

## LA ETICA DE HUSSERL

ROBERTO J. VERNENGO

Profesor Adjunto de Filosofía del Derecho

El texto que sigue se atiene a la información que sobre los manuscritos éticos de Husserl da A. Roth en "E. Husserls ethische Untersuchungen" (La Haya, 1960), y a su plan de exposición.

### I

*Noticia sobre la fenomenología.* Husserl pretende investigar los fundamentos de una ética fenomenológica. La fenomenología como disciplina filosófica importa dos cosas, por lo menos, que conviene tener presentes: por un lado, constituye un método de investigación válido para cualquier tipo de fenómenos; por el otro, se trata de algo así como un programa que invita a ir directamente a las cosas mismas como última fuente de conocimientos verdaderos. Una investigación filosófica de los problemas éticos, adoptando el programa fenomenológico, requiere, pues, un acceso directo a los objetos éticos, para estudiarlos tal cual se dan, al margen de todo decálogo, programa o teoría morales previos.

Pero, ¿qué significa ir a las cosas mismas? ¿Acaso las cosas no se dan desde ya, y satisfacer tal programa metódico no acarrea dificultad alguna? ¿Las cosas no están desde siempre a nuestra disposición para que las manejeamos y, de ser el caso, las investiguemos? Sucede que nunca las cosas se nos ofrecen limpiamente, inmediatamente, tal cuales ellas serían en sí mismas, sino que se nos aparecen engarzadas en el horizonte de un mundo práctico en el que nos movemos. Las cosas, allí, se nos ofrecen, sí, pero recubiertas por una capa de interpretaciones recibidas que obligan a un esfuerzo metódico previo, para lograr ver con frescura lo que sean en forma previa a las interpretaciones con que las vivimos. Ideologías, tradiciones, conocimientos científicos o vulgares tiñen, pues, el acceso a las cosas mismas y, por tanto, el primer esfuerzo metódico que exige la fenomenología

es un riguroso poner de lado todos esos prejuicios, inclusive los avalados por las ciencias vigentes en el momento.

Cabe preguntarse, sin embargo, si las cosas o los hechos a que se trata de llegar poniendo de lado, "poniendo entre paréntesis" o "reduciendo la tesis natural" como dice Husserl, todo prejuicio, admiten un acceso indubitable en cuanto fuente última de conocimiento. Hay un acto de la conciencia en el cual las cosas se ofrecen en forma originaria, sin intermediarios, en presencia inmediata; tal acto —o clase de actos— es la intuición, del cual es ejemplo la percepción sensible. Los actos intuitivos —el ver directamente, etc.— en que algo se da originariamente constituye, para Husserl, un fundamento último de conocimiento; lo que la intuición ofrece debe ser aceptado tal como se da y dentro de los límites que la circunscriben. En la pretensión de lograr un acceso intuitivo originario a las cosas investigadas difiere toda tentativa de conocimiento filosófico de las prácticas metódicas de las ciencias positivas. Normalmente, tal recurso a una intuición originaria, a un contacto limpio con las cosas, es de secundaria importancia para las ciencias, ocupadas que están con consideraciones de eficacia técnica. Al adquirir conocimientos científicos, sobre el derecho, por ejemplo, y estudiar los textos en que tales conocimientos reciben expresión, sólo por lo común un crédito a las afirmaciones de quien escribe, sin cuidarme de controlar en mi propia experiencia intuitiva la exactitud de lo que se lee. Pero algún recurso a la experiencia intuitiva es, inclusive para la ciencia, de fundamental importancia, pues la verdad, en su acepción clásica, exige una confirmación de las tesis por la experiencia. La verdad implica algo así como una coincidencia entre la cosa y el juicio que a ella se refiere, y tal coincidencia sólo se logra en ciertos actos de intuición. Tal privilegio destaca a los actos intuitivos en que las cosas se dan de presencia, frente a otros casos de conciencia en que ello no sucede, como la memoria. Los juicios de la ciencia sólo constituirán conocimiento en cuanto sean corroborados por intuiciones aptas.

*Características necesarias y contingentes.* Ahora bien, resulta que la intuición sensible de las cosas me ofrece, de éstas, ciertas características contingentes que las integran. El objeto individual intuido posee tales o cuales notas, aquí y ahora, que no excluyen la posibilidad de que, en otra circunstancia, presente otras características distintas: el triángulo que acabo de dibujar en el pizarrón es, en esta ocasión, de tiza y blanco; bien pudiera ser de otra materia y de otro color, esta mesa alrededor de la cual nos reunimos es de cierta forma y de madera: ambos elementos podrían modificarse sin que dejáramos de contar con una mesa. En otros términos: componen el objeto individual que se me da intuitivamente, una serie de características contingentes

que lo hacen ser el que de hecho es; de consuno, lo integran una serie de características necesarias o esenciales, de las que no cabe prescindir sin que el objeto desaparezca como tal, por ser ellas condiciones necesarias de su existencia. Aunque puedan existir triángulos que no son de tiza ni blancos, no pueden, en cambio, darse triángulos sin tres lados de alguna longitud, que se corten dos a dos, como no cabe encontrar un sonido sin alguna altura. Cree Husserl que el conjunto de las notas esenciales y necesarias constituye un objeto distinto del objeto empírico, que denomina "esencia". Las esencias de los objetos —sostiene— también se dan en un acto intuitivo originario, pero no sensible. Las esencias se captan en un acto de conciencia intuitivo, pero con propiedades diferentes a las de los actos de intuición sensible. Los objetos de la experiencia los intuimos por uno de sus lados y siempre en cuanto individuos; en las intuiciones de esencias, éstas se dan como universales, sin presuponer la existencia de una cosa individual. El conjunto de notas necesarias —o esencia— es condición de la posibilidad de todo objeto individual: de no satisfacer los triángulos que dibujamos en los pizarrones los requisitos establecidos por la esencia del objeto triángulo, por la triangularidad, simplemente no habría triángulo alguno ante nuestros ojos.

En todo caso, entiende Husserl, es factible distinguir las propiedades fácticas contingentes de los datos, de sus propiedades necesarias o esenciales. Ello es posible lograrlo, por ejemplo, recurriendo al juego de la fantasía, variando imaginativamente las notas que captamos en el objeto examinado; aquéllas que no admitan manipuleos imaginativos sin simultánea desaparición del objeto, son notas esenciales, notas integrantes de la esencia del objeto. Las esencias se ofrecen como objetos capaces de ser captados en forma inmediata en una intuición intelectual no sensible; son datos *a priori* de toda experiencia de individuos y, para la fenomenología ortodoxa, no son consecuencias analíticas de ciertas convenciones lingüísticas.

## II

*Planteamiento del problema de la ética.* Resulta que rara vez recurrimos a una intuición inmediata de los fenómenos éticos. La ética que aceptamos, los principios éticos que acatamos, los poseemos como datos recibidos, como convicciones o conocimientos que nos han sido inculcados dogmáticamente sin que, por lo común, se nos ocurra probar su validez o las condiciones de su aceptabilidad. Los principios éticos los he recibido, por ejemplo, como una verdad revelada, indiscutible, y en su respecto sólo me

cabe repetir el código vigente. Pero cabe suponer que tales principios éticos, acatados sin el menor asomo de duda o crítica, fueron probados por alguien, el modificador moral mítico, o por lo mayores, que tuvieron acceso directo a ciertos fenómenos que constituyen la experiencia moral básica. Debo suponer, en alguna instancia, la posibilidad de una intuición de las cosas éticas. La cosa ética, el objeto propiamente moral, es llamado por Husserl, ateniéndose a una tradición centenaria, "valor" o "bien": el valor, o el bien, será nuestro objeto de investigación.

Los valores son, por una parte, ciertas propiedades que atribuyo a ciertas clases de cosas. En cuanto valiosa, la cosa es buena. Tal atributo, el ser bueno, puede ser empleado (y así lo es corrientemente), como un término genérico para designar cualquier propiedad positivamente valiosa.

Pues bien: si el objeto tradicional de la ética es el valor, o el bien, la actitud fenomenológica me obliga a intentar llegar al valor en forma intuitiva directa, previo poner de lado todas las interpretaciones que lo encubren. El procedimiento metódico consistirá, en primer término, en la reducción de las tesis previas, científicas u otras, que me empañan la visión directa del valor ético. Los prejuicios éticos que deben ser puestos de lado, de alguna manera han recibido expresión en las diversas escuelas y tendencias filosóficas que, a través de los siglos, han orientado el pensamiento ético.

Piensa Husserl que las líneas principales de la especulación ética, que de alguna manera reflejan todos los tipos de prejuicios éticos que es menester poner de lado antes de lanzarse a la investigación de la esencia del valor o del bien, son tres, a saber:

- 1º) la ética de tendencia empírico-subjetivista, ejemplificada por el hedonismo y por el eudemonismo (tanto de orientación egoísta como social);
- 2º) la ética de tendencia idealista-racionalista, movida por un intento de logicar o matematizar lo ético; y
- 3º) la ética formal de inspiración kantiana.

Todas estas formas del pensamiento moral importan, en última instancia, una especie de escepticismo ético en cuanto niegan, con razones diversas, la existencia de un contenido material apriorístico en la esfera moral.

a) Las éticas de tendencia subjetiva. Lo típico de estas actitudes morales —que comprende, para Husserl, tanto las éticas hedonistas como las eudemonistas— reside en que el valor se funda en el comportamiento efectivo del sujeto empírico, y que los principios determinantes de ese comportamiento son ciertas experiencias puramente subjetivas, como el placer o la utilidad.

En el caso del hedonismo, el criterio de valoración, o el valor mismo, es el placer; o mejor; la experiencia placentera, el placer como satisfacción sensual o espiritual. En cuanto técnica práctica, toda ética hedonista pretende regular normativamente el comportamiento de los seres humanos. Como tal regulación ética se efectúa basándose en la existencia de un elemento subjetivo psicológico (o en su falta), a saber: el placer como experiencia real de un sujeto, el fundamento teórico de tal ética reside en las comprobaciones de una ciencia positiva, la psicología.

Si el bien, o el valor, consiste en el placer, o en la experiencia del placer, las reglas de conducta que la ética hedonista va a sentar, obedecerán al siguiente esquema: tal o cual acto debe ser cumplido en cuanto es bueno, y es bueno siempre y cuando provoque placer. El fundamento de tal tesis, por tanto, debe encontrarse en la verificación de ciertas comprobaciones psicológicas que ligan la realización de determinados actos con la consecuente experiencia de placer.

Resulta, sin embargo, que la psicología no ha efectuado un inventario inductivo de todos los actos que, en los seres humanos, son ocasión de experiencias placenteras. De hecho y obviamente, los éticos hedonistas no parten de repertorios de actos placenteros recogidos en los tratados de psicología, sino que, estima Husserl, dan por sentado un pretendido principio general psicológico que afirmaría que todo ser viviente (y, por tanto, el hombre), tiende al placer. El placer que, según tal principio, regiría el comportamiento humano, sería medida del valor ético de las acciones y éstas serían tanto mejores cuando mayor placer provoquen.

b) Refutación del hedonismo. ¿Cuál es el alcance efectivo de tal principio —todo ser viviente tiende al placer—, que funciona como fundamento último de las normas en una moral hedonista? Se pretende que se trata de una comprobación empírica: en la realidad, en los hechos, los hombres tienden al placer como fin de sus acciones, sea el placer de los sentidos, o el placer del espíritu. Parece claro que, pese a su pretendido carácter empírico, tal principio no enuncia el resultado de una generalización inductiva efectuada sobre la base de múltiples comprobaciones psicológicas.

Pero aún sin entrar a discutir cuál sea el fundamento —inductivo u otro— de la validez de tal supuesto principio empírico-psicológico, Husserl señala que aún así no es factible extraer reglas, o principios normativos para la conducción de la conducta humana, de la afirmación de una verdad de hecho, por muy general que ella sea, pues de lo que es, no cabe pasar a lo que debe ser. Y las reglas éticas, como reglas técnicas del comportamiento humano, excluyen un campo de objetos donde no quepa la po-

sibilidad de ser de otra manera de como de hecho son. Pareciera que Husserl alude, con este tipo de crítica, a algo semejante a la falacia ética que Moore denominó "falacia naturalista".

Por otro lado, Husserl señala que el supuesto principio básico de la ética hedonista, pese a su apariencia de verdad de hecho, de comprobación empírica, no es, ni funciona, como una verdad empírica, sino como una definición a priori de un tipo moral ideal. Sostener que todo ser viviente (o el hombre) tiende al placer, implica afirmar que sólo es sujeto ético quien regula su comportamiento de acuerdo con objetivos placenteros.

Este ideal ético ciertamente no podemos verificarlo en experiencia psicológica o social alguna. Se ha erigido, solapadamente, un pretendido fenómeno real —el supuesto hombre que guía su conducta exclusivamente obedeciendo a criterios placenteros— en un principio apriorístico de valoración moral. Negar tal principio no sería un mero error de hecho, sino algo así como incurrir en contradicción, en cuanto se niega una característica definitoria del tipo ideal moral.

La afirmación de que todos los hombres tienden al placer es, lógicamente, un juicio universal. Estos enunciados son, pues, juicios que no afirman la existencia de su sujeto, sino que sostienen una hipótesis general: sostener que todos los hombres tienden al placer vale tanto como afirmar que no hay cosa alguna que sea hombre y no tienda al placer. Esta hipótesis universal es una definición, de alguna suerte arbitraria, de lo que se pretende entender por hombre. Su verdad, si la posee, es a priori.

Pero aún aceptando el principio básico del hedonismo como una ley psicológica universal, cabe advertir que su enunciado corriente es equívoco. El acto moral bueno, según la actitud hedonista, es aquél cuya realización va a ser placentera; el placer concomitante del acto a realizar no es, al parecer, la acción a que el sujeto moral tiende. El placer no se confunde con el acto moralmente debido, aunque concomitantemente pueda darse con él. Puedo creer que oír música sea bueno, admitiendo la postura hedonista, porque ello me produce placer; pero no es factible confundir la música misma cuya audición procuro, con el placer que posiblemente ella me producirá. Es inexacto que el sujeto moral tienda al placer, al placer que concomitantemente se da con la realización de ciertos actos. El sujeto tiende a efectuar el acto bueno, esté acompañado o no de sensaciones placenteras. El principio básico del hedonismo implica una ambigüedad sobre este punto.

Más aún: si el principio hedonista enuncia una tendencia, pareciera que lo bueno placentero es algo que falta, que debe lograrse, porque aún no se da. Lo valioso, por ser algo hacia lo

que se tiende, tiene que ser de antemano algo que valga la pena esforzarse en obtenerlo, sin que pueda ser, antes de darse, causa de placer presente. Cuando, al tender hacia él, al lograrlo, lo actualicemos, quizás concomitantemente comprobemos que provoca placer. Oír música es bueno, me dice el hedonista, porque produce placer; pero el placer, como real fenómeno psicológico, sólo se da concomitantemente con el acto real de audición. ¿Cómo puedo, sin embargo, hacer un esfuerzo por oír música, antes de oírlo, si no tuviera desde ya un criterio de valoración de la música que no se confunde con el eventual y futuro placer que me provocará la audición? Corresponde, pues, distinguir tajantemente entre el valor del objeto, que es una característica objetiva ajena a mis sensaciones placenteras, del valor de placer ocasionado por la presencia del objeto valioso. Este segundo valor, el valor del placer, no se confunde con el valor propio del objeto. El placer valioso es una propiedad de un estado sensitivo del sujeto que percibe un objeto valioso; el valor del objeto es una característica de éste, que se presenta a la conciencia como un elemento integrante de la realidad de la cosa. El valor es un dato objetivo.

Resulta que, normalmente, tomamos el valor objetivo de la cosa como criterio de apreciación del valor de la sensación placentera que eventualmente gozamos. Así, considero despreciable el placer que pueda sentir ante una cosa desvaliosa y me hago cargo de conciencia por no sentir suficiente placer ante una cosa verdaderamente valiosa. El valor de una sinfonía de Brahms no se altera por mi falta de placer durante su audición; justamente esa falta de placer en el auditor, ante el evidente valor de la sinfonía, es criterio para juzgar estimativamente la actitud del oyente. El placer valioso concomitante es transitorio, se da durante una cierta audición del trozo de música valioso. El valor de la música misma perdura a través de todas sus interpretaciones (inclusive, pese a muchas de ellas), como un valor objetivo, ideal, ajeno en su validez a las apariciones temporales.

De estas consideraciones concluye Husserl que el hedonismo es una doctrina ética insuficiente para explicar el valor. Incurre en vicio de psicologismo, al confundir el valor del objeto con el eventual valor de un estado psicológico concomitante, y, por tanto, desconoce la índole especial de las relaciones apriorísticas entre el valor y el acto de valorar.

c) La teoría del Estado de Hobbes. Estas fallas, cree Husserl, son especialmente notorias en la teoría del Estado de Hobbes, teoría que, por otra parte, implica una transición entre el puro hedonismo y el eudemonismo. El hombre, para Hobbes, actuaba en una etapa primitiva movido por criterios puramente subjetivos de placer o de utilidad egoísta. Tales criterios, por ca-

recer de limitaciones, importan la guerra de todos contra todos. Pero, en cuanto ser razonable, el hombre debió reconocer que la felicidad de cada uno se encontraba necesariamente ligada a la felicidad de los otros, y que, por tanto, para no impedir la realización de la propia felicidad era menester imponer límites al ejercicio de actividades egoístas. Esta autolimitación se efectúa, sin embargo, tratando cada cual de beneficiarse individualmente, egoístamente. Y, por ello, es menester establecer garantías de que ningún miembro de la comunidad quebrantará las limitaciones que así se imponen a la actuación de cada cual.

Las leyes constitutivas del Estado son la forma como la sociedad da expresión a tales medidas impuestas por la razón sobre el natural egoísmo del hombre. De ahí que, para Hobbes, lo moralmente bueno sea idéntico con lo legalmente debido, y el Estado sea, en cuanto organización voluntaria, una consecuencia racional natural del egoísmo primigenio del hombre. Esta construcción, estima Husserl, parte de una premisa inaceptable, la supuesta esencia egoísta del hombre. Y, a partir de ella, pretende erigir una supuesta socialidad unilateral. Como reconstrucción de la realidad, la teoría de Hobbes carece de todo fundamento; debe tomársela, piensa Husserl, como una construcción hipotética semejante a las que practican los geómetras para facilitar la explicación de relaciones espaciales ideales. Su valor filosófico, pues, es haber sido una tentativa de construir una teoría ética posible sobre bases puramente apriorísticas.

d) El eudemonismo. Su forma más conocida es el utilitarismo de Stuart Mill. En términos generales, cabe calificar de corriente ética eudemonista toda aquella que considera que la voluntad y la acción deben determinarse por la utilidad y el bienestar del sujeto valorante. El bien moral se funda en el egoísmo del hombre y toda actitud altruista es moralmente irrelevante.

Una ética puramente egoísta debe, pues, tratar de reducir toda virtud a un motivo egoísta subjetivo. Ello no parece factible, por cuanto ciertas virtudes, como la justicia, parecieran repugnar a ser tenidas como egoístas en su origen o fundamento. De hecho, la derivación de toda posible virtud de motivos egoístas ha sido imposible, o altamente artificial; en todo caso, inverificable. Y así ha sucedido que la línea de pensamiento ético eudemonista se ha escindido en una dirección puramente egoísta, y en otra de carácter altruista o social.

Para la orientación egoísta —señala Husserl— no sólo son inexplicables aquellas acciones sociales contrarias a un egoísmo cerrado, sino que el sentido mismo de tal actitud ética es, a la postre, inadmisibile. En efecto: cabe suponer o comprobar, que el ser humano es egoísta. Otra cosa es, en cambio, tomar tal su-

puesto o tal comprobación como criterio de valoración. El hombre, ya no sólo es egoísta, sino que debe actuar egoístamente. Pero tal propuesta sólo puede tener sentido plausible a condición que se reconozca como una posibilidad humana la de no ser egoísta: sólo porque el hombre puede ser no egoísta, tiene sentido proponerle éticamente que lo sea. De otra suerte, tal básico principio ético sería inconsistente con la comprobación básica, pues si la única posibilidad humana fuera el egoísmo sin opción, recomendar que además se deba serlo, sería superfluo en grado total, pues no habría posibilidad alguna de no cumplir con tal regla ética. Si esto es así, es cosa clara que el pretendido axioma —el hombre es un ser egoísta— dista de ser el resultado de una comprobación empírica; más aún, para que pueda dársele alcance ético debe implícitamente reconocerse como una característica esencial del hombre, la de ser altruista. Proponer como axiomática una de las posibilidades que todo hombre necesariamente tiene —la de actuar egoístamente o altruístamente—, es elevar una decisión arbitraria, y, por tanto, a priori, al rango de verdad suprema moral. No hay, en principio, razón alguna para inclinarse ante tal decisión.

La otra línea importante del pensamiento eudemonista, en cambio, admite la posibilidad y la necesidad de acciones generosas. Trata de explicar tales acciones generosas, altruistas, en un último fundamento egoísta. Así, en el utilitarismo social del siglo XIX, la bondad de un acto no reside exclusivamente en su utilidad para el sujeto valorante, sino que, en muchos casos, éste debe poner de lado su propio interés egoísta en pro de otros fines de utilidad social. Para explicar esta modificación de los impulsos egoístas, se ha echado mano de los recursos de la psicología. La costumbre, por asociación psicológica, llevaría al hombre a admitir con el tiempo que el esforzarse por producir la felicidad del prójimo puede ser un medio eficaz para los propios fines personales egoístas; el tiempo y la costumbre modifican esta actitud, y lo que era tenido como un medio eficaz para fines personales, es considerado a la postre como un fin en sí, digno de ser logrado por sus propios méritos. Así, la costumbre transforma las primitivas motivaciones egoístas en actitudes altruistas.

Husserl considera que esta explicación no puede ser aceptada, ni psicológicamente ni sociológicamente. En una consideración meramente neutra del juego de la costumbre, debería concluirse que la repetición prolongada de actos egoístas sólo conduce a aumentar la dosis de egoísmos de una actividad humana. Aún admitiendo que, con el transcurso del tiempo, el hombre olvidara el carácter de medio de los actos generosos que eventualmente realiza en persecución de sus fines egoístas, ni la costumbre, ni el olvido, explican suficientemente la transformación de lo que era medio en un fin valioso en sí, pues los medios acostum-

brados u olvidados no por ello adquieren dignidad propia. La erección de un medio en fin requiere una motivación espiritual en que se reconozca el valor propio del nuevo fin, y esta motivación espiritual no se confunde con el pretendido mecanismo de la asociación psicológica, o de la costumbre como mera repetición de acciones. Esta tentativa de explicación, entiende Husserl, padece del vicio de tratar de explicar un fenómeno de la vida espiritual, como el valor moral, con un mecanismo natural.

### III

El escepticismo práctico. Todas las formas del hedonismo o del eudemonismo, en cuanto actitudes subjetivo-relativistas, remiten como último fundamento de la validez de los principios morales, a modos de sentir subjetivos. El valor objetivo es desconocido o se intenta descomponerlo en últimos elementos puramente subjetivos. El valor se integra en alguna forma de relación con el sujeto psicológico. Ello implica, cree Husserl, modos más o menos sutiles de escepticismo. No se trata, claro está, de escepticismo formal, pues ni el hedonismo ni el eudemonismo niegan la existencia de bienes.

El escepticismo teórico, como Husserl había tratado de delimitarlo en las "Investigaciones Lógicas" importa confundir la verdad objetiva con un tener alguien algo por verdadero. En rigor, todo escepticismo teórico conduce a una contradicción, en cuanto son inconsistentes las tesis escépticas con su propio sentido expreso o implícito. Afirmar que no existe verdad objetiva alguna, es sentar una verdad objetiva más. De ser el escéptico consecuente, debería reconocer como falsa su propia tesis —puesto que si no hay verdad objetiva, no puede ser verdadera la tesis que sostiene que "no hay verdad objetiva"; más si tal cosa es falsa, la verdad es que habría verdades objetivas. Estas aporías y paradojas son para Husserl una contradicción interna de todo escepticismo teórico.

Un paralelo en el campo de la ética, lo daría un anarquismo moral extremo que predicara que no debe obedecerse principio moral alguno. La exigencia así sentada es, obviamente, un principio moral, una regla de conducta, que, contra su propio contenido, pretende ser obedecida. Estaríamos así en un caso análogo al del escepticismo teórico, que conduce a lo que Husserl llama una "contradicción práctica". En el manuscrito F I 24, Husserl dice: "Existen exigencias extremas escéptico-prácticas, normas prácticas, que se auto-destruyen como formalmente contradictorias, en una estricta analogía como ciertas expresiones teóricas extremadamente escépticas. Unas lo hacen por incurrir en una

contradicción práctica, una contradicción entre el contenido de una exigencia práctica y aquello que toda exigencia práctica, en cuanto tal, formalmente presupone; las otras, por una contradicción teórica entre el contenido del enunciado y lo que presupone la forma lógica de los enunciados”.

El hedonismo y el eudemonismo no incurren en escepticismo práctico formal. Sino que, de algún modo u otro, desconocen la validez de principios formales objetivos, en especial, lógicos. Estos son degradados al nivel de comprobaciones psicológicas empíricas. Ahora bien, las leyes lógico-formales son condición necesarias de toda verdad objetiva. Las éticas estudiadas pretenden, sin lugar a dudas, sentar doctrinas objetivas de validez universal; pero el psicologismo lógico que de consano postulan, implica negar la posibilidad de tal validez universal, pues las condiciones necesarias de la validez de los principios establecidos son así puramente relativas y contingentes. El psicologismo lógico —que Husserl considera una actitud típicamente escéptica— imposibilita establecer condiciones formales absolutas de toda verdad, tanto teórica como práctica. Así, las ideas normativas éticas tienen que ser rebajadas, a la postre, al nivel de meros enunciados de hecho.

#### IV

*Las concepciones éticas idealistas.* Para esta línea del pensamiento moral, la razón, facultad intelectual, es el último fundamento del conocimiento ético, en cuanto vía de acceso a fenómenos éticos que no son empíricos. Los predicados morales son propiedades no empíricas de los estados. Los fenómenos morales son asimilados, en algunos respectos, a los objetos lógicos o matemáticos, y, como ellos, son tenidos por objetos ideales. Husserl considera interesante estudiar en esta orientación el racionalismo ético de los filósofos ingleses de la Escuela de Cambridge y, por otra parte, el formalismo ético de Kant.

a) El racionalismo ético. Husserl señala que los rasgos interesantes de la tendencia racionalista —sobre todo representada por los éticos ingleses posteriores a Hobbes y anteriores a Hume— residen en el paralelismo que se pretende reconocer entre la ética y las matemáticas; en el recurso a fundamentos teológicos; y en la confusión entre leyes esenciales de hechos y leyes esenciales prácticas.

Ralph Cudworth (1617-1688), en su "Treatise concerning Eternal and Inmutable Morality", consideró a las verdades morales como verdades absolutas, ideales anteriores a toda experiencia. Decía, por ejemplo: "Lo bueno y lo malo morales no pueden

ser cosas arbitrarias, resultado de un acto voluntario, sino que lo son por su propia naturaleza, porque es universalmente verdadero que las cosas son lo que son, no por arbitrio voluntario, sino por naturaleza. Las cosas, por ejemplo, son blancas por la blancura, negras por la negrura, triangulares por la triangularidad, redondas por la circularidad, iguales por la igualdad, es decir, por ciertas características propias. Ni la propia Omnipotencia (hablando con toda reverencia) puede querer que una cosa sea blanca o negra sin la blancura o la negrura. . . Parejamente, lo moralmente bueno o malo, lo justo o lo injusto, lo honesto o deshonesto, lo debido y lo prohibido no puede ser resultado de la mera voluntad, sino de la propia naturaleza de la bondad, de la justicia, de la honestidad, etc. . . . No hay cosa alguna que posea una esencia arbitraria, porque una esencia arbitraria es un ser sin naturaleza, una contradicción y, por tanto, un no ser. Por consiguiente, las naturalezas de la justicia o de la injusticia no pueden ser cosas arbitrarias". Cudworth creía, además, que la naturaleza o esencia de la bondad y otros valores éticos, podían ser captados intelectualmente como propiedades de los actos volitivos.

Tal postura llevó a Cudworth, señala Husserl, a considerar lo ético como de alguna suerte análogo a lo matemático, pues las propiedades que los fenómenos morales tienen, por naturaleza inmutable, son parejas a las propiedades de objetos ideales como los números.

Pero, apunta Husserl, frente a la negación, estos dominios de objetos se comportan diferentemente. Quien niega una ley matemática, incurre en error; quien contraria, en cambio, una ley moral incurre, en algo así como pecado. Y error y pecado no son conceptos intercambiables o asimilables. Una ley moral puede ser tenida por verdadera y, sin embargo, actuarse contra ella, lo que es impensable de una ley matemática o física verdaderas. La idea de ley tiene, pues, un alcance distinto en las matemáticas que en ética; la negación de una ley moral, dice Husserl, no importa desconocer la existencia de algo, sino adoptar una actitud contraria con respecto de ciertos objetos. Pese a ello, Husserl considera que el paralelo formulado por Cudworth entre las matemáticas y lo ético es útil, en cuanto reconoce el carácter no empírico del valor y la semejanza entre formas de pensar morales y matemáticas.

Las propiedades éticas en los objetos, no siendo características, son conocidas ejercitando una facultad racional innata, no sometida a las limitaciones de la pasiva percepción sensible. En Cudworth esta facultad de intuición intelectual de los valores morales sólo queda garantizada, como recurso de conocimiento, en cuanto las correspondientes ideas claras y distintas han sido dadas al alma por Dios. Por tanto, el último fundamento del co-

nacimiento moral se encuentra, en estos moralistas, en ciertas tesis teológicas.

Pero si bien en el campo de la religión, el recurso a verdades reveladas puede ser una razón última, no es así en el terreno de la filosofía, pues, apunta Husserl, la creencia en la existencia de la divinidad y sus atributos es un acto menesteroso de fundamentación filosófica. En filosofía no hay dogmas. Aceptar, como último fundamento, un acto divino —como las ideas innatas que Dios habría inculcado al alma, que propone Cudworth— supone que la idea que podamos tener de la existencia del ser divino es, o bien una idea infundada y arbitraria, o bien a su vez una idea innata puesta en el alma humana por Dios, lo que importa un círculo vicioso. El recurso a la teología, pues, se muestra como falaz.

Samuel Clarke (1673-1729) consideraba que era factible conocer intelectualmente, no propiedades morales no empíricas de los actos humanos, sino cuál era en cada circunstancia la acción moral adecuada y, por tanto, debida, al modo como racionalmente es posible inferir de un conjunto de premisas la conclusión consistente con ellas. Ello era así, porque Clarke consideraba que toda situación "era lo que es", como las premisas de un teorema, y que la acción moral podía inferirse de los datos de la situación con la misma suerte de evidencia con que el resultado del teorema para el geómetra fluye de los datos. Actuar moralmente, por tanto, era, para Clarke, actuar racionalmente, conforme a las conclusiones que la razón extrajera del conocimiento de la naturaleza de las situaciones en que el agente se encontrara. Actuar contra las leyes racionales morales sería una vana tentativa de quebrantar el orden racional de las cosas mismas.

Para Husserl todo ello importa una implícita identificación de la naturaleza con la razón y, sobre todo, confundir leyes racionales que rigen hechos, con leyes normativas. Las normas éticas no son comprobaciones fácticas de ilegalidades a que se ajustan las acciones humanas, pues, si lo fueran, serían teóricamente superfluas.

La atribución de una propiedad valiosa a una cosa no es asimilable a la predicación de una propiedad de hecho. Clarke tiende a pensar las leyes éticas como leyes naturales; así incurre en lo que Husserl califica de "intelectualismo equivocado": que confunde la razón teórica con la práctica. Pretender además, como Cudworth, fundar la validez de las verdades racionales en ideas innatas inculcadas por la divinidad, significa incurrir en la inconsecuencia lógica de pretender derivar normas de hechos, aunque el hecho en cuestión sea el hecho metafísico de la existencia de Dios.

b) La ética formalista de Kant. La ética kantiana se pre-

señala en forma expresa como una polémica contra las direcciones eudemonistas y hedonistas. Kant, por razones que sería largo exponer aquí, considera que no puede considerarse objeto propio del valor moral, ni ciertos eventuales efectos o consecuencias de los actos volitivos (como el placer o la utilidad que provocan), ni tampoco el acto mismo en su materialidad (como pretendía el racionalismo inglés al creer en el valor en sí de los actos). O sea, Kant excluye, tanto las éticas de fines como las éticas de bienes. Sólo la intención que mueve la voluntad puede ser calificada correctamente de buena o mala, y el *summum bonum* consiste en una buena voluntad irrestricta. Buena, para Kant, es la intención volitiva movida únicamente por la idea del deber.

Pero un acto puede coincidir casualmente con un deber, sin que en puridad haya sido efectuado en razón del deber mismo, como quien no peca por lasitud. Tales actos, aunque coincidentes con principios morales, no son para Kant acciones morales, por cuanto no se realizan con intención de ajustarse a un deber. Para que pueda hablarse de moralidad se requiere que la voluntad sea motivada conscientemente por la representación de un principio o máxima que establezca la acción debida. Sólo que tal máxima de actuación no reviste aún valor moral pleno mientras sea un mero principio subjetivo del actuar de cada cual. Es condición necesaria, que la máxima subjetiva pueda ser universalizada, de modo que pueda consistentemente ser pensada como una ley universal. Actuar conforme al deber moral, piensa Kant, es actuar de tal modo que la máxima subjetiva del actuar pueda elevarse racionalmente al nivel de una legislación universal. Lo que cada uno debe hacer, debe poder ser hecho consistentemente por todos. Esta condición —la posibilidad de universalizar una máxima subjetiva de acción— sólo puede ser cumplida por la razón en cuanto facultad de extraer lo universal de lo particular. La posibilidad de erigir la máxima subjetiva en ley universal es una condición necesaria que todo principio moral debe satisfacer, según la ética kantiana. Implica imponer una regla metalingüística de consistencia al lenguaje moral propiamente dicho y abrir la posibilidad de una comunidad racional, de un orden coherente racional.

Las condiciones necesarias o esenciales de las determinaciones morales de la voluntad son para Kant puramente formales y, —por énoe, a priori. Los *stimulmenten* *ni* *judgen* *pašev* *signat* — la determinación de la voluntad; y como Kant estima que sólo la razón pura es fuente de verdades a priori, toda determinación material de la voluntad por los sentimientos queda excluida, por no poder ser sino empírica a posteriori. Husserl considera, en cambio, posible el enunciado de verdades materiales a priori sustentadas en datos sensibles, tales como "todo color es extendido" o "todo sonido posee una cierta altura", etc. No toda verdad ra-

cional a priori sería formal, como pensaba Kant, sino que también cabe alcanzar conocimientos en dominios materiales a priori.

Kant pensó que si las determinaciones éticas fueran materiales —como en el caso que únicamente los sentimientos moverían la voluntad—, todos los principios éticos serían consecuentemente empíricos y, por ende, contingentes. La idea de un deber contingente le pareció indigna de ser tenida como motivación de la voluntad de un ser racional como el hombre.

Pero, como han señalado sus comentaristas, la circunstancia de que la representación intelectual de una máxima de acción sea susceptible de generalización consistente no es suficiente para mover a la voluntad, ni posee, siquiera, como apunta Husserl, "valor sentimental" propio. No es verdad que consideremos más válidas las reglas de conducta que permiten ser cumplidas indiscriminadamente por cualquiera.

Husserl piensa que sólo el reconocimiento pleno del papel que desempeñan los sentimientos en los actos morales permite superar el innecesario formalismo kantiano. Sólo una disciplina que estudie las estructuras a priori de los sentimientos podrá fundar una ética racional. En cuanto, para Husserl, todo ser volitivo por necesidad debe ser un ser valorante, por ser el sentimiento el factor motivante de la voluntad. Kant, inclusive, habría reconocido tal situación atribuyendo a la ley universal, extraída por generalización de las máximas subjetivas consistentes, la virtud de mover a voluntad por un mítico sentimiento de respeto a la ley. Pero ello, cree Husserl, no es más que un subterfugio intelectual insuficiente.

Kant no habría conseguido explicar —en opinión de Husserl— cómo la capacidad de generalizar una máxima subjetiva puede ser origen de un sentimiento de placer, en sentido lato, capaz de mover la voluntad en el sentido de la regla universal. Su falla fundamental consistiría en desconocer el papel esencial que desempeñan los sentimientos y, consecuentemente, la existencia de un dominio de verdades esenciales sentimentales, de una lógica sentimental pura, de una ciencia apriorística de la razón práctica.

## V

*Balace de la crítica al empirismo y al racionalismo éticos.*  
En pocas palabras, corresponde resumir las fallas que Husserl encuentra en las tendencias tradicionales del pensamiento ético, teniendo presente que esta crítica destructiva no persigue fines polémicos, sino que desempeña una precisa función metódica: la de suprimir aquellas formas recibidas de pensar que empañan la visión limpia de los fenómenos éticos. El acceso directo intuitivo

a los objetos éticos, sin vidrios de colores ideológicos, es un requisito expreso de toda especulación que aspire llegar a las cosas mismas. La supresión crítica de los prejuicios éticos es, pues, una etapa del proceso metódico que Husserl denomina reducción de las tesis naturales.

El empirismo ético —hedonismo, utilitarismo, etc.— incurrir por vías diversas, en escepticismo práctico y, por ende, en escepticismo teórico. No serían posibles conocimientos con pretensiones de objetividad, de verdades absolutas, en el campo de la moral, sino que las tesis morales quedarían rebajadas al plano de relativas verdades empírico-psicológicas. Por su lado, el racionalismo ético incurre en un intelectualismo tal, que pasa por alto enteramente el indudable papel que desempeñan, como motivaciones de la voluntad, los sentimientos y las emociones. Y esta desconfianza ante el campo emocional proviene, en parte, de que el racionalismo considera a los sentimientos y emociones como meros datos empíricos psicológicos.

Husserl considera que la ética sólo adquirirá dignidad científica cuando pueda fundarse en un conocimiento apriorístico de los sentimientos, en una "lógica del sentimiento" que funcione como razón necesaria de todo sistema ético en concreto. Es menester, pues, indagar las legalidades esenciales de los sentimientos.

Los conocimientos universales a priori que adquiramos de los objetos éticos configurarían una disciplina que podría denominarse ética sintética a priori, o axiología material (entendiendo por "axiología" una ciencia eidética u ontología de los valores). Se trata de una ética material que estudia la esencia del objeto moral, a diferencia de las éticas materiales empíricas que podemos considerar contingentes casuísticas morales. Por aparte, en cuanto disciplina de ciertas relaciones formales que se dan entre los objetos morales, es menester construir una ética analítica o axiología formal, con un marcado paralelismo con la lógica.

*El pensamiento ético de Hume.* Considera Husserl que en la especulación ética de David Hume se encuentran anticipos fecundos, no sólo de la crítica al empirismo y racionalismo, sino de la necesidad de una especulación sobre las condiciones necesarias, materiales y formales, de todo pensamiento ético. Hume habla polemizado, por un lado, con el racionalismo inglés de Clarke, señalando contundentemente que el objeto de la ética son las pasiones (en su capaz de determinarlas en modo alguno). De ahí su célebre dicho: "la razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede aspirar a otra función que la de servirles y obedecerlas". (*Treatise of Human Nature* II, iii: *Of the Influencing motives of the will*). Por el otro lado, frente a la ética sentimental de la Escuela escocesa, destacó que si bien los senti-

mientos son datos empíricos, ello no implica arrojar todo conocimiento ético a un total irracionalismo.

La voluntad no es, para Hume, movida por la razón, pues ésta es una facultad puramente pasiva; la voluntad es movida por razones emocionales o sentimentales. Nunca, pues, la razón es causa suficiente del movimiento de la voluntad, de los actos humanos, pero sí —y esto investiga Hume— la razón es criterio de las condiciones necesarias de todo acto moral.

Toda pasión —Hume trabaja, como ejemplo, el orgullo— tiene un motivo y un objeto. El motivo (o causa) es la representación de un cierto objeto; el objeto es aquello que satisface la pasión. El orgullo que siento por mi casa, por ejemplo, tiene por motivo la cosa "casa"; el objeto, en cambio, soy yo mismo, en cuanto me enorgullece contar con la casa. Pero no es motivo de la pasión la representación del objeto, sino, más bien, apunta Hume, la representación de ciertas características del objeto —la comodidad de la casa, por ejemplo— susceptibles de producir en el sujeto sensaciones placenteras o dolorosas. Este último elemento —el placer o el dolor como efectivos datos psicológicos— permite distinguir pasiones de signo discrepante, con igual motivo y objeto; y, lo que es fundamental, introduce un elemento irracional en el campo ético.

La razón sólo puede desempeñar un papel en relación con aquellos elementos del fenómeno moral —la pasión— susceptibles de conocimiento representativo, a saber, la causa o el objeto. El elemento fundamental reside, sin embargo, en la sensación placentera o dolorosa provocada por la cualidad del motivo o causa. La razón, pues, sólo tiene una función auxiliar que desempeñar en el conocimiento moral. La razón, en cuanto facultad pasiva reproductora, no puede provocar ni una pasión ni contrarrestarla, pues es incapaz de suscitar la sensación placentera o dolorosa constitutiva de toda pasión. No cabe pues juzgar racionalmente las pasiones, en cuanto los juicios que sobre ellas pronunciamos no podrían ser ni verdaderos ni falsos. Pero la razón puede influir indirectamente sobre la voluntad en cuanto puede, por un lado, demostrar la inexistencia del objeto o del motivo de la pasión, o, por el otro, que el motivo de la pasión carece de las características que quien se apasione le atribuye. Si estoy orgulloso de mi casa por una característica que realmente no posee, es posible juzgar a la pasión racionalmente, tachándola de falsa o equivocada. Pádesese calificar de infundado el temor ante una enfermedad que no es contagiosa, por ejemplo.

La ética pura como ciencia teórica o disciplina normativa. Esto lleva a pensar a Husserl que una ciencia ética pura puede desempeñar frente a las éticas positivas, una función semejante a la que la lógica pura juega frente a las lógicas normativas. En efecto, no sólo la lógica padeció, como la ética, de una desinterpretación de tipo psicologista, sino que durante mucho tiempo su forma de expresión corriente fue la de un código de máximas para pensar bien, un repertorio de reglas técnicas. En esta forma, como disciplina práctica, claro está que su validez no es la propia de una ciencia, sino la utilitaria de un código normativo. La ética positiva también aparece como un repertorio de reglas, ya no para pensar bien, sino para bien actuar.

Husserl intentó mostrar, sin embargo, que, so pena de incurrir en escepticismo, sólo es admisible la idea de una disciplina normativa —fuera ella lógica u otra— a condición de que pueda fundarse en una disciplina teórica que sienta los principios básicos. En lógica, pese a su desfiguración práctica, siempre se conocieron ciertos principios de ese tipo y ha sido posible desarrollar una precisa disciplina lógica pura, sin carácter normativo. En la ética, en cambio, ello no ha sucedido, y, por tanto, los códigos morales aparecen como racionalmente carentes de fundamentos. La idea de Hume —la razón como razón necesaria— pero no suficiente, de la verdad de enunciados morales no normativos— debe ser desarrollada; Husserl postula, pues, en analogía con la lógica formal pura, una ética pura previa e independiente de toda finalidad práctica. El primer paso va a consistir en una investigación de las propiedades más generales del valor, del objeto moral.

*Caracterización general del valor.* En términos generales, la ética se va a ocupar del valor, como su objeto propio de interés e investigación. El término "valor", como se vio, designa todo tipo de entidad ética. Es menester proceder a una primera investigación de la esencia del valor.

Así como, con toda generalidad, cabe definir "objeto" como todo aquello capaz de servir lógicamente de sujeto de una predicación, "valor", será todo aquello que funcione como correlato de actos estimativos. Esta definición es, por principio, formal.

Los valores —cabe comprobar— aparecen como propiedades de objetos; los predicados axiológicos (valores) presuponen, empero, predicados teóricos a los cuales califican o modalizan. Los predicados axiológicos se conjugan con los predicados teóricos formando una cierta unidad. Así, para poner un ejemplo, si afirmo que "esta mesa es sólida", tal afirmación debe ser ana-

lizada lógicamente de la siguiente manera: hay un cierto sustrato, que denominaremos "x" (para indicar algo así como al posible objeto anterior a sus determinaciones), que posee la propiedad no valiosa de "ser mesa". Y, a su vez, esta propiedad primaria, el predicado "ser mesa", es determinado por el atributo de segundo orden o nivel, "ser sólido". Si representamos el predicado "ser mesa" por "M", y el predicado "ser sólido" por "S", tendríamos que "la mesa es sólida" podría simbolizarse: "(S(M(x)))". Señala Husserl que si sustraemos de un hecho sus predicados axiológicos, el objeto subsiste dotado de sus propiedades naturales. Los predicados axiológicos, en cuanto predicados de predicados, son propiedades de nivel superior, ajenas a la determinación real inmediata del sustrato. En este sentido, los valores —estos predicados de segundo orden— son objetos fundados, pues requieren para darse, la existencia de un objeto determinado por sus propiedades no axiológicas.

Pero resulta que existen otras suertes de predicados de segundo orden, calificativos de los de primer orden. Así, por ejemplo, los denominados, por la gramática, adverbios. Afirmar, por ejemplo, que, el cielo, es, pálido, implica, sostener, que, hay, algo, una, "x", que es cielo pálido. La propiedad "pálidamente" califica a la propiedad "ser cielo". Pero, en estos casos, considera Husserl, la propiedad de segundo orden no configura una unidad con la propiedad de primer orden, con independencia del sustrato simbolizado por la "x". No hay, de por sí, una palidez del cielo sobre el que quepa efectuar afirmaciones verdaderas, sin relación con datos concretos sobre el sustrato "cielo". En cambio, tratándose del valor, la propiedad axiológica configura una unidad con la propiedad natural de primer orden, que admite ser considerada como un objeto independiente: se puede hablar con verdad de la solidez de las mesas, estableciendo reglas para obtenerla, etc. El hecho valioso en su totalidad, implica a la cosa, como condición necesaria, pero no como condición necesaria y suficiente. En otros términos, el hecho valioso descrito por la proposición "la mesa es sólida" podría ser simbolizado por la siguiente conjunción: "(M(x).S(M))" donde el grupo "S(M)" constituye la objetividad valiosa propiamente dicha. Los hechos valiosos, pues, a diferencia del hecho de la palidez del cielo, que es un hecho simple, son hechos categoriales o compuestos.

El valor, como objeto axiológico, sólo aparece en ciertos actos de conciencia, en ciertas actitudes. El valor es el correlato de actos sentimentales e importa, en alguna medida, una pasividad de la conciencia en que él se da.

El análisis efectuado del valor como predicado de segundo orden requiere, claro está, que se tenga presente cómo funcionan las estructuras predicativas; y, en especial, cómo, que bajo es-

estructuras gramaticales similares, pueden recibir expresión estructuras lógicas totalmente diferentes. Así, los juicios "la mesa es marrón" y "la mesa es sólida" parecen ambos ejemplificar la forma apofántica clásica: "S es P", o, la función proposicional: " $F(x)$ ". Sin embargo, un momento de atención basta para encontrar una radical diferencia. El primer juicio —"la mesa es marrón"— importa, en realidad, una conjunción, en cuanto afirma que hay una cierta cosa en la que se conjugan las propiedades universales de ser mesa y de ser marrón. En símbolos: "(Mesa (x), Marrón (x))". Decir, pues, que la mesa es marrón es atribuir a una cierta cosa dos propiedades en conjunción. En cambio, la tesis "la mesa es sólida" no podría ser traducida parejamente, pues no se afirma que hay una cosa "x", que tenga por un lado la propiedad de ser una mesa, y además, la propiedad de ser sólida; sino que se afirma, más bien, que la propiedad primera —la de ser mesa— se da sólidamente. La solidez no es un atributo de la cosa, sino una propiedad del ser mesa la cosa. Por ello, la hemos simbolizado de manera tal que la propiedad de ser sólido —"S"— califica a la función proposicional íntegra "x es mesa"; así: "(Sólido (Mesa (x)))". La solidez, que podemos tomar aquí como un ejemplo de propiedad valiosa, no es una propiedad inmediata de la cosa, sino una determinación modal en que se dan las determinaciones del sustrato último. Las propiedades inmediatas podemos llamarlas "propiedades naturales" en cuanto, dice Husserl, constituyen la objetividad natural de la cosa. Las propiedades valiosas, en cambio, como propiedades dependientes de orden superior, no son constitutivas de la objetividad y realidad de la cosa.

De ahí que la pregunta por la existencia de los valores tenga que ser respondida con cuidado. Queda dicho que los valores —propiedades de segundo nivel— no son integrantes de la realidad de los objetos reales, ni obviamente, son ellos mismos entes con existencia real alguna. Si por existencia, pensando en objetos reales, consideramos la posible determinación temporal y localización espacial del objeto, los valores no tienen existencia real. Pero si, con un alcance más lato, entendemos que algo existe en cuanto se puede enunciar en su respecto proposiciones verdaderas, los valores tienen existencia. Decir que las mesas existen quiere decir que en algún momento de la historia y en algún lugar del universo contamos con cosas que aceptan ser calificadas como mesas; en este sentido, los valores son inexistentes e irrales. Sin embargo, aún cuando no puedo localizar concretamente un valor —como la solidez, o la justicia—, puedo en su respecto predicar verdaderamente algo de ellos y, en ese sentido, los valores tienen realidad o existencia. Husserl prefiere llamar a esta pálida manera de ser, "existencia pura", una existencia que está en "una dimensión más alta" que aquella donde se dan las mesas.

Los valores de por sí no pueden existir, pues no son ontológicamente entes individuales, sino universales de muy particular índole.

*Los sustratos valiosos y sus clases.* De lo anterior puede haber quedado en claro que el hablar de "objetos valiosos" es ambiguo, en cuanto denominamos "objeto" al sujeto —esto es la "x" de posibles predicaciones. Y, como se vio, la "x" no es nunca objeto de valor. Sólo en cuanto esa "x" está determinada, podemos hablar de que se da un sustrato que admite, con verdad o no, predicaciones axiológicas. El portador primario del valor, dice Husserl, es la x con sus determinaciones objetivas previas.

Ahora bien, según sea el tipo de portador —"x" con sus predicaciones no axiológicas— cabe establecer tipos de valores. En principio, los predicados axiológicos no excluyen tipo alguno en sustratos o portadores; en la práctica, los filósofos han recurrido a la naturaleza de tales sustratos para clasificar a los valores, así cuando hablan de "valores reales", "valores ideales", etc. Las cosas naturales y los hechos naturales no parecen ofrecer inconvenientes a ser valorados; tampoco, sostiene Husserl, los entes y relaciones ideales. Así, se pueden predicar propiedades axiológicas de la verdad o de la justicia, que son entes no-reales; o, inclusive, de la divinidad, que pareciera ser un ente típicamente metafísico. De los propios valores —esto es: de una propiedad abstracta— es factible predicar una nueva característica valiosa, como cuando afirmo, por ejemplo, que "la solidez es útil". Cuando por tanto, se habla de la realidad o irrealidad del valor, tenemos que entender que hacemos referencia a la realidad o irrealidad de los sustratos que el valor determina.

## VII

*La axiología formal.* Como objetos abstractos (ideales) los valores forman parte de la clase de objetos en general y, por tanto, responden a las leyes que para los objetos en general establece una ontología formal. En ese respecto, Husserl señala que debe atenderse a la circunstancia de que se trata de objetos dependientes o fundados, dependencia específicamente axiológica. Del enfoque del valor en cuanto objeto específico y su dependencia específica, cabe extraer un conjunto de leyes puramente formales que Husserl denomina "axiología formal". En cuanto se atienda al contenido material y a la característica típica de ser objetividades dadas y no meramente dadas, se desarrollará una axiología material.

Piensa Husserl que la axiología formal se desarrolla en estrecha analogía con la lógica formal analítica. Esta establece las

condiciones de posibilidad del conocimiento—de las proposiciones verdaderas— en su sentido más amplio; la axiología formal, por ende, establecerá las condiciones formales de la posibilidad de toda valoración razonable. Es obvio que, en cuanto predicados, los valores se comportan de acuerdo con los principios lógico formales que rigen los predicados en general. Pero la axiología formal no es un mero desarrollo, en el campo de los predicados axiológicos, de las estructuras de la lógica de predicados.

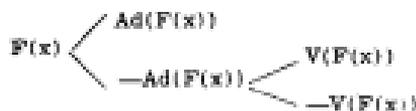
En lógica tradicional rigen como supremos ciertos principios: la ley de la no contradicción, el principio de identidad y el principio de tercero excluido entre otros. Estos principios —en especial el de no contradicción y el de tercero excluido— juegan en cuanto toda proposición, toda atribución de predicado a un sujeto, admite dos valores lógicos: la verdad y la falsedad. Pareciera que el valor, en cuanto se ofrece con una contrapartida negativa, el desvalor, apuntara a relaciones formales idénticas a las que aparecen en lógica. El paralelismo, sin embargo, no puede ser aceptado sin más.

Valor positivo y valor negativo (desvalor) aparecen como opuestos, tales como un predicado  $P$  y su negación  $\text{no-}P$ . Así, ningún valor positivo es un valor negativo, y viceversa, en relación con el mismo objeto o sustrato. Pero resulta que junto a esta pareja de opuestos, en la esfera axiológica contamos con la posibilidad de una neutralidad axiológica.

Un objeto puede ser positivamente valioso, o negativamente valioso, o adifóro (que es como Husserl llama a la propiedad de ser axiológicamente neutro). Para toda región axiológica vale la posibilidad de descubrir objetos o hechos neutros al valor propio de la región. Ello llevaría a suponer que, en el terreno de los valores, no rige el principio de tercero excluido, en cuanto se da efectivamente una tercer posibilidad, la de la adiaforidad, sino algo así como un "principio de cuarto excluido", en cuanto todo sustrato puede ser valioso, desvalioso, o adifóro, sin que se dé una cuarta posibilidad axiológica. A diferencia de la lógica formal que es bivalente, la axiología formal sería trivalente, atento la existencia de la posibilidad de adiaforidad.

Pero ello no pasa de una apariencia suscitada por una confusión en los niveles del lenguaje axiológico. Es ley, sí, que "toda materia axiológica es materia de una verdad axiológica, una proposición axiológica válida, o bien, de una adiaforidad axiológica" (Ms. P I 24). Por tanto, la distinción básica es una alternativa excluyente: toda cosa puede ser axiológicamente adifóra, neutra al valor (pero también al respectivo desvalor); o bien, axiológicamente coloreada, sea negativa o positivamente. Y, a su vez, dentro de la esfera de lo no adifóro —que en los lenguajes naturales se designa, ambigüamente, como "valioso"—

cabe distinguir una disyunción entre modos de ser valioso positiva o negativamente. Y, en relación con estas distinciones disyuntivas pareciera, sí, que juegan correctamente los principios formales tradicionales (con las salvedades que se verán a continuación). Por tanto, todo enunciado predicativo —una determinación de un sustrato, “x”, por una propiedad “natural”, “F”—, admite ser modalizado axiológicamente o no. Si a esta propiedad meta-ética la denominamos, respectivamente, “no-adiatoridad” y “adiatoridad” (que abreviaremos “—Ad” y “Ad”), tenemos que el esquema formal que permite ubicar en forma correcta la aparente triple disyuntiva entre objetos valiosos, desvaliosos y adiaforos, es el siguiente:



En este esquema ve Husserl la posibilidad de desarrollar una disciplina formal —la axiología formal—, que anuncie las legalidades que queda obtener de la consideración puramente formal de las relaciones axiológicas, con una consistencia paralela a las leyes de la lógica formal tradicional.

a) Relaciones de derivación. Como primera relación formal, estudia Husserl las relaciones formales que derivan de la dependencia del valor de objetos. Esta dependencia es origen de ciertas relaciones de derivación o motivación axiológica. Parte de esta consideración: las cosas pueden adquirir valor en cuanto puedan servir de medios para el logro de fines que, en sí, son valiosos. Se trata, por tanto no de valores immanentes a los objetos, sino valores que se originan en cuanto sus portadores se encuentran en ciertas relaciones específicas. La ley básica reza, según Husserl: Si V es algo valioso y vale que, si A es, también es V, entonces, en mérito a ello, A también es valioso” (Ms. F I 24). Pareciera que los textos husserlianos son ambiguos sobre el sentido lógico preciso de la relación que debe existir entre A y V para que valga la ley mencionada de transferencia de valor del fin al medio. Pues, si bien en ciertos contextos Husserl señala que la relación entre antecedente y consecuente es irreversible, como si se tratara de un condicional material lógico, en otros pareciera apuntar a una relación de condición necesaria y suficiente, en cuanto indica que la transferencia de valor del fin al medio sólo se produce cuando de no darse A (el medio) tampoco puede darse V (el fin valioso en sí). En todo caso, la ley mencionada es el fundamento de una específica relación de consecuencia axiológica y su correspondiente formal inferencial axiológica válida: si A implica p, y el hecho p es valioso, entonces A

también es valioso. Husserl se preocupa por indicar que esta forma inferencial es propia del campo axiológico; así habla de que la conjunción que liga a la premisa condicional con la premisa que establece el valor del consecuente, es "una conjunción axiológica que debe distinguirse de la conjunción "lógica". En rigor, agrega, no se trata de una "inferencia intelectual", sino que se trata de un acto unitario: "sacar las consecuencias axiológicas". Las relaciones lógicas puestas en juego —el condicional o equivalencia materiales, la conjunción, el modus ponens, etc.— no funcionan intelectualmente, sino como fundamento de motivación de una función inferencial sentimental.

Esta forma, cree Husserl, permite señalar una específica relación axiológico-formal, a saber, la distinción entre valor derivado (o relativo) y no derivado (absoluto). El valor que recibe un antecedente condicional de un consecuente valioso, es un valor derivado. Esta relación aunque transitiva, tiene que ser necesariamente finita. Los valores derivados son, en un sentido, valores relativos.

Esta relación de derivación axiológica se aplica, obviamente, cuando entre antecedente y consecuente se da una relación de causalidad real. Y, en cuanto se admite la posibilidad de términos negados, es posible extraer leyes de este cariz: "Si V es algo valioso, y vale que cuando se da A, V no se da, entonces A es un desvalor relativo", etc.

La distinción entre valores derivados y absolutos reviste importancia en los casos en que se habla de "colisión" entre valores, pues, sólo se excluyen valores contradictorios en relación "con iguales presupuestos axiológicos". La contradicción entre valores derivados no importa pues siempre la "colisión" entre los valores absolutos que fundan.

b) Relaciones de ordenación: los valores éticos, a diferencia de los valores con que trabaja la lógica clásica bivalente (la verdad y la falsedad), presentan una característica sin analogía en la esfera de los juicios aristotéticos. Los valores se ordenan en series, relacionados por su rango. Los valores son comparables y ordenables. Pero, con la salvedad importante, que tales relaciones de comparación y ordenación sólo se dan con referencia a una misma materia o categoría axiológica. Dentro de una misma categoría de valoración rige la ley de que "todo valor puede ser ordenado en una serie axiológica, según un más o menos" (Ma. F I 21). Se dan, pues, siempre, entre dos valores de una misma región categorial, digamos, los valores  $V_1$  y  $V_2$ , las tres relaciones excluyentes:  $V_1$  es igual (axiológicamente) a  $V_2$ ;  $V_1$  es mayor que  $V_2$ ; o,  $V_1$  es menor que  $V_2$ .

La primera propiedad —la de igualdad axiológica— implica, obviamente, ciertas leyes válidas, en general, para todo tipo de

igualdad, por ejemplo, la de conmutatividad y de transitividad:

- 1) Si  $V_1$  es igual a  $V_2$ ;  $V_2$  es igual a  $V_3$ .
- 2) Si  $V_1$  es igual a  $V_2$ , y  $V_2$  es igual a  $V_3$ ,  $V_1$  es igual a  $V_3$ .

Pero, advierte Husserl, la igualdad entre valores —igualdad en cuanto al rango—, debe ser tomada con reservas, pues no es idéntica a la relación de identidad. Más bien, dice, debe afirmarse que dos valores tienen igual rango, cuando no son entre sí ni mayores ni menores; es decir:  $V_1$  es igual a  $V_2$ ; sí, y sólo si  $V_1$  no es mayor ni menor que  $V_2$ , ni  $V_2$  no es mayor ni menor que  $V_1$ . Pues la igualdad —en cuanto identidad— supone en los contextos en que se habla de igualdad en términos exactos la reciproca sustituibilidad, sin alterar la verdad o falsedad del contexto. Sólo en ciertas relaciones muy específicas cabe hablar de sustituibilidad de valores iguales; la regla general, en cambio, es que los valores iguales en cuanto a su rango no puedan ser recíprocamente reemplazados en los contextos en que se presentan.

Por lo demás —en cuanto a las relaciones de mayor a menor—, rigen las siguientes leyes:

- 3) Si  $V_1 > V_2$  y  $V_2 > V_3$  entonces  $V_1 > V_3$ .
- 4) Si  $V_1 < V_2$  y  $V_2 < V_3$  entonces  $V_1 < V_3$ .

Es decir, las propiedades "ser mayor" y "ser menor" son transitivas.

- 5) Ningún valor puede ser mayor o menor que sí mismo.

Las propiedades "ser mayor" y "ser menor" no es reflexiva; tampoco son propiedades simétricas, pues:

- 6) Si  $V_1 > V_2$ , no es el caso que  $V_2 > V_1$ .

Como, por fin, según lo supone Husserl en el texto arriba transcrito, todo valor puede ser colocado en la relación de mayor o menor con otro (o, ni mayor ni menor que otro), cabe afirmar que los valores satisfacen las condiciones para ser ordenados en series, esto es, conforme a una relación transitiva, no simétrica, no reflexiva y conexa. Por tanto, las propiedades de las series —que estudia la lógica de las relaciones— son válidas *pari passu* para los valores de una misma categoría. De ahí cabe extraer, sin más, algunas de las leyes que Husserl enuncia en este respecto, v. gr.: "todo valor en sí, es dentro de su categoría, más valioso que todo desvalor en sí". Ello también vale como leyes de existencia, de conformidad con el principio establecido por Brentano: "la existencia de un bien es mejor que la existencia de un mal".

Con respecto a los valores dependientes (relativos), la ley rezaría: "Si  $V_{r1}$  es un valor relativo de  $V_n$ , y  $V_{r2}$  es un valor re-

lativo de  $V_2$ , si  $V_1$  es mayor (o menor) que  $V_2$ , entonces, por ese motivo,  $V_1$  será mayor (o menor) relativamente que  $V_2$ .

c) Adición axiológica: Brentano estableció la ley siguiente: "un bien sólo es mejor que el mismo bien mezclado con un mal"; es decir:

$$7) B > (B + M).$$

Esta ley parece éticamente válida, pues, para poner un ejemplo, es mayor bien estar sano a secas, que estar sano a fuerza de medicamentos (suponiendo que esta segunda condición sea mezclar un bien con un mal). Husserl generaliza este descubrimiento de Brentano. La ley básica de adición axiológica —que se refiere al valor de la existencia de valores en conjunción— establece que: "la existencia de un bien sólo es mejor que la existencia del mismo bien en conjunción con un mal". (Ms. P. 124). Y también:

"la existencia de dos bienes cualesquiera juntos es mejor que la existencia de uno solo de ellos"; "la existencia de un bien y un mal juntos es mejor que la existencia del mal sólo". Vale decir:

$$8) (B_1 + B_2) > B_1 \text{ (o } B_2);$$

$$9) (B + M) > M$$

Las propiedades axiológicamente adióforas funcionan como el cero algebraico. La existencia de un bien es igualmente valiosa que la existencia del mismo bien en conjunción con una propiedad adiófora: una decisión axiológica conserva inalterado su valor pese a la adición de una propiedad adiófora.

Hay que subrayar que las leyes de adición axiológica no son, como las leyes de adición matemáticas, leyes que establecen igualdades, sino leyes existenciales que establecen el valor de la existencia aislada o conjunta de valores, desvalores y propiedades adióforas.

Sólo en contextos de adición axiológica, valores iguales pueden ser sustituibles, en el sentido de que el reemplazo, en una ecuación axiológica de adición, de un valor por un valor igual, por lo general, no modifica el valor positivo o negativo de la suma. Sólo en este respecto muy limitado, afirma Husserl, puede hablarse de la existencia de la propiedad de recíproca sustituibilidad de valores iguales, que, como vimos en el párrafo b) no puede considerarse aplicable sin más en los dominios axiológicos.

No sólo puede darse la suma —es decir, la existencia conjunta de valores con respecto de propiedades valiosas en sí—, sino que cabe establecer ciertas leyes aditivas entre un valor y sus consecuencias valiosas o desvaliosas: "Si  $V$  es un valor existente, y si  $C$  es una consecuencia real de  $V$  también valiosa, la mera existencia de tal consecuencia aumenta el valor de  $V$ ". Por tanto,

toda cosa que produce consecuencias buenas, es mejor que si no las produce. Las buenas frutas aumentan el valor del árbol. Y, a la inversa, las malas consecuencias disminuyen el valor de sus causas. Estas leyes son transitivas, de manera que las buenas (o malas) consecuencias de las buenas (o malas) consecuencias de una situación valiosa, aumentarán (o disminuirán) proporcionalmente el valor de la situación originaria.

También la duración de un valor se presenta como una función axiológica aditiva, pues el valor más duradero es más valioso que el menos duradero. Y los momentos de la duración admiten someterse a leyes de adición, tales como (8).

En cambio, la propiedad de intensidad del valor —un valor tiene, en relación con otro de la misma categoría, igual, mayor o menor intensidad— no es aditiva, pues no es verdad que la suma de las intensidades de dos valores, produzca un valor conjunto de mayor intensidad. Las intensidades se componen de acuerdo con otras leyes.

d) Composición axiológica: bajo este título estudia Husserl las formas en que se componen los valores en cuanto sus sustratos tienen relaciones de todo a parte. La ley básica es la siguiente: "el valor de la parte presta al todo valor relativo" (Ms. F I 24). La inversa no es aceptable. Pero, en la ley expuesta, es menester distinguir claramente si se trata de parte separable (parte concreta), o de parte inseparable (parte abstracta). La piedra aurífera, como todo, tiene valor relativo, en cuanto tiene partes de oro. Pero el todo sólo es valioso si la parte es separable, si el oro puede ser extraído de la roca; y éste, de por sí, es valioso. En este caso, tenemos una relación análoga a la relación de dependencia mencionada en a). En caso de momentos o partes no independientes —como un acorde en una partitura—, la separación no sólo priva de su valor relativo al todo, sino que también la parte de por sí pierde su valor: el acorde de por sí es adifáxico y la estructura musical total queda despedazada.

Frente a esta relación entre todo y parte, cabe sentar que si la parte (o momento) pierde su valor, o lo disminuye, parejamente sucede con respecto al todo. Pero no al revés, pues bien puede un todo perder su valor (relativo) sin que el valor de las partes separables pierda el valor autónomo que puedan poseer. Leyes semejantes rigen las relaciones entre todos y partes tratándose de valores negativos. Husserl denomina a las partes relevantes para el valor relativo de un todo, "componentes axiológicos"; los todos, en cuanto su valor depende de la posesión de componentes axiológicos, son, pues, sólo valiosos por "transferencia" del valor de las partes al todo.

Puede suceder, empero, que un todo carezca de partes con

valor de por sí, pero que por su estructuración, o por sus consecuencias, invistan de valor al todo. En tales casos, Husserl opina que el todo axiológico gana su valor a partir de sus partes, que funcionan como "valores precondicionantes". Las obras de arte, que pueden estar integradas con materiales artísticamente aditivos, como los pigmentos, pueden servir de ejemplo de estos análisis de los todos axiológicos y sus componentes. En estos casos, habla Husserl, ya no de "transferencia" del valor de las partes al todo, sino de una "composición" de partes precondicionantes axiológicamente del todo valioso. Estas formas de relación axiológica —la transferencia y la composición— importan leyes que difieren radicalmente de la adición axiológica.

Un caso especial de la relación entre todos y partes es la relación entre los predicados y su sujeto, entendida como la relación entre una clase y una subclase. Decir que "la mesa es marrón", es afirmar que un individuo de la clase de las mesas integra, como una subclase, la clase de las cosas marrones. Rige en ese respecto la siguiente ley fundamental: "Si un predicado (propiedad) es valioso, todo objeto al que se le atribuye es por ello valioso" (Ms. F I 24); esta ley hay que pensarla junto con el análisis de la estructura general del valor que se resumió en el párrafo VI.

Son éstas algunas de las leyes que Husserl cree necesario destacar en la axiología formal. Se trata, al parecer, de leyes carentes de contenido axiológico material, pero que, sin embargo, permiten enunciar verdades valorativas absolutas, fundadas en las estructuras formales necesarias que enuncian.

*Summum bonum formaliter spectatum*: He aquí que de la consideración de las propiedades formales de los valores, cabe inferir formalmente, algo así como un valor último supremo. A ello apunta no sólo la transitividad de las relaciones de motivación axiológicas, sino también el darse los valores ordenados en relación transitiva de mayor a mayor. Formalmente cabe pensar, como idea, un valor mayor que todos, que sea condición necesaria de todos los valores inferiores: este *summum bonum* no es más que la prolongación al límite de ciertas características formales. Por ello, Husserl dice que se trata del sumo bien "visto formalmente".

Esta posibilidad formal, sin embargo, permite formular ciertas reglas prácticas apriorísticas: "es más valioso realizar lo mejor", pues, como decía Brentano, "lo bueno es enemigo de lo mejor". Realizar un bien, pudiendo hacer algo mejor, es éticamente desvalioso. Estas normas se fundan en una teleología formal que estructura el mundo de las propiedades axiológicas.

**La objetividad del valor:** En lo anterior sólo se han examinado ciertas propiedades y relaciones formales propias de los valores en general. Antes de pasar a estudiar las grandes familias de valores, la axiología material, Husserl examina la relación entre el valor, como objeto axiológico, y el valorar, como acto psicológico en que tomamos conciencia de tal objeto. De alguna manera las leyes axiológico-formales tienen que ofrecer su contrapartida en ciertas legalidades a priori del valorar; por ejemplo: si conforme a las leyes de la adición axiológica resultaba que la existencia de un valor es más valiosa que la existencia de un valor junto con un mal, tendríamos que, psicológicamente, sería más racional la satisfacción que provoca el primer valor. Nuestra satisfacción constituiría, dice Husserl, una "alegría razonable". Pero tales reacciones entre legalidades axiológicas formales y actos psicológicos, no debe permitir confundir el valor con el valorar, con los actos de valoración. Estos son fenómenos psicológicos individuales; aquél, un universal. El valor es el correlato del acto valorativo, pero no se confunde con él. Basta advertir que si bien el acto valorativo es una condición suficiente para que se dé el valor, no es una condición necesaria. Sin embargo, la tendencia metódica general consiste en incurrir en tal confusión. Ejemplo típico lo da el hedonismo, donde la valoración —o cierto tipo de valoraciones, las placenteras, por ejemplo—, son identificadas sin más con el valor mismo, o son consideradas condiciones necesarias y suficientes de su existencia. El placer, como se vio, no es una propiedad de los objetos, sino una característica concomitante de las valoraciones. El valor es una propiedad del objeto, no del acto psicológico. En ese sentido, por lo menos, corresponde hablar de la objetividad del valor.

**La axiología material:** Parece que Husserl no ha desarrollado en sus manuscritos con mayor detalle esta disciplina. La axiología material, que sería una ciencia ontológica que estudia esencias materiales, se va a ocupar principalmente de delimitar las diversas regiones o clases de valores posibles. Se trata de algo así como establecer los géneros y especies universales, "las regiones eidéticas axiológicas materiales". Tal empresa, claro está, no puede agotarse en un repertorio de clases empíricas de valores, determinadas quizás por las diversas especies de actos psicológicos de valoración.

El criterio básico para establecer las regiones axiológicas fundamentales va a surgir de la característica del valor de ser un objeto fundado en un sustrato. Parece racional, pues, distinguir tipos de valores según la índole de sus posibles sustratos. Grosso modo, Husserl señala que sustrato de propiedades axioló-

gicas puede ser la naturaleza ó el espíritu, palabras con que designa grandes regiones del ser que habrá que puntualizar con mayor detalle. Los valores, pues, son predicados de objetos que cabe entender como naturales, o bien, son predicados de ciertos objetos que consideramos "personas" o "espíritus".

a) Los valores de cosas: La primera categoría puede ser bautizada así: ¿Cuáles son, entonces, los posibles sustratos de los valores de cosas? ¿Qué entendemos, en este respecto, por naturaleza?

Tratándose los valores de propiedades de segundo grado de un sustrato, "x", ya determinado por una propiedad de primer grado o "natural" (como la llama Husserl), cabe enumerar las grandes clases de estas propiedades de primer grado, o naturales. Tenemos los objetos físicos, vale decir, aquellos que estudian las denominadas ciencias naturales. Pero también debemos contar entre los sustratos de valores de cosas, con los objetos imaginarios (los fantasmas de la imaginación, como Don Quijote); y a los objetos intelectuales o ideales (como el teorema de Pitágoras).

Con estas subdivisiones, sin embargo, no se agota el territorio de los posibles sustratos de valores de cosas. También la naturaleza animal y la naturaleza animada, nuestro propio cuerpo y nuestra naturaleza psíquica, pueden ser perfectamente sustratos de valores de cosas. Sobede, sin embargo, que cuando entrán en juego estos sustratos y, muy en especial, el cuerpo humano y su psiquis, no siempre es claro cuándo tenemos un valor de cosa y no otro tipo de valor. La característica básica que permite afirmar que se presenta un valor de cosa reside en la propiedad que Husserl denomina "transitoriedad": estos valores están enteramente ligados, en sus posibilidades de realización, a la existencia del sustrato.

b) Los valores de persona: Aquí el sustrato típico es el propio yo, no como ente psico-físico, sino como un ser espiritual con destino y biografía. La relación entre este sustrato personal y los valores que a él adhiere es mucho más compleja. Por de pronto, en cuanto el sustrato es el propio yo, yo mismo, cabría sostener algo así como que el sustrato es fáctico, pues mis propios valores lo aprecio sin tener beatíficamente expreso su sustrato, lo nombrado por el pronombre "yo". Y sólo cuando otra cosa me aparece como un alter ego, puedo hacerla sustrato de valoraciones personales. Sólo —según parece sostener Husserl— cuando el otro yo se me aparece, no como el objeto de actos de conciencia intelectuales, sino como correlato de actos de amor u odio, puede constituirlo en sustrato de valores de persona.

También aquí es factible distinguir subclases. Las actividades físicas del sujeto o sus actividades espirituales permiten dis-



la axiología formal— son enunciados descriptivos de características y relaciones típicas de los valores, como objeto genérico de la ética. En cuanto tales, no son normas, sino afirmaciones sobre las propiedades formales y materiales constitutivas del ser del valor. Pero toda ética aparece fundamentalmente como un código normativo: como normas que establecen obligaciones y prohibiciones. Lo ético por excelencia, afirma Husserl, es justamente lo que debe realizarse, no lo que es. Y, por tanto es menester establecer los fundamentos de una ética normativa.

Es sabido que Hume sentó el principio de que no es posible sacar conclusiones normativas de premisas féticas, como si hubiera un abismo entre el ser y el deber ser. Como las leyes de la axiología formal y material son enunciados no normativos, conforme al principio de Hume no sería lícito fundar una ética normativa en aquellas leyes. Sin embargo, apunta Husserl que las legalidades axiológicas estudiadas son fundantes de las reglas prácticas. Porque las leyes axiológicas no son meros enunciados descriptivos contingentes, sino enunciados necesarios que establecen propiedades y relaciones esenciales propias de los valores. Y con respecto de tales enunciados —los necesarios—, el principio de Hume no recibe aplicación, pues de lo que es necesario, como una ley matemática o lógica, cabe extraer una norma (leyes de cálculo, leyes del razonamiento), ya que no puede omitirse lo que es imposible que no ocurra. Por tanto, de las leyes axiológicas cabe extraer normas. Husserl designa a las correspondientes disciplinas normativas, "praxis formal" y "praxis material" respectivamente. Estas disciplinas prácticas toman en cuenta la existencia de un sujeto ético y las posibilidades de la realización de los valores.

La praxis formal: Las normas de la praxis formal constituyen, para Husserl, las condiciones formales de posibilidades de todo querer y hacer correctos, son algo así como "una lógica formal de las decisiones y acciones, correlatos éstas de las voliciones" (Ms. F I 24). Debe señalarse que las leyes que Husserl expone han sido estudiadas con mayor precisión, en los últimos años, por la lógica deóntica, que ha desarrollado un instrumental lógico con que Husserl no contaba.

Veamos una de estas leyes: "si un acto es obligatorio —dice Husserl— su omisión es prohibida". Si simbolizamos con "p" el enunciado descriptivo del acto en cuestión, y con las mayúsculas "O" y "F" las modalidades "es obligatorio" y "es prohibido", la ley mencionada rezaría: "Op = F no-p". Es admitido que el operador "F" (es prohibido) equivale a la negación de una permisón (simbolizaremos "es permitido" con la mayúscula "P"). Luego, si "prohibido" es "no permitido", podemos efectuar la correspondiente sustitución en la fórmula de Husserl, y obtenemos: "Op

= -P-p", vale decir: un acto es obligatorio, sí, y sólo sí, no es permitida su omisión. Esta es una ley válida de interdefinición de los términos "obligatorio", "prohibido" y "permitido". La lógica deóntica desarrolla exhaustivamente este tipo de leyes de interdefinición, que a veces, los juristas emplean intuitivamente.

Otras leyes práctico-formales —es decir: que establecen las condiciones formales o necesarias de todo enunciado normativo—, son derivadas de la lógica proposicional clásica. Así, por ejemplo, Husserl menciona que "la omisión de la omisión de un acto, implica su realización", ley que, como se ve, pareciera ser un avatar de la ley de la doble negación. La correspondiente ley normativa, reza, en Husserl, "si está permitida la omisión de una omisión, entonces está permitido el acto correspondiente". Por fin, tenemos leyes que establecen ciertas relaciones propias entre los términos normativos. Por ejemplo, dice Husserl que "es imposible que un mismo acto sea obligatorio y de consuno sea obligatoria su omisión". Esto es (guardando el simbolismo anterior):  $\sim Op$  y  $O-p$ ). Pero, como "O" equivale a "-P-", nuestra fórmula dice lo mismo que: " $\sim(Op$  y  $-Pp)$ ", ley que los juristas conocen como principio lógico-normativo de contrariedad: ningún acto puede ser obligatorio y prohibido.

No interesa exponer otras leyes que Husserl expresamente estudia, pues como se dijo, en muchas de ellas es posible, hoy, analizar con mayor precisión sus alcances lógicos. Por ejemplo, cuando Husserl cree que la permisión de un acto complejo implica la permisión de los actos componentes conjuntos, tema que implica pronunciarse con respecto a la distributividad del modalizador "P". La lógica deóntica contemporánea cuenta con métodos de decisión para establecer en muchos casos si efectivamente se está ante una tautología lógica, una ley práctico-formal, como las llamaba Husserl.

Importa destacar que estas leyes son condiciones necesarias formales de la validez de todo enunciado normativo; de ahí que Husserl las equipare a una "lógica formal", pues las leyes de la lógica desempeñarían idéntico papel con respecto de los enunciados verdaderos.

## X

Los valores y la voluntad: Para Husserl, los actos volitivos son actos fundados en una doble serie de presupuestos: Por un lado, la voluntad es motivada por ciertos actos representativos ("tesis dóxicas" en el vocabulario técnico de la fenomenología); por el otro lado, y siempre en forma conjunta, por actos de valoraciones ("tesis axiológicas"). El sentido de la tesis axiológica

fundante —de la valoración motivante— determina el sentido axiológico del acto valorativo. Se trata de una ley fundamental: "la voluntad que se funda en una valoración positiva, es en sí axiológicamente positiva". Es decir, el querer lo bueno es también algo bueno, así como el querer lo malo, es de por sí algo malo, y es adifóro el querer lo adifóro. Esta relación de concordancia entre el sentido del acto axiológico fundante y el acto de voluntad fundado recibe el nombre de "conveniencia": es "conveniente" (o "adecuada") la voluntad orientada hacia la realización de lo valioso. Con respecto a lo desvalioso, lo conveniente es que la voluntad se oriente hacia su omisión. La conveniencia de la voluntad posee de por sí un valor y permite una primera definición del "deber moral" (das Sein-sollende): "una cierta acción es exigida, u objetivamente debida, cuando la voluntad hacia ella dirigida es conveniente, así como es no debida, negativamente exigida, en caso de inconveniente". Pero esta primera definición es aún enteramente formal y no agota el repertorio de contenidos del "deber moral".

Los componentes del deber objetivo: La conveniencia de la voluntad de un sujeto puede ser establecida examinando la índole del acto voluntario en cuestión, a saber, su orientación o desviación hacia un valor. En este respecto, las condiciones del sujeto no modifican la situación. Se trata, pues, de un componente necesario de todo deber moral (de todo "deber-ser objetivo"), a saber: lo debido requiere ser objeto (correlato) de una voluntad conveniente. Pero, la adecuación o inconveniencia de la voluntad no importa aún un deber.

Para que algo pueda ser debido para alguien, sostiene Husserl, debe encontrarse entre sus posibilidades de realización, pues no puede obligarse a realizar lo imposible. Principio semejante es conocido desde hace tiempo como un principio de la ética kantiana. Kant estableció que "lo que es obligatorio, es posible". Este principio, por una simple conversión lógica, equivale a afirmar que lo que es imposible puede omitirse. Se trata —como puede probarse— de leyes lógicas universales. Sin embargo, el recurso a ellas parece dar a la ética un cariz subjetivo, en cuanto se admitiría que todo deber ético dependiera, o estuviera condicionado, por las posibilidades prácticas del sujeto actuante. Sobre todo, cuando, como destaca Husserl, es obvio que las posibilidades de cada sujeto son relativas a sus circunstancias. Si es condición de todo deber objetivo que lo debido sea factible por el sujeto, todo deber adquiere un cierto relativismo. Pero, continúa Husserl, sólo en cuanto un deber es factible puede decirse en su respecto que es "objetivo".

Los dos elementos mencionados —la conveniencia de la voluntad, la factibilidad de lo debido por el sujeto— no bastan de

por sí para constituir un deber ético. Pues parece notorio que muchas posibilidades factibles y adecuadas pueden ser convenientemente queridas por el sujeto. Sólo la posibilidad factible mejor o preferible, dentro de la esfera de lo lograbable prácticamente, es deber del sujeto volitivo. Así, pues, un deber objetivo importa un querer conveniente, dentro de las posibilidades factibles por el sujeto, de la mejor de ellas.

El deber de lo mejor como imperativo moral: Si hubiera algo así como un "imperativo categórico" moral, tendría que rezar: "Haz lo mejor", pues lo mejor es lo único debido. Pero —creo Husserl—, dada la forma de constitución de todo deber objetivo, no hay imperativos categóricos, sino, si se quiere mantener ese tradicional giro de lenguaje, sólo imperativos morales hipotéticos.

Una buena voluntad o intención —es decir, la voluntad que es presupuesto de un actuar ético—, sólo puede ser aquella orientada hacia la realización de lo mejor, pero dentro de sus posibilidades. La moral es relativa a tales posibilidades subjetivas. Pero no sólo ello: dado que el deber ético objetivo requiere una decisión entre posibilidades, para imponer la elección de la mejor, la determinación de la voluntad ha menester de actos racionales cognoscitivos. En efecto, cuál sea el ámbito de posibilidades factibles por el sujeto no es cosa que quepa establecer arbitrariamente, sino como un factor verificable; y, dentro del campo de lo factible, la elección de la mejor posibilidad requiere nuevamente una comparación y determinación racional de las posibilidades. Por ella, el "imperativo moral", rezaría, en rigor: "Si conoces el campo de tus posibilidades y sabes que una de sus posibilidades es más valiosa (mejor, preferible) que las demás, entonces es tu deber, querer su realización".