

FENOMENOLOGÍA Y EUDAIMONÍA.  
LA BÚSQUEDA RACIONAL DE LA FELICIDAD  
EN LA ÉTICA DE EDMUND HUSSERL

PHENOMENOLOGY AND EUDAIMONIA.  
THE RATIONAL SEARCH FOR HAPPINESS  
IN EDMUND HUSSERL'S ETHICS

*Mariano Crespo<sup>a\*</sup>*

Fechas de recepción y aceptación: 30 de noviembre de 2018, 9 de mayo de 2019

*Resumen:* La reconstrucción sistemática y el análisis crítico de la teoría husserliana acerca de la felicidad y de su búsqueda no es tarea fácil. Ello se debe tanto a dificultades terminológicas como a la dispersión en las distintas obras del fundador del método fenomenológico. Este trabajo pretende presentar los elementos fundamentales de una teoría tal en el contexto de la teleología de la vida moral. La felicidad entendida como vida dichosa en su totalidad (*seliges Gesamtleben*) en la cual todas las intenciones –tanto las teóricas como las éticas– son cumplidas, satisfechas, constituye un ideal, inalcanzable de hecho, que guía la vida moral. Sin embargo, según Husserl, es posible acercarse, aunque sea asintóticamente, a dicha felicidad, una felicidad que también tiene una dimensión intersubjetiva que reside en el cumplimiento de los fines de una comunidad ética

*Palabras clave:* fenomenología, felicidad, ética, Husserl, teleología.

*Abstract:* Presenting happiness in a systematic way and analyzing critically the Husserlian theory of happiness is not an easy task. This is

<sup>a</sup> Departamento de Filosofía/Instituto Cultura y Sociedad (ICS) de la Universidad de Navarra.

\* Correspondencia: Universidad de Navarra. Biblioteca de Humanidades. Campus Universitario. 31009 Pamplona. España.

E-mail: mj Crespo@unav.es



so not only because of some important terminological problems, but, above all, because of its dispersion in the Husserl's whole philosophical work. This paper aims to give account of the main elements of such a theory in the general context of the theology of moral life. Happiness, as a *seliges Gesamtleben*, is a life in which all intentions –both theoretical and ethical– are fulfilled. Such a life is, *de facto*, unattainable. It is rather an ideal, a guide of moral life. However, ethics can help us approach happiness, though in an “asymptotical” way. Such happiness also has an intersubjective dimension which lies in the fulfillment of the ethical community's purposes.

Keywords: phenomenology, happiness, ethics, Husserl, teleology.

La reconstrucción sistemática de la teoría husserliana acerca de la felicidad y nuestra aspiración a ella parte de una importante dificultad inicial, a saber, la referida al sentido del vocablo utilizado por el fundador del método fenomenológico para aludir, precisamente, a la felicidad. Husserl suele utilizar el término *Glückseligkeit* frente a otras opciones que ofrece el alemán como *Glücklichkeit*, *Seligkeit* o *Glück*. Como diversos autores han señalado, el uso husserliano de *Glückseligkeit* está emparentado con el sentido que este término tiene en Fichte, autor para el cual significa aproximadamente ‘vida dichosa’ o ‘bienaventurada’<sup>1</sup>. Esto tiene, a su vez, que ver con el sentido del adjetivo *selig*, el cual se suele traducir como ‘dichoso’ o ‘bienaventurado’. En su forma sustantivada, *Seligkeit* alude al estado de “beatitud” o “bienaventuranza” (Cabrera, 2017: 71, nota al pie<sup>2</sup>). Ello añade al término *Glückseligkeit* una connotación que, por ejemplo, no tiene el término *Glücklichkeit*. El propio Husserl sostiene que el término *Glückseligkeit* deja un “mal sabor de boca” y atribuye a Fichte el reconocimiento del carácter problemático de

<sup>1</sup> La teoría fichtena de la *Glückseligkeit* se encuentra fundamentalmente en Fichte (1954). No pueden dejar de mencionarse aquí las importantes lecciones impartidas por Husserl durante el *Kriegessemester* (1917-1918) en la Universidad de Friburgo y que llevaban por título *Fichtes Menschheitsideal* (*Husserliana* XXV: 267-293). Referencias a la teoría de Fichte y a su relación con la visión fenomenológica se encuentran en Seyler (2014); Hart (1995); Tietjen (1980); Breazeale, Rockmore, & Waibel (eds.) (2010), entre otras obras.

<sup>2</sup> De hecho, las traducciones al alemán de Mt. 5, 3-12 utilizan *Selig* para referirse a “bienaventurados”.



la palabra *Seligkeit* debido al matiz de “entusiasmo infundamentado” que le acompaña<sup>3</sup>. En un *Beilage* al capítulo 10, §49, de la lección *Introducción a la ética*, impartida por primera vez en el semestre de verano de 1920 y repetida en 1924 con el título *Problemas fundamentales de ética*, Husserl utiliza la expresión *selige Stimmung* (*Husserliana*, XXXVII: 344). Con ella apunta a un estado de felicidad, dicha o beatitud. Sin embargo, *beato* y *beatitud* suelen asociarse en castellano con la tercera de las acepciones que el Diccionario de la Real Academia atribuye a este término, a saber, “persona muy devota que frecuenta mucho los templos”. Ese no es, ciertamente, el sentido al que aquí se refiere Husserl.

En cualquier caso y con todos los matices realizados, *Glückseligkeit* alude, como tendremos ocasión de mostrar a lo largo de este trabajo, a un estado de felicidad, dicha, satisfacción, de cumplimiento de nuestras intenciones. Justamente esto último pone de relieve que el sentido que este término tiene en Husserl está íntimamente ligado a una característica fundamental que, según este autor, posee la vida de la conciencia, a saber, la intencionalidad. Las vivencias intencionales, en cuanto que elementos de la conciencia, se refieren de diversos modos a los objetos representados<sup>4</sup>. De hecho, la vida del yo, la vida de la conciencia, se realiza en diferentes formas de intención, de mención. A veces son formas teóricas (por ejemplo, las menciones judicativas) y otras veces, menciones valoradoras, volitivas, de agrado o desagrado, menciones, en definitiva, de la esfera afectiva<sup>5</sup>. Eventualmente, puede acontecer que estas intenciones sean cumplidas. Ello sucede cuando el objeto mentado es dado tal y como se le mienta. En ese caso hablamos de cumplimiento (*Erfüllung*), de satisfacción. Pues bien, la felicidad (*Seligkeit*) consiste justamente en el cumplimiento de estas diversas intenciones o, lo que es lo mismo, en la evidencia<sup>6</sup>. De este modo, existiría una *Seligkeit* específica dependiendo del cumplimiento de las intenciones específicas. No es igual la *Seligkeit* fruto

<sup>3</sup> “Fichte sagt dafür „*Seligkeit*“, was freilich wieder eine(n) andere(n) unerwünschte(n) Beigeschmack hat, den einer bodenlosen Überschwänglichkeit“ (*Husserliana* XXXV: 43).

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, *Husserliana* XIX: 381; *Husserliana* XIX: 385; *Husserliana* II/1: 198. Cf. también Vicuña Zauschkevich (2011).

<sup>5</sup> Cf. *Husserliana* XXXV: 43; Cf. *Husserliana* III/1: 323.

<sup>6</sup> “Das wäre nichts anderes als die Evidenz, in der sich die bloße Meinung erfüllend bestätigt” (*Husserliana* XXXV: 44). Cf. también Drummond (2013: 106).



del cumplimiento de una intención teórica como, por ejemplo, una intención judicial, que la *Seligkeit* obtenida cuando un deseo se ve cumplido. Junto con estas, por así decir, “dichas individuales”, podría pensarse en una “vida dichosa en su totalidad” (*seliges Gesamtleben*) en la cual todas las intenciones –tanto las teóricas como las éticas– son todas ellas cumplidas, satisfechas. Esta consideración, si se me permite la expresión, “globalizante” tiene que ver con un cambio de orientación que experimenta la fenomenología husserliana a partir de los años veinte, especialmente su ética. A partir de estos años, el interés de Husserl se centra no tanto en el análisis de los diversos tipos de actos de la conciencia, sino que se orienta, más bien, a la vida intencional de esta en su totalidad teniendo en cuenta, como señala Peucker (2011a: 3), tanto las diferentes operaciones realizadas activamente por el yo como las tendencias y motivaciones que tienen lugar pasivamente en este. En el ámbito de la ética, una consecuencia de esta ampliación del análisis husserliano es la consideración no solo de la corrección de los actos voluntarios individuales, sino de la vida moral de la persona en su totalidad. De este modo, Husserl desarrolla una ética orientada a la vida “perfecta” o “mejor posible”, una vida en la que todas nuestras intenciones se cumplen, un estado ideal al que Husserl denomina *Glück* o *Glückseligkeit*, el cual es, de hecho, imposible alcanzar y, más bien, desempeña el papel de guía de la vida moral.

El ideal normativo que guía es una idea que reside en lo infinito. Esto significa que no se puede realizar en ningún estado final estático, sino que es, justamente, una guía ideal que tiene que ser consciente y actuar guiando conscientemente y, de este modo, dar a la vida auténticamente humana la forma del autogobierno y de la autoconfiguración racionales (*Husserliana*, XXXV: 45).

En cualquier caso, esta tendencia hacia la felicidad y a aspirar a fines supremos que incluyen fines de orden inferior es propia del hombre.

Sólo el hombre tiene “ideales” y fines ideales que exigen la superación de muchos niveles; sólo el hombre se dedica, por ejemplo, a la ciencia, en la cual todo avance obtenido es una forma final permanente, un bien permanente [...] (*Husserliana*, XXVII: 98).



La condición de posibilidad de lo anterior apunta, justamente, a una característica específica del ser humano plenamente consciente de su humanidad<sup>7</sup>, a saber, el que este puede, de algún modo, contemplar unitariamente su vida de conciencia y, por ende, proponerse una meta para ella. Husserl se refiere a esta característica en uno de los artículos publicados en la revista *Kaizo*:

El hombre puede contemplar unitariamente su vida entera, así sea en grados muy distintos de determinación y claridad, y puede valorarla universalmente por sus realidades y sus posibilidades. Y puede tras ello proponerse una meta general de vida en que se someta a sí mismo y someta su vida entera, con la apertura infinita del futuro, a una exigencia reguladora que surge de su propia voluntad. Este motivo, como uno que, en efecto, lo determina todo, confiere a la vida personal una forma de orden enteramente nuevo. En la generalidad de la descripción se dibuja, con todo, un tipo de vida genérico que aún deja abiertos distintos tipos especiales (*Husserliana*, XXVII: 28).

El hombre puede contemplar su vida de una forma unitaria por la sencilla razón de que esta constituye una unidad. Nada más lejos de la realidad que la consideración de la conciencia como una cadena en la que cada uno de los eslabones representa una vivencia aislada. Todo lo contrario. Las vivencias forman un todo unitario en el que cada una de ellas constituye un momento del mismo (*Husserliana*, IX: 9-10). A ello se añade el que, como señala Walton (2016: 154), “considerar la totalidad de la vida posibilita configurar el obrar de modo que los actos no sean justificados con posterioridad y de manera casual, sino que estén fundados de antemano”.

En resumen, una vida dichosa o feliz en su totalidad sería una vida en la que todas las intenciones de las personas se cumplieran<sup>8</sup>, en la que tuviera lugar un “acabamiento cumplidor” (*vollendenden Abschluss*), una concordancia plena de todas las anticipaciones con sus eventuales intuiciones plenifi-

<sup>7</sup> „Der zum Menschentum erwachte volle Mensch wertet das Leben in seiner Universalität (...) (*Husserliana* 42: 303).

<sup>8</sup> „Ein seliges Gesamtleben überhaupt wäre also ein einheitliches Leben, das nach allen seinen Intentionen, nach all seinem Streben, immerfort in der Form reiner Erfüllung verliefe“ (*Husserliana* XXXV: 44).



cantes (*Husserliana*, XLII: 160 y ss.). Se trataría de la mejor vida posible, de la vida más perfecta. Esta vida constituye el fin último, imposible de realizar plenamente, de nuestro aspirar y, en definitiva, de toda nuestra vida (*Husserliana*, XXVII: 33-34); una vida en la que “estaríamos en posesión real de lo anhelado internamente y en última instancia, en la que seríamos uno con ello” (*Husserliana*, XXV: 285), una vida “llena de bienes positivos que son disfrutados, de los bienes mayores, o del mejor orden humano de bienes, del bien supremo” (*Husserliana*, XV: 143).

Lo anterior, asimismo, pone de manifiesto la estructura teleológica de la vida, en general, y de la vida práctica, en particular, según Husserl. En relación con esta última, y como señala Walton (2016: 154), “Husserl considera diversos niveles de acrecentamiento de valor en un desarrollo teleológico cuya meta atañe a la totalidad de la comunidad de mónadas”. Estos niveles son los de la conciencia ética, la disposición ética de fondo, el contento con uno mismo y la felicidad. El primero de estos niveles se refiere a “la adopción de metas referidas al horizonte vital total del individuo” (Walton, 2016: 153). Considerando el pasado, la propia historia personal, el sujeto proyecta una vida o manera de ser como la mejor posible para sí mismo, como una “vida de fidelidad a sí mismo” (*Husserliana*, XLII: 454). La coincidencia de la vida de la voluntad con esta vida proyectada o “estilo” proporciona una satisfacción duradera.

Soy *fiel a mí mismo* cuando me configuro a mí mismo de manera consecuente como lo absolutamente debido y con ello a mi mundo circundante en la medida en que tengo que hacerme responsable de él (*Husserliana*, XLII: 488).

En el segundo nivel, en la disposición ética de fondo (*ethische Gesinnung*) “la conciencia ética se convierte en una habitualidad o estilo de vida en virtud de un autoadiestramiento” (Walton, 2016: 154), de la libre decisión de la voluntad.

entonces soy racional no solo objetiva y casualmente considerado, sino que lo soy de manera consciente, vivo en la disposición de fondo de la razón (*Gesinnung der Vernunft*), y mi vida misma es más apreciable por



medio de esta disposición. Esta consideración es la consideración “ética”, ella me muestra la forma de la vida racional. Pero esto no lo soy mediante el mero conocimiento, sino por medio de la libre decisión (*Husserliana*, XLII: 305-306).

El tercer estadio es el del contento consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*), el cual es el resultado de traducir la disposición ética en diversas acciones éticas justificadas (Walton, 2016: 155).

El contento no brota de satisfacciones (*Befriedigungen*) individuales (ni siquiera de las que guardan relación con valores puros, verdaderos) sino que se funda en la certeza de alcanzar la mayor satisfacción duradera posible a lo largo de la vida entera en su conjunto (*Husserliana*, XXVII: 31 y ss.).

El contento consigo mismo, el correlato de la vida personal mejor posible a partir de la disposición de querer lo mejor posible y obrar de acuerdo con las mayores fuerzas, es el centro de la felicidad. Por tanto, sin contento consigo mismo, no hay felicidad (*Husserliana*, 42: 311).

El último nivel es el de la felicidad (*Glückseligkeit*). Ciertamente, no hay felicidad sin autosatisfacción, sin contento consigo mismo. Sin embargo, se trata de un nivel superior en la medida en que la felicidad implica algo más que “la satisfacción con las propias dotes naturales y el mundo circundante como campo de mis efectos” (Walton, 2016). Detengámonos por un momento en la descripción de esta felicidad en cuanto estadio superior de la teleología de la razón práctica.

Ser feliz puede querer decir experimentar placer. Ahora bien, una vida “feliz” en el sentido de una vida “en placer pasivo” es una vida de menor valor, no es un auténtico “contento personal” o, en palabras de Husserl, un “contento ético”, aunque ello no supone, piensa nuestro autor, considerar al placer sensible como indigno o carente de valor (*Husserliana*, 42: 198)<sup>9</sup>. Frente a este

<sup>9</sup> “El yo inferior es un yo sujeto a impulsos pasivos, vuelto hacia la exterioridad, y guiado por la propia conveniencia. Enfoca de modo erróneo la felicidad porque solo busca bienes sensibles. Además, sus metas orientadas al mero gozo o poder no pueden liberarse de los grandes obstáculos y la consiguiente mayor imposibilidad que condiciona los logros” (Walton, 2016: 155).



“placer pasivo” nos encontramos con la alegría que surge del “estar en paz consigo mismo”, del “contento consigo mismo” (*Selbstzufriedenheit*) (*Husserliana*, 42: 329)<sup>10</sup>. Sin embargo, este contento consigo mismo, en cuanto satisfacción pasiva (*sattes Geniessen*), no es aún la auténtica felicidad. Esta es, más bien, una “alegría reflexiva” (*reflexive Freudigkeit*) (*Husserliana*, 42: 331), una alegría obtenida activa y conscientemente, por mi propio esfuerzo, caracterizada por una suerte de “conformidad” o “coincidencia” (*Einstimmigkeit*) conmigo mismo<sup>11</sup>. Como señala Walton (2016), “este yo inferior se contrapone al yo superior con ‘una libertad de nueva índole’, que, en virtud de sus fines más elevados, se libera de aquella hostilidad que limita la vida de quien no ha llegado a la autoconciencia ética”.

Ahora bien, lo habitual es que, como apuntábamos más arriba, esta *seliges Gesamtleben* no tenga lugar completamente. En este sentido, como recuerda Peucker (2011b: 292) y nuestra propia vida atestigua, esta se encuentra llena de decepciones, de dudas, de negaciones y de pérdidas de bienes que creíamos tener asegurados. De este modo, la mayoría de nuestros “contentos” son momentáneos o incluso inauténticos al mostrarse que los fines a los que aspirábamos no superan un examen más detenido y que, por tanto, no proporcionan la felicidad o no acallan nuestra sed de ella, lo cual, a su vez, constituye una fuente de desdicha.

A pesar de auténticas felicidades individuales, la vida dichosa considerada en su totalidad puede ser en sí discrepante y estar acompañada de la conciencia de falta de valor. De este modo, el hombre vive, en resumidas cuentas, una vida desdichada. Se preocupa de continuo por los valores que ha obtenido, por si se conservarán, por si el yo se alegrará todavía en ellos,

<sup>10</sup> Cf. Cabrera, 2017: 72.

<sup>11</sup> Fichte se refiere a esta suerte de “conformidad” o “coincidencia consigo mismo” en un significativo texto: “la meta última y suprema del hombre es la perfecta concordancia consigo mismo y – para que pueda estar en armonía consigo mismo – la concordancia de todas las cosas externas con sus necesarios conceptos prácticos de ellas – esto es, con aquellos conceptos que determinan cómo deben ser las cosas. Empleando la terminología de la Filosofía Crítica, esta concordancia en general es lo que Kant llama *el sumo bien*, el cual en sí, como se desprende de lo anterior, no consta en absoluto de dos pares, sino que es completamente simple: el sumo bien es la concordancia perfecta de un ser racional consigo mismo” (Fichte, 2002: 55).





por si puede conseguir un mundo fijo de bienes que sea su entorno (*Husserliana*, XXXV: 44).

A pesar de la imposibilidad de alcanzar esta vida dichosa en su totalidad, ¿cómo puede, en concreto, la ética ayudarnos a alcanzar, aunque sea tan solo, por así decir, “asintóticamente”, la felicidad? Peucker recuerda que el cumplimiento ideal de nuestro tender a la felicidad está en Husserl estrechamente vinculado con la idea de lo que él llama un hombre “auténtico” o “verdadero”. Esta relación es importante para la ética puesto que ella, en cuanto disciplina técnica (*Kunstlehre*) tiene la tarea de investigar los fines a los que aspiramos y los medios necesarios para su consecución y, de este modo, determinar la idea de una vida humana completa<sup>12</sup>.

La ética siempre ha querido ser la teoría y la disciplina técnica de la vida humana perfecta y del ser humano, teoría y doctrina práctica de los métodos de auto-conformación del sujeto y de su vida a la perfección o a la “felicidad” (*Husserliana*, XXXV: 46).

En gran medida, la ética surge, pues, de la exigencia de responder a las preguntas acerca de la felicidad de la propia vida.

¿Cómo debo ordenar racionalmente mi vida y mis aspiraciones? ¿Cómo puedo escapar a la penosa discordia conmigo mismo y a la legítima reprobación de los demás? ¿Cómo puedo configurar mi vida entera como una vida buena y bella? ¿Cómo puedo, en la expresión tradicional, alcanzar la auténtica eudaimonía, la verdadera felicidad? (*Husserliana*, XXVIII: 11).

Para responder a estas preguntas es preciso, piensa Husserl, llevar a cabo con la ayuda de la fantasía una suerte de experimento mental. Se trata de ponerse en la actitud de que uno pudiera realmente realizar con la voluntad su felicidad en cuanto que vida dichosa en su totalidad. ¿Cómo podría conseguir

<sup>12</sup> “Mit der idealen Erfüllung unseres Strebens nach einem solchen Glück ist bei Husserl ganz eng verbunden, was er die Idee eines ‚echten‘ oder ‚wahren‘ Menschen nennt. Was ein Mensch also gewissermaßen ‚in Wahrheit‘ ist, entfaltet sich in der Erfüllung des ihm eigentümlichen Strebens“ (Peucker, 2011b: 292).



que todas mis voliciones y acciones individuales confluyeran –aunque sea tan solo “asintóticamente”– en la armonía del contenido total conmigo mismo? (*Husserliana*, XLII: 503). Si este experimento, sostiene Husserl, tuviera éxito, el resultado sería el verme a mí mismo en

una vida volitiva ordenada a lo infinito y al todo, la cual estaría regida por una única voluntad habitual, a saber, aquella que, en cuanto reina suprema, tendría que otorgar aquella forma feliz a todos los modos individuales de comportamiento (*Husserliana*, 42: 503-504).

Ahora bien, una ética tal no puede consistir simplemente en ser la “disciplina técnica del querer y del actuar”, como tampoco la lógica puede ser considerada simplemente como la “disciplina técnica del pensar judicativo” (*Husserliana*, XXXVII: 3). Tiene que estar conectada con una disciplina normativa encargada de la reglamentación de la adecuación de las distintas acciones a los distintos fines concretos. En este sentido, quisiera referirme a dos cuestiones en torno a la ética considerada como disciplina normativa que, a mi juicio, son relevantes en nuestra investigación acerca de la felicidad, a saber, la legitimidad de los fines de la acción y la referida al estatuto epistemológico de la propia ética.

En primer lugar, es preciso recordar que las disciplinas normativas se ocupan de la legitimidad de los fines de la acción moral, de su corrección (*Richtigkeit*) e incorrección (*Unrichtigkeit*), de su valor o desvalor. Por su parte, si la ética es la disciplina técnica del querer y del actuar en general,

Debe haber, pues, este pensamiento conductor, una ciencia normativa que abarque con la mirada los fines humanos de una manera universal y que los juzgue desde un punto de vista normativo universal; en otras palabras, que investigue si los fines son como *deben ser*. Esta ciencia no se dirige a meras cuestiones de hechos, a cuyos fines y, ante todo, fines últimos aspiran fácticamente los seres humanos y a los que considera, en universalidad, como géneros de fines últimos superiores, sino que está dirigida a preguntas sobre la legitimidad, preguntas sobre el valor: *¿se debe aspirar a tal clase de fines, merecen que se aspire a ellos?*” (*Husserliana*, XXXVII: 6).



Frente a esta multitud de fines que un agente se propone o se puede proponer y cuya legitimidad ha de ser examinada, ¿hay un fin que sea legítimamente el fin último y superior de modo que todos los otros fines serían derivados de este?

¿Hay, por razones legales de principio, un *unum necessarium* para cada agente? ¿Está sujeta toda vida volitiva de una persona, tomada en su unidad universal en conformidad con estas razones, a una legislación regulativa que, en tanto idea, traza de antemano la vida éticamente buena y se traduce en una cadena de acciones en la que cada acción estaría caracterizada como absolutamente debida? (*Husserliana*, XXXVII: 7).

Según Husserl, la conducta universal de los seres humanos parece hablar a favor de una respuesta positiva a estas preguntas que no son sino las preguntas por aquello que debo hacer, por lo que exige mi situación vital aquí y ahora o, formulado, en términos más generales, por una vida verdaderamente buena (*Husserliana*, XXXVII: 9). Husserl ofrece algunos criterios para buscar respuestas a estas preguntas:

¡No obres por inclinación ciega! ¡Haz lo bueno y lo mejor que puedas! Pero lo bueno en el conocimiento (*Einsicht*) autorresponsable. Esfuérzate en obrar de tal modo que respondas a tu fin como el mejor en la esfera de tu poder que puedas conocer. Y esto lo puedes si no aspiras a medios o fines en relación a los cuales no dispones de un auténtico conocimiento (*Husserliana*, XLII: 273).

¡Haz lo mejor para ti como lo mejor que puedes hacer en el sentido de lo absolutamente mejor! A ello ha de tender el sentido de tu vida y el de todos los seres humanos. ¡Dirige la mirada a lo absoluto, esto es, a lo que revela a tu deber absoluto su sentido último! (*Husserliana*, XLII: 390).

Husserl reconoce que, al obrar de este modo, al realizar lo bueno en la acción, soy feliz (*Husserliana*, XXXVII: 364). Comentando la filosofía moral de Sócrates, el fundador del método fenomenológico sostiene lo siguiente:



[...] quien, guiado por la φρόνησις, por la intelección racional, elige el verdadero bien obtiene con esto la única auténtica y última satisfacción, es decir, la verdadera felicidad. La verdadera felicidad no viene del exterior, no cae del cielo como don de los dioses. La fuente de toda felicidad auténtica reside en nosotros, en nuestra razón, en la propia actividad de la intelección pura y la consecuente dirección práctica hacia lo verdaderamente bueno, en el trabajo ético (*Husserliana*, XXXVII: 37-38).

Pero ¿es legítimo aspirar a esta felicidad asociada a la realización de lo bueno? ¿No supondría “contaminar” de egoísmo a la acción moral? Por otra parte, renunciar a esa felicidad, a esa “satisfacción por el trabajo bien hecho” en aras del cumplimiento de lo bueno *tout court*, ¿no significaría, defender una suerte de rigorismo moral? Si esta felicidad fuera el fin central de nuestra acción moral, ¿no seríamos, en el fondo, egoístas morales? ¿No estaríamos convirtiendo los preceptos morales en imperativos hipotéticos?

A mi juicio, la situación es fenomenológicamente más complicada. Aquel que aspira sinceramente a lo bueno lo quiere y lo hace por su bondad misma. Ahora bien, en la medida en que esta bondad es una bondad que es conocida, sabe que lleva asociada una dicha, una felicidad. Ignorar este dato sería una ingenuidad manifiesta. Es más, la felicidad se suele presentar cuando uno no se la propone como meta. En caso contrario, no hay felicidad:

Si aspiro al bien puramente por sí mismo, tengo la felicidad de todas maneras; si me guía el ansia de felicidad, ella me está negada *a priori* si no valoro y aspiro amorosamente al bien por sí mismo y, si advierto esto, veo que no puede ser ninguna de las diversas metas en sí previas, que aspirar a ella como otra cosa no tiene sentido. *Sólo así, volviéndome lo más capaz posible de aspirar desinteresadamente, obtengo la felicidad*; proponérsela como fin coincide con proponerse como fin el desinterés (*Husserliana*, XXXVII: 345).

En cualquier caso, la felicidad que se obtiene al realizar lo bueno, es algo extraesencial. En el caso de que la realización de lo bueno no conllevara dicha alguna, habría que hacer lo bueno de todas formas. Lo censurable, pues, es anteponer la dicha asociada a la realización de lo bueno a la realización mis-



ma de ello. Paradójicamente, la verdadera dicha supone la aspiración genuina a lo bueno por lo bueno mismo.

Solo puedo ser bueno si hago el bien por el bien mismo y, si lo hago todo el tiempo, entonces soy bueno. Si aspiro a ser alguien bueno, ello presupone que yo me amo a mí mismo en la medida en que soy bueno, que reconozco mi buena acción, que me alegro por mi ser bueno, etc. Esto tiene ciertamente sus dificultades, si bien es seguro que semejante alegría, tanto en relación a mí como a otros, está justificada y es completamente buena en sí misma. Por otra parte, la “auto-contemplación narcisista” (*Selbstbespiegelung*) puede tener sus peligros, el del engreimiento, la vanidad, que no hay que confundir con la satisfacción por alcanzar un bien y la corrección de la manera propia de obrar. Puedo por cierto decirme a mí mismo que algo estuvo correcto, y puedo alegrarme por haberlo hecho bien; pero no debo volverme indolente, no debo engreírme por ello, pues no ha tenido lugar tanto bien, pues he cometido muchos errores, etc. Habría que investigar por qué toda autocomplacencia inclina a transformarla, más allá del caso particular, en una autocomplacencia general, que luego se mantiene mediante autoengaño y se halla a una enorme distancia del bien verdadero (*Husserliana*, XXXVII: 346).

Husserl resume su posición en el siguiente texto:

El deseo de vivir en alegría es legítimo. Pero el fin supremo de vivir siempre en alegría es ilegítimo, irracional. No en todo sentido. En efecto, no puedo aspirar a nada sin, implícitamente, aspirar al mismo tiempo a la alegría de su consecución. El valor al que se aspira es lo que alegra, pero ponerse como fin el disfrutar, el alegrarse siempre, es irracional puesto que, de antemano, sé de su irrealizabilidad (*Husserliana*, XLII: 329-330)<sup>13</sup>.

En segundo lugar y en lo referido al estatuto epistemológico de la ética en cuanto que disciplina normativa, esta –al igual que la lógica y cualquier otra disciplina normativa– está fundada en una disciplina teórica (*Husserliana*, XVIII: 53 y ss.). La pregunta es cuál es en este caso la disciplina teórica –

<sup>13</sup> En esta concepción husserliana resuenan las palabras de Fichte (2002: 59): “No lo que hace feliz es bueno, sino que sólo lo que es bueno hace feliz. Sin moralidad no hay felicidad posible”.



encargada de esclarecer el ideal de vida buena a la que todo agente moral ha de aspirar— que fundamenta a la ética en cuanto disciplina normativa<sup>14</sup>. Esta disciplina teórica no puede ser, ciertamente, ni la psicología ni la biología ni la sociología ni cualquier otra ciencia empírica, ya que todas ellas son incapaces de proporcionar universalidad y necesidad. La alternativa es, por tanto, la planteada por los partidarios del apriorismo moral, los cuales plantean la necesidad de una ética teórica, formal, *a priori* y pura, encargada de “delimitar un sistema de principios absolutos y puros de la razón práctica, libres de toda relación a seres humanos empíricos y a su situación empírica” (*Husserliana*, XXVIII: 11). Esta ética tendría un carácter teórico, formal, análogo al de la lógica formal. Como Ferrer y Sánchez-Migallón (2018: 61) recuerdan “esa ética formal no excluye el complemento también necesario de una ética material”, pero esta siempre ha de ser gobernada por las leyes de la ética formal:

Esta ética no investigará solo según la forma aquello que es inherente al sentido universal de la racionalidad, sino que intentará también investigar, en función de la materia, los diversos órdenes o niveles de valores prácticos y determinar aquello que es racional en máximo grado y las reglas pertenecientes a esto (*Husserliana*, XXVIII: 27)<sup>15</sup>.

Por último, la ética científica presupone una ciencia más amplia que es la axiología, la cual tiene asimismo una parte formal y una parte material. La axiología estudia los principios y leyes de la vida axiológica, de la vida de los actos de la esfera emotiva (*Gemüt*) entre los cuales se encuentran los actos de percepción sentimental de los valores, los actos de deseo, de estimar, etc. En este orden de cosas, Husserl considera que una tarea central del método

<sup>14</sup> Aquí sigo fundamentalmente el hilo expositivo de Ferrer y Sánchez-Migallón (2018: 60-63).

<sup>15</sup> Por su parte, la ética material contiene, como sucede en el ámbito de la lógica, unos conocimientos aprióricos y unos conocimientos empíricos: “Así mismo, en la esfera práctica debiera existir, por un lado, una analítica práctica, a la que correspondiera una esfera de la praxis analítica, es decir, un ámbito cerrado de la voluntad en el cual la racionalidad habría de fundarse [de modo] puramente formal; y luego debiera añadirse a ello un campo propiamente material, una esfera de la voluntad en la que la racionalidad no podría estar fundada sino a partir de la materia particular del querer, sea que esta fundamentación tenga lugar en modo inmanente y *a priori* sobre la base de sus nexos esenciales, sea empírica y existencialmente por relación al contexto amplio de realidad y en cuanto ésta constituye el campo de voliciones o de acciones reales y posibles” (*Husserliana*, XXVIII: 46).



fenomenológico es, precisamente, el esclarecimiento de la vida sentimental y volitiva “o lo que es lo mismo, [...] investigar la constitución de los actos axiológico-prácticos así como de sus respectivos objetos” (Ferrer y Sánchez-Migallón, 2018: 62).

Así como a la lógica formal corresponde un sistema de estructuras fundamentales de la conciencia-de-creencia (de la conciencia dóxica, como suelo decir) y, de este modo, una fenomenología y una teoría del conocimiento formal, de modo semejante sucede con la axiología formal y con la práctica en relación a la disciplina fenomenológica que, en principio, le corresponde, a saber, la teoría de la valoración y la teoría de la voluntad (palabras que son usadas aquí en un sentido análogo a la expresión “teoría del conocimiento”) (*Husserliana*, XXVIII: 4).

Repárese en que la búsqueda de la felicidad, aunque sea una búsqueda indirecta, es una búsqueda que ha de huir de la “inclinación ciega” y aspirar a lo bueno identificado en el conocimiento autorresponsable. Esto podría formularse más sencillamente diciendo que esta búsqueda de la felicidad es una búsqueda racional o, lo que es lo mismo, una búsqueda en la que es la experiencia de lo evidente lo que determina al agente moral, llevándole a adoptar las actitudes valorativas adecuadas. En este sentido, el agente que busca racionalmente la felicidad y que actúa racionalmente es “autorresponsable” o “auténtico”<sup>16</sup>. Como señala Drummond (2013: 102) “es en esta búsqueda responsable de lo verdadero en todas las esferas de la razón donde localizamos propiamente el carácter eudemonista de una axiología fenomenológica. La vida próspera es para los agentes racionales la vida autorresponsable o ‘auténtica’” (Drummond, 2013: 103). Para acercarnos a este ideal, es preciso tomar distancia crítica de la vida vivida irreflexivamente y emprender una vida verdaderamente filosófica, autorresponsable, una renovación (Peucker, 2011a: 4).

<sup>16</sup> “La autonomía de la razón, la ‘libertad’ del sujeto personal consiste (...) en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo. Y además en que no me dejo ‘jalar’ por otras inclinaciones e impulsos, sino que soy libremente actuante, y ello a la manera de la razón” (*Husserliana*, IV: 269); Cf. también Drummond (2010: 445).



Mi vida es racional y soy racional, desde el punto de vista de la práctica, cuando quiero lo mejor posible y lo hago de la mejor manera posible y cuando tomo la decisión de no dejarme llevar, de aspirar a, hacer y querer lo mejor posible. De este modo, no solo soy racional considerado objetiva y casualmente, sino conscientemente racional; vivo en la disposición de fondo de la razón y mi vida es más valiosa en virtud de esta disposición. Esta reflexión es la [reflexión] “ética”, me muestra la forma de la vida racional. Pero ético soy no sólo por el mero conocimiento, sino por la decisión libre (*Husserliana*, 42: 305-306).

Por otra parte, esta búsqueda racional de la felicidad, de una vida dichosa, no es una tarea privada, sino que tiene lugar siempre en un contexto interpersonal en el cual se comparte un conocimiento común “encarnado” en prácticas sociales, instituciones, concepciones comunes que van transmitiéndose de generación en generación, etc. (Drummond, 2013: 106-107)<sup>17</sup>. Husserl insiste en que cada uno de nosotros no existe aisladamente, sino en una comunidad (*Gemeinschaftsverband*) humana.

Mi vida es vida en mi nosotros y nuestra vida es absolutamente vida de unos con otros, de unos para otros, de unos frente a otros, en todo caso, una vida no en colección externa del estar-juntos-en-el-espacio y en el tiempo, sino del tomar parte en la vida de los otros en la experiencia, en el pensar, en las preocupaciones, en el amor o en el rechazo, etc. Precisamente merced a esto, el bienestar y el sufrimiento de cada uno depende del de sus prójimos tanto en la situación individual como en la totalidad de la humanidad y de su historia (*Husserliana*, XLII: 504).

Pero no solamente esto. La verdadera felicidad, piensa Husserl, no solo consiste en la consecución de lo que se tiene por mejor, sino en la obtención de lo mejor para todos los seres humanos:

La felicidad propia no es suficiente allí donde otros seres humanos no son felices en lo bueno. *Por consiguiente, yo sólo puedo ser bueno en sentido*

<sup>17</sup> “Der zum Menschentum erwachte volle Mensch wertet das Leben in seiner Universalität und zunächst sein eigenes auf dem Hintergrund und im Zusammenhang des Gemeinschaftslebens, des sich in seine Nächsten und dann Ferneren hinein verschlingenden Lebens” (*Husserliana*, XLII: 303).





*propio cuando no pienso en la desdicha de los otros. Tengo necesariamente la satisfacción en que me salgan bien mis cosas. Pero el tamaño y la pureza depende de las alegrías de los otros; y, en virtud de la orientación en la que los otros, cercanos y lejanos, me son dados y del grado de interrelación vital de la propia existencia y del tender con el de los otros, la desdicha y la felicidad de los otros debilita o aumenta correspondientemente la propia felicidad (Husserliana, XLII: 330).*

En resumen, “*sólo puedo ser completamente feliz (ganz glücklich) si la humanidad como un todo puede serlo*” (Husserliana, XLII: 332). Como señala Walton (2016), de este modo, el imperativo categórico alcanza una dimensión intersubjetiva y el *telos* del individuo converge con el *telos* comunitario porque existe la obligación para cada uno de alcanzar lo mejor posible para los demás en una comunidad ética de amor:

Es inherente al imperativo categórico del sujeto singular aspirar a esta forma superior de comunidad y a esta forma superior del ser individual y de *la vida individual como funcionario de una comunidad ética* (Walton, 2016: 315 y ss.).

En definitiva, el ideal de la felicidad entendida como vida dichosa en su totalidad no puede desprenderse del ideal de una auténtica y buena humanidad que vive de una forma humana, que se cultiva de modo auténtico (Husserliana, XXXV: 45). Este es el ideal al cual toda vida individual y social ha de estar referido si quiere desarrollarse de una forma ética (Husserliana, XXXV: 45). La felicidad tiene, pues, como señala Walton (2016), una dimensión intersubjetiva que reside en el cumplimiento de los fines de una comunidad ética.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Breazeale, D., Rockmore, T., y Waibel, V. (2010). *Fichte and the Phenomenological Tradition*. Berlín/Nueva York: De Gruyter.
- Cabrera, C. (2017). Husserl y la ética de la virtud. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXII(2).



- Crespo, M. (2015). Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity. *Ethical Perspectives* (4), 699-722.
- Drummond, J. J. (2010). Self-Responsibility and Eudaimonia. En F. Mattens, C. Ierna, y H. Jacobs, *Philosophy, Phenomenology, Sciences*. Dordrecht: Springer (Phaenomenologica, vol. 200).
- Drummond, J. J. (2013). Phenomenology, Eudaimonia, and the Virtues. En K. Hermberg, y P. Gyllenhammer, *Phenomenology and Virtue Ethics* (pp. 97-112). Londres: Bloomsbury.
- Ferrer, U., y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl*. Sevilla: Themata.
- Fichte, J. (1954). *Die Anweisung zum seligen Leben* (edición de F. Medicus). Hamburgo: Felix Meiner.
- Fichte, J. (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (edición de D. Oncina Coves, y M. Ramos Valera). Madrid: Istmo.
- Hart, J. G. (1995). Husserl and Fichte: with special regards to Husserl's lectures on "Fichte's Ideal of Humanity". *Husserl Studies* (12), 135-163.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. *Husserliana IX*. Hrsg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff. La Haya.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil. Hrsg. v. I. Kern, *Husserliana XV*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. v. E. Holenstein, *Husserliana XVIII*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (194) *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. U. Panzer, *Husserliana XIX/1*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Mit ergänzenden Texten. Hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp, *Husserliana XXV*. Martinus Nijhoff: La Haya.
- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp, *Husserliana XXVII*. Dordrecht: Kluwer. [Los cinco ensa-



- yos publicados en la revista japonesa *Kaizo* y contenidos en este volumen aparecieron en castellano como *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (introducción de G. Hoyos y traducción de A. Serrano de Haro). Barcelona: Anthropos, 2002].
- Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1014*. Hrsg. v. U. Melle, *Husserliana XXVIII*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1996). *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*. Vorlesungen 1917/1918. Hrsg. v. U. Panzer, *Husserliana XXX*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2002). *Einleitung in die Philosophie*. Vorlesungen 1922/1923. Hrsg. v. B. Goossens, *Husserliana XXXV*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924. Hrsg. v. H. Peucker, *Husserliana XXXVII*. Dordrecht: Springer. [Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano 1920 y 1924 (traducción de M. Chu, M. Crespo y L. R. Rabanaque). Madrid: Trotta, 2019 (en prensa)].
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik, Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Hrsg. v. R. Sowa und T. Vongehr. Dordrecht: Springer.
- Peucker, H. (2011a). Gründe-geben-Können als ethische Forderung in Husserls Phänomenologie. *XXII Deutscher Kongress für Philosophie*, 11-15 de septiembre de 2011, Ludwig: Maximilians/Universität München.
- Peucker, H. (2011b). Husserls Ethik. Zwischen Formalismus und Subjektivismus. En V. Mayer, C. Erhard, y M. Scherini, *Die Aktualität Husserls*. Freiburg: Karl Alber.
- Rinoffner-Kreidl, S. (2010). Husserl's Categorical Imperative and His Related Critique of Kan. En P. Vandavelde, y S. Luft, *Epistemology, Archaeology, Ethics. Current Investigations of Husserl's Corpus* (pp. 188-209). Londres/Nueva York: Bloomsbury.
- Seyler, F. (2014). *Fichtes "Anweisung zum seligen Leben"*. Ein Kommentar zur. Freiburg: Karl Alber.



- Tietjen, H. (1980). *Fichte und Husserl. Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft in transzendentalen Idealismus*. Fráncfort/Main: Klostermann.
- Vicuña Zauschkevich, E. (2011). *Para una fenomenología de la acción. Aproximación a una teoría husserliana de la acción a partir de la idea de cumplimiento (Erfüllung) práctico*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Walton, R. (2016). Monadología y Teología en la ética de Husserl. *Areté. Revista de Filosofía*, XXVIII(1), 145-165.

