



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.62107>

ACERCA DE LA NORMATIVIDAD DEL AMOR Y EL ALCANCE UNIVERSAL DEL AMOR AL PRÓJIMO EN HUSSERL



ON THE NORMATIVITY OF LOVE AND THE UNIVERSAL SCOPE OF LOVE TOWARDS THE OTHERS IN HUSSERL

CELIA CABRERA*

Conicet / Ancba - Buenos Aires - Argentina

.....
Artículo recibido el 21 de enero de 2017; aprobado el 21 de marzo de 2017.

* celiacabrera@gmx.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Cabrera, C. "Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl." *Ideas y Valores* 68.169 (2019): 109-132.

APA: Cabrera, C. (2019). Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. *Ideas y Valores*, 68 (169), 109-132.

CHICAGO: Celia Cabrera. "Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl." *Ideas y Valores* 68, n.º 169 (2019): 109-132.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

A partir de los manuscritos tardíos de Husserl sobre ética, donde la dimensión afectiva de la experiencia del deber es reconocida con un estatus ético pleno, se busca analizar la concepción husserliana del amor como fuente de normatividad ética. Se aborda el amor ético y su distinción frente a las formas naturales e instintivas en las que arraiga, y se examina el tratamiento del mandato ético de amor al prójimo, con énfasis en lo relativo a su extensión universal.

Palabras clave: E. Husserl, amor, ética, normatividad.

ABSTRACT

The article seeks to analyze the Husserlian conception of love as a source of ethical normativity. To that effect, it discusses Husserl's late writings on ethics, in which the affective dimension of the experience of duty is awarded full ethical status. The paper addresses ethical love and its differences with the natural and instinctive forms in which it is rooted, and examines how Husserl deals with the ethical mandate to love one's neighbor, emphasizing its universal scope.

Keywords: E. Husserl, love, ethics, normativity.

Introducción

El problema de la legitimidad ética del amor ha sido tema de atención en diversas vertientes de la discusión ética contemporánea. Algunos autores dedicados al estudio de esta temática han puesto de relieve que, en las perspectivas éticas tradicionales, especialmente en las éticas universalistas y en aquellas catalogadas bajo el rubro “éticas deontológicas”, el amor y la moralidad son frecuentemente considerados como fenómenos esencialmente diferentes e incluso contrarios (cf. Velleman 338 y ss.). Esta idea halla su fundamento en una doble presunción: por un lado, en una concepción del amor como una emoción irracional que da lugar a una forma de vínculo intersubjetivo ciego a la reflexión crítica y, por otro, en una concepción de la moralidad como una perspectiva neutral, por principio, tanto respecto de los intereses personales que pueden determinar el vínculo con otros, como respecto de los intereses y metas de la persona sobre su propia vida. Según esta perspectiva, un requisito fundamental para alcanzar el punto de vista imparcial inherente a la moralidad es la exclusión de su ámbito de todos aquellos fenómenos de carácter afectivo que puedan determinar nuestras elecciones. De ahí que el amor, fenómeno que ha sido considerado tradicionalmente como un velo distorsionante que no permite a aquel que ama ver con claridad el correlato de su amor, haya ganado entre algunos filósofos el lugar de enemigo por excelencia de la moralidad. En este marco adquiere relevancia filosófica la pregunta sobre la legitimidad del amor como motivo ético. La pregunta, en resumen, es si es posible hacer converger ambas perspectivas. Como ha señalado Velleman en su estudio sobre el amor en cuanto que emoción moral: “Algunos filósofos piensan que una perspectiva será inevitablemente soslayada. Que una persona no puede evitar desatender su deber moral, mientras que una plenamente moral no puede evitar ser indiferente [*unloving*]” (338-339). ¿Es posible desarticular la dicotomía, según la cual, al seguir los motivos provenientes de su amor, la persona necesariamente dejaría de lado sus deberes morales? O, de modo inverso, ¿la conducta de una persona moral implicaría indefectiblemente una actitud de “desapego”? En el presente artículo intentaremos mostrar que la ética husserliana no ha permanecido ajena a esta problemática. En efecto, en sus escritos sobre ética elaborados a partir de la década de 1920, Husserl no solo considera el amor como un sentimiento éticamente relevante, sino que encuentra en él el fenómeno más apropiado para dar cuenta de la forma superior de configuración de la vida ética, tanto singular como comunitaria. Al reconocer en el amor un motivo ético legítimo, la ética tardía de Husserl intenta situarse más allá de la dicotomía arriba mencionada, en la medida en que incluye al amor en la esfera de la razón y considera la moralidad como necesariamente ligada a la realización de valores personales.

La temática del amor cobra protagonismo en la ética de Husserl en relación con la expresión de la identidad de la persona y el carácter personal de la exigencia práctica. En textos de este periodo, Husserl se refiere a la decisión de poner la vida al servicio de un determinado ámbito de valores personales absolutos como una vocación fundada en un “llamado” (*Ruf*) que proviene del amor (cf. Hua IX 146). En el desarrollo de sus reflexiones, se acentúa cada vez más la importancia concedida al amor como motivo ético, hasta el punto en que al “llamado” a realizar valores vocacionales que, por ejemplo, en los escritos sobre *Renovación* había sido caracterizado como una forma genuina aunque “pre-ética” de regulación de la vida (cf. Hua XXVII 30), le es reconocido, en manuscritos posteriores, un estatus ético legítimo e incluso superior.

El papel central que adquiere progresivamente el estudio de este fenómeno responde a múltiples factores. Un aspecto no menor, que permite comprender el giro de Husserl hacia una ética del amor, es la influencia ejerció en él la lectura de la obra de Fichte. Ya en 1917 y 1918, Husserl dictó cinco lecciones sobre el ideal de humanidad en Fichte (cf. Hua XXV). Aunque no haya dictado cursos sobre el tema después de 1918, muchos de los temas centrales de los escritos “populares” de Fichte posteriores al 1800,¹ tales como los conceptos de “vocación” (*Beruf*), “felicidad” o “vida bienaventurada” (*Glückseligkeit-glückseliges Leben*), y “deber absoluto” (*absolute Sollen*), están presentes en su obra. Podría asimismo trazarse una relación –aunque no tan clara y ciertamente no tan estrecha como la anterior– entre el tratamiento husserliano del tema y las extensas investigaciones dedicadas por M. Scheler a la significación ética del amor. Indudablemente, Scheler ha sido uno de los filósofos que ha sostenido con mayor énfasis la primacía de los actos emotivos por sobre los actos teóricos y, entre ellos, de los actos de amor. Con respecto a la relación entre el amor y la ley moral, Husserl defiende una concepción semejante a la de Scheler, a saber, que el sujeto es apelado por deberes individuales que le conciernen de manera personal y no solo por preceptos prácticos generales. Por lo demás, es posible encontrar en Scheler reflexiones sobre el amor como una dirección hacia la individualidad de su objeto en un sentido similar al que encontraremos en Husserl (cf. Scheler 95). Finalmente, en lo que concierne a las motivaciones internas a su teoría, la consideración de algunos aspectos que Husserl mismo reconoció como insuficiencias de su perspectiva temprana² permite marcar el camino para comprender

1 Especialmente las obras *Die Bestimmung des Menschen* (1800), *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) y las *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1811).

2 Para una introducción al desarrollo del pensamiento ético de Husserl y sus críticas a su concepción temprana, véase Melle (1991). Para un análisis profundo de la relación

el énfasis otorgado al amor. Con esto nos referimos a que, en los textos correspondientes a los cursos y manuscritos de investigación elaborados en el periodo de Freiburg, Husserl profundizó un aspecto que ya había advertido en las lecciones de ética y axiología de Göttingen (1908, 1908, 1911 y 1914) aunque no había sido plenamente desarrollado allí, a saber, que la determinación formal de la razón práctica es solo un aspecto de la ética y que es necesaria la elaboración de una ética material. Asimismo, Husserl comenzó a percatarse de que la determinación del deber práctico según la llamada “ley de absorción” (*Absorptionsgesetz*), que establece de modo objetivo qué opción tiene valor práctico superior en una situación determinada, tal como había sido allí presentada, sitúa al sujeto en una posición *irreal* de neutralidad. Esta necesidad de una aproximación más concreta del deber es expresada por Husserl a través de la pregunta sobre si aquello que es reconocido por un sujeto como *lo mejor* en términos axiológicos es, al mismo tiempo, lo que *debe* hacer; pregunta que conduce a la fundamental distinción entre la auténtica actitud ética y la actitud meramente axiológica (cf. Hua xxxvii 244). En resumen, el surgimiento de la temática del amor coincide con el momento en el que la ética de Husserl asume la necesidad de hacer justicia a la dimensión personal y afectiva del deber práctico.³

En este marco, el objetivo de este artículo es analizar la concepción husserliana del amor como fuente de normatividad ética. Partiendo del esclarecimiento y delimitación del concepto de amor ético, pondremos especial énfasis en el modo particular en el que Husserl tematiza el mandato ético de amar al prójimo (*Nächstenliebe*) y en el problema relativo a la ampliación del amor al prójimo en amor *a todos los otros* o, en sus palabras, en “amor universal al prójimo” (Hua xlii 432), que se halla en la base de la conformación de la comunidad ética. Intentaremos mostrar que, si bien se trata de un fenómeno originariamente ligado a un sujeto singular considerado en su individualidad concreta, la configuración del amor como un fenómeno ético supone una actitud de apertura cada vez mayor, que fundamenta la posibilidad de extensión universal de su alcance y el traspasamiento del orden natural y de la esfera de cercanía práctica por él delimitada. En términos más precisos, deberá quedar de

entre dichas críticas y el surgimiento del amor como tema fundamental en la ética husserliana, véase Loidolt y Crespo.

- 3 Es importante recordar que los mencionados cambios en la concepción husserliana de la ética corren paralelos al periodo de consolidación del enfoque genético fenomenológico. La indagación genética permite a Husserl realizar un tránsito desde el estudio de los actos de un yo vacío y formal, tal como había sido pensado en *Ideas I*, al estudio del sujeto de los actos en su densidad ontológica como persona y, consecuentemente posibilita la reelaboración de la concepción temprana del deber práctico en el modo arriba señalado. Para un estudio de este aspecto, véase Melle (2004).

manifiesto que el amor en la ética husserliana señala un movimiento que se extiende en dos direcciones: arraiga la comunidad ética en una tendencia natural a abrirnos a los otros –expresada principalmente en las relaciones familiares en cuanto “proto-forma” (*Urform*) del amor– y, a la vez, permite dar cuenta del surgimiento de la comunidad ética como una configuración de la vida que trasciende el orden de la naturaleza en el que arraiga.

Una última aclaración introductoria concierne a la base textual del artículo. Se trata en su mayoría de textos que datan de mediados de la década de 1920 y comienzos de la década de 1930, publicados bajo el título “Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren”, en la sección IV del tomo XLII de la serie Husserliana, *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Para la descripción del concepto de amor ético tomamos como referencia asimismo los textos *Gemeingeist* I y II incluidos en el tomo XIV de Husserliana, dedicado a los estudios sobre la intersubjetividad.

Delimitación del concepto de amor ético

El amor como actividad y como hábito práctico

Toda alusión al concepto de amor debe comenzar por reconocer que es un sentimiento, es decir, un fenómeno que pertenece a la esfera del “*Gemüt*”. De lo que se trata es de determinar qué tipo de sentimiento es y si debe ser necesariamente reducido a una afección pasiva ajena a cualquier clase de toma de posición. La concepción husserliana del amor se basa en el reconocimiento de su carácter afectivo sin pretender renunciar por ello a su dimensión activa. Aunque en sus niveles inferiores el amor puede ser identificado con un fenómeno pasivo-instintivo, en su forma superior, propiamente ética, implica una cierta forma de decisión y de dirección activa en relación con uno mismo y, especialmente, en relación con los otros. En este sentido, Husserl caracteriza al amor como una “decisión personal de la emoción activa” (Hua XLII 416).⁴ Esta concepción es fundamental en la medida en que es el carácter activo del amor lo que, para Husserl, lo convierte en un fenómeno ético. Se trata aquí de una afirmación válida también para todos los tipos de actos que puedan ser incluidos en la esfera de la ética: todos aquellos actos que sean ejecutados sin mediación de la reflexión, solo serán actos éticos en la medida en que sean efectuados por personas que *ya desarrollaron un carácter ético habitual*. Y esto es precisamente lo que sucede en el caso del amor: en cuanto sentimiento activo, el amor configura “una disposición duradera, un hábito práctico permanente” (Hua XIV 172). Como sostiene Husserl en otro importante texto: “el amor no es algo

4 En el alemán original: “*personale Entscheidung des aktiven ‘Gemüts’*”.

momentáneo sino un decidirse por una persona de modo permanente” (Hua XLII 344). Al ser considerado como un hábito o disposición, el amor se relaciona con el carácter práctico general de la persona y con su vida tomada como una totalidad y no con actos casuales que, eventualmente, podrían dar lugar a una conducta amorosa. En este punto Husserl coincide con Scheler, quien se opone a la identificación del amor como un “complejo de sentimientos”. Contra esta asimilación del amor a un estado pasajero, Scheler ha sostenido que el amor (y el odio) por una persona

revelan su total independencia con respecto al cambio de los estados afectivos en el simple hecho de que permanecen en medio de este cambio de estados como tranquilos rayos fijos sobre su objeto. Jamás el dolor o el pesar que nos depara una persona amada altera nuestro amor por ella. (193-194)

En la misma dirección, la descripción husserliana del amor como una disposición duradera pone en primer plano la concepción del yo como un centro de acciones, es decir, como un yo profundo y estable. Asimismo, se asienta en la concepción de cada acto volitivo singular como la puesta en marcha o reasunción de una voluntad o aspecto del yo persistente y en una noción teleológica de la construcción de la personalidad alrededor de un núcleo de identidad que todo acto intenta preservar. Cabe señalar que el carácter práctico así conformado es un rasgo éticamente decisivo en la medida en que, para Husserl, es lo que fundamenta la responsabilidad de cada sujeto respecto de su tarea ética: puesto que cada acción concierne a *toda* la persona como la persona individual que es, en cada decisión, el yo siente la obligación, el “llamado”, a realizar ese núcleo personal al que se encuentra indefectiblemente ligado. En el siguiente texto, el llamado interno o vocación aparece relacionado con un centro profundo de la persona, que es caracterizado como “centro del amor”:

Una característica especial del yo, es que no es solo interioridad polar centralizante, que realiza significados y valores y hechos a partir de sí mismo, sino que es también un yo individual, que en todas sus representaciones, sentimientos, valoraciones y decisiones tiene un centro más profundo, el centro del amor en el sentido personal señalado; el yo que en ese amor sigue un “llamado” (*Ruf*), una “vocación” (*Berufung*), un “llamado” interno que concierne al centro más interno del yo mismo y que es determinado a nuevas decisiones, nuevas “autorresponsabilidades”, nuevas justificaciones de sí mismo. (Hua XLII 358)

El amor ético es un sentimiento, pero no al modo del placer o el dolor sensibles, y en nada se asemeja a la asunción pasiva de un impulso

o al seguir una tendencia ciega. Comienza como un movimiento que parte del instinto, pero, en cuanto acto personal espiritual, supone una superación de la pasividad en la que arraiga. Un aspecto central que hay que tener en cuenta para comprender la relación entre el reconocimiento de la relevancia ética de la dimensión afectiva y la idea de que la vida auténticamente ética tiene su fundamento en la autodeterminación activa del ego es que no se trata, con lo primero, de *justificar* la *validez* de las tomas de posición volitivas en cualquier tipo de motivación pasiva pre-egológica (afectiva, tendencial, etc.), sino de reconocer su arraigo –en sentido genético– en esta dimensión anterior a la actividad egológica en sentido estricto. Como ha advertido Andrés Osswald, es preciso distinguir el punto de vista genético del análisis, que señala la continuidad entre pasividad y actividad, del punto de vista ético, que supone siempre un quiebre respecto de la pasividad.⁵ Naturalmente, para dar cuenta del modo en que el amor ético supera esta base pasiva sin negarla, Husserl debe enfrentarse a temas complejos. Para arrojar luz sobre este aspecto es necesario, en lo que sigue, abordar las distintas formas de relación amorosa que, siguiendo un camino ascendente, culminan en la forma específicamente ética del amor.

La relación con el otro en el amor: el amor como fenómeno natural-instintivo y como fenómeno ético

Así como el amor puede asumir distintas formas según cuál sea su correlato, pues no es lo mismo amar una profesión que a una persona, en lo que respecta al amor como forma de relación intersubjetiva también deben trazarse algunas diferencias. Dado que el interés de Husserl en el fenómeno del amor es una preocupación por la moralidad del amor, el estudio del tratamiento husserliano del tema exige el reconocimiento de estas diferencias. Luego, el amor en su dimensión ética debe ser distinguido de todas aquellas formas de amor y niveles de la relación amorosa que no fundan la ética en el sentido que le interesa a Husserl, es decir, que no son aptos para expresar una exigencia práctica. Con este fin, a continuación, me referiré al modo en que Husserl traza, por un lado, la diferencia entre la relación con el otro en el amor instintivo y en el amor personal, y, por otro, la diferencia entre el amor personal, que puede o no dar lugar a una relación ética, y el amor propiamente ético.

La concepción del amor como un fenómeno de carácter natural instintivo es abordada en el marco de los estudios acerca de los orígenes de la relación comunitaria. En dicho contexto, Husserl sostiene que el vínculo

.....
5 Sobre esta distinción, véase el análisis del último capítulo de la obra de Osswald (cf. 235-248).

natural de cada yo con los suyos –la tendencia instintiva hacia los otros, que constituye la forma primaria de relación comunitaria– se expresa en la preocupación amorosa de los padres por el bien de los hijos y, en general, de los miembros de una familia por otros miembros. Esta preocupación por los otros que forman parte de la esfera de cercanía práctica es caracterizada como un “impulso amoroso” (*Liebestrieb*) (cf. Hua XLII 432). El impulso amoroso tiene un papel primordial en la teleología de la intersubjetividad en cuanto representa la forma más fundamental de “traspasamiento de sí mismo” del ser humano y sitúa el origen del proceso de comunitarización de la esfera egológica, no en una constricción externa, sino en una aspiración y apertura de las mónadas mismas. De este modo, la relación con el otro se funda en la esencia del ser humano como un ser que, desde sus niveles más primarios, tiende hacia ellos. Dado lo anterior, será fundamental para el esclarecimiento del problema del alcance de la esfera del amor determinar la forma particular en la cual este “traspasamiento de sí mismo” de la esfera egológica, que comienza en el nivel pasivo, alcanza sus niveles superiores cuando el amor natural-instintivo se convierte en un fenómeno ético.

Al delimitar los actos instintivos de los actos personales que constituyen una relación social en sentido estricto, Husserl sostiene que una característica propia del amor materno o paterno, como forma instintiva del amor, es que se expresa en una alegría en que el otro mismo se alegre y una tristeza en que el otro se entristezca, sin que la alegría o la tristeza sean producto de una asunción activa del objeto del querer del otro (cf. Hua XIV 174). Este señalamiento pone de manifiesto una de las diferencias fundamentales entre el amor como fenómeno instintivo y como fenómeno personal: el amor en el nivel instintivo coincide con la tendencia impulsiva a congratularse por su bien y a compadecerse en su dolor, pero no implica una asunción *activa* de la aspiración del otro en la propia aspiración del que ama. Husserl advierte que “los padres amorosos castigan a sus hijos y no asimilan sus vidas y aspiraciones, en las formas anteriormente descritas, en sus propias vidas y aspiraciones” (*ibid.*). En contraste, la ejecución del amor personal como hábito práctico permanente consiste en

un aspirar no solo hacia una posiblemente más rica realización de tal alegría, sino también hacia el contacto personal con el ser amado y hacia la comunidad en vida y aspiración, en la que es tomada su vida en mi vida, es decir, su aspiración en mi aspiración, en cuanto mi aspiración. (Hua XIV 172)

Esta caracterización del amor personal como una aspiración en la cual el interés de un sujeto entra completamente en el de otro sujeto nos ayuda a comprender su especificidad, no solo respecto del amor

instintivo, sino también respecto de otras formas de relación con la alteridad, especialmente de la empatía y la relación práctica de motivación interpersonal. Para Husserl, quienes aman no solo entablan actos de comunicación recíproca sobre su entorno común, sino que toda la aspiración de uno entra en la aspiración del otro; el otro es aceptado completamente en el círculo de la intencionalidad de aspiración del amante, vive *implícitamente* en su voluntad. En este sentido, Husserl sostiene que “los amantes no viven uno-junto-a-otro [*Nebeneinander*] o uno-con-otro [*Miteinander*] sino uno-en-otro [*Ineinander*]” (Hua XIV 174). Al convertir la aspiración del otro en mi propia aspiración, el amor implica un paso más allá respecto del “uno-junto-al-otro” de la empatía y del “uno-hacia-el-otro” (*Aufeinander*) de la relación social de motivación, pues no se trata aquí solamente de motivar al otro sujeto para que persiga la meta de su aspiración práctica, sino de asumir su meta como la mía propia. En palabras de Husserl:

El amor no es solo contemplar y alegrarse cuando el otro se alegra, cuando le va bien y lamentarse cuando no es así, sino ser uno con su ser en la vida y el aspirar, hacer propia la alegría ajena, significa que el aspirar ajeno se convierte en el propio. (Hua XLII 467)

Así, el rasgo propio del amor ético radica en que trae consigo un “cubrimiento” (*Deckung*) de la voluntad de los sujetos en una unidad vital (*Lebenseinheit*) (cf. Hua XLII 313). En lo que concierne a las relaciones recíprocas, tales como el matrimonio o la amistad, Husserl se refiere a esta unidad de vida en términos de una “unidad dual” (*Zweienigkeit*) (cf. *id.* 469). Naturalmente, esto no significa que la unión implicada en el amor signifique *captar* al otro de un modo directo. El amor, incluso el más íntimo, no suprime la dualidad de las personas, no hace que yo *me convierta en el otro*. En efecto, Husserl sostiene que en la relación amorosa con el otro, “el amante no se pierde en el amor, sino que de un modo especialmente elevado vive como yo en el amado” (*id.* 346). Lo que se elimina, entonces, no es la dualidad de los sujetos, sino la dualidad de la motivación volitiva. Esto garantiza que cada yo viva su vida y a la vez participe en la vida del *alter ego*, de modo que toda la vida del otro pertenece a la suya. En un importante manuscrito de 1930, Husserl se refiere a la tarea de la fenomenología en la descripción de esta cuasi-asimilación a la alteridad del nivel afectivo-volitivo y a la actitud amorosa como un nivel ulterior respecto del “tener al otro de modo objetivo”, propio de otras formas de relación con la alteridad, en los siguientes términos:

La fenomenología [...] muestra cómo, en el auténtico amor al prójimo, el otro no es temático como objeto en el mundo, como algo real, sino que el otro es como contra-yo (compañero), y cómo en el amor tiene lugar

trascendentalmente una unificación personal, esto es, permanente, por más que a la vez aparezca mundanizada. (Hua XLII 432-433)

Para comprender las características propias del amor frente a otras formas de relación intersubjetiva es preciso, finalmente, dedicar unas palabras a la relación existente entre el amor y el fenómeno de la simpatía. Husserl se ha referido principalmente a la simpatía en su distinción respecto de la empatía (cf. p. e. Hua XIV 191). La diferencia trazada allí entre la simpatía y la empatía sería similar a la que nos permitió más arriba distinguir a la empatía del amor: la simpatía va más allá de la dirección objetiva hacia el otro propia de la empatía e implica un completo sentir en el otro, un cubrimiento y un “sumergirse” en su voluntad.⁶ De acuerdo con esto, no habría una diferencia clara entre ambos fenómenos; la simpatía simplemente coincidiría con la dirección hacia el otro propia del amor (o sería, quizás, la forma en la que se expresa dicha dirección). Con todo, en otras ocasiones, al referirse a la capacidad del amor de arraigar en la individualidad de su objeto, Husserl traza una diferencia entre ambos fenómenos y concluye que: “La simpatía habitual no es aún amor vinculante, absolutamente individual” (Hua XLII 423). Esta relación con la individualidad daría al amor una amplitud y profundidad de la que la simpatía carece. Profundizaremos en esta característica del amor más adelante.

Llegado este punto, en el que han sido establecidas las características propias del amor personal frente al amor instintivo, Husserl plantea la pregunta sobre si estas consideraciones resuelven bien el concepto de amor, pues “este amor descrito es, quizás, un amor pecaminoso o incluye en él todos los amores pecaminosos” (*id.* 174). Ante este interrogante, se propone delimitar las características propias del amor ético y afirma que

bajo la rúbrica ‘amor ético’ nosotros pensamos en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor humano en general que ha de despertar el cristiano en sí mismo y sin el cual ningún verdadero cristiano podría ser tal. (Hua XLII 174)

6 M. Crespo resume claramente la relación entre la simpatía y el amor, y la distinción de ambos fenómenos respecto de la empatía: “El amor parece ser el elemento clave que convierte la experiencia del otro de una experiencia de este desde mí mismo (el otro como *modificatum* del yo) a un completo sentir en el otro. Por mucho que en la empatía yo tenga un mundo en común con el otro, yo tengo mis fines y el otro los suyos: comprendo al otro, pero no lo asumo. Hacerlo supone pasar de la empatía a la simpatía. A diferencia de lo que sucede en la empatía en la que me dirijo al otro como a un objeto, en la simpatía hecha posible por el amor, el que ama está, de alguna forma, sumergido en la persona amada” (27).

Como veremos, el concepto de amor ético que Husserl tiene en mente coincide con el concepto cristiano de amor en dos puntos fundamentales: se trata de una noción que, a diferencia de otras formas del amor, es apta para expresar un precepto práctico y para convertirse en un fenómeno de extensión indefinida. A continuación, abordaremos con mayor profundidad el primer aspecto señalado y dejaremos el segundo eje temático para el siguiente apartado.

El amor al prójimo (*Nächstenliebe*) como mandato ético

Uno de los aspectos fundamentales del amor ético que Husserl pretende poner de relieve al tomar como modelo al amor cristiano es aquel al que nos hemos referido en el apartado anterior al diferenciarlo del amor instintivo, a saber, que el amor, como fenómeno ético, implica una dirección hacia el otro que no simplemente tiene como fin su alegría y bienestar sino promoverlo en su desarrollo ético. Husserl rescata del amor cristiano el hecho de que el cristiano que ejercita su amor al enemigo no ama lo malo en él, no es el mal obrar lo que estima en su voluntad (cf. Hua XLII 174). Esta concepción supone la convicción de que en cada alma humana se aloja un “germen” –al que se refiere asimismo con la expresión “yo ideal” (*ideales Ich*) o “yo verdadero” (*wahres Ich*)–, que se fomenta hacia el bien y cuya realización es para cada ser humano una tarea infinita. En este contexto, el amor posee un elemento individualizador de la personalidad y de la tarea ética, en cuanto representa el modo en el que un individuo expresa este “germen” de identidad personal. Así, del mismo modo en que la tarea ética personal coincide con la búsqueda del desvelamiento de ese yo verdadero –que abre un ámbito de valores absolutos y otorga a la vida de cada sujeto una meta en función de la cual es configurada cada acción–, la tendencia ética hacia el otro en el amor se dirige a motivarlo a realizar esa misma búsqueda. El amor, luego, no solo atañe a la expresión de la individualidad de la tarea ética del ego y el llamado a realizarla, sino que supone asimismo una dirección en pos del descubrimiento de la individualidad del *alter ego*, de su tarea ética, y un interés activo en el acercamiento a su ideal de sí mismo. De este modo, lo que Husserl retoma especialmente del amor cristiano es una concepción del amor que es apta para adquirir el carácter de un precepto. Brevemente, el precepto ético de amar al otro coincide con la exigencia: “¡promueve al otro en la realización de su tarea ética!”. El amor, entonces, posibilita un reconocimiento del otro como sujeto de un deber personal y, en cuanto mandato, expresa el deber absoluto de promoverlo en su realización. La obligación del amor al prójimo es, en palabras de Husserl, “el deber práctico que brota del amor al naciente o posible yo verdadero, la obligación de promoverlo, siempre allí donde es posible, fortalecerlo a través del testimonio del

amor y la alegría en su hacerse bueno y hacer el bien” (Hua XLII 355). Es importante poner de relieve que el camino señalado aquí por Husserl es análogo a aquel que me permite pasar del ego al *alter ego*: la teoría husserliana de la experiencia del otro en la empatía nos ha enseñado que si, luego de reconocermé como sujeto trascendental, encuentro frente a mí a un sujeto psico-físico similar, debo atribuirle el mismo estatus trascendental. Del mismo modo, si yo reconozco a mi vida la dignidad de un valor absoluto, debo atribuir tal dignidad a mi vida concreta tal como es en su dependencia respecto de la vida de otros sujetos y en su unidad con ella. Es decir, la paridad entre el yo y el otro, desvelada ya en el nivel de la constitución del otro como *alter ego*, se repite y extiende en el plano ético y es el fundamento de la exigencia práctica de amar y promover al prójimo.⁷ La promoción del bienestar del prójimo en cada toma de decisión volitiva es considerada por Husserl el criterio fundamental para delimitar la ética del ámbito de la moral. En un importante texto sobre este tema incluido en el tomo XXXVII de Husserliana, el autor se pregunta si estos conceptos comúnmente identificados realmente se recubren en su ámbito de alcance y responde que la ética, a diferencia de la moral, es la disciplina normativa (*Kunstlehre*) superior de todo aspirar, cuyo fin último es promover al prójimo:

Si planteamos a nuestras decisiones volitivas, y con ello también a las acciones, la pregunta por la corrección práctica absoluta, una decisión volitiva solo puede reconocerse como lo absolutamente debido si su fin último, es decir, aquello que últimamente determina todo actuar, tiene el título del amor al prójimo, sea cual pueda ser la determinación más cercana. (Hua XLII 11)

La pregunta relativa a la posibilidad de que el amor al prójimo sea un mandato (*Gebot*), es un tema complejo con el que Husserl lidia abiertamente (cf. Hua XLII 333). ¿Puede alguien requerir de nosotros que amemos al prójimo? Responder a esta pregunta supone explicitar a qué forma de amor nos referimos. Como ha señalado Husserl, el amor tiene “distintas formas y niveles” (Hua XIV 407). Claramente, el amor materno no es un mandato para la madre. En efecto, el caso de la madre es un

7 J. Iribarne describe con claridad la presencia en el plano práctico-afectivo de una “estructura de repetición”. “La fenomenología de la intersubjetividad [...] descubre en todos los estratos de constitución desvelados por la reducción fenomenológica la llamada *estructura de repetición*. Ella opera en cada caso de modo tal que cuando, desde mi esfera primordial, pongo al Otro-allá como *alter ego*, es decir, como yo que gobierna un cuerpo propio, punto cero de un mundo al que centra desde su *aquí*, aparezco y me aparezco a mi vez como siendo el Otro para él. Este reconocimiento apareante es el fundamento del modo categórico con que debo afirmar que lo que tiene valor fundamental para mí puede, *de jure*, tenerlo también para él. Mis derechos fundan sus derechos” (265).

ejemplo sugerido a Husserl por M. Geiger para demostrar que hay fenómenos que caen fuera del ámbito del imperativo categórico que determina el deber de manera objetiva (cf. Hua XXVIII 419-420), tal como había sido formulado en sus cursos tempranos. Tomando como eje el deber de la madre con su hijo, la objeción de Geiger pone de relieve que el fenómeno del amor se hallaría por fuera del ámbito de la obligación determinada por el imperativo categórico de la absorción. A la luz de esto, en sus textos tardíos –varios años después de la objeción de Geiger–, Husserl situará el cumplimiento del deber arraigado en el amor de una madre en el mismo nivel que todo otro cumplimiento de un instinto: así como satisfacer el hambre no tiene el carácter de un mandato pues responde a una necesidad, tampoco el amor a su hijo puede constituir un mandato para la madre. Del mismo modo, nadie puede requerir de nosotros que amemos al prójimo como la madre ama a su hijo. El valor del hijo para la madre tiene un sentido que no es accesible a un sujeto cualquiera o, podríamos decir también, apelando a conceptos de las lecciones tempranas de ética, no es accesible a un “espectador desinteresado” (*unbeteiligte Zuschauer* Husserl sostiene que quien es madre puede reconocer el valor práctico de un hijo por analogía, pero solo en el sentido “lo que mi hijo significa para mí, significa (su hijo) para ella” (Hua XLII 351). Así, lo que exige el precepto del amor al prójimo no es una posibilidad que se halla excluida por principio de mi esfera práctica. El amor que Husserl tiene en mente es un precepto práctico precisamente porque hay casos en los que no se presenta al sujeto como “algo que tengo que (*muss*) hacer”, “que *no tengo más remedio que* hacer” y, en estas ocasiones, a menudo, “la fuerza habitual del preferirse a sí mismo (*Selbstbevorzugung*)” (Hua XLII 333), el amor a sí mismo egoísta gana terreno frente al deber de promover al otro. En resumen, cuando el amor no es un fenómeno instintivo, un “es necesario que” (*Müssen*), que se presenta incondicionalmente de modo inmediato como en el caso de la madre,⁸ el amor al prójimo adquiere el carácter de un deber práctico (*Sollen*), de una exigencia:

8 Según entiendo, esto no significa que, para Husserl, el amor de la madre por su hijo sea un amor totalmente carente de altruismo. El amor materno tiene un valor positivo, pero, como será desarrollado en la siguiente sección, su altruismo no es aún suficiente para fundar una relación ética que traspase la esfera comunitaria familiar, quedando aún en cierta medida anclado en el círculo del propio interés. En los textos a los que nos referimos, también en el que citamos a continuación, es puesto de manifiesto el papel central que otorga Husserl al desvelamiento reflexivo de los motivos latentes ya que solo en ese caso el “*müssen*” puede transformarse en un “*sollen*”. En el mismo sentido, la idea de que hay en cada alma humana un “germen” que se fomenta hacia el bien, a la que hemos hecho referencia más arriba, no atenta contra la actitud de altruismo propia de la dimensión ética, pues el descubrimiento de dicho germen es una *tarea* que debe ser *activamente asumida*.

El amor al prójimo no es poco frecuente, pero es un mandato, se lo exhorta porque, por lo general, no nos comprometemos a proyectarnos empáticamente en la interioridad del Otro y pecamos contra nosotros mismos en razón de una injusta preferencia de nuestro yo. La fuerza habitual del preferirse a sí mismo, que en cierto sentido es también justa. En cierto sentido soy yo lo más cercano a mí mismo. (Hua XXVIII 333)

En el texto citado, Husserl se refiere a un “pecar contra sí mismo” que tiene lugar cuando la preferencia del propio bienestar se antepone al mandato de amar al prójimo. Claramente, la ofensa de la que se trata aquí sería una ofensa contra el “yo verdadero” o “ideal” que debe (*soll*) atender al mandato ético de promover al otro. No obstante, no en todos los casos el amor a sí mismo contradice el mandato ético de amar al prójimo. Pues el amor a sí mismo puede no ser un amor a sí mismo egoísta, un mero “gozo de sí mismo” (*Selbstgenuss*) (cf. Hua XLII 469), sino un amor a sí mismo auténtico. Cuando el amor a sí mismo es amor “al valor de sí mismo” (*Selbstwert*), el amor a sí mismo coincide con el amor al prójimo. Husserl expresa este recubrimiento al afirmar que:

en la meta del verdadero amor a sí mismo como búsqueda amante y creación evocadora del verdadero sí mismo, está implicada la meta del verdadero amor al prójimo, que sirve benéficamente al prójimo en la búsqueda de sí mismo y configuración de sí mismo (Hua XXXVII 241).

Tal coincidencia entre el amor de sí mismo auténtico y el amor al prójimo auténtico expresan de modo inigualable el entretrejimiento de la vida singular con la vida comunitaria propio del horizonte ético: solo puedo valorarme a mí mismo y valorar mi vida auténticamente en su conexión con la vida de los otros, el amor del otro otorga valor a mi vida, me otorga el valor de ser amado por él, y amándolo a él me valoro también a mí mismo en cuanto dirigido hacia los otros de forma amorosa.

Ahora bien, hemos adelantado que el amor ético coincide con el amor cristiano en cuanto lleva implícita la tendencia a convertirse en amor humano universal. En términos más precisos, puesto que la vida ética de cada sujeto singular solo puede alcanzar su realización plena en un horizonte comunitario, donde no solo cada uno sino todos viven según su ideal, el objetivo final de la teleología de la intersubjetividad es que el amor, en cuanto fenómeno que se expresa primariamente en las relaciones recíprocas en la forma de una “unidad dual”, se extienda hasta abarcar *idealiter* a toda la humanidad. Esto es, la “unión dual” está llamada a convertirse en “unión plural” (*Mehreinigkeit*), un entramado universal que abarque la vida ética de cada sujeto singular:

Por tanto, tendremos que separar amor y comunidad de amor en cuanto penetración amorosa hacia una personalidad comunitaria de

las personas habitualmente separadas. El amor cristiano es, ante todo, únicamente amor. Pero se encuentra vinculado con la aspiración (necesariamente motivada por el amor) a hacerse una comunidad de amor lo más amplia posible. De este modo, la aspiración a entrar en relación con los hombres, a abrirse a ellos y a descubrirlos para sí, apunta, en conjunto, hacia una posibilidad práctica cuyas fronteras se encuentran fijadas a través del amor ético. (Hua XIV 175)

A la luz de esta consideración y en virtud de todo lo desarrollado hasta aquí, podemos decir que, frente a otras formas de relación amorosa y niveles de relación intersubjetiva sobre los que puede fundarse, el amor ético tiene las características centrales de a) consistir en un movimiento desde la interioridad de sí mismo hacia la interioridad del *alter ego* que arraiga de modo incomparable en la identidad propia y al mismo tiempo en la individualidad ajena, b) implicar una tendencia a promover al otro activamente en su desarrollo ético, “despertarlo” éticamente, y c) estar íntimamente ligado a la aspiración de devenir una comunidad lo más amplia posible. Con todo, este último punto nos exige abordar más de cerca el tema que anunciamos como uno de nuestros objetivos, a saber, la posibilidad de ampliación del amor al prójimo en amor hacia *todos los otros*, que permite la configuración de una comunidad abierta. ¿Cuál es el alcance del amor?, ¿quienes son nuestros prójimos? Se trata de la pregunta por la posibilidad de fundar una comunidad de apertura universal a partir de un fenómeno que, en su forma originaria, se halla parcialmente delimitado. El estudio de este tema nos conducirá, en el siguiente apartado, a un análisis más profundo de la relación existente entre el amor como fenómeno natural-instintivo y su dimensión propiamente ética.

¿Cuál es el alcance del amor al prójimo? La ampliación del amor al prójimo en amor universal

Para responder al interrogante planteado como título de esta sección, debemos referirnos a un tema al que nos enfrenta la relación amorosa instintiva con los prójimos que conforman mi entorno inmediato, esto es, la posibilidad de un auténtico “traspasamiento de sí mismo” en las relaciones naturales y en las formas de unión intersubjetiva limitadas, tales como la familia. En otros términos, es preciso establecer en qué medida estas relaciones fundadas en un fenómeno natural-instintivo implican una superación del egoísmo, que les permitiría adquirir significado ético.

Husserl señala que la familia es la “protoforma” (*Urform*) del amor al prójimo (cf. Hua XLII 512). No obstante, claramente, la relación existente entre los miembros de la familia y, especialmente, el vínculo de

la madre con su hijo expresan el caso de máxima cercanía, pues entre los hombres de su entorno nadie es más prójimo para la madre que su hijo (*cf. id.* 384). Hemos visto que el impulso amoroso que se expresa entre los miembros de la familia representa la forma más fundamental de traspasamiento de sí, en la medida en que sitúa la tendencia a la comunitarización no en una constricción exterior, sino en una apertura y aspiración de las mónadas mismas a establecer un vínculo con los otros. Con todo, el auto-traspasamiento que tiene lugar en este nivel no es total o, expresado con mayor precisión, en todo caso, no es *suficiente* para fundar una comunidad ética. En otras palabras, aunque el amor a los miembros de la familia sea valioso, no supone un traspasamiento radical del egoísmo, en la medida en que los hijos, para la madre, son *sus* hijos. Husserl habla en este contexto de la posible transformación del amor familiar en egoísmo familiar:

El cuidado amoroso familiar puede sufrir una transformación en la que se convierte en egoísta. Así, lo que es amor en la familia y tiene el carácter de un actuar por el amor de los Otros, en el contacto con hombres y familias extrañas puede tomar la forma de un eventualmente pacífico egoísmo familiar, a saber, a través de la expresión consciente: quiero actuar por el amor de los míos, no de los extraños, ellos no me importan. (Hua XLII 513)

Cada persona tiene su círculo de prójimos, aquellos más cercanos, que forman parte también de la esfera del propio interés. El amor familiar tiene carácter positivo en la medida en que (como todo amor) es un impulso al encuentro con los otros, a vivir en armonía y coincidencia con ellos. Pero cuando el amor a los propios obstaculiza la armonía con el resto de los hombres, se convierte en un amor egoísta, un “me da igual” lo que suceda a los otros, cuyos efectos son tan negativos como los del egoísmo individual. Para Husserl es importante que el amor por una persona no nos impida cumplir con nuestras obligaciones con los otros. Esto no sucede solamente por una posible actitud de indiferencia o un egoísmo arbitrario, sino, por ejemplo, en el caso en el que la pena que ocasiona el vínculo amoroso con alguien particular genere la sensación de que toda nuestra vida depende de una sola persona, que es ella la única que le otorga sentido. La unión amorosa, considera Husserl, multiplica tanto la dicha como la desdicha. Así, la participación en la vida del otro puede acarrear el peligro de que descuidemos los lazos y deberes que tenemos con los demás. En este contexto, salta a la luz una característica específica del amor ético *en cuanto fenómeno que supone un giro respecto del nivel de la naturaleza*, a saber, que lo que exige el amor ético es una actitud de altruismo, que permita traspasar la esfera de exclusividad y extender el impulso a la armonía y concordancia que

reina entre los miembros de la familia a la relación con todos los otros hombres. El privilegio otorgado por Husserl a la forma irrestricta del amor queda manifiesto de modo particular si recordamos que el modelo que toma para distinguir al amor ético del amor como sentimiento puramente personal es el amor de Cristo (*cf.* Hua XIV 174). La figura del amor de Cristo a todos los hombres es precisamente la de un amor sin excepciones, un amor que ama incluso a quienes son sus enemigos pues, a pesar de todo, ve en ellos un germen ético que debe ser realizado y promovido. Por este motivo, el amor cristiano expresa de modo patente la posición de igualdad que la ética husserliana concede a *todos* los sujetos y la exigencia de extender el círculo del amor más allá de los límites de la esfera de interés más inmediata. Así, podemos decir que el precepto de amar al prójimo no solo supone la asunción activa del amor natural que sentimos por aquellos a los que nos une un lazo pre-social, sino que expresa una concepción del amor que va más allá de la relación con los otros que son parte de mi entorno más cercano.

Como adelantamos, un aspecto central que subyace al tratamiento de este problema concierne a la posible compatibilidad entre la tendencia universal, que Husserl asigna al amor propiamente ético, y la relación establecida por él entre amor e individualidad/singularidad personal. Hemos afirmado que, así como el amor tiene una función fundamental en el descubrimiento de la identidad de la persona y la individualidad de su tarea ética, la relación con el otro en el amor tiene la finalidad de promoverlo en la realización de su vocación personal. De este modo, el amor es caracterizado como un dirigirse hacia el otro que arraiga en su singularidad concreta. En el siguiente texto, Husserl expresa este vínculo entre el amor y la singularidad del *alter ego*:

El amor es un agrado que se dirige desde mi interioridad, como este yo, hacia el Otro, en el que el Otro gana para mí un valor de singularidad. Así, la valoración personal tiene un doble sentido. Toda valoración es efectuada desde el yo, pero solo la valoración amorosa está arraigada según su fuente originaria en mí como el que soy y, al mismo tiempo, arraigada en el yo que me hace frente [*Gegen-Ich*] de otro modo correlativo. (Hua XLII 354)

En la misma dirección, en otro texto, Husserl sostiene que:

No se trata de amar a “todos los hombres” sino a “tus prójimos”. Para la madre sus hijos son los más cercanos [...]. Esta relación *es una relación individual de valor*, así como el amor en sentido auténtico es un sintiente-valorante y aspirante estar entregado al Otro, que tiene su horizonte de valor en el ser total del Otro como otro yo. (Hua XLII 467, énfasis agregado; *cf.* 354-355)

¿Cómo podemos comprender estas afirmaciones a la luz de la consideración de que el amor auténtico es de carácter universal y de que es dicha apertura lo que le otorga su valor absoluto? En principio, debemos tener en cuenta que, tanto en estos como en otros pasajes, lo que Husserl pretende poner de relieve es que el amor, incluido el amor universal, no es un amor abstracto, sino amor a una persona particular que, al igual que nosotros, tiene una vida individual. El vínculo con el otro que tiene lugar en el amor y la identificación volitiva que da lugar a una “fusión de personas”, en el sentido antes descrito, no es de carácter general. El amor es primariamente una relación uno a uno, pero, en la medida en que traspasa la esfera natural, se convierte en un fenómeno ético que, por principio y categóricamente, no debe excluir a nadie de su ámbito. Así, que el amor arraigue en la singularidad del *alter ego* no significa que no podamos amar a más de una persona: amamos a cada persona en su individualidad, pero nuestro amor puede estar dirigido a muchos otros. De este modo, si bien el amor ético se expresa primariamente entre los sujetos que son parte de mi esfera de cercanía es esencialmente inherente a él la posibilidad de extender su alcance hasta abarcar a la humanidad entera. Tal es el ideal absoluto de la vida ética, un amor que se manifiesta de manera particular entre personas pero que no *debe* excluir a nadie de su alcance. Con todo, para dar cuenta de la sucesiva ampliación del amor hasta convertirse en un amor por personalidades de orden superior (por una comunidad determinada, como un pueblo o una nación, hasta llegar al “amor humano universal”), Husserl debe apelar a un nuevo concepto de amor, el amor “unilateral”:

Aquí la relación es unilateral, así como también el amor personal singular puede ser unilateral (una unificación unilateral) [...]. Un interés no egoísta por el otro, o aquí, por la vida, prosperidad y bienestar de la comunidad. Esto puede ampliarse en cuanto considero a toda la humanidad como una comunidad de vida y tengo en ella un interés amoroso. (Hua XLII 302)

Esto es, cuando la relación de amor se extiende sucesivamente desde la unión dual –tal como tiene lugar en el matrimonio, en la amistad, etc.– hacia una unión plural, es decir, a medida que se extiende hasta convertirse en amor a comunidades amplias, constituye necesariamente una relación unidireccional equivalente a la dirección amorosa unilateral que puede tener lugar en las relaciones duales entre personas singulares. Cabe recordar aquí que al ser más que una suma de individuos, las comunidades son análogas a las personas individuales, constituyen, precisamente, “personalidades de orden superior” y, en este sentido, tienen una identidad y una singularidad –constituida, en este caso, por las tradiciones, las costumbres, etc.– en la que el amor puede arraigar.

En resumen, al referirse a la ampliación del amor en amor universal del prójimo, Husserl no rechaza ni el fundamento natural del amor, ni su arraigo en la singularidad de lo amado. En contraste, lo que intenta enfatizar es que el amor, que tiene lugar en el marco de relaciones concretas y comunidades limitadas, experimenta un giro que lo convierte en un fenómeno ético, en la medida en que, al traspasar la esfera de lo propio, mantiene su dirección infinita y su apertura, y, de este modo, contempla la posibilidad de abarcar a todos los sujetos en una armonía universal. El amor se relaciona con la individualidad y la singularidad personal en cuanto revela al sujeto un ámbito de valores personales absolutos, pero no lo hace reclusivo en su interioridad y en su esfera de interés propia, sino abriéndolo a otras personas que viven también su deber absoluto y sus vocaciones individuales. De este modo, sin negar las dificultades que plantea el vínculo entre amor y universalidad, es importante considerar que la intención de Husserl es mostrar que la armonía universal a la que tiende idealmente la comunidad ética se asienta necesariamente en el reconocimiento de la pluralidad de las vocaciones singulares y en la convicción de que el lazo del amor que las une en la aspiración a un fin último puede abarcarlas a todas ellas. Si bien gran parte de las reflexiones de Husserl sobre el “llamado” del amor están dirigidas a mostrar que dicho llamado solo adquiere su sentido en el marco de una vida singular y que el valor de lo amado es un valor inaccesible a una perspectiva de tercera persona (siendo el valor del hijo para *su* madre, el caso que lleva esta inaccesibilidad al extremo), el interés central de la ética husserliana no es alcanzar la autorrealización del yo escapando de la relación con los otros. Por el contrario, la concepción de la autorrealización personal en el amor es paralela a la concepción de un yo ético que, mientras más “se entrega a partir de sí mismo, se despliega con una profundidad yoica cada vez mayor” (Hua XLII 358), y que alberga en el centro mismo de su voluntad singular la realización de un ideal ético intersubjetivo, fuera del cual pierde su sentido. Esta es precisamente la idea husserliana de una “humanidad auténtica”, la de un entramado universal en el que “todos son responsables por todos”.⁹ Cómo es posible alcanzar tal armonía de los llamados absolutos y, especialmente, por qué es posible avanzar en el sentido de dicha coincidencia son preguntas de un orden distinto sobre las que reflexionaremos a modo de conclusión.

9 “Solo esto cuenta, que las preguntas pueden comenzar por el yo que en cada caso medita éticamente y que para cada uno la vida, también la vida socialmente operante por la que es responsable, es la propia y, para cada otro, el momento en el que ha tenido que decidirse viviendo actualmente, es el suyo. Es el suyo, pero abarca –intencionalmente– a todos los otros. Y gracias a esta interioridad en la que toda vida es concordante, no hay ningún aislamiento de cualquier yo ético y sus responsabilidades” (Hua XLII 476).

Conclusiones

El objetivo general del artículo ha sido esclarecer la concepción husserliana del amor en cuanto fuente de normatividad ética. En dicho marco, hemos abordado el tratamiento de la relación existente entre amor y singularidad personal, y la posibilidad de extensión universal del amor al prójimo en amor a todos los otros, que permite la conformación de la comunidad ética del amor en cuanto *telos* último del desarrollo intersubjetivo. Esto exigió analizar de manera profunda la diferencia entre el amor en cuanto fenómeno ético y las formas pasivas-instintivas en las que arraiga, especialmente, el amor familiar, en el que Husserl sitúa el origen del proceso de comunitarización y traspasamiento de sí misma de la esfera egológica. En este punto debemos tener en cuenta que, al referirse al amor familiar, Husserl intenta poner de manifiesto del modo más paradigmático posible la experiencia en la que somos interpelados por un llamado que proviene del núcleo profundo de nuestra identidad y que solo cobra su significado pleno en relación con ella. Es decir, el amor de la madre y el padre, en cuanto vocaciones, expresan el carácter absoluto de todo llamado a realizar una tarea que nos concierne de manera personal. Sin embargo, recién cuando el amor en su forma instintiva es asumido y activamente retomado según sus motivaciones internas, puede convertirse en un deber fundado en la evidencia y, de este modo, comenzar a formar parte, en sentido estricto, de la teleología del desarrollo ético. La evidencia, por su parte, no es resultado en este caso de un cálculo del peso objetivo de las alternativas en juego sino del reconocimiento del valor absoluto del prójimo. De este modo, el auténtico amor ético supone un traspasamiento de la pasividad, que se expresa en la conciencia del deber y en una decisión activa. La decisión, señala Husserl, “debe ser una decisión libre, y es libre si no me dejo inducir, si no cedo pasivamente, sino que activamente, desde el yo, a partir del valor, constituyo espontáneamente, originariamente, doy cumplimiento a las intenciones valorativas” (Hua XLII 357).¹⁰ La madre y el padre sienten el impulso de promover el bienestar del hijo, este impulso hace su aparición primaria en la forma del instinto: el querer el bien del hijo es primeramente “directo, irracional, valorado y promovido sin fundamento”, pero la finalidad es la reflexión racional y el desvelamiento de los fundamentos ocultos en esa primera dirección necesariamente ciega de todo instinto (*cf. id.* 383). decimos que, sin negar su fundamento pasivo-instintivo, el amor en cuanto fenómeno ético supone un momento activo de reflexión sobre los motivos que operan de modo latente y de auto-determinación en función de tal desvelamiento reflexivo. La necesidad de este momento

.....
 10 Sobre la libertad del yo ante el “llamado”, véase también (Hua XLII 359).

de corte respecto de las determinaciones pasivas y de traspasamiento del orden natural es una exigencia que puede tener lugar ya en el seno de las relaciones familiares y, como intentamos mostrar desde el comienzo de este artículo, constituye el fundamento último sobre el que se asienta la posibilidad de la vida ética. Nuevamente, es importante recordar aquí el sentido específico en el que debe comprenderse el vínculo entre la decisión ética y el fenómeno del amor: no se trata de fundar la *validez* de las decisiones en la dimensión pasiva, sino de reconocer el *origen* de la vida ética en un proceso de motivaciones personales que arraigan en última instancia en la dimensión pasiva.¹¹

Finalmente, debemos decir unas palabras acerca de la realización teleológica de la meta del amor ético. Para Husserl, la dirección teleológica, de la cual la comunidad ética representa el estrato más alto, tiene lugar ya en los niveles inferiores, en la medida en que, en todos sus niveles, la conciencia es concebida como aspiración hacia un fin. Así, hemos visto que en los niveles más primarios de relación intersubjetiva hay un instinto dirigido hacia la concordancia con los otros, expresada en la preocupación de los miembros de la familia por otros miembros, que determina cierta configuración de comunidad. Que el mundo sea un mundo teleológico significa, para Husserl, que todos los elementos de un sistema se hallan ordenados hacia un fin superior, lo que, en el nivel social, equivale a la armonía de la totalidad de las mónadas. Ahora bien, como sabemos, el hecho de que la fenomenología husserliana desvele el funcionamiento teleológico tendiente al cumplimiento de lo superior no garantiza que la humanidad se dirija hacia su cumplimiento. Con todo, el amor ético universal en cuanto *telos* absoluto de la vida ética debe ser pensado como aquello que nos empuja infinitamente, más que como algo que nunca podemos alcanzar. En este sentido, el mandato ético de amar al prójimo expresa no simplemente la posición de igualdad sino la prioridad que el sujeto otorga al *alter ego* al reconocer de modo categórico su responsabilidad respecto de la realización de la meta de la comunidad ética. Así como en la esfera individual los obstáculos que se interponen entre nuestros esfuerzos y la finalidad de nuestras acciones no deben conducir a la aceptación pasiva de la fatalidad, sino que deben ser el punto de partida de nuevos esfuerzos, en la dificultad para alcanzar el *telos* de la comunidad ética, no somos paralizados por la tragedia de la existencia, sino que asumimos que es necesario continuar abriéndonos a los otros y asumiendo nuestra responsabilidad respecto de sus vidas. Es la dificultad misma lo que fundamenta la exigencia ética. Naturalmente, tal ideal debe enfrentarse a todos los problemas

.....
 11 Es importante en este punto considerar la distinción entre la fundación de validez (*Geltungsfundierung*) y la fundación genética (*Genesisfundierung*).

relativos a su posibilidad de realización fáctica, y con el escepticismo que podamos albergar respecto de tal posibilidad. En cuanto ideal práctico, se trata de una meta respecto de la cual la humanidad solo puede vivir en una aproximación infinita. El hombre puede estar en camino hacia ella o alejarse de ella; su realización –si la hay– será siempre progresiva, fragmentaria, con sus horizontes de inadecuación. Pero, a pesar de su lejanía, no se trata de un ideal totalmente contrafáctico, sino de un ideal basado en la posibilidad del hombre de ser racional, de asumir el bien del otro como el suyo propio. La pregunta que debe plantearse todo sujeto ético es: ¿Qué podemos hacer por esa configuración del mundo? A esta pregunta Husserl responde: “podemos racionalizar el mundo en la finitud, cada uno en su lugar, cada uno a sí mismo en sí mismo, cada uno por el prójimo, según sus mejores fuerzas” (Hua XLII 486). De este modo, en cada acto de amor al prójimo, el ser humano tiene la posibilidad de realizar el ideal de la comunidad del amor.

Bibliografía

- Crespo, M. “El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl.” *Anuario Filosófico* 45.1 (2012): 15-32.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*. [Hua XIV]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. [Hua XXV]. Dordrecht; Boston; Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1987.
- Husserl, E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. [Hua XXVIII]. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserl, E. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. [Hua XXVII]. Dordrecht; Boston; Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Husserl, E. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. [Hua XXXVII]. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Husserl, E. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*. [Hua IX]. Dordrecht: Springer, 2012.
- Husserl, E. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. [Hua XLII]. Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2014.
- Iribarne, J. *Edmund Husserl. La Fenomenología como Monadología*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli; Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.
- Loidolt, S. “The Daimon that Speaks through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought.” *Ethics and Phenomenology*. Eds. Mark Sanders and Jeremy Wisniewski. Lanham: Lexington Books, 2012. 1-29.
- Melle, U. “The Development of Husserl’s Ethics.” *Études phénoménologiques* 13-14 (1991): 115-135.

- Melle, U. „Husserls personalistische Ethik.“ Eds. Beatrice Centi e Gianna Gigliotti. *Fenomenología della Ragion Pratica. La Etica di E. Husserl*. Bibliopolis: Napoles, 2004.
- Osswald, A. *La fundamentación pasiva de la experiencia*. Madrid: Plaza y Valdez, 2016.
- Scheler, M. *Esencia y Formas de la Simpatía*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Velleman, D. “Love as a Moral Emotion.” *Ethics* 109.2 (1999): 338-374.