



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 3

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirióñ

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

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

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

La ética fenomenológica

Phenomenological Ethics

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

El presente trabajo reflexiona en torno al sentido de la sensibilidad moral en la que se nos da el punto de vista moral. Para ello, distingue en primer lugar entre tres etapas de desarrollo husserliano de la ética fenomenológica: un primer período en el cual, frente al escepticismo, se pone énfasis en la dación de los valores, tratando de mantener su objetividad; un segundo período de transición hacia un modo más subjetivista, que trae consigo una reflexión sobre la cultura y la responsabilidad de la subjetividad; y, finalmente, una tercera etapa, en la que se subraya la dimensión trascendental de la intencionalidad como teleología y responsabilidad en el ámbito de la razón práctica. A continuación, presenta los intentos de Levinas, Habermas y Tugendhat por superar, basados en una psicología fenomenológica de los sentimientos morales, el trascendentalismo y reconoce en estos intentos el desarrollo de una propuesta de Husserl por detranscendentalizar la conciencia intencional, expresada en el reclamo hecho en *La crisis* de considerar la necesidad de acercar fenomenología y psicología.

The present paper reflects on the sense of moral sensibility wherein the moral point of view is given to us. For this purpose, it distinguishes three stages in the Husserlian development of phenomenological ethics: a first one which, in response to scepticism, highlights the «givenness» of values, trying to preserve their objectivity; a second period of transition to a more subjective approach, which reflects on culture and the responsibility of subjectivity; and, finally, a third stage, which highlights the transcendental dimension of intentionality as teleology and responsibility in the context of practical reason. Next, it presents the attempts of Levinas, Habermas and Tugendhat to overcome, based on a phenomenological psychology of moral sentiments, transcendentalism, and recognizes in these attempts the development of the proposal of Husserl to de-transcendentalize intentional conscience, expressed in the demand of the *Crisis* to consider the need of bringing phenomenology and psychology closer together.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 49-60.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

§ 1. Introducción

Impresiona hoy en día la actitud de los ciudadanos frente a situaciones conflictivas como la violencia, el terrorismo, la corrupción, el hambre, la injusticia. Es una actitud de rechazo en términos de sensibilidad moral. Los ciudadanos expresan ante tales situaciones sus sentimientos morales de indignación, censura e inclusive de venganza. Al mismo tiempo, aceptan que es necesario el perdón si se reconoce la culpa y el propósito de cambio, por más de que se acepte que el «perdón es de lo imperdonable»¹, según la fuerte expresión de J. Derrida.

Es de nuevo la sensibilidad moral la que lleva a los ciudadanos a exigir responsabilidad frente a situaciones que afectan a la sociedad civil, negando que se justifiquen acciones contra ella en nombre de «destinos o causas», de metarrelatos o de fundamentalismos. La misma sensibilidad moral mueve a los ciudadanos a reclamar a los violentos que justifiquen sus actos: los movimientos de resistencia civil se legitiman desde este sentido de moral, de solidaridad y de poder comunicativo. Son movimientos que aglutinan personas con muy diversos intereses en torno a puntos de vista comunes, los cuales tienen que ver con la convivencia ciudadana y con los derechos humanos.

Inclusive, se estima que con la resistencia civil, pacifista, no violenta, es posible llegar a la sensibilidad moral de los violentos: influir en ellos, «convertirlos», hacerlos reflexionar.

¹ Cfr. «Política y perdón» (Entrevista a Jacques Derrida), en: Chaparro Amaya, Adolfo (ed.), *Cultura política y perdón*, Bogotá: Universidad del Rosario, 2002, pp. 19-37.

Esta sensibilidad moral no se expresa sólo desde el punto de vista político en movimientos de antiglobalización, en movimientos feministas, en frentes contra la discriminación de toda índole, o por la defensa del medio ambiente contra la energía nuclear; sino que se trata de una sensibilidad que pretende tocar lo más profundo del ser humano y de su existencia en cuanto tal. Es un sentimiento de humanidad tal como el que expresara Bertold Brecht después de la segunda guerra mundial: si nadie frente al holocausto dijo ¡basta!, era quizá porque el hombre había consumido en el asesinato sus propias reservas humanitarias; lo humano es un bien escaso y no se puede atentar contra él impunemente.

En la situación de violencia y de crisis cultural, manifiesta en términos de sensibilidad moral como una especie de «recurso humano vital», es significativo recordar los términos en los que se expresaba Husserl al terminar la Primera Guerra Mundial:

«Lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad»², escribía en una carta de 1920. Otra carta de la misma época, que ayuda a contextualizar los artículos sobre Renovación para la Revista Japonesa «The Kaizo», reza así: «Esta guerra, el pecado más universal y profundo de la humanidad en toda su historia, ha puesto a prueba todas las ideas vigentes en su impotencia e inautenticidad (...). La guerra del presente, convertida en guerra del pueblo en el más estricto y horroroso sentido de la palabra, ha perdido todo su sentido ético»³.

Los artículos a los que nos referimos comienzan con esta expresión: «Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros ‘más finos’ de las torturas espirituales y de las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado»⁴.

Sin embargo, lo que caracteriza la reflexión fenomenológica sobre las crisis de la cultura de Occidente, manifiesta en la sensibilidad moral, es más bien la esperanza normativa, que pretende poder captar en las fuentes de la reflexión filosófica la capa-

² De una carta a William Hocking (fecha 3 de julio de 1920), citada por los editores de *Hua XXVII*, p. xii. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

³ De una carta a Winthrop Bell, citada por los editores en *Hua XXVII*, p. xii.

⁴ Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos, 2002, p. 1.

cidad de toma de conciencia y de responsabilidad del sujeto, como lo sugiere el mismo Husserl en lo que parece ser un diálogo con Oswald Spengler: «¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre las fuerzas creadoras y destructoras de valores? ¿Asistiremos acaso a 'la decadencia de Occidente' (*Untergang des Abendlandes*) como a un *fatum* que pasa sobre nuestras cabezas? El *fatum* sólo *existe* si pasivamente lo contemplamos (...), si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer»⁵.

Para aclarar el sentido de la sensibilidad moral en la que se nos da el punto de vista moral, la relevancia moral, presentamos tres etapas del pensamiento de Husserl con respecto a este tema, para terminar mostrando cómo el propósito en *La Crisis*, de considerar la necesidad de acercar la fenomenología y la psicología, equivale a una detranscendentalización de la conciencia intencional que permite comprender mejor el sentido que pueden ganar los sentimientos morales en algunas formas de argumentar hoy en moral (Levinas, Habermas y Tugendhat).

§ 2. Tres etapas de la ética fenomenológica

En base a las últimas publicaciones de los inéditos, en especial de los relacionados con sus *Lecciones sobre ética y valores*⁶, se ha propuesto⁷ examinar en tres etapas la concepción ética de Husserl.

La primera se ocupa de la superación del escepticismo, desarrollando una ética de corte objetivista, con el propósito de mostrar que en asuntos de valores también es posible llegar a juicios con valor objetivo. Así como la fenomenología refuta el psicologismo en la lógica, como forma de escepticismo cognitivo, así puede también hacerlo en el campo de la moral. Este paralelismo no es sólo una estrategia argumentativa contra el psicologismo en ambos campos, sino, sobre todo, la consecuencia del principio de la fenomenología: el volver a las cosas mismas sólo es posible a través de «su darse» en el fluir intencional de las vivencias. El darse de los fenómenos que provienen

⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁶ *Cfr. Hua XXVIII.*

⁷ Ver especialmente: Reiner Sepp, Hans, «Mundo de la vida y ética en Husserl», en: San Martín, Javier (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología (1991)*, Madrid: U.N.E.D., 1993, pp. 75-93; Reiner Sepp, Hans, «Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl», en: *Anuario Filosófico*, vol. XXVIII, Nº 1 (1995), Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 19-40; Reiner Sepp, Hans: *Praxis und Theoria*, Freiburg: Alber, 1997; San Martín, Javier, «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920» en: *Isegoría*, Nº 5 (marzo 1992), pp. 43-77; Spahn, Christine, *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

tanto del sentido objetivo y sus formas, como del aspecto valorativo de los hechos, situaciones y cosas del mundo, es el inicio de la investigación que nos conduce a defender «la objetividad» en la que se basan tanto los juicios de verdad como los de valor. El punto de partida de la *skepsis*, que puede ser interpretada como antifilosofía, pero que también puede llegar a convertirse en exigencia para que se desarrolle la filosofía, es el mismo: el darse y los modos de darse los fenómenos en la vida de conciencia.

La analogía entre el darse los fenómenos correspondientes tanto al conocimiento científico como al punto de vista moral podría radicalizarse en el sentido propuesto por Heidegger: para él lo revolucionario de la intuición categorial propuesta por Husserl es que en ella, antes de cualquier operación intelectual, «lo categorial, de la misma manera que lo sensible, nos es dado (*gegeben*)»⁸. Si las categorías nos son dadas, también los valores nos son dados, y en ello radica su «objetividad» —con lo cual se puede refutar todo escepticismo al desarrollar las posibilidades del conocimiento de la dimensión valorativa y de la aceptación volitiva de lo moral. Esto nos lleva a afirmar que ciertamente la ética trata de sentimientos morales, así no se exprese en última instancia en meros sentimientos sino en juicios⁹.

El punto crucial de la ética husserliana se ubica en el tránsito del análisis intencional de los valores a la ética como asunto de personas responsables histórica y culturalmente, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista colectivo, y de aquí a la dimensión trascendental de la intencionalidad como teleología y como responsabilidad¹⁰ en el ámbito de la razón práctica. ¿Qué motiva el cambio de perspectiva en la reflexión ética de un análisis fenomenológico de los valores a una reflexión sobre el sujeto que siente, valora y actúa?

La respuesta se encuentra en el esfuerzo de Husserl por comprender el sentido de crisis cultural que significó la Primera Guerra Mundial, como lo hemos destacado anteriormente. Al comparar fenomenológicamente la crisis moral que se expresa en esta situación con la pretendida racionalidad de la filosofía en la modernidad se nos da el sentido del principio «responsabilidad», principio moral supremo de la subjetividad, como condición de posibilidad de renovación de la vida individual y de la cultura en general.

La segunda etapa del camino fenomenológico de la ética, desarrollada por Husserl en los años veinte, es un estadio de transición desde un sentido más objetivista de la ética a un sentido más subjetivista. La transición consiste en una reflexión ética

⁸ Heidegger, Martin, *Vier Seminare*, Frankfurt: Klostermann, 1977, p. 114.

⁹ Cfr. *Hua XXVIII*, pp. 390-391.

¹⁰ Ver mi libro *Intentionalität als Verantwortung. Geschichte teleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl, Phänomenologica 67*, Den Haag: M. Nijhoff, 1975.

acerca de la cultura, cuyo sentido, en cuanto ámbito vital de pertenencia y fuente de motivación, es comprendido hermenéuticamente. Podríamos hablar de un cambio de paradigma: de una intuición valorativa a una tematización de la subjetividad como responsabilidad.

En esta dirección, con la que inicia la tercera etapa de su pensamiento ético, desarrollará Husserl en sus últimos escritos una concepción trascendental práctica de la fenomenología como *ethos*, que constituye la comunidad de quienes viven del espíritu de autonomía —y cuya tarea no se agota en una cultura determinada, sino que es infinita, es decir, nunca termina. Con una novedosa concepción de la temporalidad, señala Husserl cómo la ética, en cuanto autorresponsabilidad del sujeto, hace de la fenomenología una filosofía del presente¹¹ desde una tradición fundadora, y en el horizonte de una tarea infinita por realizar en cada momento histórico. Este sentido de la ética permite en *La crisis (Hua VI)* dar toda su relevancia a la problemática del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es a partir de éste que cobra todo su sentido la reflexión y el análisis fenomenológico de las vivencias y los sentimientos morales —no sólo para establecer el contenido cognitivo de los juicios, sino para comprender el compromiso valorativo del sujeto en determinadas situaciones y la motivación afectiva que lo lleva a procesos de renovación social y cultural.

Al referirnos a estas tres etapas de la ética fenomenológica, pensamos que en ellas desarrolla Husserl su idea de la fenomenología como «una idea ética»¹². Recordemos el *pathos* con el que inicia su *Filosofía como ciencia estricta*, definiendo ésta como «la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales»¹³. Al final de su obra, en *La crisis*, sigue siendo igual de enfático: la fenomenología hace de los filósofos «funcionarios de la humanidad», pues cargan sobre sus hombros la «responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad»¹⁴. De la «actitud fenomenológica total y su correspondiente *epojé*», nos dice Husserl que está destinada «a provocar una transformación personal total, comparable en principio a una conversión religiosa, pero que, más allá de esto, alberga en sí el sentido de ser la mayor transformación existencial impuesta como tarea a la humanidad como humanidad»¹⁵.

¹¹ He ampliado esta idea en: «La ética fenomenológica: una filosofía del presente», en: Gutiérrez, Carlos B. (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*, Bogotá: Editorial ABC, 1995, pp. 783-796.

¹² Cfr. De Boer, Theodor, *Von Brentano tot Levinas. Studies over de fenomenologie*, Amsterdam: Meppel, 1989.

¹³ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1981, p. 43.

¹⁴ *Hua VI*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 140.

§ 3. Hacia una detranscendentalización de la conciencia¹⁶

Hoy, la pregunta por «el punto de vista moral» se sitúa en medio de la confrontación entre quienes pretenden en asuntos de moral orientarse por sus propias intuiciones y quienes todavía insisten en una moral de principios universales y necesarios. En el debate entre liberales y comunitaristas, habría, por tanto, que esforzarse por clarificar el sentido de la ética fenomenológica, con lo cual se podrían luego discutir propuestas como la de la ética discursiva, que pretende originarse en un análisis fenomenológico de los sentimientos morales.

El aporte de la ética fenomenológica consistiría en poder acceder al fenómeno moral antes de que éste pueda ser prejuzgado por concepciones morales unilaterales, universalistas o contextualistas. Se trata por tanto ahora de urgir el análisis genético del «darse los fenómenos morales», como lo ha sugerido Bernhard Waldenfels: «*La genealogía de la lógica*, subtítulo elegido por Ludwig Landgrebe, para *Experiencia y juicio* de Husserl, y que vuelve a aparecer en Merleau Ponty en la forma de una *genealogía del ser*¹⁷, encuentra su correspondencia en una *genealogía de la moral*»¹⁸. Para acceder a esta genealogía se debe asumir una «epojé ética»¹⁹, más radical que la ejercida por el mismo Husserl, porque no sólo se pretende «suspender» toda moral vigente, sino reconstruir desde sus orígenes el sentido mismo del *ethos* —de ahí la idea de una «ética como filosofía primera».

La reconstrucción genética del *ethos*, según Husserl, parte de la necesidad no sólo de comprender un sentido de objetividad del mundo que pueda ser constituido por todos, sino sobre todo de la exigencia de constitución de otros con quienes conforme en relaciones de reciprocidad la sociedad. Es con respecto a ellos que se me abre el sentido de responsabilidad²⁰. Esta tarea la aborda Husserl, como es sabido, en la «Quinta meditación cartesiana», para algunos sin mayor éxito. No voy a discutir esto ahora. Más bien, prefiero ocuparme brevemente de los argumentos con los que Levinas, Habermas y Tugendhat creen poder reconstruir al «otro como diferente, es decir, como interlocutor válido» para desarrollar diversas formas de argumentación moral.

¹⁶ Retomo, en este apartado, en parte textualmente, ideas expuestas en el Coloquio de Fenomenología celebrado en Puebla (México) dentro del XIV Congreso Interamericano de Filosofía en agosto de 1999, publicadas entre tanto como «La ética fenomenológica y la intersubjetividad», en: *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Año XLI, N° 122-123 (1999), pp. 127-145.

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 67.

¹⁸ Waldenfels, Bernhard, «Einführung: Ethik vom Anderen her», en: Waldenfels, Bernhard e Iris Därmann (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Fink, 1998, p. 8.

¹⁹ *Hua VIII*, p. 319.

²⁰ Ver recientemente: Günther, Klaus, «Verantwortlichkeit in der Zivilgesellschaft», en: Müller-Doohm, Stepahn (ed.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2000, pp. 465 ss.

En *Ética como filosofía primera*, Levinas, en una argumentación que bien podría definirse como siendo «con Husserl superando a Husserl», aclara el «sentimiento vital (*Lebensgefühl*)» que se abre en el momento que se me «da el otro como diferente». Es necesaria una descentración preintencional de la conciencia que le permita abrirse, en la receptividad propia de los sentimientos morales²¹, a aquella responsabilidad en la que se da la cooriginariedad del yo, del otro y del tercero, como el otro del otro.

Para Levinas, lo mismo que para Husserl, «el Yo está en la encrucijada»²², dado que precisamente se lo debe asumir «de otro modo que ser» superando todo esencialismo: sólo así se podrá determinar originariamente su sentido de responsabilidad. Se trata de una reducción ética para llegar a la conciencia no-intencional, a la conciencia prerreflexiva y también pre-práctica, «la que no es acto, sino pura pasividad»²³. «Responsabilidad antes de mi libertad (...) en un pasado inmemorial (...) más antiguo que toda conciencia de (...)»²⁴. Estamos en el principio, ahí donde nos faltan los nombres y apenas balbuceamos los pronombres. Dado que el problema de la intersubjetividad se resiste a una solución ontológica, estamos arrojados y abiertos a un horizonte práctico, el de la ética como filosofía primera; el de la relación ética fundamental como reconocimiento de el otro y por parte del otro: «(...) es la irrupción del rostro la que, en un primer momento, desarticula la identidad ontológica del yo para luego reconstruirla en un sentido ético»²⁵; «el 'no matarás' es la primera palabra del rostro»²⁶.

La ética como filosofía primera libera, por tanto, al sujeto de la obsesiva presencia del ser como posición, como lo que «hay». La respuesta ya no es, como en Husserl, meramente metodológica ante una actitud natural dogmática. Se trata ahora de una «epojé ética»: «la única salida del sin sentido del «hay» se encuentra en el descubrimiento del otro en su alteridad misma, en la subordinación del yo a la demanda del prójimo, es decir, en el movimiento mismo de la ética»²⁷.

Este planteamiento de Levinas es complementado por los análisis de los sentimientos morales de Strawson y A. Honneth, asumidos por J. Habermas y E. Tugend-

²¹ Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1993, p. 89.

²² Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 191, n.24.

²³ Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Paris: Rivages, 1998, p. 85.

²⁴ *Ibid.* pp. 97-98.

²⁵ Sucasas, Juan Alberto, «Emmanuel Levinas: una ética judía», en: Beltrán, M., J. M. Mardones y Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona: Riopiedra, 1998, p. 138. Cfr. Levinas, Emmanuel, *En descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger*, París: Vrin, 1967; y *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977.

²⁶ Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991, p. 83.

²⁷ Mosès, Stéphane, «La idea de justicia en la filosofía de Emmanuel Levinas», en: Beltrán, M. et al. (eds.), *op. cit.*, pp. 75-76.

hat en sus propuestas de argumentación moral. Honneth habla de tres situaciones típicas: la herida o daño físico, el engaño y la humillación. En cada una de estas situaciones son posibles tres tipos de sentimientos que adquieren significación especial con respecto a la conciencia moral: Strawson habla de resentimiento, indignación y culpa.

El análisis fenomenológico de estos sentimientos en situaciones concretas nos permite descubrir desde la negatividad una especie de trasfondo lesionado, un *a priori* de las relaciones humanas en el mundo de la vida. Podemos hablar a partir de lo que ellos nos descubren de una «intuición valorativa» que nos abre el punto de vista moral. Por ello, al asumir J. Habermas²⁸ esta fenomenología de los sentimientos morales, destaca que sólo se dan en actitud performativa a participantes en acciones sociales, como experiencias transpersonales, en el sentido de que quien los vivencia advierte a la vez que cualquier otro en las mismas circunstancias vivenciaría el resentimiento, la indignación y la culpa. Se trata, por tanto, de sentimientos generalizables. En esto se basa para hacer su propuesta de argumentación moral discursiva: «Es claro que los sentimientos tienen una significación para la justificación moral de formas de acción, semejante a la que tienen las percepciones para la explicación teórica de hechos»²⁹. Los sentimientos morales son base fenomenológica para una especie de proceso de «inducción» en el que sea posible pasar de experiencias en las que se nos dan hechos morales, a normas éticas en las que podamos expresar principios de acción.

Para Tugendhat, lo mismo que para Habermas³⁰, se debe partir de sentimientos para justificar las normas morales. Más allá de las diferencias entre los respectivos planteamientos, nos interesa aquí profundizar ahora en el sentido apriorístico que uno y otro otorgan al análisis fenomenológico de los sentimientos. Si este tipo de argumentos en la filosofía moral contemporánea se interesan por construir una ética moderna a partir de una fenomenología de lo moral, el interés del último Husserl estaba precisamente en descubrir el sentido trascendental de este *a priori*. La detranscendentalización de la conciencia nos ha ayudado a comprenderlo como sensibilidad moral.

²⁸ Habermas, Jürgen, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1985, pp. 57 ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

³⁰ También para J. Rawls los sentimientos morales juegan un papel significativo: «Puesto que han sido elegidos los principios de justicia y asumimos su estricto cumplimiento, cada uno sabe que en la sociedad va a querer que los otros tengan los sentimientos morales que sustenten su adhesión a estos estándares» (Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 437).

§ 4. Psicología fenomenológica e intersubjetividad

En *La crisis*, Husserl adopta una doble estrategia complementaria para solucionar el problema de la filosofía moderna, que se ha movido entre el objetivismo de las ciencias positivas y el subjetivismo de una filosofía trascendental, y que no ha podido resolver el enigma de la conciencia ni el de la psicología, que se convierte ahora en «campo de decisiones» (*Feld der Entscheidungen*), en cruce de caminos. La arquitectura de la *Krisis* muestra el camino que debe recorrerse una vez establecido el diagnóstico. En primer lugar, está el camino de la reflexión sobre el mundo de la vida para esclarecer genética-trascendentalmente el sentido de objetividad de las ciencias.

El retorno al mundo de la vida implica una rehabilitación de la *doxa*, en la que se apoya la *skepsis* para desvirtuar la filosofía, pero que ahora, reconocida por la filosofía misma, deja de ser argumento contra la posibilidad de argumentar a partir de ella. A esta primera tarea de la *Krisis* corresponde la Conferencia de Viena (mayo de 1935). A la segunda tarea, el camino a través de la psicología, corresponden las llamadas Conferencias de Praga (noviembre del mismo año) sobre «La psicología en la crisis de la ciencia europea». Podría decirse que el diagnóstico ofrecido por Husserl en estas Conferencias no difiere del ya conocido en otros escritos de la época. Pero la solución dada al final del texto, en un pasaje que se atribuye a una sugerencia de Fink, promete superar definitivamente la dicotomía, y ofrecer un novedoso principio-puente entre la experiencia interna y la necesidad de generalizar ciertas reglas del conocimiento y del comportamiento humano: «la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre»³¹. Por ello, la superación de esta crisis sólo será posible si se asume el problema del hombre desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo, hay que superar un tipo de especulación trascendental de la tradición que se presenta como un saber oscuro, aunque lleno de sugerencias, en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva. Por otro lado, la nueva comprensión fenomenológica genética de lo trascendental debe ser complementada por una psicología que, para poder dar cuenta de su tema (lo anímico y espiritual propiamente dicho), renuncie a su fascinación por la actitud objetivante y se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural. Esto permite comprender que el fracaso de la filosofía trascendental clásica y de la psicología científica, en su empeño por comprender al hombre, no se debió a que sus destinos hubieran corrido unidos, sino precisamente a todo lo contrario, «a que permanecieron separadas»³². Con esta comprensión de la problemá-

³¹ *Hua XXIX*, p. 138.

³² *Loc. cit.*

tica se nos «presenta *eo ipso* la tarea de liberar a la psicología del embrujo del objetivismo naturalista y de poner en marcha la filosofía trascendental en el método analítico de las preguntas concretas y de la exposición de la subjetividad, tal como debe ser conformado por una psicología reformada»³³. Se busca, pues, una comprensión de la intencionalidad que aproveche todos los esfuerzos de la psicología, con tal de que ésta se libere de la exclusividad del paradigma naturalista-objetivista. Esto equivale a un reconocimiento radical del sentido de la experiencia interna en la dirección sugerida por la *skepsis* en su doctrina del hombre como medida de todas las cosas.

En inconfundible analogía con la admiración ante «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí» de la «Conclusión» de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, concluyen Husserl y Fink: «Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva autoconciencia renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital (*ein neues Lebensgefühl*). El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una (*Sinnesleistung*) constitución de sentido, una (*Geltungsgebilde*) formación validada en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *anthropos metron panton*, el hombre es la medida de todas las cosas»³⁴.

§ 5. Conclusión

Husserl reconoce la prioridad de la razón práctica sobre la teórica, pero al momento de desarrollar el significado de la intencionalidad moral no avanza más allá de afirmar que la intencionalidad es responsabilidad. Quizá éste sea un límite no sólo de la fenomenología sino de toda filosofía trascendental de corte egológico. Por eso la recomendación de detranscendentalizar la razón o la conciencia.

Los intentos de M. Levinas, Habermas y Tugendhat de superar, con base en una psicología fenomenológica de los sentimientos morales, el trascendentalismo, son un desarrollo de la tesis del último Husserl en sus conferencias de Praga: la crisis de la filosofía y de las ciencias sociales no se debe a que no se hubieran desarrollado como discursos diferentes, sino todo lo contrario, a su falta de desarrollo en íntima relación.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Hua XXIX*, p. 139.

Sólo si se tiene este punto de partida fenomenológico, que abre a la comprensión lo moralmente relevante, se puede formar el juicio moral diferente del juicio categorial. Entonces, lo moral se me da más como un recurso que como una obligación, puesto que me da acceso al punto de vista moral de lo humano. La crítica trascendental de una experiencia basada en la causalidad permite acceder a la experiencia moral, la de la libertad, que se me da concretamente en contextos, situaciones históricas y en sentimientos específicos.

Cuando Husserl, en *La crisis*, libera a la subjetividad de su olvido en la ciencia moderna, y sugiere a la vez apoyarse en la psicología para desarrollar el sentido pleno de la subjetividad en el mundo de la vida, logra descubrir «al otro como diferente, es decir, como interlocutor válido» para desarrollar la ética discursiva. Si aceptamos el sentido del giro lingüístico contemporáneo de la filosofía y las ciencias sociales, que no me parece muy lejano del «somos nuestro lenguaje» de Heidegger, entonces podemos comprender lo que significa un desarrollo discursivo de lo dado en los sentimientos morales. Así, el mundo de la vida husserliano se convierte en horizonte de significación de la sensibilidad moral y en recurso inagotable de validación de los juicios morales.

Lo correcto moralmente es aquello a lo que pudiéramos llegar procedimentalmente los participantes en discursos en el mundo de la vida para resolver los conflictos. Un daño moral, humano, una masacre, una violación, experimentadas gracias a las alarmas y sensores de la sensibilidad moral, me llevan al juicio que indica que lo sucedido no debería poder volver a ser posible —estamos aquí ante la idea regulativa de la moral, el sentido de tarea universal, la necesidad práctica que se expresa en el juicio moral.

En otras palabras, ¿puede la psicología (y las demás ciencias sociales a partir de ella), ayudar a desarrollar el sentido moral de la conciencia que se abre en los sentimientos morales de resentimiento, indignación y culpa? Se trataría de rescatar la conciencia moral de un sentido exclusivo de moral religiosa (algo frecuente entre nosotros y que tampoco podría negar la fenomenología), como lo sugería ya Levinas: «Cuando intento describir el rostro por la responsabilidad a la que llama en mí, y a la que llamo yo, y al mismo tiempo oigo en esa llamada el grito del mendigo y del perseguido, y en la mendicidad una orden —a la vez autoridad y miseria—, ¿cito la Biblia? ¿hago fenomenología?»³⁵.

³⁵ Levinas, Emmanuel, *Autrement que savoir*, París: Osiris, 1988, p. 74.