

Francisco Quesada-Rodríguez

Ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica

“Si bien que la phénoménologie au sens large est la somme de l’œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl ; c’est aussi la somme de variations de Husserl lui-même et en particulier la somme de descriptions proprement phénoménologiques et des interprétations philosophiques par lesquelles il réfléchit et systématise la méthode”
(Paul Ricœur, *À l’école de la phénoménologie*, 9).

Resumen: Este artículo explica los orígenes de la ética fenomenológica y sus derivaciones en dos perspectivas complementarias: la ética axiológica como desarrollo de una fenomenología material de los valores y la ética hermenéutica como interpretación fenomenológica de la vida humana en la doble dimensión ontológica de alteridad e ipseidad. El artículo sigue el desarrollo de la tradición fenomenológica desde sus orígenes primitivos hasta su derivación herética.

Palabras clave: Valor. Norma. Personalismo. Axiología. Ontología. Hermenéutica.

Abstract: This article explains the origins of phenomenological ethics and its derivations in two complementary perspectives: axiological ethics as the development of a material phenomenology of values and hermeneutical ethics as a phenomenological interpretation of human life in the double ontological dimension of alterity and ipseity. The article follows the development of the phenomenological tradition from its primitive origins to its heretical derivation.

Keywords: Value. Norms. Personalism. Axiology. Ontology. Hermeneutics.

1. Introducción

Desde los orígenes de la fenomenología, la ética constituye un elemento inherente a su fundamentación filosófica como ciencia rigurosa. La ética no fue un tema ajeno que sirvió para explicar prácticamente la fenomenología en relación con la subjetividad y objetividad del actuar humano, sino que formó parte intrínseca de su fundamentación filosófica. De hecho, la ética fenomenológica se gestó desde finales del siglo XIX y se desarrolló desde los orígenes de la fenomenología a inicios del siglo XX, hasta la actualidad gracias a la primera y segunda generación de fenomenólogos que descubrieron una manera particular de pensar la ética. En sentido práctico, por ejemplo, la fenomenología de la vida elaborada por Jan Patočka permite comprender la existencia, la libertad y el deber en relación con el cuerpo humano en el ambiente (Patočka 1988, 94). En este caso, la ética fenomenológica no funciona como una ética aplicada, sino como la fundamentación del actuar humano, según la consciencia y la intencionalidad en el horizonte de la existencia. La idea de que la ética es una ciencia surge precisamente de la fenomenología, pues su fundamentación filosófica se establece rigurosamente en la consciencia y en la intencionalidad del sujeto.



En general, la ética fenomenológica y, en particular, la ética fenomenológica de los valores contesta a dos grandes corrientes de pensamiento moderno; a saber, el formalismo de la ética de Immanuel Kant y la “transmutación de todos los valores” (“Umwertung aller Werte”), expuesta por Friedrich Nietzsche como “transmutación de todos los valores arios” (“Umwertung aller arischen Werthe”) y “transmutación de los valores cristianos” (“Umwertung der christlichen Werthe”). La “transmutación de todos los valores” fue una categoría desarrollada por Nietzsche en varios escritos tardíos: *Der Antichrist* (1888), *Götzen Dämmerung* (1889) y *Ecce Homo* (1888-1889). La crítica de Nietzsche a los valores estaba relacionada con la obligación y el deber del perfeccionamiento humano y de la cultura europea moderna (Nietzsche, 2012, 772, 828, 881, 891, 965). En efecto, en la “filosofía de Nietzsche” hay toda una reflexión de los valores (axiología) en cuanto “destrucción de la tradición occidental” (Fink 2019, 199-301). Los escritos tardíos de Nietzsche sobre la “transmutación de todos los valores”, vale recordar, son contemporáneos al surgimiento de la ética fenomenológica.

Después de Franz Brentano y Edmund Husserl, el método fenomenológico fue desarrollado sistemáticamente por Max Scheler para constituir una ética fenomenológica de los valores, axiología y personalismo. Sin embargo, hay que reconocer que fue Franz Brentano quien previamente planteó la cuestión de la ética, las costumbres y los valores a partir del concepto de “intencionalidad” (“Intentionalität”), considerando la filosofía de Aristóteles y de Tomás de Aquino. En efecto, Brentano, profesor de Husserl en Viena, fue un especialista crítico de la psicología, la consciencia y la moral. Si Brentano se convirtió en un destacado especialista en la filosofía de Aristóteles, fue gracias a la lectura de un intérprete y comentarista sobresaliente del Estagirita, Tomás de Aquino. La autoconsciencia de la existencia de la persona, en cuanto ser racional e individual, se expresa también como consciencia moral en el Aquinate (*Summa Theologiae* I, q. 17, a. 13; I, q. 79, a. 13).

La cuestión ética no fue extraña para la filosofía y psicología de la consciencia desarrollada

por Brentano en el siglo XIX. En primer lugar, hay que atribuir a Franz Brentano el comienzo de la ética fenomenológica y de los valores gracias a una serie de escritos sobre la fundamentación de la ética en la consciencia y la intencionalidad. En segundo lugar, Edmund Husserl, mientras fundaba la fenomenología, escribió e impartió cursos sobre ética fenomenológica, durante varios años, sin abandonar la cuestión ética durante el periodo de maduración de la fenomenología. En tercer lugar, destaca Max Scheler, quien se dedicó a fundar rigurosamente una ética de los valores y el personalismo desde la fenomenología husserliana, aunque simultáneamente, uno de sus estudiantes, Dietrich von Hildebrand venía investigando, junto a Husserl, una ética fenomenológica de los valores en relación con el actuar humano. El estudio y la enseñanza de la ética por Husserl y Scheler, a inicios del siglo XX, mientras Husserl fundaba filosóficamente la fenomenología, muestran que la ética no es accidental en el quehacer fenomenológico.

Contemporáneamente, a partir de la fenomenología y de la ética material de los valores de Max Scheler, Nicolai Hartmann argumentó una nueva perspectiva de la ética material, sin abandonar los principios de la filosofía y de la ética kantiana que Scheler había criticado a causa del formalismo. Además, Hartmann incorpora la filosofía y la ética de Aristóteles en la discusión con Scheler, atribuyéndole el origen de la ética de los valores, pues la virtud funciona como un valor supremo en la ética aristotélica. Desde la filosofía aristotélica, Hartmann va más allá de la fundamentación fenomenológica de la ética material de los valores y funda una ontología que sirve para argumentar la ética material de los valores. En este sentido, la ética de los valores hartmaniana se justifica posteriormente a partir de la teoría del ser, de manera que la ética pasa por una fundamentación ontológica. Tal es el caso de Hans Jonas, uno de sus estudiantes en Marburg, quien a partir de la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana logró articular una fenomenología hermenéutica del ser viviente; considerando también la biología aristotélica, Jonas forjó la categoría ontológica *organismo-metabolismo* para luego fundamentar la bio-ética de la responsabilidad.

Aunque la filosofía de Hans Jonas puede situarse lejanamente en la tradición husserliana y heideggeriana, la bio-ética de la responsabilidad jonasiana de suyo constituye una teoría ética. Desde sus primeros pasos, la filosofía de Emmanuel Levinas y Paul Ricœur también estuvieron influenciadas, entre otras corrientes filosóficas, por la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger, pero los tres filósofos asumieron una perspectiva crítica contra la filosofía heideggeriana del ser, sin ignorar la afiliación política de Heidegger al nacionalsocialismo. A pesar de la influencia de la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana, tanto Jonas como Levinas y Ricœur lograron forjar una teoría ética de raigambre ontológica, independientemente de sus mentores filosóficos, cuya característica común es la vulnerabilidad del ser humano.

En la fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur, hay una “recuperación” de la dimensión ética de la conciencia como “convicción” a partir de la fenomenología de Emmanuel Levinas: “A este posible resultado llega Ricœur como alternativa a lo que considera una ‘des-moralización de la conciencia’ en Heidegger, en cuyo pensamiento también descubre un rechazo de la primacía de la ética en favor de la ontología. A tal efecto, se sirve de las aportaciones de Levinas, porque en su régimen ético de pensamiento (...) se revela ‘el otro’: el rostro del otro como una voz que habla e interpela, y me hace responsable” (Conill-Sancho, 2010, 238). De esta manera, la crítica a la conciencia en la filosofía de Heidegger hecha por Ricœur fue reforzada, a través de un giro fenomenológico y reflexivo, con la superación crítica hecha por Levinas de la “normal” unilateralidad de la ontología heideggeriana, gestada desde la hermenéutica de la facticidad. Aunque Levinas reprocha igualmente el formalismo de la ética kantiana, la fenomenología del rostro del otro funciona como un imperativo ético y legal que Ricœur criticará a partir de la hermenéutica del sí mismo como otro para superar la disimetría de la alteridad por la atestación de la ipseidad y el reconocimiento del otro.

2. La ética de la intencionalidad, el valor y la norma: Franz Brentano

Sin duda, Franz Brentano (1838-1917) ocupa un puesto fundamental en los orígenes de la fenomenología, no solo porque proveyó la noción psicológica de “Intentionalität” a la filosofía de Husserl para hacer posible la reducción eidética por la ἐποχή, sino también la teoría de la conciencia del objeto (Lyotard, 2007, 28). Gracias a la conciencia es posible realizar la reducción del objeto para transformarlo en fenómeno y revelar así las características esenciales del “yo” (“ego”) en tanto fuente de significatividad e intencionalidad con el objeto. De acuerdo con Carl Stumpf, Brentano fue sobre todo un gran especialista de la filosofía de Aristóteles, un conocedor de los filósofos escolásticos y un destacado intérprete de Tomás de Aquino (Stumpf 1919, 98). En efecto, Brentano fue ante todo especialista de la filosofía de Aristóteles y de la filosofía aristotélica medieval, tanto por su disertación *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles* (1862), como por la tesis de habilitación *Über Aristoteles* (1867). En el medio germánico, Brentano renovó y enseñó el aristotelismo con “libertad crítica”, fue un filósofo “libre de prejuicios, libre de presupuestos” (Courtine, 2007, 38-39). En relación con la pre-historia de la fenomenología, sobresale la siguiente expresión de Brentano: “el estudio de la historia de la filosofía tiene una legitimidad solo cuando la investigación se pone al servicio de las cosas: “Das Studium der Geschichte der Philosophie hat nur dann eine Berechtigung, wenn es in den Dienst der sachlichen Forschung tritt” (Brentano, 1988, 16).

La “normatividad” y la “intencionalidad” son dos temas fundamentales en la filosofía de Franz Brentano y Edmund Husserl. De hecho, la semejanza entre ambos filósofos es la normatividad intencional, la relación entre la normatividad y la intencionalidad. En el debate contemporáneo, según Joselyn Benoist, “muy generalmente, la intencionalidad es asimilada a una norma, o en todo caso, asociada a una estructura de tipo normativo”. Para “Brentano, el tema intencional no es originariamente

normativo, pero la normatividad juega un rol decisivo en su extensión” (Benoist, 2007-2008, 9-39). Ciertamente, la intencionalidad puede presentar cuestiones normativas, pero hay una diferencia condicional básica entre ambas perspectivas filosóficas, según Marie-Hélène Desmeules. Por un lado, Brentano pensaba que la intencionalidad puede ser normativa según la incompatibilidad de la relación opuesta del sujeto con un objeto. Por otro lado, Husserl pensaba que las cuestiones normativas dependen de la intencionalidad según la posicionalidad del sujeto hacia el objeto. Por eso, entre ambos filósofos la diferencia básica en cuanto a la normatividad es la *incompatibilidad* (Brentano) de las distintas maneras de relacionarse del sujeto con el objeto y la *posicionalidad* (Husserl) del sujeto hacia el objeto (Desmeules, 2018, 1-33).

En Brentano, la intencionalidad depende de la experiencia de la cosa vivida por la conciencia del sujeto, pero no toda intencionalidad puede ser normativa. En cambio, en Husserl, la intencionalidad pertenece al orden de aquello a lo cual se le puede aplicar normas. Ambos filósofos presentan un reduccionismo normativo, según Desmeules. Para Brentano, la normatividad intencional se reduce a la cuestión de la incompatibilidad entre dos fenómenos psíquicos opuestos; si no hay compatibilidad entre la cosa y el sujeto se produce un juicio normativo que depende de la experiencia vivida por la conciencia a partir de la cosa. Para Husserl, la relación intencional con la cosa es normativa, tiene un tólos normativo según la posición del sujeto; las normas creadas que se aplican luego a la intencionalidad se reducen a un solo modelo para pensar toda normativa intencional: lo que se presenta a la intencionalidad, según la posición, debe ser confirmado por la intuición, entonces la intencionalidad juzga de correcto o incorrecto (Desmeules, 2018, 1-2).

En cuanto a la ética, Brentano escribió sobre el origen del conocimiento moral (Brentano, 1889; 2013) y una serie de lecciones de filosofía práctica acerca del fundamento y estructura de la ética (Brentano, 1978). El libro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* fue inicialmente una conferencia ofrecida a la *Wiener juristische Gessellschaft* (1889), pero constituyó “según la

opinión mayoritaria de los especialistas, la síntesis más acabada de la reflexión ética de Brentano” (Iocco, 2018, 6). Las lecciones de filosofía práctica acerca del fundamento y estructura de la ética fueron impartidas entre los años 1874-1894, lo cual muestra, entre otros escritos de ética posteriores, el gran interés de Brentano por la filosofía moral. Sin embargo, estos dos libros mencionados no pueden comprenderse sino en relación con su obra más significativa: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874/1911).

En efecto, para Brentano, la moral debe comprenderse en el marco de las tres categorías establecidas previamente en *Psychologie* (Brentano, 1973); a saber: las “presentaciones” (“Vorstellungen”), los “juicios” (“Urteile”) y los “movimientos afectivos” (“Gemütsbewegungen”). La presentación se refiere a las “re-presentaciones intuitivas” que proceden de la percepción visible o tangible por medio del cuerpo humano. Se trata de un cognitivismo moral en el que los juicios y los movimientos afectivos surgen a partir de las re-presentaciones de las cosas o fenómenos, los cuales son percibidos a través del cuerpo. Los juicios establecen valores que se derivan de los objetos y de la experiencia interna del sujeto, de una experiencia de la subjetividad; luego, los movimientos afectivos dependen de la presentación y de los juicios de la subjetividad.

La cuestión gnoseológica que surge de los movimientos afectivos es cómo se funda la ética de los valores si, en este tipo de cognitivismo moral brentaniano, los valores parecen no tener objetividad. Para Brentano, los fenómenos que se presentan al sujeto no son cosas simplemente, sino que tienen propiedades axiológicas de acuerdo con la referencia intencional del sujeto. La cosa que se presenta como fenómeno tiene un valor intrínseco que es otorgado por el sujeto. En el libro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Brentano intenta explicar el origen del valor o bien en el conocimiento, mediante una evaluación de un fin práctico o bien práctico que es perseguido por el sujeto, antes de conceder simplemente un valor axiomático *a priori*. El sujeto puede encontrar el valor en el mundo objetivo como un fin o bien que

pertenece a la cosa misma, esto es, un valor intrínseco que es reconocido.

Para Brentano, el aspecto psicológico-subjetivo del ser humano cumple una función relevante en el proceso de conocimiento, el cual no puede ignorarse en la moral y en la formación de los valores. En el libro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Brentano se pregunta también si hay una ley moral natural que rige universalmente para la subjetividad de todos los seres humanos de todos los tiempos (Brentano, 1969, 9,12). Efectivamente, él piensa que sí hay una ley moral natural que rige universalmente las leyes de la razón y de la voluntad del ser humano. En realidad, la razón y la moral se rigen, analógicamente, conforme a esa ley natural, válida para todo ser humano, de manera que él, a pesar de la subjetividad, pueda conocer el valor. De alguna manera, este razonamiento se sigue de la filosofía aristotélico-tomista.

No obstante, la ética que Brentano propone es objetiva, no depende simplemente de la subjetividad humana, porque él busca finalmente la superioridad del actuar justo desde la misma capacidad moral intrínseca de reflexionar y decidir del ser humano. Pero, la capacidad moral intrínseca del ser humano no depende simplemente de la voluntad, sino ante todo de la decisión frente a una cosa o fenómeno. La decisión funciona aquí como el medio por el cual el ser humano ordena la voluntad frente a una cosa en el mundo. En todo caso, se trata de un valor o bien que persigue el ser humano como una finalidad para actuar correctamente.

El bien o valor no surge de una idea pura, como en la filosofía platónica, sino que se constituye de las re-presentaciones de las cosas cuyo contenido es sobre todo de orden psicológico; el bien tampoco se constituye de puras cualidades sensibles, según la pura experiencia de lo sensible (Brentano, 1973, 80). Se trata ante todo de “re-presentaciones intuitivas” que provienen de lo psíquico, es decir, re-presentaciones de las cualidades sensibles en lo “psíquico” (Brentano, 1969, 16). Mejor aún, el bien o valor tiene un sentido gnoseológico-psíquico en la medida en que se origina de una “re-presentación intuitiva” de una cosa, aunque no puede ser objetivado ontológicamente porque depende de lo psíquico. Más

bien, la objetividad del bien o valor viene dada en la evaluación y corrección hecha por el sujeto en el momento de tomar una decisión frente a una cosa, como preferencia para el actuar porque es un bien mejor o superior. Esto muestra que la teoría del bien o valor tiene una intencionalidad realista, a pesar de que el bien y el valor no significan lo mismo, ambos pueden entenderse similarmente en el marco de la fenomenología de los valores.

La investigación de Sergio Sánchez-Migallón Granados permite presentar sistemáticamente los estudios de la moral de Brentano en el marco de una “ética fenomenológica de los valores” (Sánchez-Migallón, 1996), siguiendo a José Ortega y Gasset que afirmaba en el prólogo de la edición española de *Psicología desde un punto de vista empírico* (1935) que la ética de Brentano ha sido llamada por sus discípulos la “ciencia de los valores” (Ortega y Gasset, 1961, 338). Lo “bueno” forma parte así de la axiología o teoría de los valores. Una tal axiología brentaniana constituye una crítica al imperativo categórico de la ética kantiana (Kant, 1999; 2008), por el hecho de que su formalismo está desvinculado del aspecto empírico de la realidad humana.

La investigación reciente sobre la ética axiológica en Brentano confirma que los valores son intrínsecos (Chisholm, 1986); mejor aún, hay una fundación teórica de los valores (Baumgartner, 2002), la cual funciona como una normatividad ética (Pasquerella, 2017).

Para Roderick M. Chisholm, “la teoría de Brentano es una teoría del valor *intrínseco* (...). La teoría es una teoría *objetiva*” (Chisholm, 1986, 3). Brentano ha desarrollado esta teoría del valor intrínseco basado en la psicología para dar una objetividad a la ética, según la teoría de la intencionalidad que los objetos tienen en las emociones y deseos del sujeto. Lynn Pasquerella enfatiza, como en otros estudios anteriores y posteriores, que la teoría del valor se deriva de la psicología descriptiva. Se trata de una teoría del valor intrínseco, de lo que es bueno o malo en sí mismo, como había también explicado Chisholm en su detallado estudio. “La teoría del valor de Brentano, derivada de su psicología filosófica, es una teoría del valor intrínseco, esto es, de lo que es bueno o malo de sí mismo, no solamente como

un medio para un fin” (Pasquerella, 2017). Sin embargo, Pasquerella considera que la teoría del valor intrínseco funciona como un sistema práctico o normativo de ética según los fundamentos y la construcción de la ética (Brentano, 1978).

Wilhelm Baumgartner, después de hacer un recorrido biográfico de Brentano, ofrece una introducción sistemática a la ética brentaniana mostrando que el libro *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* está fundado en su obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, como una crítica al punto de vista jurídico de Rudolf von Ihering (1818-1892) acerca de los orígenes del sentimiento de la justicia. Brentano presenta la importancia de los “mandamientos de la lógica” como “reglas validas de juicio”, así como los fundamentos en la “psicología descriptiva” como método científico de la estructura de la mente en la “teoría de la intencionalidad”. La psicología fue estudiada por Brentano en analogía con las ciencias naturales, desde una perspectiva metodológica empírica. Un estudio completo de la teoría de la mente en Brentano permite comprender mejor el significado para la ética práctica. En fin, se remarca la importancia de Brentano en la fenomenología y ética de Edmund Husserl, Max Scheler y George Edward Moore (Baumgartner, 2002, 121-122, 125, 126, 135-137).

Finalmente, Edmund Husserl hace una descripción del semblante físico y la fuerte personalidad intelectual de Franz Brentano. Husserl reconoce que fue Brentano quien lo convenció del estudio de la filosofía en tanto “ciencia estricta”. Como profesor, “Brentano era un maestro de mayéutica socrática”. En clases, recordaba Husserl, los ejercicios filosóficos que Brentano proponía eran de ética. “En su conducta personal frente a los jóvenes era por un lado ciertamente digno, por otro lado bondadoso del todo y amable, siempre preocupado por la promoción de su educación científica, pero también por su personalidad ética”. La personalidad de Brentano era un “ethos puro”, afirmaba Husserl. En fin, Husserl mismo ha reconocido la importancia de Brentano para la fenomenología y la ética como “ciencia rigurosa” (Husserl, 1919, 151-167; Husserl, 1987, 304-315; *Hua* XXV, 304-315; Husserl, 2006, 13-24).

3. La ética como ciencia fenomenológica: Edmund Husserl

Los primeros estudios sistemáticos de Edmund Husserl (1859-1938) acerca de la ética fueron escritos entre 1908 y 1914 como lecciones sobre ética (Husserl, 1988; *Hua* XXVIII, 11-12); él desarrolló posteriormente, entre 1920 y 1924, una introducción a la ética (Husserl, 2004; *Hua* XXXVII). Por aquellos años, la fenomenología había sido concebida por Husserl como una “ciencia trascendental de la consciencia pura”: “transzendente Wissenschaft vom reinen Bewußtsein” (Husserl, 1987, 197; *Hua* XXV). La ética también constituye un aspecto fundamental de aquel estudio científico de la consciencia. De hecho, Husserl busca una fundamentación científica de la ética: “einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik” (Husserl, 1988, 3; *Hua* XXVIII, 3). En el estudio científico trascendental de la consciencia pura, en general, que es la fenomenología, la ética también constituye una ciencia, en particular (Ferrarello, 2007-2008, 40). Es decir, la fundamentación científica particular de la ética yace sobre la misma fundamentación científica trascendental de la fenomenología.

Para Husserl, hay paralelos entre la lógica, la ética y la estética (Husserl, 1988, 3; *Hua* XXVIII, 3). Los paralelismos han sido una opción para explicar la ética según los tipos de razón, la lógica y la ética (Fabbianelli, 2010, 103). Pero la discusión acerca del paralelismo puede ser compleja, pues entre la racionalidad de la lógica y de la ética hay también analogía, no solo equívoca en el sentido de que una difiere de la otra, sino recíproca en el sentido de que una estimula la otra para pensar y actuar (Ferrarello, 2007-2008, 42). De acuerdo con la consciencia, la lógica permite el pensamiento, la ética y la acción de manera recíproca.

Por eso, la ética no consiste en la simple acción del sujeto, sino en el hecho de que él pueda pensar lógicamente, como una teoría, para sustentar el actuar. La ética deviene así una ciencia porque necesita de una lógica para que el sujeto pueda actuar adecuadamente; es decir, la ética se organiza de acuerdo con la lógica. Las investigaciones lógicas husserlianas muestran

que la norma depende de la teoría para que sea científica (Husserl, 2002, 2005; *Hua* XX). En tal sentido, la lógica cumple la función de ser normativa teórica para guiar el actuar práctico, esto es, la ética. Ciertamente, la ética necesita de una técnica o de un arte, o mejor aún, la ética necesita de la tecnología (“Kunstlehre”). Pero, tanto la lógica como la ética se caracterizan por ser “ciencia” porque se rigen por “normas racionales”: “Vernunftnormen” (Husserl, 1988, 11-12; *Hua* XXVIII, 11-12).

La ética científica, según Husserl, pasaría así del nivel teórico de la razón a un nivel práctico del arte o la técnica de aplicación por medio de la normatividad. En todo caso, la ciencia ética tiene su fundamento en la razón y en la unidad que la comprende enteramente más allá de la racionalidad, a saber, la “consciencia pura”: “reinen Bewußtsein” (Husserl, 1976; *Hua* III). Sin embargo, en las lecciones de ética ofrecidas en 1924, Husserl muestra un cambio en la manera cómo concibe el aspecto práctico del arte o técnica en relación con la teoría; él afirma claramente que las “tecnologías son realmente una ciencia”: “Kunstlehren eigentlich auch Wissenschaft sind” (Husserl, 2004, 19; *Hua* XXXVII, 19). La “tecnología” es ciencia porque necesita un conocimiento teórico para que sea bien ejecutada, como el oficio de un sujeto que tiene el deber de poner en práctica el conocimiento empírico correctamente para obtener un buen resultado. Se trata, pues, de una tecnología científica de un saber-hacer.

La lógica, la ética y la “tecnología” son ciencia en la medida en que necesitan de un conocimiento empírico preciso. El concepto de “ciencia” (“Wissenschaft”) ha sido ampliado por Husserl para explicar la necesidad del conocimiento empírico y poner correctamente en práctica una “tecnología”. Además, Husserl ha introducido el deber del cumplimiento de un oficio (“Beruf”), como un llamado o vocación. El saber-hacer supone un deber teórico y práctico a la vez, que no es exclusivamente racional o *a priori*, sino en relación con la práctica y la “tecnología”. Ahora bien, en este caso no solo el concepto de ciencia ha cambiado, sino también la noción de la ciencia ética, pues en las lecciones de ética de 1924, la ética es “tecnología” del

actuar exacto en la medida en que tiene fines precisos que la acción humana tiene que seguir correctamente. La ética busca “determinar los principios del actuar según la razón”. Husserl presenta la “Kunstlehre” como una tecnología universal de los fines correctos que conducen a la acción (Monseu, 2010, 26). La ética tiene que seguir una finalidad, el actuar de cada sujeto tiene un necesario “fin” (“Zweck”); la ética es también “tecnología” que sigue un “debido absoluto” (“absolut Gesollte”) o la pretensión final de la “razón práctica”: “praktischen Vernunft” (Husserl, 2004, 10; *Hua* XXXVII, 10).

La ética es científica porque el deber absoluto, es decir, lo que hay que hacer como deber está fundado en criterios tecnológico-científicos que surgen de los fines del quehacer de cada sujeto. Así, pues, cada sujeto tiene un deber que lo compromete de acuerdo con su propio oficio o vocación personal. La ciencia ética de Husserl constituye un deber personal e individual, único para cada sujeto, de manera que cada uno sabe lo que debe hacer para cumplir con el “debido absoluto”. Husserl parece hacer una interpretación del imperativo categórico kantiano, pero se trata más bien de una crítica (Rinofner-Kreidl, 2010, 188-210). En realidad, consiste en dos formulaciones críticas de dos nuevos imperativos que surgen de la consciencia del sujeto mismo, aunque expresado en segunda persona como una orden; a saber:

1. “Tue das Beste!”: “¡Haz lo mejor!” (Husserl, 1988, 153; *Hua* XXVIII, 153).
2. “Tue dein Bestes nach bestem Wissen und Gewissen!”: “¡Haz lo mejor que puedas según el mejor conocimiento y consciencia!” (Husserl, 2004, 7; *Hua* XXXVII, 7).

Las dos formulaciones son imperativos diferentes, tienen un significado diverso, pero ambas funcionan como una orden a cumplir por el sujeto para lograr una finalidad: el hacer, el actuar. En la primera formulación de 1914, se enfatiza, simplemente, a manera de orden, el deber de hacer lo mejor, sin importar lo que haya que hacer, solo se requiere de una gran convicción para actuar, sin una razón necesaria. La segunda formulación de 1924, ordena, no solo hacer lo mejor, sino lo mejor que el sujeto pueda hacer

de acuerdo con su mejor conocimiento y convicción. La segunda formulación en lengua alemana no utiliza el verbo modal “poder”, pero en la traducción española aquí propuesta, este verbo indica que el sujeto debe hacer el mejor esfuerzo de acuerdo con su mejor conocimiento y convicción, es decir, el sujeto debe actuar a consciencia, en consciencia.

En la segunda formulación, a diferencia de la primera, el conocimiento funciona como el fundamento de la convicción del mejor actuar del sujeto; no se trata simplemente de hacer, sino de convencerse de la razón por la cual se debe actuar. El conocimiento ofrece la garantía de que lo mejor que se hace tiene una razón de ser y que no se trata simplemente de hacer. Además, la segunda formulación tiene el sentido de deliberación de lo mejor según el mejor conocimiento que tenga el sujeto y, entonces, supone también una elección para actuar lo mejor posible. La razón que mueve a actuar no solo indica el conocimiento, sino la prudencia que el sujeto debe tener antes de actuar. En tal sentido puede decirse que el sujeto debe actuar en y a consciencia. La segunda formulación está vinculada claramente con un sujeto que tiene conocimiento y consciencia, mientras en la primera el sujeto es tácito.

La segunda formulación del imperativo se refiere en términos más precisos a la “personalidad” (“Personlichkeit”). De hecho, Husserl ofrece una breve definición de la ética en relación con la personalidad: “‘Ético’, llamamos nosotros, no solo las voliciones y acciones con sus objetivos, sino también las convicciones mantenidas en la personalidad como habituales tendencias de las voluntades” (Husserl, 2004, 8; *Hua* XXXVII, 8). La ética, para Husserl, se explica según la voluntad y la acción que tiende al cumplimiento de objetivos, pero también de las convicciones que permanecen en la personalidad como hábitos de la voluntad. La persona moral está constituida por la voluntad, acción y hábitos, esto es, la personalidad. El sujeto como persona moral es fundamental también en las reflexiones tardías de Husserl sobre el concepto de personalidad (Luft, 2010, 221-240).

Aunque no aparezca en la definición de ética, lo “ético” (“ethisch”) supone el sentido del

deber-hacer. El aspecto implícito fundamental que subyace en las dos formulaciones de los imperativos categóricos es el *deber*, entendido como *Sollen*. No obstante, el deber tiene dos connotaciones diferentes: en la primera formulación, el deber de hacer algo como una orden de la consciencia que se conoce teóricamente de acuerdo con la razón; en la segunda formulación, el deber absoluto conocido teórica y prácticamente en la consciencia de acuerdo con la técnica del oficio de la persona. En ambas formulaciones, la ciencia ética tiende a la realización de la persona en el mundo por la consciencia pura. En la “segunda ética” de Husserl, la realización depende de la motivación de la razón para actuar como un deber y una obligación (Monseu, 2007-2008, 67-87).

En conclusión podría pensarse erróneamente que Husserl solo tuvo interés por fundamentar la fenomenología en cuanto que “ciencia trascendental de la consciencia pura” y que no tuvo ningún interés por pensar la ética, la teoría del valor y la persona moral. Cierto, Husserl no forjó un sistema o teoría de ética en cuanto tal, pero puso las bases para que otros fenomenólogos desarrollaran posteriormente la ética de los valores. Los fundamentos fenomenológicos de la ética en Husserl fue puesta recientemente en discusión por los comentarios de los editores de *Husserliana* XXVIII y XXXVII. Por un lado, Ulrich Mele presenta la ética de Husserl en una serie de artículos sobre el proceso de “desarrollo de la ética” (Mele, 1991), “de la razón al amor” (Mele, 2002), “la ética personalista” (Mele, 2004), entre otros. Por otro lado, Henning Peucker explica de manera introductoria la ética de Husserl “de la lógica a la persona” (Peucker, 2008). Según Peucker, la ética de Husserl constituye también una crítica a la ética de Kant (Peucker, 2007), “entre el formalismo y subjetivismo” (Peucker, 2011).

Los estudios especializados sobre la ética fenomenológica se han multiplicado recientemente, a partir de la publicación de *Husserliana* XXVIII y XXXVII (Ferrarello, 2015; Ferrer y Sánchez-Migallón, 2018). Sin embargo, después de Auschwitz, Paul Ricœur ya había desarrollado críticamente la dimensión ética de la fenomenología de Husserl en el artículo “Symphatit et

respect. *Phénoménologie et éthique de la seconde personne*” (1954), según el cual existe un otro que demanda simpatía e impone respeto, en cuanto *ἑποχή* de la presencia de otro (Ricœur, 2004, 333-359). Se puede afirmar que “*Sympathie et respect*” y “*Kant et Husserl*” (Ricœur, 2004, 305-313), ambos artículos inspiran lejanamente el libro *Soi-même comme un autre* (1990). Contemporáneamente, en el artículo “*La philosophie et l’idée de l’infini*” (1957), Emmanuel Levinas presenta los aspectos fundamentales de una ética fenomenológica del evento concreto de la existencia humana. Igualmente, en la segunda edición del libro *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949/1967), Levinas reafirma en relación con la manifestación del otro infinito: “La resistencia ética es la presencia del infinito” (Levinas, 2010, 241, 229-247). Este artículo de Levinas fundamenta posteriormente su libro *Totalité et infini* (1961).

Finalmente, según la investigación reciente, la ética de Husserl puede ser presentada de cinco maneras:

Progresivamente, de acuerdo con Nicolas de Warren, se puede decir que la ética fenomenológica fue una tarea de Husserl desde sus primeros trabajos sobre la fenomenología hasta las reflexiones tardías acerca de la fenomenología y la ética, según la publicación de *Husserliana*. Aunque Husserl nunca llegó a elaborar un sistema teórico de ética, sí hubo en la fenomenología husserliana un desarrollo del tratamiento de la ética desde los primeros argumentos de “*Philosophie als strenge Wissenschaft*” (Husserl, 1987, 3-62; *Hua* XXV, 3-62), hasta los escritos tardíos de ética (Husserl, 2014; *Hua* XLII). Nicolas De Warren muestra también la influencia de Franz Brentano en la constitución de la fenomenología y la ética de Husserl (De Warren, 2017, 562-576). La presentación sistemática de la ética de Husserl por Sonja Rinofner-Kreidl también puede ser comprendida como un progreso de ideas sobre la ética y la fenomenología que Husserl desarrolló durante su itinerario filosófico (Rinofner-Kreidl, 2017, 184-196).

Axiológicamente, en un largo estudio acerca de la ética de Husserl, David Woodruff Smith presenta la naturaleza de los valores morales

fundados en la experiencia y en el mundo. Smith trata de reconstruir los valores morales en la obra de Husserl, en diálogo con el formalismo ético kantiano, el utilitarismo, la lógica, la filosofía del lenguaje, entre otras. La “ética pura” permite el fundamento de las normas, esto es, la normatividad que funciona como ámbito de los valores; los valores morales están constituidos en actos de la voluntad, los cuales son formados en relación con la razón práctica, considerando el amor por los otros para que los valores sean realmente objetivos. La fenomenología de la voluntad y la objetividad de los valores en relación con los otros, según la interpretación de Smith, constituyen los valores morales. Sin embargo, Smith se cuestiona acerca de la fundación ontológica de los valores en el marco de la teoría del mundo de la vida, pues aunque los valores son objetivos, estos están constituidos a partir de la subjetividad y la intersubjetividad. La crisis de los valores, incluyendo la vida política y social, solicita la fundación de una metaética constructivista o constitucionista de los valores (Smith, 2007, 356-401).

Sistemáticamente, Marco Cavallaro presenta la primera ética de Husserl en relación con los escritos tardíos, enfatizando el contexto histórico que influyó en la primera ética husserliana. En primer lugar, se analiza la fenomenología de la voluntad en los años de Göttingen, así como la influencia de la ética formal de Franz Brentano. En segundo lugar, como aspecto central, el autor presenta el problema de la irracionalidad en las reflexiones tardías de ética en los años del magisterio en Freiburg. En tercer lugar, contra el problema de la irracionalidad, se discute el “heroísmo como respuesta a la irracionalidad”. La tesis central del autor es que el heroísmo de la razón es la respuesta a la irracionalidad en el pensamiento ético (Cavallaro, 2019, 147-168).

Prácticamente, Hicham-Stéphane Afeïssa hace una interpretación de la fenomenología de Husserl en relación al problema medioambiental a partir del libro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*Hua* VI). La cuestión ecológica significa un momento de crisis de la filosofía y de las ciencias modernas en la cultura europea. La separación del “mundo sensible”, no verdadero y

subjetivo, del “mundo real”, verdadero y objetivo, por la ciencia, ha desvinculado la naturaleza y la realidad. En contraposición, la consciencia pura y la intersubjetividad constituyen una condición fundamental de la experiencia psicofísica del ser humano en el mundo, mientras los conceptos nacidos de la matematización geométrica y física de la naturaleza son un disfraz de ideas que sustituyen el mundo de la vida. La ciencia moderna esconde el mundo de la vida, pero la cultura europea puede hacer frente al reduccionismo de las ciencias naturales. El mundo de la vida viene a ser el lugar de nuestra estancia, anterior a cualquier construcción científica del mundo. En efecto, el mundo de la vida, en cuanto mundo cultural, es como el lugar donde el ser humano permanece sobre esta tierra (Afeissa, 2012, 27-82). Esta interpretación de la fenomenología tiene un aspecto práctico, el tomar consciencia que el sujeto vive en el mundo de la vida como lugar de estancia donde encuentra sentido y realización personal en la historia.

Críticamente, Emanuele Mariani presenta la ética fenomenológica de Husserl según *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, considerando una crítica a la filosofía kantiana. Ciertamente, la ética husserliana se inscribe en el marco de la idea kantiana del conocimiento absoluto, en cuanto concepto trascendental de la razón, pero no para limitar la razón a un campo específico de conocimiento, sino para incorporar otros aspectos de un fenómeno que la razón puede conocer en su totalidad. En tal sentido, la fenomenología husserliana establece que un “proyecto de una crítica fenomenológica de la razón se dibuja por la elaboración de una ética formal, ahí donde el *télos* –en tanto que fin y forma de todo establece el fundamento en virtud del cual el método de la analogía se legitima”. La analogía es un concepto fundamental que Husserl utiliza en la constitución de la ciencia ética para hacer cohesión entre los diferentes campos de la razón que conforman de los valores, tales como la intencionalidad, la voluntad y la afectividad. El hecho de que la razón no sea unívoca, sino abierta a otra dimensión, no significa renunciar a la unidad, a pesar de las funciones lógica, práctica y axiológica (Mariani, 2015, 13-30).

4. La ética material de los valores y el personalismo: Max Scheler

Max Scheler (1874-1928) no es un pensador marginal de la fenomenología, sino que cuenta entre los primeros filósofos que pusieron en discusión la filosofía de Brentano y la fenomenología Husserl en términos de una ética material de los valores. Brentano había establecido la diferencia entre lo bueno y lo malo en comparación con lo verdadero y lo falso, de forma lógica y objetiva. “La teoría axiológica de Brentano es ‘objetivista’ en el sentido de que afirma la posibilidad de un valor correcto” (Maliandi, 2004, 77). De Brentano, Scheler toma prestado, por ejemplo, la clasificación de los axiomas formales de los valores (bien y mal) para argumentar su axiología (Scheler, 2001, 145-146), pero Scheler también “pone de relieve la independencia de la axiología respecto de la lógica” (Maliandi, 2004, 84).

Hans-Georg Gadamer recuerda que el pensamiento de Scheler para Husserl era “fuego volcánico” (Gadamer, 2003, 30). Aunque Martin Heidegger criticó a Scheler en *Phänomenologie des Religiösen Lebens (1920-1921)*, en *Sein und Zeit (§10)* reconoce su aporte a la antropología en cuanto al ser de la persona: “Personsein” (Heidegger, 2006, 47) a partir del libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/1916)*, el cual fue publicado en la colección *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, dirigida por Husserl. Heidegger afirma que “según Scheler, la persona no debe ser pensada jamás como una cosa o como una sustancia” (Heidegger, 2009, 69). Por eso, quizás sea gracias a Heidegger que la filosofía de Scheler se conoce generalmente como “Personalismus”, aunque el mismo Scheler había utilizado el término “personalismo” en el título de la segunda edición. Sin duda, el método fenomenológico de Husserl le sirvió a Scheler para desarrollar la teoría de los valores, cuando Husserl escribía y enseñaba también la ética fenomenológica.

Sin embargo, Scheler fue crítico de la fenomenología husserliana porque basado en la metafísica consideró que el ser humano

experimenta la realidad como un “impulso” que surge de la realidad misma. En efecto, “Scheler intentó fundar la fenomenología en la metafísica. Para él no era el espíritu, sino el impulso el que experimenta la realidad. La mirada del espíritu a lo esencial que elimina la realidad, debe brotar ella misma de la realidad del impulso. Así, según Scheler, la fenomenología no tenía fundamento en sí misma” (Gadamer, 2003, 112). Por eso, años más tarde, frente a la crítica de Scheler, Husserl trató de hacer una “defensa crítica” a la perspectiva scheleriana (y heideggeriana) de la fenomenología en el libro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). “En cualquier caso, para Husserl estaba claro que tanto Scheler como Heidegger no habían comprendido que eran inevitables la reducción trascendental y la ‘fundamentación última’ en la certeza apodíctica del *cogito*” (Gadamer, 2003, 112). Desde esta perspectiva crítica de Husserl, Scheler formó parte fundamental del desarrollo de la fenomenología.

La cuestión de la intencionalidad en Brentano fue criticada por Husserl porque tropezaba con el psicologismo. Contrariamente, Husserl pretendía fundar una “lógica pura”, una “ciencia eidética”, inclusive en sus escritos de ética. Pero, no solo Brentano pretendió hacer axiología, pues Husserl buscaba una axiología objetiva probada por la ley del cuarto excluido para la fundamentación del valor: “Das Gesetz vom ausgeschlossenen Vierten für die Grundwerte” (Husserl, 1988, 86-89; Hua XXVIII, 86-89). “En lo axiológico no hay sólo dos posibilidades (verdadero y falso) como en lo lógico, sino tres (positivo, negativo y neutro), y sólo tres, es decir, que en caso de cada valoración, si, por ejemplo, la positiva es válida, las otras dos no lo son, etc.” (Maliandi, 2004, 79). A diferencia de Brentano, en Husserl hay también una concepción *a priori* de los valores.

Ahora bien, en cuanto a la ética de raigambre axiológica, Scheler fue ante todo crítico del formalismo de la ética de Immanuel Kant en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), libro al cual Nietzsche también había reaccionado críticamente. Scheler criticó la impugnación de Kant a toda fundamentación empirista de la norma moral, esto es, la reprobación a toda

fundamentación material de la ética porque, según Kant, esta no puede convertirse en un principio universal (Rodríguez-Duplá, 2001, 134-135). El título mismo de la obra ética de Scheler en lengua alemana muestra cuál es la crítica que él hace a Kant y cuál es su propuesta, la ética material y el personalismo. Para Scheler, la ética no puede entenderse simplemente como el deber del cumplimiento de la ley moral, sino como la *fundamentación* del valor de las cosas con que el ser humano se relaciona. Ciertamente, el valor de las cosas puede hacerse evidente por medio de la fenomenología. Sin embargo, Scheler considera que el aspecto *a priori* y *universal* de la norma moral que Kant había propuesto también puede sostenerse con una fundamentación fenomenológica de la ética material de los valores.

Este es precisamente el objetivo de Scheler en el prólogo de la primera edición del libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916): “La *fundamentación* estrictamente científica y positiva de la Ética filosófica (...) la *fundamentación*, mas no el desarrollo de la disciplina ética, dentro de la amplitud de la vida cotidiana” (Scheler, 2001, 23). La crítica a la ética kantiana es tan solo un objetivo secundario, a pesar de que no deja de hacer polémica con el formalismo kantiano desde las propiedades de las cosas, los valores (Rodríguez-Duplá, 2001, 136). Frente a la crítica de Nicolai Hartmann, en el prólogo de la tercera edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1926), Scheler explica que no ha pensado “la *fundamentación* de la Ética sobre cualquier tipo de hipótesis acerca de la esencia y la existencia, la idea y la voluntad de *Dios*” (Scheler, 2001, 34).

Para Scheler, la norma moral tiene que estar fundada en principios universales y necesarios válidos para todo ser humano; él considera que la inducción empírica tiene validez para la ética porque a partir de las cosas puede descubrirse propiedades que influyen en la voluntad y motivan el actuar humano. Las propiedades que el ser humano puede descubrir en las cosas por la mirada fenomenológica constituye el valor, pero también existe un conocimiento *a priori* de los valores y unas conexiones, relaciones y

jerarquías entre los valores que permite fundamentar la ética como un sistema moral. La cuestión filosófica es cómo se puede, a diferencia de Kant, fundar una ética material cuyos valores surjan de un conocimiento *a priori* (Rodríguez-Duplá, 2001, 136).

Para Kant, las cosas no tienen valor en sí, pero para Scheler los valores son bienes *a priori* y *autónomos* en las cosas que el ser humano puede descubrir por la fenomenología, dependiendo de la manera cómo las cosas se presentan internamente a la persona; en este aspecto Scheler parece ser más brentiano que husserliano. A partir del fenómeno de las cosas, la persona puede constituir un sistema moral, pues ella descubre propiedades axiológicas, hace conexiones, relaciones y jerarquías de valores según leyes que funcionan *a priori*. Para Kant, lo bueno y lo malo califican los actos de la voluntad humana y se juzga conforme a la ley moral, pero para Scheler lo bueno y lo malo califican al ser humano según los valores de la persona: “La persona existe exclusivamente en la realización de sus actos” (Scheler, 2001, 77).

La perspectiva fenomenológica de Scheler explica que la esencia de la cosa es unidad material descubierta *a priori* por la intuición, emocional o afectivamente. La intuición y la percepción fueron algunos de los conceptos que Scheler adoptó de la fenomenología husserliana (Husserl, 2002; 2005; *Hua XX*), para luego criticar el formalismo de la ética de Kant. De hecho, el término forjado por Husserl y Scheler después de una discusión entre ambos fue “intuición categorial”. En el prólogo de la tercera edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler afirma que su ética material de los valores no es “antikantiana”, no es pre-kantiana; lo cierto es que él intenta ir más allá de Kant (Scheler, 2001, 37). A decir verdad, la crítica de Scheler a la ética de Kant constituye un aspecto central de su ética. La nota aclaratoria u observación preliminar, la cual acompaña los prólogos, así como las primeras páginas de la obra, muestran cuán importante fue el formalismo kantiano para constitución de la ética material de los valores de Scheler. Él reconoce “la fortaleza y armonía de la obra de Kant” (Scheler, 2001, 47).

No obstante, la ética de los valores de Scheler riñe con el imperativo categórico kantiano porque solo pide un respeto por la “persona” como “fin”, sin decir cómo se debe tratar a la “persona” (Kelly, 2011, 12-13). El formalismo del imperativo categórico de la ética formal kantiana evade los valores que la persona conoce *a priori*. Contrariamente, en la ética material de los valores scheleriana, la “subjetividad” de la intuición de la persona permite descubrir la esencia de las cosas, esto es, valores que la “objetividad” de la razón pura kantiana no puede descubrir en las cosas. La doctrina fenomenológica de la “intuición de las esencias” de Scheler propone que “la experiencia de cualquier hecho singular puede ser la base sobre la que se levante un acto ulterior de aprehensión de una ley universal” (Rodríguez-Duplá, 2001, 137). A pesar de que Scheler considera el sentimiento, la afectividad y la emoción, la ética material no es meramente subjetiva porque la fundamentación de los valores requiere, fenomenológicamente, el conocimiento objetivo de la subjetividad para constituir los valores. La ética material scheleriana postula además un conocimiento de la historia para que los valores de la persona sean realmente objetivos.

En cuanto a la antropología subyacente en la ética material de los valores, el concepto de persona utilizado por Scheler no está desarraigado de la realidad, la política, la sociedad y la historia. Por eso, más que un sujeto todo racional y autónomo, la persona es un sujeto moral vinculado a valores políticos y sociales como la igualdad (Kelly, 2011, 230-233). De ahí que, contra el individualismo de la razón ética kantiana, el principio social y político del personalismo de Scheler sea la “solidaridad” entre los sujetos que habitan “*el cosmos de las personas morales finitas*” (Scheler, 2001, 688). En el prólogo de la segunda edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1921), Scheler considera que “el concepto y la fundamentación del ‘principio de solidaridad’ han influenciado la filosofía social (...). El valor de la persona es superior a todo valor de cosas, organizaciones y comunidades” (Scheler, 2001, 28, 31).

El valor de la persona es superior a las cosas, a la estructura y organización social y política. Para Scheler, hay una jerarquía de

valores según la cual la persona ocupa un puesto fundamental en el cosmos (Scheler, 2018). Más allá de los valores individuales supremos que pretendían Brentano y Husserl, del psicologismo y del solipsismo, la ética material de los valores scheleriana pone al centro de toda consideración moral a la persona, individual y colectivamente: “La corresponsabilidad entre la persona particular y la persona colectiva es, pues, *recíproca* y no excluye simultáneamente la autorresponsabilidad de ambos” (Scheler, 2001, 687). El núcleo de la ética material de los valores de Scheler es la *dignidad de la persona*, individual y colectivamente. La persona, un ser espiritual, tiene responsabilidad social y política por los otros seres humanos que habitan el “reino de las personas”.

5. La ética material de los valores y la ontología: Nicolai Hartmann

Aunque Nicolai Hartmann (1882-1950) haya estudiado con los filósofos Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924) en la llamada escuela neokantiana de Marburg, él se dedicó a estudiar también la fenomenología de Husserl entre los años 1912 y 1921, principalmente *Logische Untersuchungen* (1900-1901; 1913) e *Ideen* (1913), pero no formó parte del movimiento fenomenológico. El encuentro con la fenomenología husserliana permitió a Hartmann liberarse de los presupuestos subjetivos del concepto de la consciencia kantiana y hegeliana, mientras iba forjando paulatinamente una ontología. En sentido estricto, Hartmann no fue ni neokantiano ni husserliano, pero logró forjar posteriormente una ontología gracias a tales presupuestos filosóficos. Hartmann utilizó la fenomenología, propuso una “*ontología* de los valores” para fundar una “objetividad axiológica” (Maliandi, 2004, 86). Pero Hartmann criticó el uso del método fenomenológico si este no se relacionaba con el ser, de ahí que defiende un “realismo” basado en un “proceso de conocimiento y de los actos trascendentales emocionales” (Palacios, 2011, 29).

Sin embargo, Hartmann, sensible a los problemas de su época e influenciado por la ética

material de los valores de Scheler, logró también desarrollar una Ética (Hartmann 1925, 2011). Hartmann criticaba a Scheler la manera como había tratado el subjetivismo (hedonismo) y propone igualmente una ética material enfatizando el aspecto objetivo de los valores desde la filosofía de Aristóteles: “El antiguo maestro de la investigación ética, Aristóteles” (Hartmann, 2011, 38). La subjetividad de la persona muestra externamente los valores, pero estos no pueden fundamentarse desde la subjetividad para constituir la norma, sino por la objetividad de la cosa en sí. En tal perspectiva, parece que Hartmann utilizaba todavía el método de la fenomenología husserliana para tratar de hacer una ética material objetiva, considerando como trasfondo no solamente la crítica a Kant por Scheler, sino la historia de la ética, comenzando por los filósofos griegos. Aristóteles significa aquí el culmen del desarrollo de la filosofía ética griega en cuanto a las virtudes, las cuales Hartmann atribuye a la persona. La persona tiene valores, cierto, pero estos tienen que fundarse en el ser, esto es, en la ontología (aristotélica) para que sean realmente valores de la ética.

La *Ethik* de Hartmann fue relevante para Scheler, sobre todo en el prólogo de la tercera edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1926). A partir de la “cientificidad” de su propia obra, Scheler dice que Hartmann logró articular una “ética material de los valores” (Scheler, 2001, 36). Para Scheler, Hartmann también ha seguido una interpretación particular de hacer la ética material de los valores a partir de Aristóteles. La ética de Scheler fue asumida en cierta medida por Hartmann como un estímulo filosófico, pero también fue criticada desde los presupuestos de la escuela neokantiana de Marburg. De acuerdo con Gadamer: “La fundamentación de la ética material de los valores de Max Scheler, que estaba vinculada a una furiosa crítica al formalismo de la filosofía moral kantiana, había causado muy pronto una honda impresión en Nicolai Hartmann, el vanguardista de la escuela de Marburgo” (Gadamer, 2003, 40).

La Ética de Hartmann es una obra diferente de la Ética de Scheler. Para ambos filósofos, el conocimiento de los valores se da a partir de

las esencias de las cosas con mediación de la subjetividad. Para Hartmann, el conocimiento de los valores es totalmente *a priori*, a pesar de las cosas, mientras que para Scheler es necesario el conocimiento de las cualidades físicas de las cosas para extraer el valor según la experiencia subjetiva de la persona. Pero, para Hartmann, no se trata de la experiencia subjetiva de las cosas lo que constituye los valores, sino que primero es preciso conocer *a priori* a los valores que el sujeto posee, antes que la experiencia de las cosas. Es decir, para Hartmann, el método fenomenológico no es estrictamente necesario aquí para constituir los valores, pues estos son conocidos previamente por el sujeto, antes que la experiencia de las cosas. A pesar de que Hartmann parte del *a priori* del aspecto subjetivo, los valores son objetivos porque forman parte del juicio valorativo del sujeto.

La crítica de Hartmann a Scheler se centra en la simple manera como la filosofía de Kant fue interpretada para plantear la ética material de los valores: “La idea de la ‘ética material del valor’ está muy lejos de agotarse con la crítica del ‘formalismo’ kantiano” (Hartmann, 2011, 38). Para Hartmann no es suficiente centrar la atención en la cuestión del “formalismo kantiano” para simplemente deslegitimar a Kant en el ámbito de la ética. Más bien, Hartmann piensa que “propiamente es el cumplimiento de ese apriorismo ético que ya constituía en Kant la esencia de la cosa misma” (Hartmann, 2011, 38). En esta perspectiva, Hartmann se muestra todavía más dependiente de la filosofía kantiana que Scheler para fundar una ontología; aunque Scheler y Hartmann tienen como punto de partida la filosofía de Kant, ambos van más allá de él en la constitución de la ética material de los valores y del concepto de persona (Kelly, 2011, 12-15).

En el marco de la filosofía de Hartmann, la Ética conforma tan solo una sección del estudio del “ser ideal” dentro del cual hay que entender los valores. Esto no significa que la Ética hartmaniana deba entenderse como ajena a la historia de la filosofía moral, más bien esta Ética se encuentra arraigada en el ser. La Ética de Hartmann se centra en el estudio objetivo del contenido de los actos humanos más que

detenerse a estudiar el contenido moral de la consciencia humana. Hartmann reconoce que fue Scheler el que inició el camino del estudio de los contenidos de los actos humanos como una ética material del valor, pero no indica la manera como hay que recorrer ese camino. En el prólogo de la Ética, Hartmann critica a Scheler: “De este modo queda indicado el camino. Pero una cosa es indicarlo y otra seguirlo. Ni Scheler ni ningún otro lo ha seguido, al menos no en la propia ética –no de modo enteramente casual” (Hartmann, 2011, 38).

A diferencia de Scheler, Hartmann considera la crítica de Nietzsche al formalismo de la ética kantiana, pues Nietzsche tenía una noción amplia del valor en relación con la subjetividad. En el prólogo de la Ética, Hartmann muestra la importancia del pensamiento de Nietzsche, pues él ha incitado el estudio del valor y la moral: “Solitario, ahí está Nietzsche –un amonestador– con su inaudita afirmación de que nosotros no sabemos aún qué es el bien y el mal” (Hartmann, 2011, 37). Ambos pensadores, Scheler y Hartmann, tienen una argumentación complementaria en el sentido de que es necesario evitar, por un lado, el formalismo kantiano, y por otro, el relativismo nietzscheano. Hay un tipo de síntesis entre ambas perspectivas: “La ética material del valor, en la medida en que ha abierto las puertas al reino del valor, ha llevado a cabo de hecho la síntesis de dos clases de ideas básicas crecidas históricamente sobre suelos muy diferentes y formuladas en mutua oposición: la aprioridad kantiana de la ley moral y la diversidad del valor, contemplada por Nietzsche sólo desde lejos” (Hartmann, 2011, 38). La ley moral fue concebida *a priori* por Kant, mientras los valores fueron analizados por Nietzsche desde una perspectiva histórica.

En efecto, Hartmann hace en su Ética una síntesis de la historia de la filosofía moral desde una perspectiva sintética entre Kant y Nietzsche; Aristóteles ahora aparece como el primer filósofo que hizo una ética material de los valores en su Ética a Nicómaco y como el inspirador de la ética material de los valores: “Pero que la nueva ética material del valor desarrollada reciba, a su vez, del trabajo de Aristóteles, que se creía sobreexplotado, indicaciones y perspectivas (...); y que en el giro de la ética ante el que estamos,

se trata de una síntesis histórica de mayor calado que la síntesis de Kant y Nietzsche: de una síntesis de la ética antigua y moderna” (Hartmann, 2011, 39). Hartmann no se detiene simplemente en una síntesis entre los pensadores modernos, como a su entender hizo Scheler, sino que regresa a la filosofía griega para redescubrir valores como la virtud en la ética de Aristóteles. Aunque Hartmann no mencione a Platón en el prólogo de su *Ética*, la influencia de la filosofía de Platón es notable para determinar el contenido *a priori* de los valores (Maliandi, 2004, 86, 85-92).

De acuerdo con Javier Palacios, la *Ética* de Hartmann se divide en tres grandes partes. En la primera parte, la ética se expone como una disciplina filosófica normativa *a priori* y basada en la “intuición del valor” por el contacto subjetivo con el “reino del valor”. Hartmann critica, como Scheler, la ley moral por ser una abstracción y considera que esa debe ser forjada por el “sujeto trascendental” como un valor. Los valores existen *a priori* como seres en el mundo ideal, pero para que existan en el mundo real deben ser conocidos por el sujeto. En la segunda parte, se dedica al “reino del valor ético”; se trata de una serie de valores que pueden ser ejecutados por un sujeto cuando él persigue hacer el bien por norma; el conjunto de valores, unos relevantes y otros elementales, constituyen el “reino de los valores”. En la tercera parte, Hartmann se dedica al estudio de la libertad humana como una “posibilidad ontológica de la existencia” que permite juzgar un valor, como una apertura a la reflexión axiológica del reino de los valores (Palacios, 2011, 32-33). De acuerdo con el prólogo a la tercera edición de la *Ética*, la mayor contribución es la “segunda antinomia de la libertad” (Hartmann, 2011, 42, 711-852). El estudio de la libertad constituye uno de los mayores aportes de Hartmann desde la *ética material* de los valores (Scheler, 2001, 36).

Para Hartmann, los valores no residen en las cosas físicamente, sino que se pueden intuir espiritualmente como ideas desde la filosofía de Platón, Aristóteles y los escolásticos: “Que hay un reino del ser distinto al reino de la existencia, al reino de las ‘cosas reales’ y al reino no menos ‘real’ de la consciencia, es una vieja evidencia. Platón lo llamó el reino de las ideas; Aristóteles,

el de εἶδος; los escolásticos el de la *essentia*. Después de haber sido ignorado en la Edad Moderna durante mucho tiempo por el subjetivismo dominante y de habersele privado de derechos, vuelve a estar vigente en nuestros días de modo relativamente puro en lo que la fenomenología denomina el reino de la esencialidad” (Hartmann, 2011, 158). La fenomenología ha redescubierto los valores de las esencias, esencialidades o “reino de la esencialidad” como una crítica a la ética kantiana. En efecto, con la definición “los valores son esencialidades” se critica la filosofía moderna en general y la ética kantiana en particular.

No obstante, las cosas solo portan o transmiten los valores, en sí mismas las cosas no son valores, tampoco los valores proceden de los sujetos: “Los valores no proceden ni de las cosas (o de las relaciones reales) ni del sujeto. Ningún realismo y ningún subjetivismo es inherente a su modo de ser” (Hartmann, 2011, 159). Por eso, cualquier relativismo de los valores depende de la subjetividad de la persona que hace un juicio sobre ellos de acuerdo con su consciencia axiológica (Hartmann, 2011, 172, 183). Ciertamente, los valores de las cosas también son bienes que la persona puede descubrir por la intuición, pero necesita de un conocimiento previo: “En una palabra, la aprioridad de los valores, que denomina la esfera de los bienes, no queda mermada por ninguno de los diversos elementos de la experiencia que aquí entran en juego” (Hartmann, 2011, 162). Cosa distinta son los valores morales que se refieren a la persona que porta tales valores, los cuales pueden ser relativizados igualmente por otra persona con otros valores o virtudes. En ambos casos, la relatividad de los valores de los bienes y de los valores morales no afecta al valor en sí porque en principio estos son esencias. “En la EMV [Ética material de los valores] de Hartmann todos los valores, pues, son esencias absolutas (...). Este ‘ser-en-sí-ideal’ de los valores es aquí el punto clave de la objetividad axiológica” (Maliandi, 2004, 87).

En el fenómeno moral, según Hartmann, debe haber una “configuración del ideal ético y la consciencia del valor” pues la persona real no puede ser confundida con la persona idealizada. Hace falta “la consciencia de los límites entre la

realidad y el ideal” (Hartmann, 2011, 169). De lo contrario, sin esta consciencia la realidad puede ser confundida por un ideal que funciona como modelo de un valor a imitar, sin saber si hay exactamente una correspondencia entre lo real y lo ideal. “Pero precisamente esta indiferencia de lo real para el contenido y la fuerza del ideal es la demostración más fuerte de la prioridad del sentimiento puro del valor en el fenómeno del modelo”. El valor por sí mismo es el que debe modelar la ética, no la confusión entre la realidad y la idealidad. En tal sentido, no hay idealidad de la realidad ni realidad de la idealidad, sino más bien “llegar a ser consciente del valor” (Hartmann, 2011, 170).

En la Ética de Hartmann hay necesidad de establecer la “objetividad axiológica”. Básicamente, la objetividad de los valores consiste en conocer en la consciencia, como una imagen, los valores por encima de un ser ideal, haciendo la diferencia entre el objeto y el sujeto de conocimiento; la imagen aquí funciona como portadora de las características del valor. Pero la objetividad de los valores puede ser relativa cuando no se considera al valor como absoluto, sino solo *a priori*: “El objetivismo axiológico de Hartmann (...) es a la vez un *apriorismo* axiológico. (...). Los valores serían, según Hartmann, válidos *a priori* aun cuando toda valoración fuese subjetiva y arbitraria” (Maliandi, 2004, 88). La objetividad axiológica puede ser así relativizada en relación con el sujeto que valora, pues lo importante es el ser en sí ideal como garantía del reino de los valores: “La afirmación de que los valores tienen un ser en sí ideal es de importancia decisiva para la ética. Significa más que la mera a prioridad de la contemplación del valor y que el carácter absoluto de los valores contemplados. Significa que hay un reino de los valores existente en sí...” (Hartmann, 2011, 194). Desde la existencia *a priori* de los valores es que la persona toma decisiones en la vida práctica, aunque subjetivos, lo decisivo es el ser en sí ideal para la ética.

El carácter *a priori* de los valores que tiene el sujeto no coincide con el “ser en sí ideal” del reino de los valores. Para Hartmann, hay una “tesis básica” a considerar que se desprende de la lógica y la matemática, así como de la “contemplación de esencias que ha abierto la

fenomenología”; a saber: “hay objetos ideales de conocimiento, que son tan independientes del sujeto cognoscente como los objetos reales; esto es, hay un ser en sí ideal” (Hartmann, 2011, 191). En términos platónicos, esto significa simplemente que el objeto de conocimiento es independiente del sujeto cognoscente y del objeto mismo existente, pero muestra que hay “un ser en sí ideal”. Otro juicio fundamental para la objetividad axiológica de Hartmann es que: “La tesis de la aprioridad y la tesis del ser en sí no coinciden” (Hartmann, 2011, 194). Se trata de dos tesis que muestran una bifurcación entre el *a priori* y el *ser en sí*. Según Ricardo Maliandi: “La primera se basa en el hecho de que los fenómenos morales presuponen determinados patrones de medida axiológicos; la segunda en el hecho de que un sentimiento axiológico no puede ser producido arbitrariamente” (Maliandi, 2004, 89). Es decir, el fenómeno moral en la realidad supone que hay un modelo axiológico para juzgar y que la subjetividad no puede interferir infundadamente. Se trata de un tipo de dualismo entre la realidad y la idealidad. “En otros términos, la primera alude a la independencia de los valores respecto de lo valorado; la segunda, a su independencia respecto al sujeto *valorante*” (Maliandi, 2004, 89).

El valor es independiente del objeto moral que se valora en la realidad y ese mismo valor es independiente del sujeto que valora en esa realidad. Hay una cierta autonomía del valor respecto de la realidad y del sujeto cognoscente: “La *aprioridad* axiológica consiste en que los valores están ya presupuestos cada vez que se valora algo: los valores se conocen *a priori*, es decir, no se pueden abstraer de la experiencia de casos concretos” (Maliandi, 2004, 89). Si el valor se puede conocer *a priori*, independientemente de la realidad, el sujeto debe conocer ese valor confrontando la realidad y la idealidad como fenómenos morales que se manifiestan en la consciencia axiológica. Pero, la objetividad axiológica sería aquí limitada porque funciona solamente para el sujeto y para valorar algunos fenómenos morales.

Max Scheler dedicó varias páginas del prólogo de la tercera edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1926), para criticar los comentarios de Nicolai

Hartmann en el prólogo de la primera edición de *Ethik* (1925), así como una extensa sección de la crítica de Scheler a la ética kantiana (Hartmann, 2011, 137-157). Por un lado, en el primer prólogo de la *Ética*, Hartmann afirma su vínculo con Aristóteles: “La *Ética Nicomaquea* se manifiesta, en un examen atento, como una mina de primer rango. Muestra una maestría en la descripción del valor que, notoriamente, ya es resultado y punto culminante del pleno desarrollo de un método cultivado”. Luego, Hartmann atribuye a Scheler inaugurar una nueva forma de interpretar Aristóteles: “Que el pensamiento scheleriano, sin proponérselo en lo más mínimo, pueda proyectar nueva luz sobre Aristóteles, es una sorprendente prueba con el ejemplo de la ética material del valor” (Hartmann, 2011, 39). Por otro lado, Scheler reacciona: “Mas en este punto no me es posible aprobar al apreciado investigador, por mucho que me alegre haya aprendido a ver en Aristóteles, a través de mi *Ética*, algo que antes no había visto allí” (Scheler, 2001, 36).

Scheler aclara que Aristóteles no conocía la diferencia entre los “bienes” y “valores”, como tampoco el concepto de “valor” en relación con el ser. La ética material de los valores, para Scheler, fue más bien una creación de la filosofía “moderna” (Scheler, 2001, 37). Igualmente, Scheler reacciona contra la supuesta “síntesis de la ética antigua y moderna” (Hartmann, 2011, 39). Para Scheler, la ética material de los valores supone ir más allá de la ética kantiana. Scheler reacciona también contra la afirmación ya citada de Hartmann: “De este modo queda indicado el camino. Pero una cosa es indicarlo y otra seguirlo. Ni Scheler ni ningún otro lo ha seguido, al menos no en la propia ética –no de modo enteramente casual” (Hartmann, 2011, 38). Por eso, Scheler dice que Hartmann “no menciona ese punto si no se tratara de *diferencias en la dirección de los caminos* que median entre mi *Ética* (y, por lo demás, todos mis trabajos que rozan el problema ético) y la *Ética* de Hartmann, diferencias de dirección que para Hartmann parecen ser solamente un trecho de camino más o menos en *una* misma dirección” (Scheler, 2001, 38). Para Scheler hay un extravío en el camino, pues su camino sigue una dirección distinta al camino seguido por Hartmann.

La crítica de Scheler a Hartmann muestra que en la *Ethik*, no hay referencia a un “análisis de la vida moral de la *personalidad*, tal como se manifiesta en los grandes procesos de la consciencia, y, en general, en todas las clases de ‘actos’ morales”. Desde una perspectiva fenomenológica, según Scheler, “el problema de la vida moral del sujeto” es fundamental para no aniquilar la persona en aras del “objetivismo y ontologismo que fosilizan el *espíritu vivo*” (Scheler, 2001, 38). De acuerdo con Scheler, la persona no puede ser objeto. Otro aspecto criticado por Scheler es la escasa consideración que “Hartmann presta a *la naturaleza histórica y social de todo ethos vivo* y de su especial jerarquía de valores” (Scheler, 2001, 39). El aspecto social y político de la *Ética* de Hartmann es insuficiente. Además, para Scheler, la *Ética* de Hartmann adolece de las virtudes aristotélicas y estoicas. La última crítica de Scheler a Hartmann se refiere al aspecto metodológico y argumentativo de la ética y la metafísica del absoluto: “Por fin, *tampoco* puedo aceptar la total desvinculación, no solo metodológica, sino también objetiva, de los problemas respecto a la Metafísica, ni de la persona respecto al fundamento de todas las cosas, como igualmente tampoco la ‘antinomía’ absoluta que, según Hartmann, existe entre la *Ética* y la Metafísica del absoluto, es decir, la filosofía de la religión” (Scheler, 2001, 39-40).

6. La ética del valor de la acción moral: Dietrich von Hildebrand

En el marco de la ética fenomenológica y axiológica, una mención especial merecen dos obras del filósofo Dietrich von Hildebrand (1889-1977), quien estudiara con Edmund Husserl en Universität Göttingen, desde 1909 hasta 1912, y quien mantuviera una estrecha amistad con Max Scheler, desde 1907 hasta 1928, cuando Scheler era Privatdozent en München Universität. A pesar de que Dietrich von Hildebrand sea considerado peyorativamente como un “filósofo cristiano” y “teólogo católico conservador”, desde los inicios de su formación filosófica se preocupó por el aspecto interior subjetivo de la

acción moral; el aspecto cristiano-católico de su pensamiento se desarrolló años después, aunque toda su ética estuvo marcada por la cuestión del fenómeno de la percepción de los valores en la consciencia. De hecho, el acercamiento a la fenomenología se dio inicialmente por la crítica al empirismo y relativismo que Husserl había emprendido en *Logische Untersuchungen* (1900-1901). Dietrich von Hildebrand también fue, junto a Brentano y Husserl, Scheler y Hartmann, parte del progreso de la ética fenomenológica de los valores. De ahí que sea posible afirmar que la ética fenomenológica y axiológica como personalismo comenzaba a surgir con un gran potencial desde inicios del siglo XX, aunque con perspectivas críticas divergentes.

Por un lado, destaca la tesis doctoral *Die Träger des Sittlichen innerhalb der Handlung*, defendida en 1912 ante Edmund Husserl en Universität Göttingen. Luego, esta tesis apareció publicada en 1916 como un libro intitolado *Die Idee der sittlichen Handlung*, en la colección *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, dirigida por Husserl (Hildebrand, 1916, 2014). En este libro, Dietrich von Hildebrand utilizó y explicó ampliamente el término alemán “Wertantworten” para designar “las respuestas al valor” (Hildebrand, 1916, 154-188; 2014, 125-155). La expresión “Wertantworten” “significa que a cada valor le corresponde un contenido vivencial cualitativa y cuantitativamente determinado (...). Cada valor posee una respuesta ideal a él debida con independencia de que alguna vez tenga lugar un tal” (Hildebrand, 2014, 61). En otras palabras, “alude al hecho de que, para cada valor, hay sólo una manera adecuada de toma de posición (...). La relación que hay entre el contenido de una determinada ‘respuesta axiológica’ y el valor correspondiente es una relación de orden ‘esencial’, que se da tanto en el ámbito de los valores positivos como en el de los negativos (...).” (Maliandi 2004, 93). Para dar respuesta objetiva al valor por la acción, es necesario previamente la “aprehensión cognoscitiva” (“Kenntnisnahme”) del estado de las cosas (Hildebrand, 2014, 96, 117, 120).

Dietrich von Hildebrand no se aleja totalmente de la fenomenología en su estudio de la acción moral: “Es indispensable un riguroso

análisis del fenómeno referido aquí con acción. En la enorme ambigüedad de lo que puede entenderse por acción, es absolutamente necesario, para una respuesta precisa a nuestro planteamiento, determinar exactamente cuál de los diversos conceptos de acción que son moralmente relevantes requiere también, aparte de la delimitación del fenómeno de la acción, un minucioso análisis de los distintos elementos de la acción, así como de los fenómenos más o menos relacionados con ella” (Hildebrand, 2014, 20). Básicamente, la acción humana se estudia desde tres perspectivas: en relación con el valor de las cosas que la persona realiza, el querer o la posición volitiva y la realización de la voluntad por la acción de la persona.

De acuerdo con este enfoque fenomenológico, este filósofo pretende criticar el presupuesto de la ética kantiana según el cual la voluntad es el único medio portador de la moral (Kant, 1999, 11; Kant, 2008, 63). En la “Introducción” de *Die Idee der sittlichen Handlung* se presenta la problemática acerca de la expresión “guter Will” de Kant: “Un acto —a saber, el acto de la voluntad—, y acaso los bienes de una persona, es explicado e interpretado con respecto al valor moral de su único portador meramente como la disposición de donde mana una buena voluntad” (Hildebrand, 2014, 11). Ir más allá de la “buena voluntad” kantiana es el presupuesto filosófico de la ética para determinar cuáles son los portadores de las costumbres en el estudio fenomenológico de la acción moral.

Por otro lado, destaca también el libro *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme* (1922), el cual fue publicado igualmente en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, dirigido por Husserl. De hecho, el autor dedica la obra a Husserl en su sexagésimo aniversario (Hildebrand, 1922, 1, 464; 2006, 17). En relación con la ética de los valores hay tres categorías de importancia cuando una persona toma decisiones: lo que produce satisfacción meramente subjetiva, lo importante en sí mismo y lo objetivamente bueno para la persona (Palacios, 2006, 13). Las tres categorías convergen para tomar decisiones: lo subjetivo, lo importante y lo objetivo. El valor queda establecido en

aquello que es verdaderamente importante para la persona, entre lo subjetivo y lo objetivo.

Para Dietrich von Hildebrand, los valores tienen objetividad, no son el simple resultado de una invención de la subjetividad humana; más bien la persona debe responder libremente frente a la objetividad del valor. En efecto, insiste el filósofo, la persona debe dar “*respuestas al valor*”, “el que siente los valores muy profundamente dará también la correspondiente respuesta al valor” (Hildebrand, 2006, 181, 211). A los valores se les responde por un sentimiento y asentimiento, la persona siente y asiente el valor porque se siente interpelado por él. En definitiva, la respuesta a los valores puede ser dada por la voluntad o la afectividad, pero sobre todo por la acción y la virtud, pues el valor también es buscado.

La intuición juega una función importante para captar el valor. “En nuestro problema –el de la relación del conocer con la virtud o con tomas de posición y actitudes moralmente valiosas– se trata siempre del *captar el valor* de valores morales o moralmente relevantes, en el sentido de ver o el *sentir intuitivo del valor*, y sólo en segundo lugar del conocer el valor” (Hildebrand, 2006, 26). El “conocimiento del valor” toma un puesto secundario, el sentir intuitivo del valor tiene un puesto primario. Además de la captación del valor, hay que “estar familiarizado con los valores”, intuitivamente. “El ‘estar familiarizado’ es, pues, en primer lugar, un permanente *estar en relación* con el valor que aún no puede llamarse un tenerlo, pero puede ser sustrato para una toma de posición sobreactual” (Hildebrand, 2006, 32, 34). Después de captar el valor intuitivamente, la persona puede permanecer con los valores en una relación que se actualiza constantemente. Para ello se requiere también de “la consciencia frente al captar de los valores”. En efecto, la consciencia funciona como el órgano receptor de los valores: “Podría ponerse en la consciencia el ‘auténtico órgano’ con el que captamos los valores morales” (Hildebrand, 2006, 37).

Ahora bien, si no se captan correctamente los valores es porque la persona padece de una “ceguera a los valores”. Para designar la ceguera axiológica, Dietrich von Hildebrand utiliza el término alemán “*Wertblindheit*” en el libro

Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis (1922). De hecho, el segundo capítulo de dicho libro ocupa un espacio privilegiado para tratar de la “ceguera al valor” (Hildebrand, 2006, 43-102). El filósofo distingue tres casos de la “ceguera al valor” que desarrollará en la obra; a saber: “1°. *La total y constitutiva ceguera moral al valor* (...). 2°. *La parcial ceguera moral al valor* (...). 3°. *La mera ceguera moral de la subsunción* (...)” (Hildebrand, 2006, 48). La primera se refiere a una ceguera total en el ámbito axiológico y moral, es la pérdida de lo bueno y de lo malo; la segunda a la pérdida de algunos valores, pero se conserva lo bueno y se mantienen algunos valores como la justicia; la tercera que “consiste en la incapacidad de reconocer algo valioso como perteneciente al tipo general axiológico al que efectivamente corresponde, aun cuando dicho tipo es, en sí mismo, reconocido” (Maliandi, 2004, 93-94). En el tercer caso, “se da plenamente la comprensión de los tipos particulares de valor, mas no de aquello que es portador de esos tipos de valor” (Hildebrand, 2006, 48).

En fin, la alusión a la ceguera axiológica se encontraba en Husserl y Scheler. “Además –y de manera semejante a como lo hacen Husserl y Scheler– ve en la ceguera axiológica un factor determinante del subjetivismo y psicologismo axiológicos, posiciones en las que se confunde el valor con la valoración” (Maliandi, 2004, 94). Hartmann también retomó la cuestión de la ceguera en su *Ética* (Hartmann, 2011, 194-196), pero fue Dietrich von Hildebrand quien desarrolló este aporte a la ética fenomenológica y a la teoría del valor: la respuesta a la razón por la cual la persona no capta el valor. Cierto, el término “ciego” o “ceguera” es peyorativo para la sensibilidad ética actual, pero sirve para explicar el fenómeno de la obcecación de los valores en la consciencia.

Finalmente, antes que atribuir a Scheler o a Hartmann la interpretación de los valores desde la ética de Aristóteles, se debe reconocer que Dietrich von Hildebrand en el libro *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (1922), pretendía criticar el formalismo kantiano con las virtudes aristotélicas. La cuestión de la ceguera axiológica funciona también para criticar el formalismo deontológico en la ética kantiana. Desde la

perspectiva fenomenológica, tener consciencia de un valor adquiere relevancia, mientras desde el formalismo kantiano, el contenido del deber puede ser vacío. Por eso, la consciencia se puede cegar desde el formalismo kantiano del simple cumplimiento del deber por el deber. De esta manera se critica también el imperativo categórico kantiano cuya obligatoriedad se convertiría en el ciego deber por el deber. Sin embargo, la teoría de Dietrich von Hildebrand parece ser una teoría de la virtud que mira a estimular, en lugar de ordenar, mientras propone lo mismo que Scheler y Hartmann (Kelly, 2011, 117).

7. La ética ontológica de la responsabilidad: Hans Jonas

Durante la década de 1920, Hans Jonas (1903-1993) fue estudiante de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Julius Ebbinghaus, entre otros destacados filósofos y teólogos de la época. La disertación doctoral *Der Begriff der Gnosis* (1930) defendida por Jonas en Marburg ante Heidegger y Bultmann, así como los dos tomos de *Gnosis und spätantiker Geist* (I, 1934/II, 1954), constituyen un esfuerzo por hacer una interpretación existencial del fenómeno gnóstico de la Antigüedad tardía. En cierta manera, después de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, Jonas fue quien forjó una hermenéutica de desmitologización para interpretar el fenómeno gnóstico en la época antigua y moderna: “Las funciones hermenéuticas se invierten y devienen recíprocas (...). La lectura ‘existencial’ del gnosticismo, muy bien justificada por su exitosa hermenéutica, invita como su natural complemento al juicio de una lectura ‘gnóstica’ del existencialismo” (Jonas, 2001, 213; 2000, 281; 1994, 347). El nihilismo gnóstico antiguo y el nietzscheano moderno es el trasfondo histórico-filosófico que invita a repensar la vida humana como cuestión ética por su relación al valor.

Martin Heidegger explicó extensamente el origen de las crisis de los valores en *Nietzsches Wort “Got is tot”*. Hay una “desvalorización” de los valores por el nihilismo, pero la “voluntad

de poder” permite la transvaloración: “Ahora bien, en la medida en que Nietzsche concibe el nihilismo como la legalidad en la historia de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero concibe la desvalorización en el sentido de una transvaloración de todos los valores, según su interpretación, el nihilismo reside en el dominio y el desmoronamiento de los valores y, por lo tanto, en la posibilidad de una instauración de valores en general. Esta misma se funda en la voluntad de poder. Por eso es por lo que la frase de Nietzsche ‘Dios está muerto’ y su concepto del nihilismo solo se pueden pensar suficientemente a partir de la esencia de la voluntad de poder” (Heidegger, 1972, 214; 2010, 173). Los valores también pueden instaurarse, aunque es necesario destruir previamente los valores supremos por la voluntad de poder. La interpretación de Heidegger, según la historia del ser, constituye una elucidación metafísica de la voluntad del poder (Heidegger, 1972, 231; 2010, 186).

Heidegger además hizo una negación de los valores en la medida en que la interpretación de las palabras de Nietzsche supone una negación (nihilista) del ser: “La esencia del nihilismo pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo”. El nihilismo no es ajeno a la historia del ser humano, sino que se manifiesta allí mismo donde se habita el ser. El nihilismo, para Heidegger, se refiere concretamente al ser: “La palabra nihilismo dice que en aquello que nombra, el nihil (la nada) es esencial. Nihilismo significa: desde cualquier perspectiva todo es nada. Todo, lo que quiere decir: lo ente en su totalidad” (Heidegger, 1972, 245; 2010, 196-197). De esta manera, la interpretación metafísica hecha por Heidegger de las palabras de Nietzsche acerca de la muerte de Dios y la fuerza de la voluntad del poder para destruir y crear valores, supone el nihilismo en sentido ontológico.

Frente al nihilismo gnóstico antiguo y al nihilismo nietzscheano-heideggeriano moderno es que Hans Jonas reacciona —en el contexto histórico después de Auschwitz— porque el nihilismo deja al mundo desprovisto de valor, la vida pierde sentido y razón de ser. Como en los gnósticos, el mundo se vuelve hostil y la libertad insostenible para el ser humano; luego como consecuencia del nihilismo surge el

acosmismo en cuanto sentimiento de estar y ser ajeno al cosmos, el antinomismo como ausencia de normas en el mundo y la desvalorización de la naturaleza. De hecho, Nietzsche y Heidegger se refieren al “dominio de la tierra” como problema filosófico e histórico que conlleva a la lucha de poder (Heidegger, 1972, 236-237; 2010, 190-191).

Para enfatizar otros rasgos gnósticos, Jonas menciona literalmente *Holzwege* de Heidegger: “Para citar una vez más la interpretación heideggeriana de Nietzsche: ‘La frase *Dios ha muerto* significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante” (Jonas, 2000, 292). El nihilismo supone, como en los gnósticos, un dualismo entre el ser humano y el mundo, entre el ser humano y Dios y, además, entre el ser humano que se siente desvinculado de sí mismo y del mundo. En relación con *Sein und Zeit* (§38), Jonas remite al término “Geworfenheit”, es decir, a la condición de estar y ser arrojado, para luego explicar nuevamente el vínculo con el gnosticismo: “Como es sabido, para Heidegger, en *Ser y Tiempo*, ‘estar arrojado’ es un carácter fundamental de la existencia y de su autoexperiencia. En lo que alcanza, el término es de origen gnóstico” (Jonas, 2000, 296). La hermenéutica del fenómeno gnóstico-existencial antiguo y moderno hecha por Jonas se extiende a otros textos de Heidegger como *Brief über Humanismus* (1945), pero la cuestión del gnosticismo en Heidegger requiere de un estudio crítico específico.

A propósito del nihilismo y antinomismo modernos, Jonas cita también *L'existentialisme est un humanisme* (1946) de Jean-Paul Sartre (1905-1980): “Con esta base, el argumento antonomástico de los gnósticos es tan sencillo como por ejemplo el de Sartre. Dado que lo trascendente calla, nos dice Sartre, dado que ‘en el mundo no hay señales’, el hombre abandonado y dejado en manos de sí mismo reclama su libertad o, más bien, no le queda otro recurso que tomarla sobre sus hombros: él ‘es’ esa libertad, dado que el hombre ‘no es más que su propio proyecto’ y que ‘todo le está permitido” (Jonas, 2000, 293). En relación con la frase “Dios ha muerto”, la libertad se convierte en un peso que hay que sobrellevar para proyectarse. La libertad pierde así el valor y sentido en el mundo del nihilismo, se vuelve insostenible para el ser humano.

A fin de mostrar el valor y la nada, Sartre también repensó los valores en *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943). Para Sartre, el “ser de sí” es el valor, pero para los moralistas el valor es y no es, pues no ha sido explicado correctamente en cuanto realidad, solo funciona como algo normativo. “Su ser es de ser valor, es decir, de no ser ser. Así el ser del valor es el ser de lo que no tiene ser” (Sartre, 1943, 129). El valor no es nada, no existe como tal en la realidad, ni siquiera puede ser tomado como una cosa. Además, en cuanto que el ser es contingente, el valor no puede ser. “Sin duda, como Scheler lo ha mostrado, yo puedo esperar la intuición de los valores a partir de ejemplificaciones concretas: puedo asir la nobleza sobre un acto noble. Pero el valor así aprehendido no se libra como ente del mismo nivel en el ser con el acto que él valoriza” (Sartre, 1943, 129). Scheler explicaba que los valores se muestran y que estos pueden ser conocidos por la intuición por medio de ejemplos de la vida real; pero, para Sartre el valor no puede ser aprendido como una cosa, sino como una valorización de un acto humano. “El valor está más allá del ser” (Sartre, 1943, 129). El valor supera el ser y la realidad, inclusive el valor supera su propio valor como un ser absoluto en la realidad humana. Según Sartre, el valor “surge como un ser no en tanto que este ser es lo que es, en plena contingencia, sino en tanto que él es fundamento de su propia nihilización [néantisation]” (Sartre, 1943, 130). En la realidad humana, el valor se destruye a sí mismo frente al ser, pero la libertad no puede ser condicionada y limitada.

Aunque Hans Jonas hace referencia esporádica a la filosofía de Sartre, como consecuencia del nihilismo gnóstico antiguo y del nihilismo existencial moderno, Jonas descubrió un fundamento ontológico, desde una interpretación del fenómeno de la vida, para desarrollar una ética afín a la civilización tecnológica. El libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966), tiene como propósito hacer “una interpretación ‘ontológica’ de los fenómenos biológicos. El existencialismo contemporáneo, al igual que otras filosofías que le precedieron, dirige sus miradas solamente al hombre, como si hubiese sido encantado por él. Hace al hombre el

homenaje, que es a la vez una carga, de atribuirle a él, muchas cosas que tienen su raíz en la existencia orgánica en cuanto tal. Al proceder así, el existencialismo priva la comprensión del mundo orgánico de los resultados que alcanza la auto-percepción humana, y por esa misma razón traza mal la verdadera línea divisoria entre el animal y el hombre” (Jonas, 2000, 9). El existencialismo moderno ha limitado la comprensión del ser humano a un ser libre en el mundo, desvinculado de su condición orgánica en la naturaleza, la cual le permite sentirse, moverse, percibirse y crearse la idea del ser humano. El fenómeno de la vida en sus diversas manifestaciones orgánicas puede interpretarse por medio de la ciencia biológica para comprender al ser humano como una existencia orgánica. “Las investigaciones que siguen –continúa Jonas en el prólogo– se esfuerzan así en superar, por un lado, los límites antropocéntricos de la filosofía idealista y existencialista, y, por otro, los límites materialistas de la ciencia natural” (Jonas, 2000, 10).

La libertad humana no es una abstracción antropológica, sino que depende de la dimensión orgánica del organismo y metabolismo en la naturaleza; se trata entonces de una libertad orgánica. En efecto, la libertad humana puede comprenderse, junto a los seres vivos, en su amplia dimensión biológica, como la vida de un ser-orgánico que puede moverse y crear ideas en su mente: “Una filosofía de la vida tiene por objeto la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu [mente]” (Jonas, 2000, 13). La filosofía de la vida consiste en el estudio del fenómeno de la vida manifestado en los seres vivos, desde los más simples hasta los más complejos, como el ser humano, dado la capacidad de crear ideas en la mente y de actuar por el cuerpo. Las características básicas del fenómeno de la vida en los seres vivos primitivos se encuentran prefigurados en los más complejos: “Sin perjuicio para la objetividad física, las características que describe en el nivel más primitivo constituyen la base ontológica, y la anticipación alusiva, de aquellos fenómenos superiores que merecen directamente la denominación de ‘libertad’ (...). Pero incluso los más altos de esos fenómenos siguen vinculados a los modestos comienzos del estrato orgánico básico como a su condición

de posibilidad. De esta manera, ya la primera manifestación del principio, en su elemental y desnuda figura objetiva, implica la irrupción del ser en un ámbito ilimitado de posibilidades, que se extiende a las más remotas distancias de vida subjetiva y está como un todo bajo el signo de la ‘libertad’” (Jonas, 2000, 13).

Cierto, la libertad es la característica fundamental del fenómeno de todos los seres vivos, desde la ameba hasta el ser humano. Pero, en el caso del ser humano, la libertad supone la capacidad de crear ideas en la mente y de actuar por el cuerpo en el mundo. Por eso, para el ser humano, “la filosofía del espíritu [mente] incluye en su seno la ética, de modo que, a través de la continuidad del espíritu con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se convierte en una parte de la filosofía de la naturaleza” (Jonas, 2000, 325). En el libro *The Phenomenon of Life*, Jonas no sólo se opone al dualismo gnóstico antiguo, sino al dualismo cartesiano moderno, pues este ha causado una separación del cuerpo y de la mente en el ser humano, una separación del ser humano y la naturaleza en virtud de la razón. En tal sentido, la filosofía del espíritu [“Geist”] o de la mente [“mind”] no desvincula al ser humano de sí mismo y del mundo, sino que lo presenta en cuanto ser biológico como un *organismo-metabolismo* que intercambia materia en la naturaleza, como los otros seres vivos. En la biología filosófica de Jonas no existe una separación entre en el cuerpo y la mente, sino una continuidad cuerpo-espíritu que se manifiesta en la categoría ontológica *organismo-metabolismo*, cuya actividad orgánica se realiza en la naturaleza. De ahí que Jonas considere que el actuar humano en la naturaleza por medio de la facultad eidética incluya intrínsecamente la ética, tanto en la filosofía de la mente, como en la filosofía de la naturaleza.

A partir de la fenomenología de la vida, realizando una crítica al mecanicismo de la ciencia moderna, Jonas descubre una ontología del viviente que incluye los seres más simples, como la ameba, y los más complejos, como el ser humano, mostrando los rasgos ontológicos fundamentales de la existencia biológica. De alguna manera, con la ontología del viviente, Jonas retorna, desde la crítica a la biología moderna,

a los principios fundamentales de la filosofía de la naturaleza: “La ontología como fundamento de la ética era el punto de vista original de la filosofía. La separación entre una y otra, que equivale a la separación entre el reino “objetivo” y el “subjetivo”, es el destino moderno” (Jonas, 2000, 326). La desvinculación de la ontología y la ética fue un producto de la separación entre el aspecto objetivo, el externo del organismo, y el subjetivo, el interno del metabolismo, el cual fue promovido desde los orígenes de la filosofía moderna por Descartes.

La propuesta filosófica de Jonas va más allá de tal disyuntiva entre lo objetivo y lo subjetivo. La ética debe estar fundamentada en la existencia del ser viviente que se manifiesta en la naturaleza, no desde una simple perspectiva antropológica: “Solo una ética que esté fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, puede tener relevancia en el universo de las cosas” (Jonas, 2000, 327). Desde la perspectiva ontológica, la ética no solo tiene relación con el actuar del ser humano aisladamente con el otro, sino en un sentido más amplio con el cosmos y la naturaleza. Por eso, la ontología lejos de desvincular al ser viviente, lo incorpora en el ámbito de la ética para fundamentar desde un criterio consistente de la realidad: “La teoría del ser y de la vida, en realidad no nos ha alejado de la ética, sino que estaba buscando su fundamentación posible” (Jonas, 2000, 327).

En el libro *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Jonas continúa el proyecto filosófico descubierto en *Das Prinzip Leben*, es decir, la fundamentación ontológica de la ética desde la fenomenológica hermenéutica del ser viviente. Básicamente, los capítulos 2, 3 y 4 de *Das Prinzip Verantwortung* concretizan la búsqueda del fundamento de la ética en la teoría del ser y de la vida, en particular la idea ontológica del ser humano que había sido expuesta en el capítulo “Homo Pictor” de *Das Prinzip Leben* por una fenomenología hermenéutica de la vida (Quesada-Rodríguez, 2018, 129-132). La idea ontológica del ser humano aparece después implícitamente en el imperativo categórico-existencial jonasiano: «Obra de tal modo que

los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre» (Jonas, 2004, 40; Jonas, 1979, 36).

El imperativo categórico-existencial jonasiano no es una simple reformulación del imperativo categórico kantiano, pues al menos hay diez diferencias entre ambas teorías éticas (Quesada-Rodríguez, 2015, 138-140). El imperativo categórico-existencial jonasiano supone el “valor de la vida” como “principio absoluto”, el “cuidado del ser” frente al poder de la tecnología, la “libertad” biológica y ontológica del ser humano, la “primacía del ser” como ser viviente, el sentido “futuro” de la “responsabilidad”, las consecuencias de los actos en el ser humano y la naturaleza, el aspecto “objetivo” y “subjetivo” de la ética, el “sentimiento” como parte de la libertad, entre otras. De hecho, estas diferencias respecto del formalismo de la ética kantiana provienen de la tradición fenomenológica y hermenéutica, husserliana y heideggeriana, pero sobre todo de la ontología del viviente que el mismo Jonas logró forjar para fundamentar la “bioética de la responsabilidad” (Quesada-Rodríguez, 2018).

La ética de la vida de Jonas pone el énfasis en “la responsabilidad ontológica por la idea del hombre” (Jonas, 2004, 88-89). Porque no solo sitúa al ser humano como objeto sobre el cual recae la responsabilidad, sino como sujeto que debe actuar con responsabilidad. Sin embargo, la idea del ser humano no puede sostenerse por sí misma en la ontología para que sea un deber, sino en la pregunta metafísica del “por qué es algo y no más bien nada” o, en la pregunta ética, “por qué debe ser algo con referencia a nada” (Jonas, 2004, 93, 95). De la respuesta a esta pregunta metafísica que supone la existencia humana en el mundo es que puede derivarse la cuestión ética de la responsabilidad como un deber para con la

humanidad. Ante todo es necesario descubrir el “valor” o “bien” que se manifiesta en la existencia humana sobre la Tierra: “Esto es así porque el valor o el ‘bien’, si hay algo parecido, es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia (...), de modo que justifica una exigencia de ser, fundamenta un *deber-ser*; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber” (Jonas, 2004, 95). El “*deber-ser*” surge de la existencia en la medida en que ella misma empuja a la subsistencia, como finalidad, por medio de la libertad; frente al deber ontológico que la existencia orgánica impone para subsistir, la libertad exige responsabilidad del ser humano para preservar la vida.

En consecuencia, la vida significa intrínsecamente un bien o valor para el ser humano. “Por ello –piensa Jonas– será de vital importancia determinar el *status* ontológico y epistemológico del valor y examinar la cuestión de su *objetividad*” (Jonas, 2004, 96). El valor puede ser considerado como el resultado de una apreciación subjetiva del ser humano sobre una cosa; de hecho hay “valoraciones subjetivas” que no aportan en sí nada a la teoría ética ni contradicen al nihilismo. Las “valoraciones subjetivas” pueden ser neutras desde la perspectiva ética, aunque los “fenómenos subjetivos” impulsados por la voluntad y el deseo pueden ser difíciles de refutar en la crisis metafísica, sobre todo cuando se exige una razón o argumento. Por eso, la ética requiere de la objetividad del valor, esto es, una teoría del valor fundamentada en la ontología para que sea vinculante como deber-ser: “Sólo de su objetividad [de la teoría del valor] sería deducible un deber-ser objetivo, y con él, una *vinculante obligación* de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser” (Jonas, 2004, 97). En fin, los valores no pueden estar fundamentados en la subjetividad de la intuición, como en Scheler, Hartmann o von Hildebrand, sino en la objetividad del ser (ontología), cuya existencia exige un *deber-ser*, de acuerdo con la finalidad que es la preservación vida. Frente a la objetividad del valor supremo que es el ser viviente o el ser humano, la persona debe actuar con responsabilidad.

8. La ética fenomenológica del rostro del otro: Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas y Hans Jonas retoman el concepto de “lo bueno” contra Heidegger y lo utilizan para hacer un análisis filosófico crítico del fracaso moral de su mentor filosófico. Por una parte, Levinas reprocha a Heidegger el “egoísmo de la ontología”, el hecho de obsesionarse por el “cuidado del ser” y descuidar la relación ética con “el otro” cuya existencia es manifestación en el encuentro, en el momento del *face-à-face* como un bien en sí mismo. Por otra parte, Jonas fundamenta la ética en la ontología desde una interpretación aristotélica de la naturaleza, más allá de una dimensión judía, como pensó Levinas. Igualmente, Jonas reclama a Heidegger el fracaso del concepto del ser, pues el ser también se manifiesta como un viviente de la naturaleza, el ser es un bien en sí mismo que ordena nuestra responsabilidad para garantizar el futuro de la humanidad en la Tierra (Vogel, 2012, 76). La ética de Levinas y Jonas pueden entenderse como ética de la responsabilidad fundamentada en la ontología, con raíces filosóficas y judías; ambos tuvieron un impulso fenomenológico y hermenéutico de Husserl y Heidegger, pero también hay una diferencia básica entre ambos en cuanto a la antropología; en Levinas, la manifestación de la vulnerabilidad del rostro del otro y, en Jonas, la imagen del ser humano en relación con la naturaleza en la civilización tecnológica. Hay tres tensiones filosófico-éticas que muestran las diferencias entre ambos autores, a saber: a) autonomía y responsabilidad, b) historia y naturaleza, c) pensamiento filosófico y religión (Lesch, 1991, 467-469).

Básicamente, la filosofía de Emmanuel Levinas (1906-1995) puede explicarse en “cuatro períodos” o “etapas de la vida intelectual” (Pelluchon, 2020, 29). Aquí se sintetizan estas etapas a partir de algunas de sus obras fundamentales en relación con la ética, a saber: 1. *De l'évasion* (1935), hasta los escritos del final de la guerra, como el libro *De l'existence à l'existant* (1947), donde comienza a desarrollar la noción de ser y de ente, 2. *Totalité en infini. Essai sur l'extériorité* (1961), libro que interpreta el

ente como ser humano o “como otro hombre”, 3. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), libro que profundiza la etapa anterior para criticar algunas tesis de Jacques Derrida, 4. *De Dieu que vient à l’idée* (1982), obra donde tematiza Dios en relación con el ser y con el rostro del otro para significar un orden; de esta cuarta etapa se puede mencionar la conferencia *Éthique comme philosophie première* (1982), ofrecida en la Universidad de Lovaina donde prolonga una reflexión de las obras anteriores y afirma la radicalidad de la ética como anterior a la moral, esto es, la filosofía primera. A pesar de que en el desarrollo de las etapas de la filosofía de Levinas no puede excluirse la influencia de la fenomenología de Husserl y Heidegger, la originalidad de la obra ética de Levinas se centra en *Totalité en infini* (1961), particularmente en el fenómeno del “rostro del otro” como categoría ética fundamental.

En los primeros escritos de Levinas, el proyecto filosófico no consistió en fundar propiamente una teoría ética, pero era inevitable que el derrotero fenomenológico de la crítica a Husserl y Heidegger que Levinas transitó no lo condujera a un acercamiento a la razón de ser de la ética, tanto frente al sujeto de la intencionalidad como frente a los acontecimientos históricos y políticos de la Segunda Guerra Mundial y, particularmente, la tragedia de Auschwitz. Desde la fenomenología, Levinas se atrevió a pensar la “diferencia” de sí, del sujeto con respecto al otro en cuanto una “otredad” que surge del fenómeno de la existencia frente a la cosa. El sujeto de la intencionalidad se descubre como otro frente a las cosas por medio de la consciencia para dar sentido a su existencia como una salida del solipsismo: “La intencionalidad de la consciencia permite distinguir el yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo pues su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo, pero es incapaz de hacernos descubrir un par. La objetividad del saber racional no quita nada al carácter solitario de la razón” (Levinas, 2014, 48). El solipsismo de la razón constituye el aspecto crítico de la fenomenología para Levinas; esta crítica es válida igualmente para la ética que Husserl logró desarrollar desde el surgimiento de la fenomenología.

La intencionalidad de la consciencia permite descubrir el ego ante las cosas, pero no la presencia del otro. Por eso, Levinas muestra los límites de la razón para no dejar el aspecto subjetivo del otro en el anonimato frente al sufrimiento o la muerte. Para Jean-Luc Marion, “el ser equivale al ‘mal’ porque su anonimato universal prohíbe la individuación, entonces el acceso al otro. Este acceso implica a propósito tanto mi propia individuación como la suya. Ahora bien, la individuación del yo se esboza en el sufrimiento, pero no puede ‘asumirse’ en la muerte que sin embargo la acaba” (Marion, 2015, 78-79). La cuestión que se presenta ahora es cómo el acceso al otro puede hacer evidente el sujeto frente al yo, en una serie de condicionamientos solipcistas del yo y del otro. La respuesta puede encontrarse más allá de la individuación del uno y del otro, en la diferencia de los sujetos: “El otro en tanto que otro no es solamente un *alter ego*; él es lo que yo, yo no soy” (Levinas, 2014, 75). La diferencia respecto al otro marca el punto de partida para el reconocimiento del otro como sujeto, la alteridad, pero esto no evidencia todavía en sí mismo quién es el otro. En tal perspectiva, Levinas desarrolla en *Totalité et infini* la “epifanía del rostro” del otro, como exterioridad que se manifiesta por el lenguaje, pues el rostro habla, en contraposición a la interioridad solipcista del individuo: “La dialéctica solipcista de la consciencia siempre sospechosa de su capacidad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sos-tiene el discurso no es, en efecto, una variedad de la consciencia cuyo radio parte de mí. Ella pone en cuestión el yo. Esta puesta en cuestión parte del otro” (Levinas, 2010, 213).

A pesar de que la interpretación de la fenomenología del rostro de Levinas hecha por Jacques Derrida se centra en la cuestión de la “hospitalité” (“hospitalidad”, “acogimiento”), el rostro del otro muestra su pertinencia ontológica como fundamento para la ética: “La intencionalidad es hospitalidad, dice entonces literalmente Levinas (...). La intencionalidad se realiza, desde la sombra de ella misma, en su estructura general, como hospitalidad, acogimiento del rostro, ética de la hospitalidad, entonces ética en general. Pues la hospitalidad no es más una región de la ética (...): ella es la eticidad misma, el todo y

el principio de la ética” (Derrida, 1997, 94). La intencionalidad fenomenológica que estaba vinculada a la consciencia del yo, muestra ahora la salida del egoísmo del sujeto en el encuentro del otro, quien se manifiesta como rostro. La intencionalidad de la consciencia del yo adquiere un rasgo ontológico desde la ética en la medida en que esta supone el acogimiento del otro.

La pregunta por el rostro del otro escapa a la inquietud de qué o quién se manifiesta; no se trata de la funcionalidad o características de alguien para saber de quién, sino la particularidad de quién se manifiesta anteriormente en el rostro, indistintamente de un nombre y apellido. No es un ente como cualquier cosa, sino alguien que se revela en un rostro concreto. “El rostro aparece como persona”, dice Jean-Luc Marion. “Pero hay que extenderlo en adelante no más como la excelencia de su fenomenalidad, sino como su anonimato: él aparece como ‘persona’, como individuo nulo, como ningún fulano; no aparece en persona, ni como una persona” (Marion, 2015, 84). El rostro no se atribuye a un nombre en particular, sino a la persona en general para significar la diferencia entre los rostros de individuos concretos que anónimamente pueden ser el pobre, el extranjero, el huérfano, la mujer: “La epifanía del rostro como rostro abre la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indignidad del pobre y del extranjero” (Levinas, 2010, 234). En términos fenomenológicos, la palabra rostro “subraya el carácter trascendental del otro ser humano, el hecho que él no es reducible a su manifestación, a sus hazañas, que él es siempre más que lo que él hace...” (Pelluchon, 2020, 70).

La responsabilidad por el otro adquiere un fuerte sentido ético para Levinas, similar a la imagen del ser humano para Jonas. En *Totalité et infini*, Levinas se refiere a la responsabilidad frente al rostro que mira: “Es mi responsabilidad frente al rostro que me mira como absolutamente extranjero (...) que constituye el hecho original de la fraternidad” (Levinas, 2010, 235). La responsabilidad aquí tiene un sentido paterno, fraterno, familiar y político que involucra al “género humano” en sentido amplio, sin hacer distinción de personas porque todas ellas son diferentes. Se trata de la “responsabilidad por el prójimo, por el

otro hombre, por el extranjero, responsabilidad a la cual en el orden rigurosamente ontológico nada obliga” (Levinas, 1998, 98-99). La responsabilidad no se realiza como una obligación, sino que es una actitud de acogimiento del otro por el hecho de tratarse del rostro del prójimo y semejante que habla: “La palabra ‘responsabilidad’ quiere decir: responder a, haber entendido la palabra del otro, la palabra que él es, y acogerlo (...). La responsabilidad se distingue de la obligación, la cual deriva de deberes que se siguen de mis compromisos (...). [La responsabilidad] viene del otro, de la exterioridad, y ella es infinita, porque ella no distingue una vez que yo cumplí mi deber...” (Pelluchon, 2020, 85). Para que el ser humano sea responsable es necesario escuchar y comprender la palabra del otro que se manifiesta en el rostro, más que como una obligación o deber profesional al estilo deontológico kantiano.

9. La ética hermenéutica de la ipseidad y de la alteridad: Paul Ricœur

Aunque Paul Ricœur (1913-2005) declaraba que sus primeras investigaciones se situaban en la tradición de la “filosofía reflexiva”, él hizo posteriormente un “giro hermenéutico” desde la fenomenología husserliana para situarse en el ámbito de la “fenomenología hermenéutica” (Ricœur, 1986, 61-81). En efecto, “para Ricœur la fenomenología necesita de la hermenéutica (...). Él permanece al servicio de una apropiación reflexiva de la comprensión” (Grondin, 2003, 100-101). Algunos años después de la publicación de su obra ética *Soi-même comme un autre* (1990), Ricœur da una vuelta hacia la filosofía reflexiva en la medida en que hace una “hermenéutica de sí”, es decir, del sujeto que intenta comprenderse en su actuar, pero este retorno puede entenderse también como un desarrollo de la fenomenología hermenéutica para completar la cuestión básica del sujeto interpretante a partir de la filosofía reflexiva.

La hermenéutica tampoco es ajena a la fenomenología, sino que de alguna manera la una se

fundamenta en la otra recíprocamente. El mismo Husserl, en la conferencia “Phänomenologie und Anthropologie” (1931/1941), utilizó la expresión “hermenéutica de la consciencia de la vida”: “Hermeneutik des Bewußtseinslebens” (Husserl, 1989, 177; *Hua* XXVII, 177). Ricœur demostró audaciosamente que la hermenéutica forma parte de la fenomenología y que la fenomenología de la intencionalidad de la consciencia requiere de la interpretación de la vida del sujeto: “La fenomenología sigue siendo la insuperable presuposición de la hermenéutica; por otra parte, la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en una *interpretación* de la vida del *ego*” (Ricœur 1986, 61). La hermenéutica no puede desvincularse de la fenomenología, la una forma parte de la otra.

Durante la década de 1990, Ricœur escribió varios libros y artículos acerca de la ética, pero su obra ética fundamental es *Soi-même comme un autre* (1990). La ética fue un tema central en la obra filosófica de Ricœur que no puede comprenderse fuera del movimiento fenomenológico. De hecho, Ricœur conoció en sus fuentes husserlianas y heideggerianas la fenomenología, sobre todo gracias a la traducción que hizo al francés del libro *Ideen* (1931/1928) de Husserl, bajo el título *Idées directrices pour une phénoménologie* (1950). En continuidad con la fenomenología de Husserl y Heidegger, este es prácticamente el origen de la hermenéutica ricœuriana: “En efecto, Ricœur primero conoció el continente de la hermenéutica en el marco de sus investigaciones sobre el problema del mal (que será uno de los grandes hilos conductores de todo su pensamiento) y la hermenéutica de los símbolos, realizada durante los años 1950” (Grondin, 2003, 88). Aunque no puede ignorarse el desarrollo de la filosofía de Ricœur, el trasfondo filosófico que configura la ética ricœuriana se encuentra en la “filosofía de la voluntad” (Ricœur, 2009a; 2009b). De acuerdo con Ricœur, *Soi-même comme un autre* (1990) “es la obra donde se encuentra recapitulada lo esencial de mi trabajo filosófico” (Ricœur, 1995, 13). En efecto, en esta obra ética se funde la filosofía reflexiva y fenomenológica, así como su recorrido por la filosofía del lenguaje analítica para articular una

“hermenéutica de sí” (Ricœur, 1990, 27-35; 2006, xxviii-xxxvii).

La hermenéutica de sí trata de una reflexión acerca del “ego cogito” y del “cogito brisé” que tiene que reconstruirse frente al otro. La hermenéutica de sí pasa por tres momentos fundamentales en *Soi-même comme un autre*; a saber: “el desvío de la reflexión por el análisis, la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad, en fin, el de la ipseidad y alteridad” (Ricœur, 1990, 28). El sujeto que piensa Ricœur no es un ser humano desencarnado, sino un sujeto concreto que debe reconstruirse a partir del sí mismo en relación con sus semejantes, los otros. Pero, dado que el sujeto para configurarse por medio de la reflexión sobre sí y el otro tiene ante todo que conocerse como cuerpo y persona, él no es una abstracción racionalista de sí mismo al estilo cartesiano, “sino un sí responsable a quien uno puede imputar acciones porque él es capaz de iniciativa (p. 125) y transportado por aspiraciones” (Grondin, 2013, 108). Es decir, el sujeto del ego cogito actúa de acuerdo con la comprensión de sí y los otros; por eso, él es responsable de sí y de los otros.

Como en Levinas, la alteridad es también una categoría ética fundamental en *Soi-même comme un autre*. De acuerdo con Jean Grondin, hay tres tipos de alteridad o de pasividad vivida en la “ontología del conatus” desarrollada por Ricœur, las cuales ayudan a comprender que el “yo es otro”; a saber: “La primera es aquella del cuerpo propio y, particularmente, del cuerpo sufriente (...). Una segunda forma de pasividad es aquella del ser-afectado por los otros. Pero ahí donde Levinas exalta la alteridad radical del orden emanando del otro, Ricœur insiste en decir que la respuesta responsable a este llamado presupone una capacidad de acogimiento y discriminación (...). Esta asignación a la responsabilidad no es menos una atestación de mi ipseidad, de lo que yo soy en tanto sujeto ético, responsable del otro. Una última forma de alteridad se explica en el llamado de la consciencia, por el cual yo me reconozco ordenado a vivir-bien con y por los otros en las instituciones justas y de estimarme yo mismo en tanto que portador de este deseo” (Grondin, 2013, 113).

El sujeto que hace el esfuerzo por constituirse pasa por tres momentos, de la relación del yo con el otro por medio del cuerpo, de ser-afectado por el otro, y de dar acogimiento al otro. La atestación del propio sujeto se da gracias al otro y los otros, de quienes el yo se siente responsable porque se descubre, no solo por el cuerpo, sino por la consciencia, como otro ser humano capaz de vivir en la sociedad para el bienestar político. Más allá de la “epifanía del rostro” de Levinas, Ricœur piensa no solo que la alteridad permite que el sujeto pueda darse cuenta de su ipseidad por la conciencia, sino que la alteridad conforma parte del yo como otro para lograr la “atestación de sí”. “En debate abierto con Levinas, Ricœur recupera la noción de testimonio, aunque acercándola a su propia noción de ‘atestación de sí’, a través de la que recalca al final en la noción de consciencia” (Conill-Sancho, 2010, 239). La ipseidad y la alteridad tienen una serie de consecuencias en la conformación de la ética de Ricœur, las cuales fueron desarrollados en la llamada “petite éthique”.

La “pequeña ética” constituye el núcleo de la hermenéutica de sí en *Soi-même comme un autre*. A pesar de ser llamada “pequeña ética”, en realidad se trata de tres grandes estudios acerca de la ética y la moral: “el sí [le soi] y la intención ética”, “el sí [le soi] y la norma moral” y “el sí [le soi] y la sabiduría práctica” (Ricœur, 1990, 199-344). Esta ética es igualmente “de inspiración más fenomenológica o hermenéutica” (Grondin, 2013, 108). Ricœur afirma al inicio del séptimo estudio que “tomados juntos, los tres estudios que comienzan aquí añaden al lenguaje, práctica, narrativa de la ipseidad una dimensión nueva, a la vez ética y moral” (Ricœur, 1990, 199). En tal perspectiva, Ricœur hace la diferencia entre la ética y la moral atribuyendo a la primera un origen aristotélico (teleológico) mientras a la segunda un origen kantiano (deontológico), aunque ambas pasan por la criba hegeliana (dialéctica) para constituir una sabiduría práctica del actuar humano. Pero, “Ricœur defiende una primacía de la ética sobre la moral: las normas universales de la moral no tienen sentido sino en el marco de la intención ética” (Grondin, 2013, 108; Ricœur, 1990, 237).

La novedad de la ética de Ricœur quizás sea la fundamentación fenomenológica y hermenéutica del sujeto hablante, narrador y actuante que permite reunir teorías de ética que habían sido históricamente desvinculadas unas de otras, sobre todo en el siglo XX por la filosofía fenomenológica y la filosofía analítica del lenguaje. Por ejemplo, el concepto de ética y moral fue comprendido en un sentido amplio como “aspirar a la vida buena”, “con y por los otros” “en las instituciones justas” (Ricœur, 1990, 2002). Esto significa que la ética se inscribe “en la profundidad del deseo y subraya su carácter de aspiración (...), un movimiento de sí mismo hacia el otro (...), la justicia. A la idea *éthos* pertenece abarcar de modo articulado el cuidado de sí, del prójimo y de la institución” (Conill-Sancho, 2010, 241-242). En todo caso, la ética de Ricœur en *Soi-même comme un autre* está constituida por un “ciclo de fenomenología-hermenéutica que componen juntos los nueve estudios” (Ricœur, 1990, 237). Al final de su libro, a pesar del estudio de la filosofía analítica del lenguaje del sujeto y la persona, Ricœur vuelve críticamente a los grandes pensadores de la fenomenología: Husserl y Heidegger, Levinas y Jonas.

En *Soi-même comme un autre*, el noveno estudio “Vers quelle ontologie?” retorna a la cuestión fenomenológica de la atestación del sujeto, la cual Ricœur ya había planteado desde el prefacio. Ahora bien, Ricœur estudia la diferencia entre la ontología de la ipseidad y de la mismidad, la ontología de la atestación, así como la dialéctica de la ipseidad y la alteridad para dar sentido al título de esta obra ética. Este estudio ontológico no significa abandonar del todo la fenomenología de la alteridad levinasiana, sino articular una dialéctica entre ambos aspectos, la ipseidad y la alteridad, para atestar al sujeto desde presupuestos fenomenológicos confrontados, desde Husserl, Heidegger y Levinas. El filósofo francés desarrolla en este último capítulo una “fenomenología hermenéutica” para consolidar al sujeto del “carácter enigmático del fenómeno del cuerpo propio”, en relación con la alteridad de los otros hacia el sujeto mismo: “Una nueva dialéctica del Mismo y del Otro es suscitada por esta hermenéutica que, de múltiples maneras, atesta que aquí el Otro no es solamente

la contrapartida del Mismo, sino que permanece en la constitución íntima de su sentido. Al plan propiamente fenomenológico, en efecto, las maneras múltiples cuyo otro que sí mismo [soi] *afecta* la comprensión de sí por sí mismo [de soi par soi] marca precisamente la diferencia entre el *ego* que se pone y el *sí* mismo que no se reconoce sino *a través* de sus *afecciones* mismas” (Ricœur, 1990, 380).

En la interpretación fenomenológica de sí a partir del otro, el otro no es una compensación para sí mismo, sino quien da sentido a la existencia de sí; el otro, en cuanto fenómeno que afecta la comprensión del sujeto de sí mismo, hace la diferencia entre el yo y el sí. Es el otro como fenómeno quien hace posible, en la consciencia, la hermenéutica de sí. De esta manera, Ricœur complementó y desarrolló hermenéuticamente la ética fenomenológica de la responsabilidad por el otro de Levinas, como una crítica a Heidegger. Sin embargo, la ética de Ricœur y Levinas puede ser igualmente criticada a partir del pesimismo de los principios fenomenológicos de la “mala fe” en *L’être et le néant* de Sartre, aunque Ricœur no lo menciona explícitamente en *Soi-même comme un autre*, pues para Sartre, siguiendo a Heidegger, “mi propia consciencia no me aparece en su ser como la consciencia de otro (...). No hay que ir a buscar la sinceridad en las relaciones del ‘Mitsein’, sino ahí donde ella es pura, en las relaciones vis-à-vis de sí mismo” (Sartre, 1943, 97, 100).

10. Conclusión

El estudio presentado en este capítulo no intenta ser una monografía de un solo filósofo, sino una invitación al estudio de los problemas fundamentales de la ética fenomenológica o la fenomenología ética e, inclusive de la ética fenomenológica de los valores, siguiendo la riqueza del desarrollo de una tradición de pensamiento filosófico, desde los orígenes de la fenomenología hasta la actualidad en sus distintas derivaciones heréticas en el ámbito de la axiología y la hermenéutica. En tal sentido, se ha presentado también un extenso repertorio bibliográfico actualizado, fuentes primarias y secundarias,

así como obras originales y traducciones que permiten profundizar en autores específicos o en los temas fenomenológicos, axiológicos y hermenéuticos de la ética.

Aunque la ética fenomenológica se gestó por los grandes fenomenólogos, de la primera y segunda generación, hasta la actualidad, esta dio pasos considerables por diferentes caminos que muestran la riqueza de la interpretación de temas como la consciencia y la intencionalidad, los cuales son fundamentales desde el origen de la fenomenología con la ética de Brentano y Husserl, hasta la creación de la ética fenomenológica de los valores y la ética hermenéutica. Sin embargo, lejos de estar fosilizadas en el pasado, la consciencia y la intencionalidad son todavía las grandes temáticas de discusión al interior de la fenomenología en diálogo crítico con la hermenéutica y al exterior de la filosofía en diálogo con la ciencia y la tecnología. En la actualidad, la ética fenomenológica y hermenéutica goza de relevancia en relación con los estudios de la mente y la “fenomenología de la acción” (Zarrilli, 2020).

La articulación entre la ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica se produjo desde el origen de la fenomenología a partir de la cuestión de la consciencia y la intencionalidad. Por eso, la ética fenomenológica no puede comprenderse sin el estudio de la formación de los valores puesto que ya estaba presente en la obra ética de Brentano y Husserl; de manera que la ética de los valores conforma una sección originaria de la ética fenomenológica. El desarrollo de la ética fenomenológica supone también una interpretación de la consciencia y la intencionalidad para comprender el actuar humano; desde el origen del movimiento fenomenológico con Husserl, la hermenéutica se planteaba implícitamente hasta que Heidegger la redescubrió en la fenomenología de la religión. Sin embargo, después de Jonas, Ricœur logró forjar propiamente una ética hermenéutica fundada en la fenomenología.

No hay que perder de mira que la ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica estuvo siempre en diálogo crítico con la transmutación de los valores en Nietzsche, el nihilismo heideggeriano y sartriano, aunque la filosofía y ética de Kant constituye el punto de partida ineludible de

la teoría ética que Nietzsche, Heidegger y Sartre no pudieron ignorar. De hecho, la ética kantiana constituye todavía un ámbito de discusión fecundo entre los estudios de los fundamentos trascendentales y fenomenológicos de la ética de los valores en Scheler, Kant y Husserl (Zhang, 2019). Por eso, la ética no constituye un apartado extrínseco de la fenomenología, sino una cuestión intrínseca de la fundamentación de la fenomenología como ciencia rigurosa. De ahí que en la actualidad, la ética fenomenológica, axiológica y hermenéutica conserve su estatuto de ciencia en diálogo con la filosofía, la ciencia y la tecnología.

Referencias

- Afeissa, H.-S. & Benoist, J. & Dewalque, A. & Ferrarello, S. & Monseu, N. & Gérard, V. & Perreau, L. & Van Lerberghe, C. (2007-2008). *Études phénoménologiques*, Volume 23-24, Numéro 45-48. [« Husserl et l'éthique »]. Grèce: Éditions Ousia.
- Afeissa, H.-S. (2012). Edmund Husserl. Le monde de la vie comme lieu de notre séjour. In : Afeissa, H.-S. (2012). *Portraits de philosophes en écologistes*. Paris: Éditions Dehors, 27-82.
- Baumgartner, W. (2002). Franz Brentano: The Foundation of Value Theory and Ethics. In: Drummond, J. J. & Embree, L. (Eds.). (2002). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 119-138.
- Benoist, J. (2007-2008). Un concept normatif de l'intentionnalité? *Études phénoménologiques*, Volume 23-24, Numéro 45-48, 9-36.
- Brentano, F. (1889). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Verlag Duncker und Humblot.
- . (1969). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. [Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Oskar Kraus]. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Ernster Band*. [Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Oskar Kraus]. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1978). *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. [Herausgegeben von Mayer-Hillebrand]. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1988). *Geschichte der griechischen Philosophie*. [Nach den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie aus dem Nachlaß herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand]. Hamburg: Felix Meiner.
- . (2013). *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos.
- Canivez, P. et Couloubaritsis, L. (2013). *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur. Huit études sur Soi-même comme un autre*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion.
- Cavallaro, M. (2019). Der Heroismus der Vernunft. Ein Beitrag zur späten Ethik Husserls. In: Frairopi, F. (Hrsg.) (2019). *Mathesis, Grund, Vernunft. Die philosophische Identität Europas zwischen Deutschem Idealismus und Phänomenologie*. Würzburg: Ergon, 147-168.
- Chisholm, R. M. (1986). *Brentano and Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conill-Sancho, J. (2010). Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Madrid : Tecnos.
- Courtine, J.-F. (2007). *La cause de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- De Warren, N. (2017). Husserl and Phenomenological Ethics. In: S. Golob & J. Timmermann (Eds.). *The Cambridge History of Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 562-576.
- Derrida, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.
- Desmeules, M.-H. (2018). Normativité et intentionnalité: pour un pluralisme normatif. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Volume XIV, Numéro 2, 1-33.
- Fabbianelli, F. (2010). Ethik. In: Gander, H.-H. (Hrsg.) (2010). *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 101-103.
- Ferrarello, S. (2007-2008). L'idée de science éthique et ses implications dans le cadre de la science phénoménologique. *Études phénoménologiques*, Volume 23-24, Numéro 45-48, 37-66.
- . (2015). *Husserl's Ethics and Practical Intentionality*. U.K.: Bloomsbury Academic.
- Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl*. Madrid/Sevilla: Themata / Plaza y Valdés.
- Fink, E. (2019). *La filosofía de Nietzsche*. Barcelona: Herder.
- Fisette, D. - Fréchette, G. - Janoušek, H. (Eds.) (2020). *Franz Brentano's Philosophy After One Hundred Years. From History of Philosophy to Reism*. [Franz Brentano Studies]. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.

- Gadamer, H.-G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder.
- Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2013). *Paul Ricœur*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hartmann, N. (1925). *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- _____. (2011). *Ética*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Heidegger, M. (1972). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- _____. (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Hildebrand, D. von (1916). *Die Idee der sittlichen Handlung*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Band 2, 126-252.
- _____. (1922). *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Band 5, 462-602.
- _____. (2006). *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Madrid: Cristiandad.
- _____. (2014). *La idea de la acción moral*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Husserl, E. (1919). *Erinnerungen an Brentano*. In: Kraus, O. (1919). *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. [Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl]. München: C.H. Beck, 151-167. (Husserl 1987; *Hua* XXV, 304-315).
- _____. (1976). *Husserliana III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. (1987). *Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*. Hrsg. von Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. (1988). *Husserliana XXVIII: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Hrsg. von Ulrich Melle. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (1989). *Husserliana XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit Ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (2002). *Husserliana XX: Logische Untersuchungen. Ergänzungsband - Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Hrsg. von Ulrich Melle. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (2004). *Husserliana XXXVII: Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Henning Peucker. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (2005). *Husserliana XX: Logische Untersuchungen. Ergänzungsband - Zweiter Teil: Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 - 1921)*. Hrsg. von Ulrich Melle. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (2006). *Recuerdos sobre Franz Brentano*. In: Xolocotzi, Á. (2006). *Actualidad de Franz Brentano*. México, D.F. Universidad Iberoamericana, 13-24.
- _____. (2014). *Husserliana XLII: Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Iocco, G. (2018). *Brentano et le réalisme moral*. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Volume 14, Numéro 3, 1-19.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1994). *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- _____. (2001). *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press.
- _____. (2004). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (1999). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. [Mit einer Einleitung herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker]. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kelly, E. (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, [Phenomenologica

- 203]. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Lesch, W. (1991). Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 38. Band, Heft 3, 1991, 443-469.
- Levinas, E. (1998). *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot et Rivage.
- . (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Madrid: Ediciones Sígueme.
- . (2010). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Éditions suivie d'Essais Nouveaux*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- . (2010). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française.
- . (2014). *Le temps et l'autre*. Paris. Presses Universitaires de France.
- Luft, S. (2010). Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs. In: Merz, P. & Stati, A. & Steffen, F. (Hrsg.). *Geist - Person - Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*. Würzburg: Ergon, 221-240.
- Liotard, J.-F. (2007). *La phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Maliandi, R. (2004). Axiología y fenomenología. In: Camps, V. & Guariglia, O. & Salmeron, F. (2004). *Concepciones de la ética*. [Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 2]. Madrid: Trotta, 73-103.
- Mariani, E. (2015). L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)* de E. Husserl. In: Ubiali, M. & Wehrle, M. (Eds.) (2015). *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*. [Phaenomenologica 216]. New York/London: Springer, 13-30.
- Marion, J.-L. (2015). *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- Mele, U. (1991). The Development of Husserl's Ethics. *Études phénoménologiques*, Volume 7, Numéro 13-14, 115-135.
- . (2002). Edmund Husserl: From Reason to Love. In: Drummond, J. J. & Embree, L. (Eds.). (2002). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 229-248.
- . (2004). Husserl's personalistische Ethik. In: Centi, B. und Gigliotti, G. (Hrsg.) (2004). *Fenomenologia della ragione pratica. L'etica di Edmund Husserl*. Napoli: Bibliopolis, 327-356.
- Monseu, N. (2007-2008). Personne et motivation dans la deuxième éthique de Husserl. *Études phénoménologiques*, Volume 23-24, Numéro 45-48, 67-88.
- . (2010). Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Volume VI, Numéro 2, Actes 2, 22-41.
- Nietzsche, F. (2012). *Gesammelte Werk*. Köln: Anaconda.
- Ortega y Gasset, J. (1961). *Obras completas. Tomo VI: 1941-1946. Brindis y prólogos*. Madrid: Revista de Occidente.
- Palacios, J. (2011). Presentación del traductor. In: Hartmann, N. (2011). *Ética*. Madrid: Ediciones Encuentro, 25-34.
- Palacios, J. M. (2006). Presentación. Memorial de Dietrich von Hildebrand. In: Hildebrand, D. von (2006). *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Madrid: Cristiandad, 9-16.
- Pasquerella, L. (2017). Brentano's Normative Ethics. In: Kriegel, U. (Ed.) (2017). *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge.
- Patočka, J. (1988). *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht: Kluwer.
- Pelluchon, C. (2020). *Pour comprendre Levinas. Une philosophie pour notre temps*. Paris: Éditions du Seuil.
- Peucker, H. (2007). Husserl's Critique of Kant's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 45, Number 2, 309-319.
- . (2008). From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics. *The Review of Metaphysics*, Volume 62, Number 2, 307-325.
- . (2011). Husserl's Ethik zwischen Formalismus und Subjektivismus. In: Mayer, V. & Erhart, Chr. & Scherini, M. (Hrsg.) (2011). *Die Aktualität Edmund Husserls*. Freiburg: Alber, 278-298.
- Quesada-Rodríguez, F. (2015). *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- . (2018). *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.

- _____. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1995). *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit.
- _____. (2004). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- _____. (2006). *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- _____. (2009a). *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (2009b). *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rinofner-Kreidl, S. (2010). Husserl's Categorical Imperative and his Related Critique of Kant. In: Vandeveld, P. & Luft, S. (Ed.) (2010). *Phenomenology, Archeology, Ethics. Current Investigations of Husserl's Corpus*. London/New York: Continuum, 188-210.
- _____. (2017). Ethik. In: Luft, S. und Wehrle, M. (Hrsg.). *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 184-196.
- Rodríguez-Duplá, L. (2001). *Ética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez-Migallón, S. (1996). *La ética de Franz Brentano*. Pamplona: EUNSA.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard.
- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle a.d.S: Max Niemeyer.
- _____. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de una fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós Editores.
- _____. (2014). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. [Herausgegeben von Christian Bermes unter Mitarbeit von Annika Hand]. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Hamburg: Felix Meiner.
- Smith, D. W. (2007). *Husserl*. ["Eight: Ethics. Values Founded in Experience"]. London & New York: Routledge, 356-401.
- Stumpf, C. (1919). Erinnerungen an Brentano. In: Kraus, O. (1919). *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. [Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl]. München: C.H. Beck, 87-149.
- Vogel, L. (2012). Metaphysics after "the end of Metaphysics": Recovering "the Good" from Heidegger. In: Sanders, M & Wisniewski, J.J. (Ed.) (2012). *Ethics and Phenomenology*. New York: Lexington Books, 75-101.
- Zarrilli, P. (2020). *(Toward) A Phenomenology of Acting*. [Foreword by Evan Thompson]. New York: Routledge.
- Zhang, W. (2019). *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*. [Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Ad fontes studien zur frühen Phänomenologie, Band 13]. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

Francisco Quesada-Rodríguez (francis.quesada@gmail.com) es Doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina y tiene una Maestría Académica en Bioética por la Universidad de Costa Rica. Profesor de ética y bioética en la Universidad de Costa Rica y miembro del Círculo Costarricense de Fenomenología. Autor de los libros: *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad* (Madrid, 2015) y *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas* (Madrid, 2018).

Recibido: 21 de julio, 2020
Aprobado: 18 de agosto, 2020

