

HUSSERL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL YO IDEAL. ESBOZOS DE UN ANÁLISIS

Ernesto Guadarrama Navarro

CEMIF/CINVESTAV/UCSJ

l.guadarraman@universidaddelclaustro.edu.mx

Resumen

El objetivo del presente artículo es realizar un primer esbozo sobre el análisis del yo ideal en la obra de Edmund Husserl. El inicio de dicho esbozo será estudiar a detalle una aseveración en particular hecha en *El espíritu común*, a saber, que “Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como ‘tarea infinita’”. Llevaré a cabo un análisis de esta proposición en sus elementos más básicos, es decir, analizaré qué significa ser éticamente consciente, a qué se refiere Husserl con un “yo ideal” y, por último, en qué sentido se trata de una tarea infinita. A partir de esto, extraeré algunas consideraciones sobre la relación entre el yo ideal y las preguntas fundamentales de la ética de acuerdo con Husserl, las posibles razones por las que fallamos en el cumplimiento de ese ideal, y, por último, el valor del fracaso como experiencia de autoconocimiento.

Palabras clave: ética, fenomenología, axiología, práctica, fracaso.

Recepción: 7 de septiembre, 2020. **Revisión:** 7 de diciembre, 2020. **Aceptación:** 7 de enero, 2021.

HUSSERL AND THE CONSTRUCTION OF THE IDEAL EGO. OUTLINE OF AN ANALYSIS

Ernesto Guadarrama Navarro
cemif/cinvestav/ucsj
l.guadarraman@universidadelclaustro.edu.mx

Abstract

The aim of this article is to outline an analysis of the ideal ego in Edmund Husserl's work. The outline begins by studying in detail an asseveration made in the *Geniegeist*, namely: "Every conscious man (ethically conscious) aspires voluntarily by himself to an ideal ego as an 'infinite task'". I will analyze this proposition in its basic elements. In other words, I will analyze what it means to be ethically conscious, what Husserl refers to with the expression "ideal ego" and, at the end, in what sense the task at hand is infinite. Based on this analysis, I will develop some considerations about the relation between the ideal ego and the fundamental ethical questions according to Husserl, the possible reasons for explaining why we fail in the accomplishment of that ideal, and, finally, the value of failure as an experience for self-knowledge.

Keywords: ethics, phenomenology, axiology, praxis, failure.

Received: September 7, 2020. **Revised:** December 7, 2020. **Accepted:** January 7, 2021.

Introducción

En un artículo titulado “¿Es la fenomenología una forma de vida?” Hanne Jacobs (2017) se pregunta por el significado y las repercusiones de asumir el estudio y ejercicio de la fenomenología como práctica vital. Su reflexión se ve impulsada por dos hechos: el primero es que la filosofía desde siempre ha tenido como uno de sus objetivos provocar un cambio en la vida de quien filosofa; el segundo es que Husserl propuso que el regreso de la reducción trascendental era algo imposible, pues representaba un cambio irreversible en la vida de quien se ha convertido en un idealista trascendental. La autora responde, en primer lugar, en qué radica ese cambio: “la actitud fundamental hacia el mundo (incluidas las cosas, los valores, proyectos y las otras personas dentro de él), que podría resultar de la reflexión fenomenológica y del idealismo fenomenológico trascendental, puede ser entendida como una actitud de modestia epistémica” (Jacobs, 2017, p. 124). En la vida natural tenemos la certeza de que las cosas son según nos aparecen, estamos seguros de la validez con la que el mundo nos es dado. Al mismo tiempo, experimentamos continuamente la decepción, la crítica y la sorpresa. Esto puede orillarnos o bien a negar la falibilidad de nuestras convicciones, con lo cual nos volvemos dogmáticos, o bien a protegernos de la decepción y la crítica a través de negar toda convicción, con lo cual nos volvemos escépticos (pp. 125-126).

El dogmatismo y el escepticismo tienen la insuperable dificultad de autoexcluirnos de la vida intersubjetiva. En el primer caso, por imposibilitar acuerdos, validaciones y correcciones; sólo habría “acuerdos” con quienes de hecho ya pensarán como nosotros, las validaciones serían meras reafirmaciones previamente aceptadas y las correcciones impensables. En el segundo caso, se reconoce la naturaleza parcial de todos los puntos de vista por lo que no es dable un camino progresivo hacia una

validación intersubjetiva; ello volvería imposible el compromiso y la crítica en sentido estricto. La modestia epistémica resulta una superación de ambas actitudes:

Por una parte la vida epistemológicamente modesta sería un modo de vida compatible con lo que caracteriza nuestras vidas humanas (desde el punto de vista fenomenológico) —concretamente, esforzarse por la validez sin ser capaz de asegurarla absolutamente; por otro lado, la vida epistemológicamente modesta difiere de otras formas de respuesta a la comprensión de nuestra finitud en tanto que no desalienta la revisión y renovación de nuestros compromisos (p. 126).

Así, el fenomenólogo puede ser parte de una comunidad intersubjetiva en la que sus miembros no están cerrados a la falibilidad de sus perspectivas ni tampoco renuentes a buscar lo verdadero, lo bueno y lo valioso. Ello posibilita aspirar a la renovación de la cultura a través de la fenomenología.

Ahora bien, cuando el aprendiz de fenomenología busca que ésta sea más que un estudio teórico y se convierta en una práctica vital, pronto aparece el problema de que asumir la modestia epistémica no arroja muchas pistas sobre cómo comportarse y actuar ante determinadas circunstancias de la vida cotidiana. Los hechos que acontecen diariamente reclaman acciones que a su vez sólo pueden tener su base en convicciones previamente dadas. Si bien la modestia epistémica nos conduce a la reevaluación de nuestros actos y tomas de postura, parece que aún quedan cosas por aclarar en lo referente a las acciones concretas y los valores sobre los cuales las llevamos a cabo. De acuerdo con la forma en que se relacionan las tres esferas de la razón, el pensar correcto lleva al valorar correcto y la consecuente acción correcta, por lo que el pensar que resulta de la modestia epistémica podría apuntar de entrada a un actuar correcto en cada caso. No obstante, no es difícil darse cuenta de que el mero aprendizaje de la fenomenología, y muchísimo más el intento de su aplicación, requieren de un largo proceso cuyo final parece más bien imposible. Los hechos del mundo de la vida nos exigen actuar y tomar determinaciones sin darnos el tiempo de poder llegar al conocimiento de lo verdadero, por lo que no cabe esperar hasta perfeccionar el aprendizaje de la fenomenología para poder elegir cómo debemos comportarnos.

Estamos obligados a actuar antes de haber avanzado siquiera en la enorme tarea del pensar correcto. ¿Cómo afrontar esta dificultad?

En los textos sobre el espíritu común, sostiene Husserl: “Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como ‘tarea infinita’” (Husserl, 1987, p. 141). El objetivo de este artículo será aclarar tanto como sea posible esta proposición y ver las pistas que arroja sobre la forma en que habrá de dirigir su conducta quien hace fenomenología. Habrá que seccionarla e intentar clarificarla en sus elementos más básicos, esto es, explicitar qué significa ser éticamente consciente, a qué se refiere Husserl con un yo ideal y, por último, en qué sentido se trata de una tarea infinita. Con base en ello, intentaré extraer algunas conclusiones sobre la práctica de la fenomenología en referente a lo axiológico y lo volitivo.

El significado de “Ser éticamente consciente”

Toda vivencia intencional implica a la conciencia que la lleva a cabo y el objeto al que se dirige. En cada una de esas vivencias no solamente se van constituyendo objetos, sino que también se reconoce un polo-yo desde el cual irradian los actos. “El *ego* mismo es *existente para sí mismo* en ininterrumpida evidencia, esto es, *es constituyente de sí mismo y en sí mismo como existiendo sin interrupción*” (Husserl, 2004, p. 120).¹ El yo es un polo que hace cada experiencia suya, y, a través de su vida fluyente, va ganando determinaciones duraderas en cada acto. Esto es posible gracias a que todas las experiencias se sedimentan en la conciencia, lo cual da lugar a la formación de habitualidades.² Éstas son potencialidades directamente vinculadas al “yo puedo”. Por ejemplo, la forma en que experimento el uso de un objeto queda sedimentada gracias a la memoria, y me permite reaccionar de manera semejante cuando actúo sobre el mismo objeto o sobre uno similar. En otras palabras, respondemos de

¹ Sobre este punto cfr. Husserl, 2005, §29.

² Sobre esta temática se puede consultar Cavallaro (2016), Ferrer Santos (2015), Moran (2014), Rosales Meana (2012), y Bergman y Hoffman (1984).

la misma forma ante motivaciones semejantes y nos reconocemos a nosotros mismos en la respuesta recurrente ante tales motivaciones. Así, el yo, dice Husserl, es “el portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual” (Husserl, 2005, p. 348).

El hecho de que las habitualidades den lugar a la historia individual se debe a que las tomas de posición son sedimentadas. Tomo una decisión, juzgo una cosa o estado de cosas de un modo y, aunque esta vivencia sea efímera, las determinaciones quedan, y hacen del ego aquél que juzga de este o de aquel modo, el que tiene tal o cual opinión. Debemos reparar que juicio aquí no remite solamente a las operaciones de la esfera dóxica; todas las determinaciones axiológicas y prácticas dan lugar a sedimentaciones. Como sabemos, la relación que guardan las tres esferas de la razón implica que una toma de posición está a la base de una valoración y ésta a su vez de una acción. La sedimentación de las resoluciones se da tanto en la toma de posición, como en la valoración y en la elección de medios y fines para la acción. Así, soy el que valora así, el que actúa de este modo. “Yo me resuelvo y la vivencia, el acto, transcurre, pero la resolución perdura” (Husserl, 2004, p. 121). Las habitualidades nos abren paso al mundo, pues nos permiten anticipar lo que está por venir y nos preparan para ello, al mismo tiempo que son conservadoras, ya que la forma en que llevamos a cabo dicha anticipación tiene su base en nuestras experiencias previas (Jacobs, 2014, p. 15). De este modo, nuestra historia personal prefigura nuestras expectativas.

La habitualidad se forma casi por completo en pasividad. La habitualidad pasiva, como sedimento de afecciones, si bien ya va predelineando la forma en que se constituye el ego concreto, aún no la explica del todo (Husserl, 2005, Anexo II). “Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el *ego tomado en su plena concreción*, que con el vocablo leibniziano llamaremos mónada, añadiendo aquello sin lo cual no puede ser precisamente concreto” (Husserl, 2005, p. 122).³ La autoconstitución del yo no es solamente la de un polo vacío como punto desde el cual irradian los actos, sino que acontece la consciencia de un yo concreto que se comporta de acuerdo con un estilo. Se trata ya aquí

³ Sobre este tema, cfr. Venebra Muñoz (2014).

de hábitos activos, en los que la mónada decide sobre la forma en que se forja habilidades y cómo dispone de ellas. Esto se puede ejemplificar en la toma de decisión que conduce a una subjetividad a desarrollar una actividad en repetidas ocasiones, con miras a perfeccionar su ejecución: el músico que practica sus notas, el boxeador que prepara sus movimientos para una pelea. Esto no quiere decir que haya una oposición o modificación de las habitualidades sedimentadas en pasividad, esa estructura sigue operando; lo que ocurre en este caso es que la subjetividad dirige su “yo puedo” de manera libre y voluntaria, y es en este punto donde se da la concreción con base en la formación de capacidades. “LA CAPACIDAD NO ES UN PODER VACÍO, SINO UNA POTENCIALIDAD POSITIVA que viene en cada caso a actualización, está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad” (Husserl, 2005, p. 302). Aunque la intuición en que se capta el “yo soy” es compleja,⁴ el ego es conocido por sus capacidades y hábitos, ya que es a través de ello, de las convicciones, del carácter, que se conforma el sentido al que nos referimos cuando decimos “yo soy así” (Husserl, 2005, p. 300).

Cuando decimos “yo soy”, en efecto, estamos anunciando nuestra propia concreción. En principio, ello remite, según lo que se ha apuntado, a la historia personal, es decir, apunta al pasado. No obstante, en tanto lo que está por venir queda prefigurado a partir de las experiencias pasadas, al enunciar nuestras convicciones y nuestro carácter decimos, a un tiempo, lo que cabe esperar de nosotros. Las habitualidades y los hábitos activos apuntan hacia lo que está por venir; las experiencias sedimentadas dan lugar a las expectativas. La historia personal, entonces, se trata de una narración no solamente de lo que ha acontecido en la vida de conciencia de una mónada, sino de la forma en que han de orientarse nuestras tomas de posición, valoraciones y acciones en un porvenir (Ferrer Santos, 2015, p. 5). Ejemplificaré esto: si alguna persona enuncia “no me conoces enojada”, no solamente está refiriendo una situación pasada, a saber, que en las interacciones que han tenido no se ha presentado la ocasión de verla en-

⁴ De acuerdo con Pérez Gatica (2018), el cumplimiento de la proposición “yo soy”, se da en intuición categorial.

furecida; al tiempo, está anticipando una situación futura, sugiriendo, “no me quieres ver enojada” o “no me hagas enojar”. Por lo tanto, el decir “yo soy de esta forma o aquella”, no es, de hecho, una enunciación en tiempo presente, como la conjugación del verbo *sugiere* en un principio, sino que dice algo del pasado y permite anticipar lo futuro.

Esto no debe hacer pensar que una vez que la persona adquiere una cierta personalidad, no pueda cambiarla. Sería tanto como afirmar que los seres humanos somos incapaces de volvernos mejores o peores, de modificarnos en función de lo que queremos dejar de ser, o llegar a ser; esto implicaría la imposibilidad de asumir una tarea ética, lo cual es un absurdo. La formación de habitualidades, dicho de otro modo, la vivencia del “yo puedo”, nos permite reconocer a la libertad como una de las características fundamentales del yo (Rosales Meana, 2012, p. 262). Como sujetos libres, somos capaces de modificar nuestras convicciones, de crear nuevos hábitos o de corregir aquellos que nos llegaron a parecer inaceptables. Empero, esta libertad no anula la historia personal: “Los hombres cambian de convicciones. Con todo, advierto que uno no puede apartarse de una convicción que formó una vez. Lo caracterológico es cosa de constitución inductiva. Pero hay que diferenciar la habitualidad, que corresponde al yo ‘internamente’ a partir de fundamentos esenciales propios del yo, y el carácter, que le corresponde ‘externamente’ como ‘carácter empírico’, como propiedad real”. Quien ha tenido una convicción llevará la huella de la misma, aun si puede cambiarla; como decía Aristóteles, “una jarra no pierde el aroma de su primer vino”.

Para que sea posible hacer claridad sobre qué significa en Husserl ser éticamente consciente, habrá que proseguir relacionando la concreción progresiva del ego a través de las modificaciones en sus hábitos y convicciones con el concepto de autoexamen y con la relación que tiene el ego con el mundo. No debe olvidarse que pese a las objeciones que se le han hecho a la fenomenología respecto a su falta de concreción o su intelectualismo, la ética siempre fue un tema fundamental para Husserl. Desde que se desempeñaba como profesor en la Universidad de Halle, impartió un curso sobre “Ética y filosofía de lo correcto”, en el semestre de verano de 1897. Se conserva muy poco de estas lecciones, no obstan-

te, sirven como evidencia de que los intereses de Husserl en temas axiológicos obedecen a una etapa muy temprana de su pensamiento. La ética en Husserl, dejando a un lado el periodo temprano antes mencionado, se puede dividir en tres etapas: en la primera, de 1908 a 1914, intenta fundar una teoría formal de los valores y una teoría formal de la práctica; en la segunda, de 1920 a 1925, el interés se centra en la posibilidad de una renovación de la vida individual y cultural, a través del estudio científico de la ética; en la última etapa, que va de 1930 a 1935, se establece una relación entre las preguntas de la ética y consideraciones metafísicas (Melle, 1988, pp. XIII a XLIX). La ética es un tema fundamental para la fenomenología puesto que se propone una comprensión radical de la vida humana. Por esta razón, se ha visto un eco socrático en el ideal husserliano (Ferrer y Sánchez, 2018, p. 51).

Justo en sintonía con los ideales socráticos, el autoexamen (*Selbstbe-sinnung*) consiste una aclaración racional del sentido de la vida concreta y de la constitución universal del sentido del mundo (Quepons, 2016, p. 84). La reflexión hace posible el descubrimiento de la estructura de la subjetividad trascendental y, aunado a ello, permite la explicitación de las determinaciones de la mónada, para su posterior valoración:

Cuando me muevo en actos de reflexionar vivos, irreflejados, en campos de la reflexión (de las subjetividades *objetivadas*), EXPERIMENTO con ello cómo me ‘comporto’ en diferentes circunstancias subjetivas, esto es, con referencia a mi esfera de las predaciones respectivas (de mi mundo circundante en sentido amplísimo); y si me adentro en el entrelazamiento de las motivaciones de mi *cogito*, en las intencionalidades abiertas y ocultas de la motivación, entonces experimento cómo soy motivado por ellas y cómo SUELO estar motivado por ellas, qué ÍNDOLE PECULIAR EXPERIMENTABLE POSEO EN GENERAL en cuanto sujeto de motivación de estas circunstancias motivantes: o qué clase de SUJETO PERSONAL soy (Husserl, 2005, p. 296).

La motivación es la ley que rige en el mundo espiritual, por lo que a través de la explicitación de la forma en que los diferentes sucesos nos motivan podemos ir reconociéndonos, examinándonos. El autoexamen es una “explicitación de los horizontes intencionales de la apercepción de sí mismo y, con ello, el proceso de explicitación del sentido concreto de la subjetivi-

dad vivido a la par de su desarrollo” (Quepons, 2016, p. 88). El dilucidar la forma en que juzgamos, valoramos y actuamos de acuerdo con tipos de situaciones nos revela nuestros rasgos de carácter: si me enfurezco ante la injusticia, si entristezco ante el mal, tanto como si río de la desgracia ajena, si me aparto con indiferencia ante el dolor del otro (Husserl, 2005, p. 318). Se vive con cierta expectativa afectiva de lo que habrá de ocurrir y a partir de esta anticipación se toman determinaciones sobre dónde habrá de dirigirse la propia vida (Quepons, 2016, p. 94).

La autorregulación moral nos conduce a la autenticidad: “El término ‘autenticidad’ se usa para describir al agente experienciante quien ha alcanzado la auténtica razón, esto es, el agente que es racional por completo” (Drummond, 2010, p. 143). La racionalidad en Husserl está directamente ligada con la evidencia, de modo que el agente racional es el que juzga, valora y, consecuentemente, actúa con base en la evidencia. El caso contrario a esta racionalidad quedaría representado por un agente que no cuestiona, ni evalúa, sino que recibe y acepta consideraciones ajenas de forma acrítica. Alejarse de este extremo acrítico implica la justificación de nuestras operaciones de conciencia, en las tres esferas de la razón, lo que nos conduce a ser autorresponsables. Así, la autorresponsabilidad que sigue del autoexamen y la autorregulación moral nos acerca al ideal de la autenticidad. Esa responsabilidad no tendría sentido en una vida aislada; la responsabilidad por uno mismo es siempre responsabilidad con los otros.

Las habitualidades y sedimentaciones hacen que nos podamos relacionar con el mundo de forma tal que éste sea un mundo familiar. El mundo está siempre ahí, está predado para nosotros; lo asumimos con un alto grado de normalidad, pues nos aparece como estable y familiar (Moran, 2016). Más aún, todas las experiencias discordantes, aquellas en que aparece lo nuevo, lo extraño, se dan sobre la base de un mundo familiar con el que nos relacionamos cómodamente.⁵ Esto es posible porque las interacciones pasadas quedan dispuestas activa o pasivamente para que podamos

⁵ Véase, por ejemplo, cómo las experiencias de shock y sorpresa que describe Steinbok (2017) no suponen nunca una ruptura con lo familiar del mundo, sino que estas experiencias de sobresalto y de ruptura de la expectativa presuponen siempre un mundo familiar sobre el cual acontecen.

seguirnos moviendo en el horizonte que es el mundo. En éste, no solamente nos encontramos con objetos y estados de cosas, sino que tenemos experiencia del otro. Esta experiencia, de hecho, ha estado implícita en lo que hasta ahora he tratado, puesto que el surgimiento de habitualidades no solamente se da a partir de las experiencias personales, sino que lo más básico surge de la relación con los otros, se da por apropiación (Jacobs, 2014, p. 13). Nuestras experiencias se dan dentro de comunidades, que Husserl llama personalidades de orden superior, en las que la relación con otras subjetividades va prefigurando nuestros juicios y convicciones. Es a través de esa prefiguración como nos hacemos conscientes de las aportaciones de generaciones pasadas, lo que da lugar a la tradición (Husserl, 1973, p. 218).

Las costumbres son para Husserl “habitualidades intersubjetivas”:

En la cohesión social tengo convicciones como persistentes (al igual que anteriormente representaciones) surgidas sobre la base de mi propia experiencia y, eventualmente, de forma indirecta, a través de la experiencia de los Otros, a la que puedo considerar como convicciones suyas; esto es: según yo sé, los Otros tienen también convicciones (sea surgidas desde ellos mismos, sea transmitidas eventualmente, en primer lugar, por mí a ellos) que concuerdan con las mías: los Otros piensan y creen lo mismo que yo y saben, por su parte, que, en relación a contenidos determinados, su caso es también el mío (Husserl, 1987, p. 147).

Por ello es que la personalidad no puede entenderse sin lo intersubjetivo y no siempre podemos ser conscientes del alcance de la personalidad (Ferrer, 2015, p. 128); esto se debe en parte a que muchos de los elementos de nuestra personalidad son resultado de la apropiación (Jacobs, 2014).

Como se mencionó antes, la autenticidad radica en no dejarse simplemente llevar por lo que se hereda de generaciones pasadas, sino sopearlo críticamente. En otras palabras, la tarea ética se desarrolla en una suerte de tensión entre las consideraciones críticas sobre lo que los otros nos ofrecen, y la responsabilidad justamente con esos otros; cada uno es representante de la humanidad, y como tal se asume la responsabilidad. Esto es lo que significa ser “éticamente consciente”. Al respecto, Husserl sostiene:

De acuerdo con esto, el carácter fundamental de una vida humana que pueda pensarse como del más alto valor es un *imperativo absoluto*. Cada hombre se encuentra –habrá que decir con la fórmula kantiana– bajo un *imperativo categórico*. Sólo se puede ser “hombre verdadero”, valorable como bueno sin más, en la medida en que voluntariamente se somete a sí mismo al imperativo categórico; a este imperativo que, por su parte, no dice otra cosa que: “sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica” (Husserl, 2012, p. 36).

El Yo ideal

El hecho de que el desarrollo de la personalidad se dé en la intersubjetividad, conlleva a que una de las motivaciones para el actuar sea lo que el otro piensa de mí. Para Husserl, la aspiración a una vida ética comienza con cuestionamientos como los siguientes: “¿cómo debo ordenar racionalmente mi vida y mis aspiraciones, cómo puedo escapar a la penosa discordia conmigo mismo, cómo escapar a la legítima reprobación de mis congéneres? ¿Cómo puedo configurar mi vida entera como una vida buena y bella, cómo puedo, en la expresión tradicional, alcanzar la eudaimonía auténtica, la verdadera felicidad?” (Husserl, 1988, p. 11).⁶

Según lo que se ha tratado hasta aquí, la pregunta por la legítima reprobación de mis congéneres se comprende con facilidad: si hay una responsabilidad con los otros, y si lo que ellos puedan pensar de mí o el posible comportamiento que puedan tener conmigo es motivación de mi actuar, no hay dificultad alguna en comprender que es de nuestro interés evitar esa reprobación. No obstante, ¿qué significa “la discordia conmigo mismo”?

La discordia con uno mismo se puede dar en dos sentidos: una auto-crítica dirigida al pasado y otro relacionado con la expectativa generada sobre nosotros mismos.

El mismo yo, el ahora actualmente presente, es, en cada pasado que sea suyo, en cierto modo otro, precisamente eso, lo que era y ahora no es, y sin embargo, en la

⁶ La referencia remite a la edición de Hua XXVIII, pero cito aquí la traducción, aún inédita, de Mariano Crespo, con las colaboraciones de Ignacio Quepons y Esteban Marín. Agradezco al traductor el permiso para citar su trabajo.

continuidad de su tiempo es uno y el mismo que es y que era y que tiene por delante su futuro. Como temporalizado, el yo ahora actual también puede tratar con su yo-pasado y precisamente no más yo actual, con este sostener el doble discurso, ejercer la crítica a su respecto, como si fuera otro (Husserl, 2010, p. 275).

La discordia con uno mismo surge en la desaprobación a juicios, valoraciones y acciones pasadas. Me puedo sentir avergonzado de los valores que defendía y mucho más de las resoluciones prácticas que tomé con base en esas valoraciones. Por esa razón tacho tales consideraciones y llevo a cabo unas nuevas. Pero, como la vida pasada prefigura y genera una expectativa de lo que está por venir, como ya se ha mencionado, en tanto ego concreto no sólo me remito a la historia de mi vida, sino que proyecto una historia futura la cual asumo como meta práctica: “en cada ‘yo hago’, en cada ‘yo actuó’ actual yacen constantemente las anticipaciones prácticas, las *evidencias* llevadas en sí de la realización en sí del yo aquí voluntario” (Husserl, 2002, citado en Sánchez Soberano, 2018, p. 27). El segundo sentido de la discordia puede darse al percatarse de que la persona que soy no se corresponde con lo que se había proyectado como vida futura.

De acuerdo con Julia Iribarne, “La vida es aspiración hacia un apaciguamiento que conduce desde la satisfacción imperfecta hacia el fin ideal, un apaciguamiento puro y pleno: la felicidad. Por su esencia toda vida aspira a ser feliz” (Iribarne, 2007, p. 125). Si tal es la aspiración, la historia futura que proyecta todo ego concreto es la de una vida feliz. Sin embargo, lo que cambia de una personalidad a otra es qué se entiende por felicidad, cómo se la habrá de cumplir y qué metas provisionales hay que cumplir antes de llegar, de ser el caso, a esa meta última. Justo en la persecución de la meta última vamos haciendo autovariaciones del yo, que, más que meras fantasías, son modificaciones del yo en función de lo que se espera del porvenir:

Yo puedo [...] pensarme modificado en variación libre a mí mismo, a este *ego* fáctico-apodíctico; y que puedo obtener así el sistema de las modificaciones posibles de mí mismo –cada una de las cuales, sin embargo, es abolida por cada una de las demás y por el *ego* que soy realmente–. Se trata de un sistema de imposibilidad apriorístico (Husserl, 2005, p. 209).

Conviene esclarecer algunos puntos, antes de continuar con las autovariaciones del yo. En primer lugar, la fantasía es una cuasi-posición que no tiene lugar en el tiempo presente. La fantasía está a la base de las expectativas: en este caso, lo fantaseado es algo que se configura a partir de cosas o estados de cosas dados en el pasado; por ejemplo, de experiencias pasadas con una persona que es impuntual generó la expectativa, en la fantasía, de que llegará tarde hoy como en el resto de las ocasiones. Al mismo tiempo, está dentro de nuestras posibilidades partir de una realidad dada y modificarla en la imaginación y crear un nuevo estado de cosas que no puede ocupar ninguna posición tempoespacial (es el caso de las narraciones de ficción). El yo puede ser insertado en ese estado de cosas “como si”:

En el vivir y en la relación con la pasividad de la vida dóxica, axiológica y práctica (apercepción, comportamiento afectivo, impulsos y realizaciones pasivas) la direccionalidad del ego hacia las unidades de la síntesis pasiva puede emerger como la realización de juicios, modalizaciones del juicio y en la realización de tomas de posición axiológicas y prácticas. Y a estos actos corresponden actos ‘como-si’, modificaciones de fantasía (Husserl, 2005b, p. 709).⁷

Cuando proyecto una expectativa de la felicidad y el bien al que aspiro, en el momento en que dirijo mi atención a metas más altas, proyecto al mismo tiempo un yo como correlato de ese estado de cosas. “En el comienzo de la experiencia aún no está predado, ahí delante como objeto, un ‘sí mismo’ constituido. Está completamente latente para sí mismo y para otro, por lo menos en la intuición” (Husserl, 2005, p. 300). La situación ideal a la que aspiramos implica al mismo tiempo un yo ideal. Así como las metas a las que dirigimos la voluntad son variaciones en la fantasía de la situación real que vivimos, el yo ideal es una variación del yo concreto que somos en cada caso: “el yo ideal, [es] el yo que debería ser” (Husserl, 2014, p. 283). No obstante, ese yo ideal no siempre se piensa atenta y conscientemente, sino que está latente en cada elección del estado de cosas al que se aspira. Cuando me decido por una meta, el acto de decidir pasa y lo que queda es la resolución, lo decidido. A partir de ello se generan nuevos actos

⁷ Sobre el tema de la expectativa y el futuro en la fenomenología de Husserl cfr. Mensch (1999).

de voluntad que tienen que ejecutarse para que lo decidido llegue a cumplimiento con lo cual “se constituye en el propio querer como un querer del sujeto o un querer-yo” (Ferrer y Sánchez, 2018, p. 171). El “yo” de ese querer queda, por decirlo de alguna manera, oculto por lo querido, aunque está ahí. Por ejemplo, el boxeador que aspira al campeonato se figura el momento de vencer a su oponente, de recibir el cinturón y todo lo que ello implica; en la persecución de esta meta se levanta todas las mañanas y entrena anticipando la pelea que quiere ganar. La atención está puesta en el campeonato, en su oponente, al tiempo que todo ello tiene como correlato un yo “como si”: el que a través del entrenamiento ha adquirido tal o cual hábito, ha mejorado tal o cual habitualidad, el yo que es capaz de vencer la disputa. Es un ideal de sí mismo. Es el yo moral, aquel que se relaciona con su yo-norma (*Norm-Ich*), aquel que quiere gobernar toda su vida práctica y que es autoeducativo (Husserl, 2014, p. 283).

El segundo sentido de la discordia con uno mismo al que me he referido antes tiene que ver con que mi yo actual no se corresponde con lo que en el pasado me propuse ser. Si el boxeador no adquiere la destreza necesaria y pierde el campeonato, no solamente se trata de una meta no cumplida, sino de un yo que no pudo ser: el yo que debía ser ágil, rápido, fuerte, y que no lo consiguió, lo que llevó a la derrota.

Así, al ser éticamente conscientes y aspirar cada vez a metas más altas, estamos aspirando al mismo tiempo a un yo ideal, a una expectativa que no es otra cosa que una versión mejorada del sí mismo, de acuerdo con lo que se asume que se debe ser. Por lo tanto, la persecución de la vida moral es, al mismo tiempo, la búsqueda del cumplimiento del yo ideal, es decir, un ejercicio de autoconstrucción y autoeducación. Y, dado que el ser racional es querer ser racional, es decir, aspiramos a una vida dirigida de acuerdo con la mejor conciencia, será necesario no solamente aspirar a valores y metas volitivas más altas, sino a tener una conciencia más clara de que ello implica la construcción de un yo ideal. Esto nos obliga a tematizar lo que continuamente queda sólo como latente: el yo que será correlato de la meta a la que aspiro. Considero que la tematización explícita de ese yo ideal contribuye a acercarse al cumplimiento de las metas, mismas que nos atan a una tarea infinita.

La infinitud de la tarea

La fenomenología está llamada a acercarnos al ideal de la racionalidad y tiene la tarea de servir a la autorreflexión de la humanidad, haciendo con ello del filósofo un funcionario de ésta. Al mismo tiempo, nos encontramos continuamente con el riesgo de decepcionarnos y decepcionar a otros en nuestros actos, debido a una falla en la persecución de metas últimas. La razón, de acuerdo con Husserl, es teleológica, por lo que esas fallas y decepciones implican una renuncia a la racionalidad de la toma de posiciones y del comportamiento que se siga de éstas.

Ahora bien, la racionalidad en la toma de posiciones y el comportamiento está directamente relacionada con el esclarecimiento de las motivaciones en las que se funda el ejercicio de la voluntad, y por ello conviene continuamente evaluar si nuestras tomas de posición son racionales y conscientes, pues muchas de ellas provienen de la apropiación que surge de nuestra relación con los otros (Jacobs, 2014, p. 18). En otras palabras, para acercarnos a la racionalidad es necesario indagar sobre nuestras motivaciones, hacerlas explícitas para que no solamente operen en pasividad. Por esa razón, como ya se ha mencionado, la tarea ética que asumimos será aún más racional si explícita el ejercicio de autovariación que llevamos a cabo pasivamente cuando generamos una expectativa. Es decir, si se clarifica tanto como sea posible el yo ideal implícito en cada meta. En ese caso podríamos estarlo observando, como brújula de nuestros actos. Las posibilidades de la fantasía que se dan en pasividad nos llevan a proyectar todo el tiempo ese yo ideal; al mismo tiempo, por mor de llevar una vida ética, no podemos contentarnos con dejar eso a la pasividad o al azar, sino que hay que asumirlo como una tarea plenamente consciente.

La infinitud de esta tarea se da principalmente por dos razones: en primer lugar, porque la vida enteramente racional se nos presenta más como un ideal que como un hecho alcanzable y, en segundo, porque incluso si nos fuese posible ser plenamente racionales, no bastaría con ello, sino que tendríamos que ocuparnos de nuestro mundo circundante, de construir un mundo mejor, lo cual no nos sería posible en tanto entes finitos. La

aspiración última es la de una humanidad configurada enteramente por la razón: “Se trata de una humanidad en que la filosofía como sabiduría sobre el mundo ha adoptado ya la figura de la filosofía como ciencia universal y ciencia estricta; de la humanidad en que la razón se ha cultivado y objetivado en la figura del *logos*” (Husserl, 2012, p. 55). Por lo tanto, como egos concretos, sólo podemos asumir la infinitud de esta tarea y que estamos condenados al fracaso.

Ahora bien, si somos libres, si dirigimos nuestros actos voluntariamente de acuerdo con el desarrollo de nuestra conciencia, ¿por qué es tan frecuente la discordia con uno mismo? Es fácil, me parece, explicar cómo se da la desobediencia de una norma: dado que toda norma supone un valor, ésta puede desobedecerse, bien porque ella no conduce al valor que debería, o bien porque dicho valor no es reconocido como tal por el sujeto que quebranta la norma. En cambio, cuando uno se impone a sí mismo normas o espera de sí determinadas conductas para el cumplimiento de un ideal se está aceptando con ello tanto el valor, implícito o explícito, como la norma. ¿Por qué, entonces, es tan difícil mantenerse en los proyectos que uno se traza?

Toda meta práctica presupone una valoración, como ya se mencionó. Si busco medios para un cierto fin, es porque he juzgado a éste como valioso. No obstante, este juicio no es meramente dóxico:

La unidad entre el acto de valorar y el de juzgar tiene lugar merced a lo que denominamos ‘TOMAR EN CONSIDERACIÓN AXIOLÓGICO’. Valoramos V y tomamos en consideración que V sería, si A fuera. Esta ‘consideración’ o es un acto teorético. ‘Tomamos en consideración axiológicamente, esto equivale a decir precisamente que la convicción teorética adquiere una función afectiva y deviene afectivamente motivante, no teóricamente motivante (Husserl, 1988, p. 76).

Se podría reformular la pregunta: ¿por qué ante una toma de consideración axiológica, que confirmo una y otra vez como válida, fallo en la resolución práctica? ¿Por qué actué mal ante valores aprobados?

El cumplimiento de los actos axiológicos no se limita al momento en el que la razón dóxica ilumina una valoración; no basta con la captación del valor, sino que se requiere el momento de la aprobación, en el cual

el sujeto, después de captar el valor, asume el compromiso moral con el mismo (Quepons, 2018). Sobre la base de ciertas motivaciones racionales, el sujeto aprueba un valor y a partir de ello determina su propia existencia, dirige sus acciones con base en esa aprobación. Este es un momento reflexivo, un acto de la libertad, que se relaciona directamente con la constitución de una subjetividad concreta. Esto quiere decir que el aspecto material del valor involucra siempre a la persona concreta en circunstancias concretas. Por ello, si bien es cierto que hacia 1917 la ética de Husserl se centra más en el desarrollo de la persona, ello no es una ruptura con el proyecto de la axiología y práctica formales, sino una continuidad del mismo: puesto que los valores, en sentido material, se aprueban con base en circunstancias concretas, por una persona concreta, la ética habrá de volverse atentamente sobre la constitución de la persona (Marín Ávila, 2018). El paso de los valores a los fines, a la acción, no se da por sí mismo, sino que resulta del ejercicio de la libertad del yo. En ese ejercicio, se entrecruzan diversas motivaciones, fines intermedios, convicciones que no siempre se armonizan y entre las cuales habrá de decidirse. “La unidad moral de la persona y su actuación correspondiente requieren hacer frente –mediante el autodomínio– a la disgregación de las diversas áreas de actividad, donde falta un proyecto moral unitario” (Ferrer y Sánchez, 2018, p. 123). A la infinitud intrínseca de la tarea ética, se añade constantemente la falta de autodomínio que lleva al incumplimiento del yo ideal. En lo que sigue, me gustaría presentar algunas razones por las que, considero, dicho autodomínio por momentos resulta tan endeble.

Cuando se proyecta el yo ideal, la expectativa de aquello a lo que se aspira causa una representación de placer, que hace abstracción de todas situaciones displacenteras que son condición para el cumplimiento de aquello a lo que se aspira. En la acción concreta, en cambio, se presentan primero dichas condiciones displacenteras por lo que, aunque sepamos que aquello que se pretende es bueno y valioso, se aparece otro valor que, por su inmediatez, subsume a la aspiración, nos desvía de ella, y es entonces cuando nos encontramos con el tropiezo que nos impide acercarnos al yo ideal. Es una suerte de error de paralaje en el que la inmediatez de

un determinado valor lo hace parecer más elevado que aquel otro al que nos dirigíamos; por ello el primero subsume erróneamente al segundo. La voluntad no se orienta por ideales, sino que se orienta por la realización (Husserl, 1988, p. 132), por lo que, en muchas ocasiones, debido a esta suerte de error de paralaje, se llevará a cabo la acción que corresponde a un valor menos elevado, aunque realizable de momento, en lugar de elegirse aquella que aspira a un valor más elevado, pero que es imposible que llegue a cumplimiento en el tiempo presente. Así el boxeador puede un día fallar a su entrenamiento, poniendo por encima el valor del reposo al de la victoria, aunque éste sea por mucho superior.

Asimismo, aunque elegimos valores y proyectamos metas en la expectativa, como esto se da en la fantasía, no podemos anticipar todas las condiciones concretas que podrían interrumpir el cumplimiento de nuestro proyecto. En la mera expectativa, dada la indeterminación del futuro, no podemos representar todo lo que habrá de rodear a las acciones que llevaremos a cabo en la persecución de una meta volitiva. Por eso, cuando las situaciones concretas se dan, surgen varios obstáculos a nuestra voluntad que no sabemos sortear, que no pudimos anticipar y para los cuales no logramos estar preparados. El boxeador podría encontrarse con nuevos movimientos por parte de su oponente, los cuales no pudo estudiar y para los cuales no logró generar una habilidad que les hiciese frente.

Conclusiones

Ser conscientes nos obliga a autoconstruirnos persiguiendo un yo ideal. Esto resulta una tarea infinita no sólo por todas las discordias que surgen en la voluntad, sino porque la meta última, a saber, una humanidad enteramente dirigida por la razón, es un ideal regulativo que nunca podrá alcanzarse. Lo que podría ayudarnos a conducir mejor nuestra vida concreta es hacer explícito el yo ideal al que aspiramos, para no perdernos entre las diversas circunstancias que van surgiendo, ni dejarnos engañar por valores menos elevados que nos alejen de las metas últimas. También, me parece,

conviene saber sacar provecho de cada uno de los fracasos que experimentamos persiguiendo al yo ideal.

La expectativa en realidad no tiene límites concretos. Se puede ser racional o irracional con aquello que se espera, pero como tal podemos variarnos en la fantasía hasta límites insospechados. En el querer, aún en el querer correcto, esto es, cuando hemos puesto como meta un yo que se comporta de acuerdo con los valores que hemos aceptado como válidos, nuestra fantasía puede ir mucho más lejos de nuestras posibilidades. Como ya se ha dicho, la fenomenología tiene motivaciones socráticas, por lo que hay un llamado a conocerse a sí mismo. El yo no puede conocerse a sí mismo por completo, pues no sólo es su pasado (que se hunde y desdibuja), sino su expectativa, que es fantasía y que, en la persecución de un yo ideal, puede plantearse un proyecto que exceda sus capacidades. A la dificultad de conocer lo que hemos sido, por el hundimiento del pasado, se añade la dificultad de no tener plena certeza de si lo que proyectamos como meta, ese yo ideal, es verdaderamente asequible o excede nuestras capacidades. Por lo tanto, en la experiencia de la derrota o del fracaso confrontamos lo que somos, los límites de lo que podemos, en lugar de la mera fantasía de lo que queremos ser. La experiencia de la derrota y el fracaso, por ello, son base sólida para un ejercicio de autoconocimiento, ya que no somos lo que queremos, sino lo que podemos ser.

Referencias

- BERGMAN, W., & HOFFMANN, G. (1984). Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies*, 1, 281–305.
- CAVALLARO, M. (2016). “Das „ Problem “ der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls”, *Husserl Studies*, Springer Science+Business Media Dordrecht.
- DRUMMOND, J. J. (2010). “Self-Responsibility and Eudaimonia”. In: Mattens F., Jacobs H., Ierna C. (eds.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences*. *Phaenomenologica* (Published Under the Auspices of the Husserl-Archives), vol. 200. Springer, Dordrecht.

- FERRER Santos, U. (2015). "Hábitos, carácter y personalidad en Husserl", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088 en asociación con *Escritos de Filosofía*-Segunda Serie, Núm. 3, pp. 119-134.
- FERRER, U y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S, (2018). *La ética de Edmund Husserl*. Sevilla: Thémata.
- IRIBARNE, J. V. (2007). *De la ética a la metafísica*, Bogotá: San Pablo/Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.
- HUSSERL, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. Kern Iso, Nijhoff, La Haya.
- _____ (1987). "El espíritu común (Gemeingeist) I y II: introducción, notas y traducción de Cesar Moreno". *Thémata. Revista de Filosofía*, 4, 131-158.
- _____ (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Husserliana, tomo XXVIII, ed. de Ullrich Melle, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2002). *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23*, Kluwer, Dordrecht.
- _____ (2004). *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE.
- _____ (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirió. México: FCE/UNAM.
- _____ (2005b). *Phantasy, image consciousness and memory (1898-1925)*. Dordrecht: Springer.
- _____ (2010). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (2012). *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. Trad. Agustín Serrano de Haro. México: Anthropos.
- _____ (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Springer, Dordrecht.
- JACOBS, H. (2017). "¿Es la fenomenología una forma de vida? Husserl, reflexión fenomenológica y transformación de sí", en Medina Rendón V. (comp.), *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social*, México: CEMIF.
- _____ (2014). "Becoming One's Own Person: On the Person and the Social in Husserl's Phenomenology". Recuperado el 25 de agosto del 2020 de https://www.academia.edu/39151934/Becoming_Ones_Own_Person_On_the_Person_and_the_Social_in_Husserls_Phenomenology.
- MARÍN Ávila, E. (2018). "Sobre la racionalidad del deber social. Reflexiones sobre el deber social con base en observaciones de Edmund Husserl y Adolf Reinach". En M. Crespo (comp.), *Filosofía trascendental, fenomenología y derecho natural*, Olms, Hildesheim, Alemania.

- MELLE, U. (1988), “Introducción del editor”, en Husserl, E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, Husserliana, tomo XXVIII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- MENSCH, J. R. (1999). “Husserl’s Concept of the Future”. *Husserl Studies* 16, 41-64.
- MORAN, D. (2016). The Ego as Substrate of Habitualities: Edmund Husserl’s Phenomenology of the Habitual Self. *Phenomenology and Mind*, (6), 24-39.
- PÉREZ Gatica, S. (2018). “The meaning and justification of the proposition “I am” in transcendental phenomenology: Toward the phenomenological grounding of a phenomenological principle”. Conferencia presentada en la 49º reunión anual del Husserl Circle.
- QUEPONS Ramírez, I. (2016). “Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl”. *Diánoia*. Vol. 61. Núm. 76. México: UNAM.
- QUEPONS Ramírez, I. (2018). “Aprobación del valor, decisión y motivación racional: observaciones sobre la ética de Edmund Husserl”. *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, año 16, número 30, 2018; pp. 117-132.
- ROSALES Meana, D. (2012). “‘Yo puedo’. El acto libre como experiencia originaria de la ética”, *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología). Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SÁNCHEZ Soberano, R. (2018). *Ensayos de fenomenología y ontología: Husserl, Heidegger, Levinas y Henry*. México: De La Salle.
- STEINBOCK, A (2017). “La sorpresa como emoción: entre el sobresalto y la humildad”. *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*. Núm. 2. México: CEMIF.
- VENEBRA Muñoz, M. (2014). “El desplazamiento de la *epojé* fenomenológica en la estela de *Ideas I*”. *Revista De Arqueología Histórica Argentina Y Latinoamericana*, (2), 195-214.

