

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 11



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

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° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DE LA RESPONSABILIDAD AL AMOR ÉTICOS COMO PRINCIPIOS RACIONALES EN TIEMPOS DE POSTSECULARIZACIÓN

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

1.

Durante la Cristiandad Medieval Europea, hasta el advenimiento de la modernidad, la pauta de la verdad la daban la Iglesia y la fe. La transmisión del saber sobre la realidad mundana y su fundamentación se daban acudiendo a las fuentes de la revelación, las Sagradas Escrituras y la tradición cristiana (Heidegger, 1975, p. 74). No había propiamente saber mundano alguno. Secular era lo terrenal, lo temporal, o aquello no conectado con cuestiones religiosas o espirituales. Con la llegada de la Edad Moderna, concretamente con la Ilustración, surge el llamado secularismo. Este fenómeno, asociado a la conquista de una nueva autonomía y libertad, se traduce —por parte de la razón— en la búsqueda de su autofundamentación y autodeterminación sin sujetarse a las reglas religiosas. Con la Revolución Francesa se consagra el término «secularismo», que traduce la palabra francesa *laïcité*, por la que el Estado laico (*laïque*) expresa su neutralidad respecto de las diversas creencias religiosas y consagra su absoluta separación respecto de la religión. El primer artículo de la Constitución Francesa sostiene, así, que «Francia es una República indivisible, laica, democrática y social. Ella asegura la igualdad frente a la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión. Ella respeta todas las creencias. Su organización es descentralizada». En consecuencia, sí, en el año 2004, Francia restringe en las escuelas el uso conspicuo de pañuelos para cubrir la cabeza de las niñas musulmanas, prohíbe las cruces a los cristianos y la kipá a los judíos, no es por una actitud antireligiosa, sino solo para mantener confinadas en el terreno de lo privado a las costumbres y creencias religiosas, asegurando, en el ámbito público, la libertad de pensamiento y de expresión de todos por igual.

El concepto moderno de racionalidad que predomina desde entonces en Occidente —no solo en Europa, sino en sus imperios coloniales— ha sido determinante en el desarrollo de las ciencias modernas y contemporáneas, en la formulación de los grandes proyectos políticos, y en las múltiples transformaciones industriales y tecnológicas de los últimos trescientos años, las cuales han cambiado la faz de la tierra bajo el creciente manto de la globalización. Más allá de la diversidad interpretativa en torno a dicho concepto en la Edad Moderna (racionalistas, empiristas, criticistas kantianos, idealistas alemanes, e incluso positivismo naturalista decimonónico), hoy existe un consenso respecto de que se trataba, en general, de una teoría de la razón logocéntrica y eurocéntrica caracterizada por la primacía de la racionalidad teórica y especulativa, formalista, y universalista —y, en algunos casos, como en los racionalistas modernos y el Idealismo Alemán, con pretensiones de verdades *sub specie aeternitatis*—. En el frente especulativo y filosófico, predominó el paradigma fisicalista de la ciencia experimental galileana, consagrando una tendencia cientista y tecnológica, así como «objetivista» (determinado por el predominio de las cualidades primarias cuantitativas o matemáticas sobre las cualidades secundarias cualitativas o sensibles en la determinación de las cosas), objetivismo que se asumió coextensivo con las más altas esferas de la razón y el progreso. Muchas características de este paradigma racional teórico se extendieron pronto al ámbito de las disciplinas prácticas y productivas. No solo bajo su amparo se consagró en el siglo XVIII la noción de «derechos universales del hombre» (libertad, igualdad y fraternidad), sino que arrastró consigo la homogeneización de toda la humanidad bajo el paradigma occidental. A partir de allí comenzó a perfilarse un ideal en el que el triunfo de la razón con las ciencias teóricas y experimentales en el control o manipulación de la naturaleza pronto se extendió —decíamos— al campo práctico y se concibió la posibilidad de un alumbramiento histórico de sociedades perfectas gracias al instrumento de la razón tecnológica. Se hizo así presente la dimensión *práctica* del ideal racional moderno que dio lugar al nacimiento de los proyectos utópicos sociales y a la transformación de los distintos «fundacionalismos» teóricos y epistemológicos en «fundamentalismos» de tipo práctico, ético y político, caracterizados todos por una confianza en el *monismo* de la razón. En efecto, incluso cuando los dos grandes bloques o hemisferios occidental y oriental se enfrentaron ideológica, política y económicamente en el siglo XX, luego de la Primera Guerra Mundial, ambos compartían la misma confianza general en la razón, así como en la universalidad y certeza de sus respectivos puntos de vista, solo aparentemente irreconciliables.

Pero lo fundamental que cabe aquí destacar es el hiato que esta teoría o paradigma occidental de la razón —repito: universalista, formalista, matematizante, cientista, tecnológica, logocéntrica, y objetivista— introdujo entre las culturas de la tierra, un hiato que Kant ya había presagiado desde el título de su *Dissertatio* en 1770

sobre el principio y las formas del mundo sensible e inteligible. A un lado de este hiato se situó la cultura racionalista occidental eurocéntrica y «civilizada», fungiendo de garante del progreso de las ciencias tecnológicas y el dominio de la naturaleza al servicio de la humanidad, así como del progreso moral de la humanidad; y, al otro, se desplazó a la diversidad y multiplicidad de culturas presuntamente «primitivas» y «salvajes», practicantes de diversas formas de religiosidad. Augusto Comte en su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), siguiendo a su mentor el socialista francés Saint-Simon, expresó esto muy bien, caracterizando al estadio «teológico o ficticio» como el más primitivo, atrasado, irracional, mágico-supersticioso e «infantil» de la humanidad, esto es, como el más apegado a la naturaleza, la corporeidad, la subjetividad y los instintos. El «progreso» que supuestamente se detectaba al interior de este estadio consistía en el tránsito desde las particularidades del politeísmo a la universalidad del monoteísmo de las grandes religiones (judaica, cristiana, musulmana). Lo superaban los estadios adolescente y adulto de la humanidad: el estadio «metafísico o abstracto» y el estadio «positivo o científico», en el que, desde el siglo XIX, debía imperar la razón occidental. Si esta racionalidad occidental empezó a propagarse exponencialmente por todo el orbe, no fue solo debido a la expansión mundial del mercado desde la modernidad, sino también porque los Estados monárquicos absolutistas europeos de la Ilustración, en sus territorios unificados bajo la coerción de las guerras y en sus colonias de ultramar, ya habían empezado a imponer un mismo sistema educativo bajo el paradigma racional eurocéntrico y todo lo que este conllevaba: un mismo sistema jurídico bajo una misma bandera y símbolos patrios, las mismas costumbres, una lengua unificada y hasta la misma religión. Los Estados-nación republicanos europeos desde la Revolución Francesa heredaron esta misma unificación (universalización «exterior») y la extendieron a sus colonias.

Después de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, el panorama mundial empezó a transformarse. Se crearon, como decía, los bloques del Este y Oeste, pero también los llamados primer, segundo y tercer mundos. Con ellos se introdujo, además, la brecha entre los hemisferios norte y sur, que comenzaron a minar desde dentro la autoconciencia Europea civilizada y centralizada. Cayeron uno a uno los imperios monárquicos coloniales en Occidente y Oriente, dando lugar primero a nuevos Estados africanos, asiáticos y de Europa oriental ahogados en guerras fratricidas. Algunos de estos «nuevos» Estados, a su vez, experimentaron nuevas fragmentaciones y desmembramientos, dando una inédita visibilidad global a una serie de etnias que por todo el orbe habían permanecido invisibles. Y, en medio de este descalabro, lentamente empezó a emerger una de las revoluciones más asombrosas que ha producido la humanidad: la vertiginosa revolución tecnológica de la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI, dando

lugar a la llamada «aldea global». Hoy ya se define al proceso de «globalización» como el de un nuevo «imperio tecnológico occidental» de redes económicas, financieras, comerciales, jurídicas e institucionales, implementado por sistemas técnicos avanzados de comunicación, gracias al cual ha aparecido una forma de capitalismo corporativo mundial inédito, transnacional, cuya bandera es el mercado, y que es un poder detrás del poder de las fuerzas políticas más poderosas de la Tierra. Este fenómeno, sin duda, ha conectado a la diversidad de los pueblos del orbe, pero cubriendo sus diversos valores e identidades culturales bajo un «manto homogéneo de indiferencia». Muchos de estos pueblos no solo se han sentido amenazados en sus identidades culturales, sino que se han sentido excluidos del proceso de desarrollo económico, social y político del que goza el primer mundo.

Así, si antaño los bloques del Este y el Oeste alimentaron ciertos fundamentalismos político-ideológicos, a pesar de compartir ambos (el marxismo leninista y maoísta, por un lado, y el capitalismo neoliberal avanzado, por el otro) el mismo origen occidental racionalista secular, hoy han aparecido nuevos «fundamentalismos» postseculares que parecen retroceder a estadios premodernos de ideologías políticas teocráticas de creciente violencia interreligiosa y peligrosidad. Personalmente, yo observo, desde la década de los ochenta del siglo XX, un cierto endurecimiento ideológico, no solo en el sistema de creencias, sino en las prácticas religiosas de las grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo, e islamismo. Las limpiezas étnicas despertaron, en la guerra de los Balcanes, el fantasma del Holocausto y se expandieron como reguero de pólvora en África y el Medio Oriente, a raíz de la guerra del Golfo. El resultado fue el desplazamiento de la antigua Guerra Fría laico-política entre «capitalismo y marxismo», entre los hemisferios occidental y oriental, en dirección a un nuevo enfrentamiento de índole religioso-política de las llamadas «democracias occidentales (judeocristianas)» *versus* las «teocracias militantes y fundamentalistas islámicas». La actual crisis del Medio Oriente y sus recientes y sangrientas repercusiones en Occidente, especialmente en las principales capitales europeas, se asemejan demasiado a la sucesión de acontecimientos críticos que precedieron a la segunda Guerra Mundial.

Al mismo tiempo, actualmente otro tipo de minorías tradicionalmente excluidas o minusvaloradas en ciertas comunidades (como las mujeres, los homosexuales, etcétera) reclaman de modo cada vez más estridente el reconocimiento de sus derechos y diversidades culturales. Paulatinamente, comienzan a reconocerse de modo creciente diversas formas de «racionalidad» y de legitimación «racional», como las prácticas tradicionales indígenas en los campos de la medicina, en la crianza, etcétera, largo tiempo consideradas primitivas.

Todo esto ha venido acompañado por una puesta en cuestión paulatina, desde la mitad del siglo XX y en el XXI, de la «racionalidad teórica» —logocéntrica,

eurocéntrica, universalista y objetivista—, puesta en cuestión que se inicia con las críticas estructuralistas, posmodernas y deconstruccionistas que exigen discursos descentralizados. Por doquier se reivindican los particularismos de los puntos de vista y las cosmovisiones, así como la diversidad de «juegos de lenguaje» y de «formas de vida». Se señala la raíz dóxica, mundano-vital y subjetivo-relativa de toda episteme, así como se reivindica la encarnación de la conciencia y el ser-con-el-otro intersubjetivo plural y heterogéneo en oposición a universalismos homogeneizantes. Finalmente, hoy las ciencias humanas, sociales y del espíritu reivindican formas propias de producción de sentido y de legitimación racional.

2.

Esbozamos, a continuación, primero, una teoría fenomenológica de la razón, inspirada en la obra de Husserl y, luego, una propuesta ética que rescata —de modo no confesional— los aportes conceptuales de dos de las grandes religiones monoteístas: el de la responsabilidad, concepto profundamente arraigado en la tradición religiosa judía, y el del amor, el concepto de mayor fuerza movilizadora introducida en la historia por el cristianismo. Ante la nueva crisis que enfrenta la humanidad en estos tiempos de postsecularización, la propuesta de una nueva teoría de la razón no abandona la exigencia de un cierto concepto de universalidad racional, que es una de las conquistas innegables de la modernidad, y cuyo fruto más importante quizás sea la formulación jurídica e institucional de los derechos universales del hombre. Pero ella también quiere dar cuenta de las diferencias y la pluralidad, trazando vías que permitan a las diversas comunidades históricas humanas encaminarse a la «idea límite» (que yace en el infinito) de una «comunidad humana del amor».

La ventaja de esta teoría de la razón es múltiple. En primer lugar, porque en ella se afirma un «entretrejimiento de todos los tipos de razón», la «teorética, la axiológica, y la práctica» (Husserl, 1976, § 139). Esto significa que debemos necesariamente comprender toda actividad cognitiva (incluso los niveles más elevados de abstracción teorética) como una praxis cognitiva donde las decisiones voluntarias y motivaciones axiológicas (que surgen de la esfera de los sentimientos y emociones) también están necesariamente incluidas.

En segundo lugar, porque es una teoría que no se construye especulativamente a partir de definiciones que pretenden determinar *a priori* el *quid est* de la racionalidad y sus efectuaciones. Parte, más bien, de exámenes descriptivos de las actividades o experiencias racionales tales como las vivimos, es decir, parte del funcionamiento de la razón. Estos análisis reflexivos, llamados fenomenológicos, descubren muchas cosas interesantes de la vida racional cognitiva, volitiva y valorativa. Lo primero

que destacan es la correlación intencional entre nuestras experiencias conscientes y activas («racionales») y el mundo circundante (incluyendo nuestras experiencias de otros sujetos y de nosotros mismos). Ellos descubren que, en nuestro encuentro con el mundo, se producen sentidos, interpretaciones, conceptos, validaciones, hipótesis y teorías con los cuales el horizonte del mundo y cuanto contiene se nos hacen inteligibles. Al «fijar» dichos sentidos con el lenguaje, surgen las diversas tradiciones culturales y cosmovisiones y —finalmente— las llamadas «ciencias objetivas». Además de su carácter intencional siempre diferenciado según el tipo de experiencia involucrada y los correlatos intencionales de que se trate, la vida racional consciente tiene un carácter temporal, sintético y horigónico, pues no somos conscientes del mundo circundante «de golpe», sino que —desde la más simple percepción hasta la inferencia racional más compleja— los sentidos perceptivos y los conceptos abstractos se van configurando en un curso temporal sintético de experiencias conscientes e inconscientes. Esto afecta el grado de validez de nuestros sentidos, conceptos, interpretaciones o convicciones, que se fortalece si las síntesis de las experiencias sucesivas en las que los forjamos discurren de modo armonioso y coincidente en el curso del tiempo; y se debilita o desecha si experiencias posteriores contradicen las adquiridas previamente (por ejemplo, la disolución de espejismos, en el caso perceptivo; o el cambio de opinión tras argumentos razonados contrarios a convicciones anteriores). Finalmente, si nuestras experiencias concordantes en el tiempo también están sintéticamente armonizadas con las experiencias y perspectivas de otros sujetos, en diferentes tiempos y lugares, podemos legitimar la «validez objetiva» de los sentidos y conceptos constituidos por ellas. Estos son los «problemas funcionales» que estudia la fenomenología trascendental —los de la «constitución de sentido y validez»—. Cuando las experiencias concordantes intersubjetivas se siguen sintetizando diacrónicamente de modo consistente a través de las generaciones (Husserl, 1950, §§ 33, 55-56, 58; 1952, §§ 50-51; 1954, p. 270; 2008, p. 303), en un «ser-en-otro, ser-con-otro, ser-para-otro» (1954, p. 346; 1991, pp. 356-357), se van forjando las comunidades históricas y lingüísticas culturalmente relativas, la idea de un mundo circundante común y la de la humanidad en general (véase Husserl, 1992, textos 1, 4, 5, 21 *passim*). Finalmente, cuando las experiencias cognitivas más elevadas de diferentes comunidades científicas e históricas se sintetizan y concuerdan sincrónica y diacrónicamente, constituyen racionalmente los llamados mundos objetivos en un sentido fuerte (véanse «El origen de la geometría», en Husserl, 1954, pp. 364-386; 1991, pp. 323-358; 1992, texto 6; 1950, §§ 56-58 *passim*). La perspectiva fenomenológica, consecuentemente, reevalúa el papel de la subjetividad en la constitución de un mundo circundante inteligible.

En tercer lugar, la racionalidad que describe la fenomenología —a pesar de pertenecer a un sujeto «trascendental», «espiritual» y estar dirigida a la idea universal

y absoluta de una «humanidad genuina» que abarca «los problemas teleológicos metafísicos, los éticos», etcétera (Husserl, 1968, p. 299; [1929] 1990, p. 80)— no es una instancia suprahumana que «trasciende» la condición mortal y encarnada de individuos psicofísicos que interactúan con otros seres humanos y animales. Por el contrario, ella es impensable sin nuestro cuerpo orgánico, mediante el cual interactuamos con el mundo circundante, los otros humanos y animales.

En suma, la «razón en general» (Husserl, 2002, pp. 92, 270 *passim*) se caracteriza precisamente por las experiencias vividas de modo activo o consciente, en las cuales los *egos* prevalecen de modo responsable. Pero, por último, la teoría de la razón fenomenológica comporta un mayor interés porque no se limita a señalar el entretrejimiento entre las diferentes esferas —cognitiva, valorativa y volitiva— de la razón, sino que destaca que cada una de esas esferas racionales hunde sus raíces en, y emerge de, su respectivo trasfondo irracional (Husserl, 1959, pp. 23, 193), el cual también está entretrejido con el de las otras esferas: campos temporales de sensaciones, sentimientos de atracción y repulsión, anhelos, deseos, instintos, etcétera (pp. 23-24). La razón humana está, pues, sujeta a un desarrollo teleológico —tanto en individuos como en comunidades— en niveles de creciente autoconciencia y autorresponsabilidad (Husserl, 1954, p. 272; 2008, p. 305) desde esas esferas instintivas inconscientes. Sin embargo, en el dominio inconsciente e instintivo, ya anida un «querer ser racional», es decir, la fuerza impulsora vital que está dirigida hacia el estadio más elevado de la humanidad «que se comprende como racional» (1954, p. 275; 2008, p. 308).

Se trata, pues, de una «teoría de razón» fundada en la «última autorresponsabilidad». Este último aspecto es el que imprime su carácter ético radical a la teoría fenomenológica de la razón (Husserl, 1971, p. 139; 2000, p. 466). Asimismo, solo desde la «última autorresponsabilidad» ha de comprenderse el sentido específicamente ético del método de la «reducción fenomenológica trascendental», en tanto conduce a una sistemática «interrogación retrospectiva por las últimas presuposiciones concebibles del saber», el querer y el valorar.

La propuesta ética de Husserl, bajo la égida de Brentano, se inicia en debate con la Antigüedad griega clásica, el empirismo y el racionalismo modernos, así como con el formalismo kantiano. En un inicio, su principal preocupación es justificar racional y adecuadamente los principios éticos (que son «cuestiones de derecho») distinguiéndolos claramente de las «cuestiones de hecho», como las inclinaciones fácticas al placer o al deseo. Su debate fundamental es, pues, con el hedonismo que confunde dichas cuestiones y con las concepciones atomistas y egoístas del ser humano, asociadas al hedonismo, como en Hobbes. Denuncia también la frecuente confusión entre la experiencia subjetiva del «valorar» (o experiencia noética) y el «valor» objetivo (como correlato noemático de un aspirar subjetivo). En un inicio,

en efecto, cree poder fundar las reglas prácticas de la acción y la valoración en una «ética pura» (práctica y axiológica) de tipo formal, paralelamente a como la lógica pura formal también funda las ciencias teóricas (Husserl, 2004, p. 32)¹. Concibe así un «imperativo categórico formal» para su ética fundado en puras motivaciones racionales —y una «ley de la absorción» para su axiología formal—. Pero muy temprano se percata de que, al lado de las motivaciones racionales, hay otras motivaciones de la acción y volición que son de tipo prerracional, irracional o «pasivas» (2004, pp. 107ss., 331ss.), que pertenecen a los afectos, instintos e impulsos (Husserl, 2014, pp. 83ss.). Sea como fuera, la primera formulación estática y formal de la ética husserliana pronto evoluciona hacia una ética genética concebida como «la forma de vida de una auténtica humanidad», por lo que su reformulación del imperativo categórico² ya toma en consideración el modo como nuestras decisiones y acciones afectan el futuro de las personas individuales y colectivas, culturales e históricas.

Y, finalmente, llega a la conclusión de que, en ética, el «racionalismo» con todas sus justificaciones —no importa cuán amplia y diversificadamente se lo conciba— se construye inevitablemente sobre el trasfondo irracional de la naturaleza y la historia, de las muertes de individuos y de la humanidad, y de la posibilidad de la destrucción del universo. Se edifica sobre la posibilidad de revelar la última futilidad de todo actuar y hacer, e incluso de la posibilidad humana de «acumular valores racionales». Un desastre cósmico podría aniquilar de un golpe toda vida y su sentido, la historia y el universo en general. Husserl se pregunta, frente a esto: ¿qué haría una madre con su niño frente a la certeza de que el «fin del mundo» sobrevendrá al día siguiente? En las últimas horas, no cesaría de otorgarle «cuidado y consuelo». Se pregunta, entonces, si esa situación extrema no caracteriza toda situación ética (Husserl, 2012, pp. 169, 130, 126; 2014, p. ci). A partir de allí, concluye que la motivación ética de toda acción justa y valiosa es, siempre y en situaciones concretas, el amor en sus diversas formas, como el «amor de una madre» o el «amor al prójimo» (2014, p. cii).

¹ El «*imperativo categórico formal*», o «*ley a priori* de motivación», de la «Práctica formal» señala que debemos hacer «lo mejor posible entre los bienes alcanzables dentro de nuestra respectiva esfera total» (Husserl, 1988, p. 137). El «principio formal axiológico» que más destaca, o «ley de la absorción», señala más bien que «en cada elección lo mejor absorbe lo bueno, y lo máximo absorbe el resto, y debería ser atesorado como un bien práctico». Cabe destacar, para matizar su «formalismo», que Husserl no propone una jerarquía de valores «materiales» que le permitan determinar qué es «lo mejor posible» en situaciones concretas, pues sostiene que solo las *circunstancias* determinan cada vez qué tipo de bien debe considerarse el mejor posible. (p. 136).

² «Sé un ser humano veraz; conduce tu vida de modo que puedas justificarla de modo lúcido, una vida de razón práctica» (Husserl, 2004, p. 36).

Su formalismo y racionalismo ético anterior se ve sometido a severa crítica. No pueden representar ninguna forma de ética, y, si esto fuese posible, solo se aplicarían a «valores objetivos». El «problema del amor» plantea la posibilidad de «valores subjetivos (individuales o personales)» que no son mensurables, ni organizables en jerarquía alguna (Husserl, 2012, p. 146), y aun así son preferibles en casos de conflicto, y más significativos. El «imperativo categórico» se reformula prescribiendo un ineludible y «absoluto deber ser». En casos de conflicto entre valores subjetivos de amor, no hay «ley de absorción» que permita optar racionalmente por lo mejor en lugar de lo bueno, pues tienen igual jerarquía. La única salida es el «sacrificio (*Opferung*)» de uno de ellos por el otro —en el contexto del amor (2014, pp. cvi-cvii, 415)³—.

Para concluir, la teoría de la razón que he esbozado sabe de sus raíces instintivas, pasivas e irracionales, desde las cuales ella emerge en un movimiento de autorresponsabilidad. El dominio de los instintos tampoco es irrelevante para la ética, pues, descubiertos en esos inicios pasivos e irracionales de la vida, ellos impulsan la primera intencionalidad ciega dirigida hacia fines. La vida instintiva se erige teleológica y gradualmente hacia una vida racional y responsable. Finalmente, la vida razonable y responsable termina por reconocer su última impotencia, por lo que se abandona al amor, por el cual, gracias a una creencia de la razón práctica, surge la esperanza por un fin de divina realización donde todo lo mundano —incluso el mal y el sin sentido— vuelva a adquirir sentido.

La «forma ética de la vida» (Husserl, 2014, pp. 28ss.) —que conduce a «decidirse seriamente por una existencia verdadera y auténtica» (p. 455)— promueve un sentido del deber que nace del amor. Esta convicción está detrás del ideal de una «comunidad de amor» ética, como meta ideal del desarrollo teleológico de la humanidad. La «reflexión ética universal no solo me concierne a mí [...]». Mi autoresponsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los demás en razón práctica» (p. 476).

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin (1975). *Die Frage nach dem Ding*. Tubinga: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1990 [1929]). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Traducción de Antonio Zirió Quijano. Ciudad de México: UNAM.

³ Y, contrariamente a los valores hedonísticos de deseo y placer gobernados por la «ley de la absorción» (donde el valor más placentero absorbe al menos placentero, de tal modo que el último pierde todo su valor), el valor subjetivo del amor no pierde su carácter de absoluto valor cuando el sujeto se sacrifica por sus seres amados (Husserl, 2014, p. 346).

- Husserl, Edmund (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I.* Edición de Stephan Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV.* Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI.* Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1959). *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana VIII.* Edición de Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX.* Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1971). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana V.* Edición de Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III/1.* Edición de Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1986). *Meditaciones cartesianas.* Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos.
- Husserl, Edmund (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914). Husserliana XXVIII.* Edición de Ullrich Melle. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica.
- Husserl, Edmund (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Husserliana XXIX.* Edición de Reinhold N. Smid. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* Traducción de Antonio Ziri6n Quijano. Ciudad de M6xico: UNAM.

- Husserl, Edmund (2000). *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 Ziri3n Quijano. Ciudad de M3xico: UNAM.
- Husserl, Edmund (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana XXXV*. Edici3n de Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Husserliana XXXVII*. Edici3n de Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol3gía trascendental*. Traducci3n e introducci3n de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, Edmund (2012). *Einleitung in die Philosophie (1919/1920). Husserliana Materialien IX*. Edici3n de Hanne Jacobs. Dordrecht-Nueva York: Springer.
- Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenol3gía pura y una filosofía fenomenol3gica. Libro Primero, Introducci3n general a la fenomenol3gía pura*. Traducci3n de Antonio Ziri3n Quijano. Ciudad de M3xico: FCE.
- Husserl, Edmund (2014). *Husserl, Edmund (2014). Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Husserliana XLII*. Edici3n de Rochus Sowa y Thomas Vongehr. Nueva York: Springer.