVI-XLVII).

y esfumándose la posibilidad misma de la «acumulación de valores racionales permanentes» por parte de la humanidad. Un desastre cósmico puede aniquilar de un golpe la vida y su sentido, la historia y el universo en general. Ante esto, se pregunta Husserl: ¿Qué haría una madre con su hijo ante la certeza de que el «fin del mundo» sobrevendrá al día siguiente? En esas últimas horas, ella no dejará de brindarle «cuidado y consuelo». Él se pregunta si *precisamente esta situación extrema* no caracteriza *todo lo ético* (*Hua Mat*, IX, pp. 169, 130, 126; *Hua*, XLII, p. CI). Desde esa reflexión, y en sus textos tardíos, Husserl considerará que la motivación ética de la acción correcta y valiosa, en *todos los casos* y en situaciones concretas, es el *amor en sus diversas formas*. Entre estos «deberes del amor» se hallan el amor de la madre y el amor al prójimo (*Hua*, XLII, p. CII). Desde este momento, Husserl somete a severa crítica su idea de una Práctica y una Axiología formales y su racionalismo ético previo. Por un lado, sostiene que ellas ya no son «ninguna ética» y, por el otro, reduce su aplicación solo a los «valores objetivos». «El problema del amor» plantea, pues, la posibilidad de «valores subjetivos» (individuales o personales) que *no son* mensurables ni jerarquizables como los «valores objetivos» (*Hua Mat*, IX, p. 146), sino que son preferibles y más significativos que estos últimos. El «imperativo categórico» nuevamente se reformula: este le prescribe al actor un «deber absoluto» impostergable *hic et nunc*.

En casos de conflicto, los valores subjetivos del amor son preferibles a los valores objetivos. Pero, en casos de conflicto *mutuo* entre valores subjetivos de amor, no hay «ley de absorción» formal alguna que resuelva el conflicto racionalmente, subordinando lo bueno bajo lo mejor. Puesto que ambos tienen la misma jerarquía, lo único que cabe entre los valores subjetivos es el «sacrificio» (*Opferung*) de uno de ellos —en el contexto del amor— en beneficio del otro (*Hua*, XLII, pp. CVI-CVII [p. 415]). Y a diferencia de los valores hedonistas del deseo y el placer, sobre los que rige la «ley de la absorción» (el valor más placentero absorbe al menos placentero, de modo que este pierde totalmente su valor), los valores subjetivos del amor no pierden su carácter de valores absolutos al sacrificarse por el ser amado (*Hua*, XLII, p. 346).

Los valores del amor, o bienes del amor, no solo son fuente de «deberes absolutos» o «imperativos categóricos» de una nueva índole en el dominio de lo personal, como el amor de la madre o el amor al prójimo. También hay «valores de amor» en «otros dominios», como el llamado o vocación para asumir una tarea de vida o profesión, que vincula a la conciencia de tal modo que se manifiesta como «no pudiendo hacer otra cosa». Así, «el *Daimon* que guía a la verdadera profesión, habla a través del amor» (*Hua Mat*, IX, p. 146, n. 1) y le corresponde un «interés» correlativo que determina la vida (como los intereses por la ciencia, la filosofía, la pintura, la música, la política, el deporte, etcétera).

Sea como fuere, los instintos, que están en el punto de partida pasivo e irracional de la vida, no pierden su significación para la ética como primera intencionalidad ciega dirigida a metas. La vida instintiva se eleva, así, teleológicamente y paulatinamente a la vida de la razón responsable. Finalmente, esta —impotente— desemboca en el *amor* que, gracias a una creencia de la razón práctica, brinda la esperanza en un fin de plenitud divina, desde donde todo lo mundano —incluso lo malo y el sin sentido— vuelve a cobrar sentido.

6. EPÍLOGO

Hay signos de que, en el transcurso de su vida, la vocación filosófica y pedagógica de Salomón ha ido configurándose como una «forma ética de vida» (*Hua*, XLII, pp. 28 y ss.). Primero, de un modo casi instintivo, va adquiriendo la «actitud de la seriedad ética». Luego, «la seriedad de la decisión por una existencia veraz y auténtica» (*Hua*, XLII, p. 455) lo conducen paulatinamente a convertir su vocación y profesión en un «absoluto deber». El «no poder hacer otra cosa», que lo impulsa a asumir responsabilidades mayores ante la comunidad universitaria y luego con el país, obedece a una toma de conciencia de que toda finalidad teórica se halla al servicio de una finalidad práctica, siendo esta última finalmente la *responsable* (*Hua*, XLII, p. 479, pássim). En este espíritu, se aboca a sus tareas de gestión en su universidad (institución que siempre ha concebido como debiendo constituirse en una «comunidad de amor»¹⁵), convencido asimismo de que es la función de las ciencias y la cultura, como «función ética», así como del fomento de la educación superior, no solo contribuir al desarrollo material del país, sino a la autonomía y el desarrollo espiritual y ético de sus hombres y mujeres. Este es el sentido que preside su gestión en el rectorado de la PUCP entre 1994 y 2004, y que se expresa en los siguientes extractos de algunos de sus discursos, que me tomo la libertad de transcribir:

En general, ninguna moda ideológica, ninguna visión estrecha y determinista del progreso, debe hacernos perder de vista la tarea ética irrenunciable de la Universidad, vale decir, su compromiso con la humanización de la persona, que solo podrá cumplirse en la vivencia de la solidaridad y del amor (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 16 de marzo de 1995).

En nuestros días somos testigos del cambio de paradigmas en todos los aspectos. Ya la idea de progreso social ha sido repensada ante la evidencia de que las sociedades no son manipulables como mecanismos de ingeniería. El concepto de Estado

¹⁵ La constitución de la intersubjetividad social, en las reflexiones tardías de Husserl, apunta, como meta ideal del desarrollo teleológico de toda la humanidad, a una «comunidad (ética) de amor» (*Liebesgemeinschaft*) (*Hua*, XIV, pp. 172-173, 175).

a su vez ha sufrido también notorias reestructuraciones para llevar a cabo importantes reformas económicas. No se trata, ciertamente, de cerrar los ojos ante los beneficios que nos pueda traer el desarrollo económico sobre la base de la libertad de los agentes productivos. Ocurre que todo ello parece traer a la par una fuerte sospecha hacia los valores que nos hacen humanos, es decir, seres mutuamente vinculados a través del amor, la solidaridad y el entendimiento (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 8 de abril de 1996).

Probablemente motivadas por buenas intenciones de promover un sector de la actividad social tradicionalmente relegado, han aparecido normas que establecen una ecuación en la que centro educativo es equiparado a empresa comercial, finalidad formativa, a ganancia de utilidades y vocación docente, a servicio laboral y percepción de un salario. La condición de alumno es vista como la situación de un cliente que acude para la prestación de un servicio más; la formación integral reducida a la instrucción especializada. Y se corre el riesgo de subordinar la investigación científica, de por sí desinteresada porque busca la verdad, en sucesión de contratos que no tienen otra finalidad que utilizar las conquistas de la ciencia en la consolidación de los negocios. En otro plano estas normas suponen la destrucción de la noción de comunidad universitaria, al erigir al dueño o a quien este designe en autoridad o jefe de la empresa educativa, sin que asista derecho alguno a profesores y estudiantes a participar en la configuración del destino de la vida institucional. [...] Renovemos, pues, nuestro optimismo en la marcha de la ciencia que busca la verdad. Respondamos con desprendimiento y con inteligencia a los jóvenes que, esperanzados, acuden a nuestros claustros. Sirvamos con denuedo a nuestro país para que él se desarrolle y pueda vivir en plenitud los valores de la paz, la solidaridad y la justicia. Dispongámonos a ser ejemplo en la búsqueda de respuestas a la sed de infinito por la que la realidad, a través del hombre, aspira a Dios (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 31 de marzo de 1997).

Creemos los miembros de este claustro en nuestra tarea formadora y que comprometida con el saber solo puede cumplirse en un ámbito de libertad, por ello no usurpamos el nombre noble de Universidad.

Creemos en nuestro carácter católico, asumido por convicción.

Creemos en la unidad de la Verdad, que es buena y bella, y por eso la buscamos libremente, en el diálogo, con la crítica honesta, a través del conocimiento, el cual es para nosotros un modo privilegiado de solicitar la Gracia.

Creemos en los principios evangélicos y rescatamos en nuestra vocación de verdad las virtudes superiores de la Fe, la Esperanza y el Amor.

Creemos, en fin, en la tradición que nos sostiene, en la solidez demostrada en todos y cada uno de los años de nuestra historia.

Creemos en la excelencia de nuestra vida presente y en las hermosas y fundadas esperanzas con las que nos abrimos al futuro (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 24 de marzo de 1999).

En efecto, la tentación del envilecimiento es una trampa en la que tanto el hombre de la calle como el hombre conspicuo pueden caer por desidia de ánimo y falta de amor; por el contrario, la búsqueda del bien es un esfuerzo constante que demanda viva energía y disposición hacia la caridad. Y para ello hemos de recordar que no es posible que de actos injustos nazca la justicia, como no es posible llegar a la verdad a través del sofisma, ni construir la paz socavando los fundamentos del consenso. [...] Esta preocupación sobre las condiciones de existencia de nuestra comunidad no se agota en una inquietud sobre lo que comúnmente llamamos política. Hemos heredado, lamentablemente, una visión algo estrecha de esa inmensa palabra. Ella, en realidad, abarca dimensiones esenciales de nuestro ser humano. Ni David Hume ni Immanuel Kant, por citar solo dos pilares del pensamiento moderno, se animaron a meditar sobre la política sin haber reflexionado larga y profundamente en torno a la esencia del hombre como ser intelectual y agente de moralidad; y al proceder de este modo, continuaban el mismo camino por el que anduvieran Sócrates, Platón y Aristóteles. Desde la atalaya que nos brindan esas cumbres del pensamiento, deberíamos ser capaces de ver ahora en qué medida la degradación del pacto social lastima nuestra existencia, que se define no solo por la satisfacción de las necesidades materiales, sino, sobre todo, por el desarrollo de nuestras posibilidades espirituales (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 6 de abril de 2000).

Ahora quisiera invitarlos a contemplar la historia como la expansión más amplia del universo moral. La historia es, en efecto, la obra del ser humano que manifiesta de modo íntegro las cualidades de su discernimiento, la profundidad de sus pasiones, así como sus derrotas causadas por la defección de su espíritu. En la historia se muestran los frutos de la inteligencia humana, las conquistas que han podido alcanzar el amor y la solidaridad, pero también las secuelas de su iniquidad, de su mezquindad o de su ignorancia (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 23 de marzo de 2001).

[...] son muy grandes las tareas que tenemos por delante y, por tanto, mal podríamos darnos por satisfechos con lo mucho que ya hemos avanzado. Permanecemos atentos e inquietos, porque en eso consiste estar despiertos al mundo y a la vida; pero en modo alguno nos sentimos abrumados por las responsabilidades que asumimos voluntaria y deliberadamente ante nosotros y ante el país. Somos optimistas, porque contamos con el respaldo de nuestra historia, una tradición que acaso pueda sintetizarse en la comprensión de nuestra actividad académica como una «mirada comprometida desde lo alto». Es, en efecto, una *mirada*, es decir, aquello que los griegos entendían por *theoria*: una contemplación no pasiva, sino creadora, abarcadora, inclinada a unir armónicamente lo que se presenta como diverso. Y esa, nuestra *mirada*, es necesariamente *comprometida*, esto es, una forma —la más elevada— de la *praxis* humana como quería Aristóteles. Nosotros, al reclamarnos seguidores del mensaje de Cristo, aportamos la caridad, el amor, la voluntad a esa mirada. No somos únicamente sujetos de conocimiento

que aspiran a la Verdad; al mismo tiempo somos seres afectivos y morales y ello nos impone el mandato de desplegar nuestra voluntad en un *mundo-con-los-otros*. Y, por último, esa mirada comprometida se realiza desde lo alto no por una ridícula presunción de superioridad, sino porque en eso, en mirar desde las cumbres, consiste el saber. Observando desde las alturas de una montaña es como el sabio integra lo aparentemente diverso, otorga a las cosas su lugar y su justo valor y mirándose en un severo ejercicio de reflexión delimita las provincias de su cuerpo, su espíritu y su entorno. Corresponde a nuestra Universidad, pues, mantener y aguzar esa mirada y, ciertamente, convertir sus hallazgos en frutos que alimenten a nuestra Nación y la ayuden a dejar atrás males antiguos y aflicciones nuevas. Al iniciar este nuevo período en nuestra vida institucional, afirmamos una vez más ese compromiso múltiple —académico, cívico y moral— del que deben estar imbuidos todos quienes forman parte de nuestra comunidad (Discurso para la Inauguración del Año Académico, 26 de marzo de 2002).

[...] deseo mencionar el énfasis puesto en los años recientes en hacer más reconocible la voz cívica y moral de nuestra Universidad frente a los grandes desafíos que enfrenta el Perú. Sabedora de que su primacía le otorga al mismo tiempo responsabilidades, nuestra Casa ha hecho oír su palabra en la última década ante el maltrato de las instituciones democráticas, el atropello de los derechos humanos, la prepotencia cultivada por diversos sectores de la sociedad, deformaciones políticas, todas ellas, que solo pueden traer más infortunios para los peruanos. Nuestra Universidad ha sabido, pues, erigirse en un referente para el país, y ello, permítanme recalcarlo, no es prerrogativa sino *responsabilidad* que no cabe rehuir ni descuidar» (Mensaje de despedida ante la Asamblea Universitaria de la PUCP, 6 de julio de 2004).

Por último, el motivo que puede haber decidido a Salomón a asumir la presidencia de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, en el año 2001, no es solo que quizás ya compartía la convicción de que la ética «abarca de modo indivisible la ética individual y la ética social» sino también un sentido del deber que nace del amor. «[...] la reflexión ética universal no solo me concierne a mí [...]. Mi autorresponsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica» (*Hua*, XLII, p. 476).

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Hans-Otto (1998). *Discussion et responsabilité. 2. Contribution à une éthique de la responsabilité*. Traducción de Christian Bouchindhomme. París: Cerf.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Giusti, Miguel & Fidel Tubino (eds.) (2007). *Debates de la ética contemporánea*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Husserl, Edmund (2000[1936]). El origen de la geometría. Traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, corregida por Antonio Zirió Quijano. *Estudios de filosofía*, 4, 33-54.
- Husserl, Edmund (1950-). *Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke*. La Haya-Dordrecht-Nueva York: Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers-Springer.
- Husserliana*, I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edición de Stephan Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Traducción al español: *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos, 1986.
- Husserliana*, III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Reedición de Karl Schuhmann sobre la base de textos de la primera a tercera edición original. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de Antonio Zirió Quijano. México DF: FCE, 2013.
- Husserliana*, IV: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1952. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirió Quijano. México DF: UNAM, 1997.
- Husserliana*, V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1971. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Traducción de Luis E. González revisada por Antonio Zirió Quijano. México DF: UNAM, 2000.

- Husserliana*, VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. Traducción al español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Husserliana*, VII: *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Edición de Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1956. Traducción al español: *Filosofía primera*. Traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau. Barcelona-Buenos Aires-Caracas: Norma, 1998.
- Husserliana*, VIII: *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Edición de Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserliana*, IX: *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925*. Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1968. Traducción al español: *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Traducción de Antonio Ziriñ Quijano. México DF: UNAM, 1990.
- Husserliana*, X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Edición de Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff, 1969. Traducción al español: *La fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- Husserliana*, XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Edición de Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana*, XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Edición de Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserliana*, XXV: *Aufsätze und Vorträge 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*. Edición de Thomas Nenon y Hans-Rainer Sepp. La Haya: Martinus Nijhoff, 1986.
- Husserliana*, XXVII: *Vorträge und Aufsätze 1922-1937*. Edición de Thomas Nenon & Hans-Rainer Sepp. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988. Traducción al español: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos [1922]*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona/Iztapalapa: Anthropos/UAM, 2002.
- Husserliana*, XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*. Edición de Ullrich Melle. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserliana*, XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Edición de Reinhold N. Smid. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Husserliana*, XXXIII: *Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Edición de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Husserliana*, XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-1923*. Edición de Berndt Goosens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

- Husserliana*, XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24*. Edición de Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Husserliana*, XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr. Nueva York: Springer, 2014.
- Husserl, Edmund (1981-). *Husserliana: Edmund Husserl - Dokumente*. La Haya-Dordrecht-Nueva York: Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers-Springer.
- Husserliana Dokumente*, III: *Briefwechsel*. 10 tomos. Edición de Karl Schuhmann. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Husserl, Edmund (2001-). *Husserliana: Edmund Husserl - Materialien*. La Haya-Dordrecht-Nueva York: Martinus Nijhoff-Kluwer Academic Publishers-Springer.
- Husserliana Materialien*, VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Edición de Dieter Lohmar. Nueva York: Springer, 2006.
- Husserliana Materialien*, IX: *Einleitung in die Philosophie 1916-1920*. Edición de Hanne Jacobs. Dordrecht: Springer, 2012.
- Information Philosophie* (2006). Husserl. *Einleitung in die Ethik*. 1, 90-93.
- Iribarne, Julia (1988). *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Volumen II. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Jonas, Hans (1979a). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Fráncfort del Meno: Insel.
- Jonas, Hans (1979b). *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Traducción de David Herr. Chicago: Chicago University Press.
- Jonas, Hans (1984). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de Javier María Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- Lerner Febres, Salomón (1968). *La idea del derecho en la filosofía jurídica de Gustavo Radbruch*. Tesis de bachillerato. Facultad de Derecho de la PUCP.
- Lerner Febres, Salomón (1990). Una ética para el tiempo de penuria. *Areté*, 2[número extraordinario], 167-196.
- Melle, Ullrich (2002). From Reason to Love. En John J. Drummond y Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook* (pp. 229-248). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ricoeur, Paul (1985). *Temps et récit*. III. *Le temps réconté*. París: Seuil.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2012). *Husserl en diálogo, lecturas y debates*. Bogotá-Lima: Siglo del Hombre-Fondo Editorial PUCP.