

# ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA IDEA HUSSERLIANA DE SACRIFICIO PRÁCTICO

## SOME REMARKS ON HUSSERL'S IDEA OF PRACTICAL SACRIFICE

Celia Cabrera (CONICET / Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires)<sup>1</sup>

Recibido: 16 de Julio 2018

Aceptado: 16 Febrero 2019

---

Resumen: Las reflexiones de Husserl sobre el sacrificio ponen en el centro de la escena el carácter dilemático de la vida ética y ofrecen una vía para comprender los conflictos ante los que nos sitúa la responsabilidad por nosotros y por los otros. El artículo se concentra en los análisis tardíos de Husserl sobre este tema, esclarece su relación con los conceptos de “amor ético”, “vocación”, “deber absoluto” y “auto-olvido” y aborda el fenómeno desde la doble perspectiva presente en los análisis de Husserl: el sacrificio en la elección entre valores absolutos y el sacrificio por el Otro y la comunidad.

Palabras clave: Edmund Husserl; Ética; Empatía; Amor; Sacrificio

Abstract: Husserl's reflections on sacrifice bring to the fore the dilemmatic character of ethical life and the conflicts that we face regarding self-responsibility and responsibility for the others. The paper focuses on Husserl's late analysis on this topic, enlightens its relation to the concepts of “ethical love”, “vocation” “absolute ought” and “self-forgetfulness” and approaches the phenomenon from a double perspective present in Husserl's analysis: the sacrifice in the decision between absolute values and sacrifice of one's self for the other and the community.

Key Words: Edmund Husserl; Ethics; Empathy; Love; Sacrifice

1. (celiacabrera@gmx.com) Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). El tema de su investigación doctoral ha sido la ética de Edmund Husserl y su relación con el problema de la ecología.

## 1. Introducción

La orientación de la ética de E. Husserl hacia el fenómeno del amor ético alrededor de la década de 1920, le permitió situarse de modo crítico ante su formulación temprana del imperativo categórico, según la cual el deber puede ser determinado de manera objetiva mediante un cálculo axiológico neutral válido para todo sujeto.<sup>2</sup> Este giro en su pensamiento dio lugar a nueva concepción del deber y de los valores relevantes para la ética, más específicamente, a la distinción entre los valores del amor y los valores de la absorción, es decir, aquellos valores que cualquier sujeto podría captar de manera objetiva en una situación determinada. Lo propio de los valores del amor es el carácter individual y absoluto de la demanda que nos imponen, experiencia que Husserl ilustra apelando al deber absoluto de la madre con su hijo. Así, “la ética del amor” supone un desplazamiento desde la exigencia formal de validez dirigida a un sujeto anónimo que compara valores, hacia la tematización de un “llamado” (*Ruf*) de carácter afectivo y personal. En la medida en que los valores absolutos del amor están ligados a la identidad personal y se relacionan con el deber absoluto de cada individuo, los análisis de Husserl sobre este tema ponen en el centro de la escena el carácter dilemático de la vida ética y ofrecen una vía para comprender los conflictos ante los que nos sitúa la responsabilidad por nosotros mismos y la responsabilidad universal por los otros. Así, su filosofía ofrece una interpretación del surgimiento de dichos conflictos inherentes a la vida ética y reconoce abiertamente los sacrificios a los que el sujeto se enfrenta en su relación consigo mismo (en la realización de su deber absoluto) y en su vínculo con los otros sujetos.

Como veremos, el sacrificio (*Opfer*) es tematizado por Husserl como sacrificio de sí mismo en el sacrificio de un valor absoluto y también como contraparte de la identificación afectivo-volitiva con el Otro propia del horizonte ético. Esta actitud de sacrificio por el Otro es también caracterizada en algunos manuscritos como un “auto-olvido” u “olvido de sí mismo” (*Selbstvergessenheit*). A partir del análisis de textos de la ética tardía de Husserl, en el presente trabajo intentaremos esclarecer el significado preciso y el rol del sacrificio práctico y el “olvido de sí mismo” y los motivos por los cuales ellos tienen, para él, el carácter de una exigencia de la dimensión ética. Con la finalidad de ilustrar la forma de unión intersubjetiva propia del horizonte ético del amor nos referiremos, asimismo, a las reflexiones de Husserl acerca de una segunda forma de empatía propiamente ética asociada a un “hundirse (*Hineinversenken*) en el otro” que se distingue del

2. Para una presentación general de la ética husserliana véase Melle, U.: “The Development of Husserl’s Ethics” en *Études phénoménologiques*, 13-14, 1991, pp. 115-135.

“trasladarse (*Hineinversetzen*) en el otro” inherente a la empatía objetivante. Esperamos, de este modo, contribuir a una comprensión de la ética husserliana como un abordaje que reconoce e incorpora en su análisis las tensiones que surgen en las elecciones a las que nos enfrentamos en nuestra vida e intenta, sobre la base de este reconocimiento, dar sentido a la posibilidad de cada sujeto conducir éticamente su vida.

## **2. El sacrificio de sí mismo en el sacrificio de un valor absoluto. Surgimiento del tema en la ética de Husserl.**

En un texto de noviembre de 1931<sup>3</sup> Husserl aborda la temática del sacrificio en relación con el conflicto ético al que da lugar la elección entre valores absolutos. Sin embargo, no se trata de un tópico que haya estado totalmente ausente en su pensamiento en años anteriores. Ya en un texto de 1909,<sup>4</sup> Husserl se refirió al tema del sacrificio en términos de una renuncia a un valor infinito, a la tragedia de la voluntad, y se preguntó en qué casos es posible hablar de sacrificio en la elección y en qué condiciones se puede afirmar que se trata de un sacrificio realmente moral. Con todo, en ese contexto el tema no tuvo el rol que le ha sido asignado en textos posteriores.

Como adelantamos, en los textos elaborados a partir de la década de 1920,<sup>5</sup> Husserl comienza a tomar distancia de su primera formulación del imperativo categórico, tal como había sido presentada en las lecciones de Göttingen (1908-1914). Allí, la llamada “ley de absorción” conduce a la idea de un bien superior y la corrección de la voluntad depende de un proceso de comparación de alternativas que aspira a establecer cuál de ellas posee mayor valor. En este contexto, la ley de absorción sienta las bases para establecer qué opción tiene un valor superior: solo aquella opción que absorbe el valor de toda otra posee valor práctico absoluto. Así, querer algo que en un campo de posibilidades dado posea menor valor es incorrecto;

3. Cf. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Sowa, R. (ed.), *Husserliana XLII*. Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer, 2013, pp. 458-468.

4. Se trata del texto complementario N° 6 “Ethik und Moralphilosophie. <Die Aufopferung von Werten und die Tragik des Opfers>” en Husserl, E.: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, cit., pp. 420-421.

5. Éstos son fundamentalmente los artículos *Renovación del hombre y la cultura*, preparados en 1922/23 para la revista japonesa *The Kaizo* (Husserliana XXVII), las lecciones *Introducción a la ética* de 1920-24 (Husserliana XXXVII) y manuscritos de investigación, de los cuales algunos han sido publicados en la sección IV de Husserliana XLII. También se debe mencionar el curso *Einleitung in die Philosophie* de 1919/1920 (Husserliana Materialien IX), donde Husserl plantea explícitamente sus críticas a su apropiación temprana de la ética brentaniana y la necesidad de modificar, o bien abandonar, el paradigma de sus primeros cursos.

queremos correctamente cuando elegimos la realización del valor que no puede ser absorbido por otro valor. Tomando como eje esta ley, en las *Leciones sobre ética y teoría del valor* Husserl formula el imperativo categórico del siguiente modo: “¡Haz lo mejor entre lo alcanzable en toda tu esfera de influencia práctica!”<sup>6</sup>

Sin embargo, un tiempo después, Husserl advertirá que en una elección entre valores absolutos no tiene lugar la absorción de lo bueno por lo mejor, como prescribía su formulación temprana del imperativo. En este contexto, concluye que un valor que proviene de la individualidad de la persona y de lo valorado no puede nunca ser absorbido por otro valor, sino sólo sacrificado (*geopfert*) y que, en este caso, “la elección fundamenta un conflicto interno irresoluble”.<sup>7</sup> Ahora bien ¿Cómo surge el conflicto y en qué medida puede hablarse aquí de sacrificio? Debemos recordar aquí el concepto husserliano de “vocación” o “misión” (*Beruf*) y su vínculo con el amor ético. Mediante la noción de “vocación” Husserl expresa la idea de que cada sujeto tiene su proyecto ético de carácter personal, que subordina todos sus deberes relativos. Así, por ejemplo, en *Renovación*, se refirió a la decisión de poner la vida al servicio de un determinado ámbito de valores como una vocación fundada en un “llamado” (*Ruf*) que proviene del amor y a los valores vocacionales como valores que emanan del amor de la persona.<sup>8</sup> La vocación establece un deber absoluto (*absolutes Sollen*) que otorga a la vida de cada sujeto una meta en función de la cual es configurada cada acción, y el deber absoluto determina un ámbito de valores del amor a cuya realización comprometemos cada una de nuestras decisiones. Al sostener que los valores absolutos no pueden ser absorbidos por otros valores, nos referimos a que no conforman una jerarquía y, de este modo, no admiten gradaciones. Los valores absolutos son valores a los que adherimos completamente, que no pueden ser comprometidos sin comprometer nuestra identidad personal. Decidirse por una vocación y por un reino de valores del amor es decidir quienes *somos*, no solamente qué *hacemos*. Ahora bien, lo central es que la vocación y el deber absoluto sitúan al sujeto ante la responsabilidad de tomar ciertas decisiones que no pueden ser resueltas apelando a la ley de absorción. En este contexto, Husserl considera que lo que es una “necedad” (*Torheit*) para el entendimiento que compara valores, es decir, lo que según la regla de la absorción no podría nunca ser

6. Husserl, E.; *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, cit., p. 142.

7. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 466

8. Cf. Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Nenon, T & Sepp, H.R. (eds.), *Husserliana XXVII*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 28.

considerado como “lo mejor”, puede ser aprobado y convertirse en objeto de gran honor.<sup>9</sup>

El conflicto ético, entonces, surge en virtud de que cada individuo puede tener más de una vocación y, por tanto, más de un deber absoluto. En nuestra vida nos comprometemos con más de un ámbito de valores, y todos ellos son absolutos en la medida en que constituyen quienes somos. Este compromiso con múltiples vocaciones explica que en ocasiones nos enfrentemos a dilemas que requieren un sacrificio del que no podemos escapar. En suma, el deber absoluto nos sitúa en una posición que requiere absoluta responsabilidad por nuestra vocación y los sacrificios que requiere. Uno de los ejemplos presentados para ilustrar el dramatismo al que da lugar tal situación pone en primer plano el deber del padre con su hijo. En referencia al sacrificio de Abraham, dice Husserl:

Abraham sacrifica a su hijo para ser obediente a Dios. Si Dios hubiera aceptado el sacrificio, la conciencia de haber hecho lo que debía ser hecho no hubiera abolido el conflicto permanente para toda la vida, que consiste en que el “valor absoluto” de la vida del niño para Abraham es algo que él debe promover, la crianza y el cuidado de su vida confiados a él no podrían ser abolidos y la renuncia a esta “obligación”, es decir, el aniquilamiento de este valor en la realidad es y permanece siendo un desvalor que Abraham asumió como sacrificio. Permanece ahora como una carga en el alma<sup>10</sup>

Estas reflexiones sobre el sacrificio de Abraham no versan sobre la pregunta (o, más bien, sobre la sospecha) acerca de si el “llamado” en cuestión es realmente divino o si proviene, por así decirlo, del mal. En otras palabras, no se trata aquí de realizar un análisis psicológico de la angustia o de la fe de Abraham sino de ilustrar el dilema planteado por la situación en la que dos valores absolutos entran en conflicto, en este caso, el amor al hijo y el amor a Dios. Este aspecto ha sido asimismo advertido por S. Loidolt, quien sostiene que “si bien la ética tardía de Husserl está impregnada de elementos cristianos, la refinada cultura de la constante auto-sospecha y el concepto de mal (radical) no pertenecen a ella”.<sup>11</sup> Lo que se intenta poner de relieve es solamente el hecho de que hay casos en los que la elección ante la que nos hallamos no puede de ningún modo ser *exitosa*; que tratándose de valores absolutos no hay posibilidad de resolución del dilema por medio del cálculo y comparación de alternativas. Se trata de una tragedia cuyo desenlace siempre será negativo, siempre nos hallaremos ante una pérdida cuyos efectos serán perdurables. El conflicto deriva precisamente del carácter “incomparable” e “inconmensurable” de

9. Cf. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 390

10. *Ibidem.*, pp. 466-467. Véase también *Ibidem.*, p. 347

11. Loidolt, Sophie, “Ist Husserls späte Ethik existenzialistisch? Überlegungen zu Texten der *Grenzprobleme* (Hua 42)”, en *Journal Phänomenologie*, 36, 2011, p. 41.

los valores absolutos en juego. Al hablar de “inconmensurabilidad” o “incompatibilidad” (*Unverträglichkeit*) nos referimos a que se trata de valores que en una situación dada no pueden ser realizados de modo simultáneo. Por su parte, el carácter incomparable de los valores de los que se trata, alude a que, como hemos ya mencionado, no puede determinarse que uno de ellos sea mejor que el otro, no hay una regla objetiva que nos indique cuál es la mejor opción en cada caso.

En resumen, ante tales conflictos es imposible obtener conformidad total, pues sea cual sea la elección uno de los valores será sacrificado. De este modo, Husserl se opone a la idea según la cual es posible obtener una satisfacción en el sacrificio, es decir, a la idea de un “sacrificio feliz”: «el sacrificio no produce alegría, por mucho que una alegría posteriormente pueda acallararlo, por ejemplo, en la victoria cuando se ha realizado un sacrificio por la patria». <sup>12</sup> Lo mismo vale para la situación en la que una madre durante una hambruna quita a otra persona el alimento para saciar el hambre de su hijo y evitar su muerte, situación que plantea de modo dramático la pregunta por el sentido y el alcance del amor al prójimo. <sup>13</sup> Claramente, hay formas en las que puedo intentar evadir la tragedia mediante algún tipo de auto-justificación por mi decisión. Con todo, esta no es más que una forma de evadir la responsabilidad verdadera que nos cabe por la decisión que tomamos. Pues enfrentar la tragedia del sacrificio es inevitable.

El carácter trágico de la situación salta a la luz de modo especial cuando consideramos que el sacrificio de un valor que es absoluto para mí equivale a un sacrificio de mí mismo. En la medida en que el valor que sacrifico involucra algo que me define y me compromete como el que soy (pues esto es precisamente lo que lo convierte en un valor absoluto), la renuncia a él deriva en un conflicto conmigo mismo y equivale a una pérdida de mí mismo:

El bien al que se renuncia, que se sacrifica, es y continúa siendo un valor del amor, un valor para mí; y como individualidad personal en tal elección estoy en contradicción conmigo mismo. Al sacrificar un bien, me sacrifico a mí mismo y el dolor del sacrificio es insuperable.<sup>14</sup>

Por necesario que pueda ser el sacrificio de un valor absoluto del amor, siempre traerá consigo la tristeza por la pérdida de algo irremplazable y la conciencia de “pecar contra sí mismo” (*sich versündigen*). Husserl sostiene que en el sacrificio de un valor absoluto por otro valor pecho contra mí mismo incluso cuando tal preferencia sea absolutamente debida. En

12. *Ibidem.*, p. 466.

13. Cf. *Ibidem.*, pp. 466-467.

14. *Ibidem.*, p. 415

la necesidad que cabe a todo hombre ético de decidirse por un ámbito de valores absolutos y en su enfrentamiento a la necesidad de sacrificarlos se anuncia un carácter trágico de la existencia humana que impregna muchos de los textos de Husserl de este periodo:

Tragedia del conflicto personal: no sólo debo renunciar a un “bien”, privarme de un placer, sino que cuando en caso de incompatibilidad me decido por uno de ellos, pecco contra un deber absoluto. La preferencia puede ser «evidente» y ser algo absolutamente debido, y sin embargo debo pecar contra mí mismo: para actuar conforme al querer de lo superiormente justo (*um höheren Rechtes willen*), debo hacer algo que es, sin embargo, injusto para mí.<sup>15</sup>

### **3. Sacrificio, irracionalidad y heroísmo.**

El dilema ante la elección de valores absolutos y el tema del sacrificio se inscriben en el marco de las reflexiones de Husserl acerca del sentido de la vida en un mundo en el que los determinantes fácticos amenazan la posibilidad del hombre de alcanzar sus metas. Esto es, expresan la tensión existente entre las metas humanas y todo lo que agrupa bajo el rubro de “lo irracional”, a saber, el azar, la enfermedad, la irrupción de la violencia, la necedad, el egoísmo, etc. Los motivos por los que este tema cobró mayor relevancia en su filosofía a partir de la década de 1920 están innegablemente unidos al contexto histórico: la tragedia de la guerra y la crisis personal a la que lo llevó la relación con su entorno durante el ascenso del nazismo<sup>16</sup> lo llevaron a poner en jaque su “optimismo antropológico” y a cuestionar más radicalmente la idea de una teleología en el sentido metafísico tradicional (es decir, su rol constitutivo) para enfatizar su rol normativo.

Husserl se ha referido a la vida humana como algo que se halla siempre rodeado de un “horizonte oscuro de falta de sentido”<sup>17</sup> y se ha preguntado qué ocurriría si la voluntad libre no fuera más que una apariencia, en sus palabras: “si yo fuera un juguete de fuerzas ciegas que rigen mi vida y el mundo entero y producen en mí la ilusión de un libre poder obrar”.<sup>18</sup> Debido a que la incertidumbre respecto de la finalidad de las acciones se alza como obstáculo entre el ser humano y su búsqueda de sentido, cabe preguntarse ¿qué sentido tiene la opción por la vida ética?

15. *Ibidem.*, p. 352 (nota 3). Esta idea según la cual el sacrificio de un valor absoluto del amor implica una pérdida de sí mismo fundamenta la presunción de que la fuente del “llamado” del amor es la interioridad del “yo verdadero”.

16. Cf. Husserl, E.: *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, Schuhmann, K (ed.), *Husserliana Dokumente III*, Dordrecht: Springer, 1994, pp. 492 y ss.

17. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit. p. 304; 309

18. *Ibidem.*, p. 306

En uno de los textos más importantes sobre este tema, “Valor de la vida, Valor del mundo”,<sup>19</sup> Husserl se pregunta por la correcta actitud del ser humano que aspira a la felicidad en un mundo cuyo sentido es interferido por diversas formas de negatividad. El punto de partida es la constatación del innegable hecho de que nuestras acciones son acompañadas de cierta inquietud que responde a una inseguridad general de la vida: nunca tendremos la certeza de que nuestros esfuerzos tendrán como correlato una acción exitosa; la vida feliz es un caso límite difícilmente alcanzable que consiste en el cumplimiento total de nuestras expectativas. Sin embargo, no sólo fallamos a menudo en alcanzar nuestras metas, sino que incluso nos ponemos metas que no superan un examen crítico y que no nos pueden satisfacer. Bajo estas consideraciones, Husserl sostiene en otro texto que generalmente el hombre vive una vida infeliz.<sup>20</sup> Con todo, ni la inseguridad general de la vida, ni aun la constatación certera de la propia muerte, deben menoscabar la posibilidad del hombre de conducir éticamente su vida. Actúo racionalmente desde un punto de vista práctico si me esfuerzo hacia lo mejor posible sin excepciones, y ni el azar, ni lo contingente, pueden atentar contra el sentido que esta orientación hacia lo superior confiere a mi acción. Nuevamente, Husserl pone como ejemplo el carácter absoluto del deber de la madre: una madre podría saber que mañana sobrevendrá un diluvio que anulará todos los valores y pensar que, aunque eso suceda, es mil veces más seguro que no debe abandonar a su hijo, que su bienestar es un valor absoluto que se debe proponer como fin, tenga el mundo sentido o no.<sup>21</sup> Lo que se halla en la base de esta idea es la convicción de que las expectativas pueden cumplirse, y de que yo puedo buscar lo mejor en un mundo circundante previsible. Así, la sobrevaloración de las posibilidades que es rechazada desde el punto de vista teórico debe ser recuperada en el ámbito práctico a modo de exigencia. En esto radica, en efecto, el heroísmo de la razón práctica: en una concepción de la voluntad humana que *debe* dirigirse a la realización de aquello que es digno de ser realizado aún cuando su cumplimiento parezca imposible: “Si tengo la mínima posibilidad real de que el mundo se ‘ajuste’ a los fines humanos debo tomar la suposición como una certeza y comportarme según eso”.<sup>22</sup> En

19. *Ibidem.*, pp. 297-347

20. Husserl, E.: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*. Goossens, B., (ed.), *Husserliana XXXV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 44

21. Cf. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 310.

22. *Ibidem.*, p. 317. Esta concepción heroica de la voluntad implica algunos cambios respecto del modelo temprano de fundación de los actos volitivos: Mientras que en los textos tempranos la voluntad se halla necesariamente fundada en la posibilidad efectiva de realización de lo deseado, en los años veinte Husserl cuestiona esta fundamentación en favor de una voluntad que quiere incluso lo que sabe imposible.

síntesis, el reconocimiento de que nuestra experiencia sufre decepciones no conduce a una aceptación pasiva del destino. Por el contrario, puede ser el punto de partida de una deliberación, una motivación para la reorganización de nuestra vida según un ideal de la razón, incluso cuando todo indique en la dirección contraria.

Como vemos, el tema del sacrificio es una de las formas en las que Husserl expresa el enfrentamiento entre el ser humano que aspira a actuar éticamente y la posible carencia de sentido de la existencia. Este enfrentamiento pone en primer plano un momento en el que aparece un “sin embargo”, una confianza en que “todo se dirige al bien, y al final todo va a estar bien”.<sup>23</sup> Ahora bien, para comprender esto debemos recordar que además de seguir nuestra vocación individual estamos también llamados a elegir la mejor vida que podamos vivir. La vocación establece las condiciones para juzgar las decisiones en función de un ideal regulativo que pretende abarcarlas a todas y cada una de ellas a lo largo de nuestra vida. En este sentido, la vida vocacional liga al sujeto consigo mismo, proyecta una meta para sí y lo compromete a su realización. Sin embargo, nuestro deber absoluto se extiende más allá de la vocación individual. El deber absoluto no sólo define quién es cada uno y lo compromete con la responsabilidad de alcanzar una coincidencia consigo mismo (es decir, la concordancia de cada acto con el ideal de sí mismo) sino que lo sitúa también en la comunidad y lo enfrenta, al mismo tiempo, a su responsabilidad respecto de los otros sujetos. Por este motivo, a pesar de la singularidad de las nociones de “vocación”, “llamado” y “deber absoluto” no sería lícito sostener que, para Husserl, seguir una vocación nos conduce a una posición de aislamiento respecto de los Otros, como podría sospecharse en una lectura heideggeriana de los conceptos de “llamado” o “conciencia ética”.<sup>24</sup> Por el contrario, para Husserl, no hay ninguna posibilidad de autorrealización y de autenticidad por fuera de la relación con los Otros. Sobre esto afirma elocuentemente: “Cada sujeto personal es un sujeto ético y como tal tiene su universo de valores y desvalores. *Pero este universo ético no es algo privado*. Todos los universos están referidos unos a otros en la comunidad humana y configuran una conexión universal única, con la que cada sujeto está relacionado”.<sup>25</sup>

Volveremos más adelante a referirnos con mayor profundidad a la singularidad de la vocación y el vínculo con los Otros. Por el momento basta tener en cuenta que el sacrificio no sólo expresa el conflicto del suje-

23. *Ibidem.*, p. 242

24. Sobre esto véase, por ejemplo, Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 1927, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 250

25. *Ibidem.*, p. 391. Las cursivas son mías.

to consigo mismo, sino que es también un rasgo de la relación ética con el Otro. Este otro aspecto del sacrificio práctico, que aparece como contraparte del carácter positivo<sup>26</sup> de la acción ética correspondiente a la identificación afectivo-volitiva inherente al amor, adquiere la forma de un “auto-olvido” (*Selbstvergessenheit*). En lo que sigue nos dedicamos a esclarecer el sentido peculiar de este “auto-olvido” práctico-afectivo y a profundizar los motivos que lo convierten en una exigencia de la dimensión ética.

#### 4. El sacrificio como forma de auto-olvido (*Selbstvergessenheit*).

Comprender las razones por las cuales el auto-olvido caracteriza la conducta auténticamente ética requiere un análisis profundo del sentido del concepto. Husserl advierte que la noción de auto-olvido es ambigua y se dedica a esclarecer sus distintos sentidos.<sup>27</sup> En primer lugar, deben distinguirse dos posibilidades: su sentido teórico y su sentido práctico-afectivo. En sentido teórico, puedo tener por tema al Otro y olvidar mi propia vida en tanto ella queda fuera del campo de la atención. Lo característico de esta primera forma del olvido de sí mismo es que corresponde a una relación con el Otro a través de un comportamiento empatizante que no implica una *praxis*. Estamos aquí aún en el nivel de un *cuasi vivir en el otro* en el que me intereso por él pero, sean cuales sean mis esfuerzos, la coincidencia de mi vida y la suya se establece en el modo de lo imaginario. Vivo su alegría y su tristeza *como si yo estuviera allí* pero no lo hago efectivamente, pues su *praxis* no es la mía, yo no desempeño en ella ningún rol efectivo. Husserl sostiene que la mera empatía es experiencia de lo ajeno y así como cualquier otra experiencia es ciertamente mi ocupación (*Beschäftigung*), pero no es mi *praxis*. No obstante, la experiencia de la empatía es el fundamento del tener al Otro como tema práctico para ayudarlo en la realización de su meta. Es decir, este “vivir-con” la vida del Otro en sentido teórico constituye la condición de posibilidad del olvido de sí mismo en un sentido distinto, a saber, aquel que se sitúa en el orden la vida práctica y afectiva. En el mismo manuscrito Husserl señala que en la dimensión práctico-afectiva es posible distinguir, a su vez, tres niveles del auto-olvido: en el primer caso, el interés propio no desempeña ningún rol. Este es el caso en el que me decido a favor del Otro cuando se encuentra en una situación en la que corre peligro sin reflexionar sobre el perjuicio que tal acción podría provocarme. En el segundo, el sujeto tiene una conciencia te-

26. Esta distinción entre un carácter positivo del amor que radica en la identificación afectivo-volitiva entre mi vida y la del otro y un carácter negativo que correspondería al auto-olvido ha sido señalado por R. Toulemon. Cf. *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, pp. 247-248.

27. Este tema se encuentra desarrollado en el Ms. A V 24, (1932-1935), pp. 28-29.

mática del propio interés, pero no lo toma en consideración en su decisión, si aparece ante la mirada, puede ser excluido sin más, no tiene nada que decir. Por último, el propio interés puede entrar en consideración para la decisión, de modo que hay un conflicto en el que la inclinación en favor del interés del otro entra en tensión con mi interés personal y demanda una actitud consciente y voluntaria de sacrificio.

El sacrificio por otro sujeto en sentido ético auténtico – esto es, como un “acto de vida” (*Lebensakt*) motivado por el amor- correspondería al caso límite del tercer tipo de auto-olvido. Esto significa que no se trata de un acto ocasional, como el de la persona que acude a salvar a quien está en peligro. En contraste, los actos de amor ético en los que el sujeto deja de lado su propio interés configuran una actitud práctica, un compromiso que debe ser reasumido a cada momento. De acuerdo con Husserl, el amor ético tiende a la permanencia, a convertirse en un hábito a abrirse a los intereses del Otro. En este sentido, la noción de “auto-olvido” permite comprender de manera profunda que la relación de los sujetos en el amor consiste en una unión que se distingue de otras formas de unidad volitiva, en la medida en que no supone solamente dejar de lado el propio interés para *atender* al interés del Otro y *aprobar* sus motivos, sino también en hacer de su interés el mío propio y decidirme en virtud de él. Por este motivo, la unión que tiene lugar en el amor ético es un fenómeno social de nivel superior en el que las operaciones de los sujetos no son meramente yuxtapuestas, sino que se combinan para formar unidades operatorias. En este sentido, los análisis husserlianos acerca del proceso de socialización muestran que, a medida que las relaciones sociales avanzan y configuran unidades comunitarias como personalidades de orden superior abarcativas, el lazo que une a sus miembros entre sí es cada vez más estrecho y estable. Este desarrollo, que va desde los polos individuales hacia su síntesis en unidades más amplias, avanza progresivamente en dirección hacia lo que Husserl denomina el “uno-en-otro” (*Ineinander*) de la relación ética.<sup>28</sup> El amor, como la forma más elevada de expresión de esta relación, permitiría dar cuenta de una unidad con el Otro en la que el ego alcanza su máxima profundidad y, a la vez, su máxima apertura.<sup>29</sup>

Otro punto fundamental sobre el que debemos llamar la atención es que la asimilación a la alteridad que caracteriza el “olvido de sí mismo”

28. Cf. especialmente Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 165-225.

29. “El yo es un polo, pero no un punto vacío. No es un substrato de propiedades muerto y vacío, sino un centro yoico de acciones, que tiene él mismo sus profundidades yoicas, y esto significa que es un centro yoico profundamente implicado y profundamente operante, que se

en la entrega ética amorosa, es equiparada por Husserl a una forma particular de empatía, que implica un nivel ulterior respecto del “trasladarse (*Hineinversetzen*) dentro del Otro” en el que, de acuerdo con él, tenemos aún al Otro de modo objetivo. En un importante texto Husserl se refiere a este tema:

La empatía admite en general una doble manera de tener frente al Otro: comprenderlo como Otro, pero tenerlo objetivamente, y en la otra vida co-vivir, co-experienciar, co-pensar, co-alegrarse, desvanecerse en su ser, y, por tanto, eventualmente aspirar en su aspiración vital. Luego puedo, por ejemplo, retornar nuevamente a mí mismo y en el nivel del propio existir, hacer, procurar, actuar, permanecer en mi propia vida y nexos vitales de efectos, pero ahora, al mismo tiempo, a partir del estar hundido en su ser, del estar entregado a él y, de este modo, del desvanecerse en él, manteniendo esta unidad y, en vez de vivir en él, vivir para él (...) cuidar de él. Lo que en la coincidencia con él siento como su necesidad, como necesario para él, lo realizo. Actúo para él en su servicio, no efectúo su voluntad como sirviente, pero actúo, no a partir de mi propia necesidad vital, sino a partir de la suya; ella es tomada en la mía, como lo es en general en toda auténtica solicitud (*Fürsorge*). Esta exige, en cuanto auténtica, siempre el hundirse-en-el-Otro (*sich in den Anderen hineinversenken*), el vivir en el olvidado de sí mismo y, así, en esta “coincidencia”, experimentar sus necesidades vitales -en la empatía.<sup>30</sup>

El rasgo característico de este modo de empatía reside en trascender el conocimiento del otro para atenerse a sus necesidades vitales como si fueran las propias. Esta forma de empatía es equivalente a un “hundirse (*Hineinversenken*) en el otro” en cuanto deja fuera de atención el curso de la propia vida en una puesta entre paréntesis del propio interés. Naturalmente, esto no significa que la unión implicada en el amor elimine la representación inherente a la empatía para captar al Otro de un modo directo. El amor, incluso el más íntimo, no suprime la dualidad de las personas, no hace que yo me convierta en el Otro. En efecto, Husserl sostiene que en la relación amorosa con el Otro “el amante no se pierde en el amor, sino que de un modo especialmente elevado vive como yo en el amado”.<sup>31</sup> Lo que se elimina, así, no es la diferencia entre los sujetos sino solamente la doble motivación volitiva.

En resumen, esta dirección hacia el Otro es la condición para atenerse a su interés hasta el grado de una actitud consciente y activa en la que interviene una voluntad de anular las propias motivaciones, adoptar las del Otro y decidirse por ellas. La distinción de una forma de empatía propia de la dirección amorosa en la que el Otro no es tema de mi aten-

entrega cada vez más desde sí mismo, que se despliega cada vez más con carácter yoico, y que, en el despliegue, se consagra a su objeto”. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 358

30. *Ibidem.*, p. 468

31. *Ibidem.*, p. 346

ción como objeto (*Objekt*) sino como “yo que me hace frente” (*Gegen-Ich*), co-sujeto o compañero, pone de relieve el particular modo en el que amor da lugar a esta unificación personal. En este sentido, Husserl afirma que la fenomenología:

muestra cómo, en el auténtico amor al prójimo, el otro no es temático como objeto en el mundo, como algo real, sino que el otro es como yo cómo hace frente (compañero), y cómo en el amor tiene lugar trascendentalmente una unificación personal, esto es, permanente, por más que a la vez aparezca mundanizada.<sup>32</sup>

El interrogante que surge de modo inmediato es por qué debo preferir el interés del Otro al mío propio considerando que en cierto sentido “soy para mí el más cercano”.<sup>33</sup> Si se tratara de valores sensibles o hedonistas no habría ningún motivo válido para preferir al Otro por sobre mí mismo. Los valores sensibles que puedo disfrutar de modo directo son parte de mi esfera primordial y, en este nivel, el valor que se realiza en el Otro no es superior ni tampoco igual a aquel del que tengo una experiencia originaria. De acuerdo con Husserl, esto le otorga al egoísmo una fuerza de la que el altruismo carece, pues ¿por qué debería ser mejor que un sabor agradable se realice en la boca del Otro que en la mía?<sup>34</sup> No obstante, la situación es distinta cuando nos situamos en el ámbito de los valores personales del deber absoluto -podemos decir también, en el ámbito de la ética-, ámbito en el que reina “la ley del amor”. Aquí, “en cuanto el Otro me es dado como un sujeto de su deber personal, es necesario que simpatice con él, que lo ame, es mi deber absoluto promoverlo en tanto tal sujeto”.<sup>35</sup> Cada *alter ego* debe valer para mí como el que el es para sí mismo y como centro de la misma comunidad de comprensión y al sentido del “nosotros” es inherente una “capacidad del intercambio identificante” que debo atribuir también a los otros.<sup>36</sup> Luego, si yo reconozco a mi vida valor absoluto, debo atribuir tal dignidad a mi vida concreta tal como es en su dependencia y unidad respecto de la vida de otros sujetos.

Las reflexiones presentadas hasta aquí han intentado poner al descubierto los rasgos particulares de la relación amorosa con el Otro que

32. *Ibidem.* p. 433 La expresión “Gegen-Ich” podría ser traducida también como “contra-yo” e incluso como “alter ego”. Nuestra versión retoma la propuesta de N. Depraz, quien ha traducido al francés la expresión “Gegen-Ich” como “le moi qui me fait face”. Cf. Husserl, E., *Sur l'intersubjectivité Vol. I*. Depraz, N (trad.) Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 408.

33. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 333

34. *Ibidem.*, p. 337

35. *Idem.*

36. Cf. Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 208.

justifican que podamos hablar de una unidad afectivo-volitiva en el nivel ético del vínculo intersubjetivo. Como hemos señalado, esta unidad tiene como contraparte una actitud de sacrificio y auto-olvido. Según nuestro análisis, estas nociones permiten dar cuenta de una nueva forma de empatía equivalente a un “hundirse en el Otro”, que permite atenerse a sus necesidades y hacer de ellas las propias. De acuerdo con Husserl, el amor expresa en su forma mundana la unificación trascendental con el Otro en una experiencia afectiva y exclusivamente ética en la que es llamado a procurar su bienestar yendo, así, más allá de la actitud axiológica de comparación de valores. En este sentido, en el nivel ético se puede hablar de una nueva forma de empatía que se distingue de aquella orientada hacia el mero conocimiento del Otro mediante una “presentificación empatizante” (*einfühlende Vergegenwärtigung*), una empatía en la que “nos trasladamos dentro del que quiere éticamente y queremos con él”.<sup>37</sup> En este marco, las reflexiones sobre el sacrificio no deben ser interpretadas como si significaran que el sujeto debe *buscar* deliberadamente ocasiones para sacrificar la propia vida, sino como el modo en el que reconoce que atenerse a las necesidades del otro, aún a riesgo de sacrificar la vida, puede constituir un acto de amor ético universal. En efecto, para Husserl, quien se sacrifica “por un auténtico amor al prójimo, pierde su vida terrestre, pero gana su verdadera vida, porque en la decisión por el sacrificio se ha efectuado un acto de vida (*Lebensakt*), al cual debe amar y querer absolutamente”.<sup>38</sup> En este caso, a diferencia de lo que sucede en el sacrificio de sí mismo entre valores absolutos, el sacrificio no significaría una pérdida de sí mismo, sino más bien una suerte de afirmación de sí como ser humano auténtico.

## **5. El sacrificio y la realización personal en el amor ético. La vida verdadera.**

Las últimas afirmaciones pueden resultar a primera vista llamativas, pues nos enfrentan aún a las preguntas: ¿en qué sentido preciso el sacrificio puede ser considerado como un comportamiento ético? y ¿por qué el sujeto alcanzaría su “vida verdadera” al sacrificar su vida por otro sujeto?

En este punto, es necesario precisar el significado de algunas nociones de la ética tardía que hemos mencionado, especialmente la noción de amor ético y su vínculo con el deber absoluto y la noción de ser humano auténtico y vida verdadera o auténtica. Anteriormente dijimos que en sus escritos tardíos Husserl se refiere a menudo al deber como un llamado que se presenta al sujeto mediante el amor. Ahora bien, el amor es un fenómeno

37. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 246.

38. *Ibidem.*, p. 439.

no complejo que presenta distintas formas y niveles. El amor ético no es un fenómeno natural. Aunque el amor arraiga en la naturaleza y se presenta originariamente en la forma del instinto, en su forma auténticamente ética requiere una transformación de los instintos y del orden natural. El amor ético se basa en el amor personal e implica una respuesta al otro sujeto como un ser que aspira (*strebende*), que se esfuerza por actuar éticamente; supone tomar en mis propias manos su aspiración volitiva, hacer de su meta también la mía. Esta concepción del amor como un sentimiento que nos abre a los otros y a la exigencia de ayudarlos en la realización de sus deberes absolutos lo asemeja a la noción cristiana de *caritas*.<sup>39</sup> Es en este contexto que se pueden encontrar afirmaciones de Husserl acerca de la realización de una identidad de carácter personal, a la que se refiere asimismo con las expresiones “yo verdadero” (*wahres Ich*), “yo auténtico” (*echtes Ich*), “ser auténtico” (*echtes Dasein*), “existencia auténtica” (*echtes Existenz*) y “persona auténtica” (*echte Person*).<sup>40</sup> El amor es, en este marco, un fenómeno clave pues permite la expresión de la individualidad de la persona y su tarea ética. Así, del mismo modo en que la tarea ética personal coincide con una búsqueda tendiente a la realización de ese yo verdadero –que abre un ámbito de valores absolutos y otorga a la vida de cada sujeto una meta en función de la cual es configurada cada acción–, la tendencia ética hacia el otro en el amor se dirige a motivarlo a realizar esa misma búsqueda. El amor, luego, no solo atañe a la expresión de la individualidad de la tarea ética del ego y el llamado a realizarla, sino que supone asimismo un interés activo en el acercamiento del Otro a su “yo verdadero”. En este último sentido, como vimos, el amor ético requiere *Selbstvergebenheit*. Ahora bien, otra de las características en virtud de las cuales el amor ético en el que piensa Husserl coincide con el amor cristiano es que se trata de un amor no excluyente, sin excepciones, un amor de tendencia universal. En efecto, el objetivo final de la teleología de la intersubjetividad es que el amor se convierta en un entramado que abarque la vida ética de cada sujeto. De este modo, Husserl postula un tipo de amor que es infinito, absoluto y universal; un amor dirigido a la humanidad, que constituye la forma última que adquiere el deber absoluto. El amor ético, entonces, no solo está dirigido al bien del alter ego concreto, y a la realización de su “verdadera vida” sino también al bien de la humanidad, y a la

39. Cf. *Ibidem.*, p. 174

40. Cf., por ejemplo, Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*, cit., p. 297.

realización de la “verdadera vida” de la humanidad, lo que es llamado el ideal de una “humanidad auténtica” (*echter Humanität*).<sup>41</sup>

A la luz de esto, es posible comprender con mayor profundidad el pensamiento de Husserl sobre el sacrificio como caso límite que regula la relación con el prójimo: yo *debo* amar a esta humanidad que se esfuerza libremente por dirigirse hacia el bien con un amor tan infinito que “no puedo pensar nada que pueda amar más”<sup>42</sup>, pues si contemplo la posibilidad de tal vida -una vida *absolutamente motivada* por el amor- no puedo decirme por otra cosa, ya que esto implicaría actuar contra mí mismo. Unas líneas antes de afirmar el valor ético del sacrificio por el otro, Husserl se refiere al hombre que no vive en esta dirección de la voluntad:

Si vivo en esta dirección de la voluntad, vivo en la voluntad hacia mi verdadera vida y, como miembro de la humanidad, vivo en la voluntad dirigida hacia una verdadera humanidad en desarrollo, de este modo esta voluntad es motivada absolutamente (...) ¿No se resuelve de este modo el problema de la muerte, así como el problema del destino, de la infelicidad de todo tipo, del envejecimiento, de la enfermedad paralizante, de todas las irracionalidades? Elegir el bien absoluto significa: superar la muerte y el diablo. Quien abandona lo bueno cae en cierto modo en la muerte, porque vive una vida que no puede amar, más bien, que debe odiar absolutamente. Comete suicidio - vive como si justificara el suicidio y lo cometiera consecuentemente.<sup>43</sup>

Al dejar de lado el amor por la humanidad, el hombre se hunde en el egoísmo y esto constituye una forma de alienación respecto de una vida auténticamente humana. Como sostiene James Hart, sería “un suicidio continuo porque los patrones destructivos de la vida, que tienden a ser agresivos, auto-defensivos, y a perpetuarse a sí mismos suprimen el esfuerzo por despertar hacia una vida de amor universal. Es la ley del sí mismo lo que es violado aquí. El auto-anestesiamento causado por el egoísmo (...), el debilitamiento de la vitalidad mental a través del creciente rencor, del resentimiento y el odio, etcétera., todas estas son formas de auto-envenenamiento”.<sup>44</sup> Esto explica que actuar por el bien del prójimo a partir de un amor verdadero, incluso cuando, en última instancia, implique dar la vida por él, sea un acto en el que se afirma la verdadera vida propia y de la humanidad. Naturalmente, las situaciones a las que nos referimos no son situaciones que necesariamente debemos atravesar en nuestras vidas, y no considero que, de acuerdo con Husserl, el sacrificio sea *en sí mismo* ético.

41. Cf. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 439 y Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 29 ss.

42. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 439

43. Idem.

44. Hart, James, *The person and the common life. Studies in a husserlian social ethics, Phaenomenologica* 126, Netherlands, Springer, 1992, pp.344- 345

camente valioso si no tiene como finalidad al bien de los demás hombres. Lo relevante es que si nos encontramos ante tales situaciones, y actuamos a partir del amor, ese sacrificio tiene valor ético. O podemos decir también: el caso límite del amor ético es guiar la vida por la disposición a sacrificarnos por el bien del otro.

## 6. Conclusiones

Para finalizar, enfatizaremos algunos puntos importantes que se desprenden del análisis presentado. En primer lugar, se puede observar la importancia de una especial actitud volitiva ante el reconocimiento del valor de un acto que tiene una motivación ética absoluta. Quizás sea útil aquí hacer una breve referencia a la concepción husserliana de la voluntad, que se funda sobre la posibilidad de realización de algo deseado y que, si es verdaderamente racional, desea aquello realmente digno de ser deseado.<sup>45</sup> Esto es, si aprehendo el valor absoluto de una acción -como en este caso, en el que es motivada por el valor absoluto de la vida del otro-, *debo* desearla y si está en mis manos realizarla, *debo* elegirla. Por este motivo, Husserl se refiere a un “actuar contra sí mismo”, que tiene lugar cuando la preferencia del propio bienestar se antepone al mandato de amar al prójimo.<sup>46</sup> En este sentido, podemos observar, en segundo lugar, el vínculo entre esta decisión y la propia realización del sujeto como ser humano auténtico: ser fiel a mí mismo significa asumir la responsabilidad por los otros, comprender que todos los deberes absolutos de todos los sujetos pertenecen al círculo de mi propio deber absoluto:

Soy un ser humano auténtico (*echtes Ich*) cuando puedo quererme a mí mismo tal como soy – absoluto (...), <cuando> he elegido mi ser como aquel al que quiero apodícticamente. Me he elegido y puesto a mí mismo como absolutamente debido. Soy fiel a mí mismo cuando me configuro como absolutamente debido y, con ello, también a mi mundo circundante. Soy infiel a mí mismo cuando actúo irresponsablemente y vivo, de modo general, irresponsablemente.<sup>47</sup>

En efecto, la diferencia entre el amor a sí mismo y el amor al prójimo se desdibuja cuando el amor a sí mismo es amor al valor de sí mismo (*Selbstwert*), es decir, cuando expresa la valoración y la afirmación de la

45. “Parece, en primer lugar, ser una ley de esencias: si reconozco que puedo querer algo que deseo, entonces “debo” quererlo (*wollen*)”. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 431

46. Cf. *Ibidem.*, p. 333

47. *Ibidem.*, p. 487-488.

propia vida, pues solo puedo valorar mi vida auténticamente en su conexión con la vida de los otros.

Finalmente, estos señalamientos pueden contribuir a esclarecer por qué, para Husserl, el amor universal a la humanidad y la entrega al prójimo no contradicen la dimensión de singularidad enfatizada a través de las nociones de “deber absoluto”, “vocación” y “llamado”, un difícil aspecto que requiere mayor justificación. ¿Qué podemos decir sobre esto? Anteriormente hemos mencionado que la singularidad del llamado del amor no implica aislamiento, y que es eso precisamente lo que expresa el amor como mandato ético. Mencionamos también que el amor es un fenómeno de apertura. Lo que abre, precisamente, es la singularidad del sujeto, en el sentido de que vuelve accesible su camino ético personal, el simple hecho de que un valor puede significar mucho más para una persona que para otra. Sin embargo, hemos visto asimismo que el amor nos abre también a los otros sujetos en cuanto fuentes de valores, a las personas en cuanto valores superiores que tengo el deber de promover.<sup>48</sup> Así, si bien, “el cumplimiento de mi deber personal es *solo para mí* una experiencia originaria”,<sup>49</sup> la actitud ética hacia el otro me sitúa en el plano de la exigencia, del deber de ponerme en su lugar y promoverlo en su desarrollo ético. Esta relación con el otro ha sido caracterizada por Husserl como una forma ética de la empatía. Pero se trata aquí de una noción de empatía que, al igual que los conceptos de “ser humano” y “vida verdadera”, tiene un sentido normativo, no descriptivo.<sup>50</sup> Ser un ser humano es *convertirse en ser humano*, es estar teleológicamente orientado hacia ello, devenir sujeto ético. Y si me he convertido en sujeto ético descubro que: “<todos los sujetos> son para mí también co-sujetos, en cuanto sujetos en mi campo de cuidado ético: su bienestar y su dolor me conciernen: e, inversamente, el mío le concierne a ellos, *en la medida en que han captado el sentido de su norma*”.<sup>51</sup>

En resumen, la apertura a la responsabilidad por los otros no es un dato, sino un imperativo ético. Con la apertura de la mirada de cada sujeto

48. Debemos señalar aquí que el valor de la persona (valor del amor) tiene un lugar superior en el orden jerárquico de los valores espirituales .

49. Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 337).

50. Según entiendo, esta distinción entre la dimensión descriptiva y normativa del análisis permite comprender que incluso si consideramos que el modelo de la empatía constituye una forma deficiente de dar cuenta del acceso al *alter ego* -como lo ha hecho gran parte de la tradición fenomenológica posthusserliana, crítica de Husserl en este punto, por ejemplo, Scheler, Sartre, Heidegger, entre otros- ello no impide que en el plano de la ley moral cobre fuerza la *exigencia ética universal como imperativo* de amar al prójimo. Sobre las críticas de la fenomenología posthusserliana a la empatía y su tratamiento en Husserl véase: Zahavi, D.: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Athens: Ohio University Press, 2001, pp. 123-159

51. *Ibidem.*, p. 438. Las cursivas son mías.

hacia el círculo de los otros sujetos surge la conciencia de una praxis ética intersubjetiva dirigida hacia el desarrollo de una humanidad éticamente despierta. El comienzo de este camino es el despertar de la autoconciencia ética de cada sujeto -el amor expresa precisamente esto- pero *llama* al mismo tiempo a cada hombre a expandir este círculo hasta abarcar todos los llamados absolutos de todos los sujetos. Las reflexiones de Husserl sobre el sacrificio por el Otro no expresan más que esta exigencia de la razón práctica, que interpela al hombre con el despertar de la autoconciencia ética.

## **Bibliografía**

Hadreas, P.: *A Phenomenology of Love and Hate*. Hampshire: Ashgate, 2007.

Hart, J.: *The person and the common life. Studies in a husserlian social ethics, Phaenomenologica* 126. Netherlands: Springer, 1992.

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 1927. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

---, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

---, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Sowa, R. (ed.), *Husserliana XLII*. Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer, 2013.

---, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Nenon, T & Sepp, H.R. (eds.), *Husserliana XXVII*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1989.

---, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Melle, U. (ed.), *Husserliana XXVIII*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988.

---, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Peucker, H. (ed.), *Husserliana XXXVII*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2004.

---, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, GooSENS, B., (ed.), *Husserliana XXXV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

---, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Jacobs, H. (ed.), *Husserliana Materialien IX*. Dordrecht: Springer, 2012.

---, *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, Schuhmann, K

(ed.), *Husserliana Dokumente III*. Dordrecht: Springer, 1994.

---, *Sur l'intersubjectivité Vol. I*. Depraz, N. (trad.). Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

---, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. Serrano de Haro, A. (trad.). Barcelona: Anthropos, 2002.

Iribarne, J.: *Edmund Husserl. La Fenomenología como Monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.

---, *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

Loidolt, S.: "Ist Husserls späte Ethik existenzialistisch? Überlegungen zu Texten der *Grenzprobleme* (Hua 42)", en *Journal Phänomenologie*, 36, 2011, pp. 34-44.

Melle, U.: "The Development of Husserl's Ethics" en *Études phénoménologiques*, 13-14, 1991, pp. 115-135.

Toulemont, R.: *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF, 1962.

Walton, R.: *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula, 2015.

Zahavi, D.: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Athens: Ohio University Press, 2001.