

Monadología y teleología en Edmund Husserl

Roberto Walton

Universidad de Buenos Aires

Introducción

Con una especial referencia al último volumen publicado de *Husserliana*, que lleva el título *Problemas límites de la fenomenología. Análisis del inconsciente y de los instintos. Metafísica. Ética tardía. Textos del legado*¹, se considerará la comunidad de mónadas en cinco pasos: 1) la base instintiva; 2) el despertar de las mónadas; 3) la culminación ética; 4) la contingencia irracional; y 5) la guía de Dios. Respecto a las cuestiones teleológico-teológicas inherentes a la monadología merece recordarse que, en una carta a Dieter Mahnke de 1917, Husserl afirma: "...Me limito durante decenios a la fenomenología pura y a la formación de su método, a la solución de sus auténticos problemas fundamentales, en lugar de volverme de modo predominante a los problemas filosófico-religiosos y a otros problemas de la trascendencia que están tanto más próximos a mi corazón... Tengo una gran inclinación hacia la mística alemana, cuya religiosidad interior me atrae mucho"².

1. La base instintiva

Husserl defiende una teoría sistemática de niveles de mónadas, y se refiere a la totalidad de ellas en términos de "seres subjetivos de diferente nivel de ordenamiento (*Subjektwesen verschiedener Ordnungsstufe*) con una conciencia

¹ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Sowa, R. y T. Vongehr (eds.), *Husserliana XLII*, Dordrecht: Springer, 2013.

² Husserl, E., *Briefwechsel, Husserliana-Dokumente III*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, v. III, 1994, p. 418ss.

instintiva y comunicación instintiva”³. Los niveles implican estratos de desarrollo de las mónadas y, en forma correlativa, del mundo constituido por ellas. Husserl distingue mónadas adormecidas y mónadas despiertas, y pregunta hasta dónde debe seguir la reconstrucción, esto es, si ha de “retroceder de los hombres a los animales, a las plantas, a los seres vivos inferiores, a la constitución del átomo en la nueva física...”⁴. Aquí se plantea el problema de si la naturaleza inorgánica o material se incluye también en la monadología: “¿Qué habría que decir respecto del ‘mundo’ de las cosas físicas antes de la entrada en escena de los seres orgánicos?”⁵. Husserl observa que “debe ser admitido un ‘tiempo’ en el que ninguna mónada... tenía un fenómeno-de-mundo, y así todas estaban en el estado de la ‘involución’”⁶. Es la época en que no había organismos, es decir, mónadas suficientemente despiertas para tener una experiencia del mundo. La naturaleza inorgánica puede ser experimentada en el presente por medio de una presentación o percepción: “Para las mónadas despiertas, el en-sí de la naturaleza significa en todo caso una regla del transcurso de posibles sensaciones y aprehensiones”⁷. Y la naturaleza del pasado puede ser experimentada por medio de presentificaciones por las que una mónada presente se imagina como si viviera en ese mundo pasado. Se ve la experiencia no como algo muerto, sino como atravesada por un impulso a pasar a la vida despierta⁸.

³ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*, Kern, I. (ed.), *Husserliana XV*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 609. Cita de un manuscrito de 1931 titulado “Monadología”.

⁴ *Ibid.* Husserl se refiere a “la infinitud de los niveles de mónadas animales, de las animales, de las preanimales; por otro lado, la infinitud de las que se extienden hasta el hombre; por otro lado, la infinitud de las mónadas infantiles y preinfantiles – en la constancia del desarrollo ‘ontogenético’ <y> filogenético” (Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 595). Cita de un manuscrito de 1933 titulado “Teleología universal. El impulso intersubjetivo que abarca todos y cada uno de los sujetos, considerado trascendentalmente. Ser de la totalidad monádica”.

⁵ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 147.

⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁸ Estas referencias a la naturaleza inorgánica provienen de un manuscrito de 1908/1909 titulado “Monadología” y de un texto complementario de 1910. Se alude a la siguiente situación: “El mundo antes del despertar de la conciencia. ‘Niebla primigenia’” (Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 578). El problema es la posibilidad de hablar del mundo de las cosas físicas antes de la entrada en escena de seres orgánicos dotados de experiencia, esto es, la cuestión de si la naturaleza tiene un ser-en-sí en sentido metafísico que se desarrolla hacia los organismos y finalmente hacia el organismo humano. La naturaleza no es algo muerto, sino un estado de sueño de mónadas: “El ser-en-sí de la naturaleza material, a través del cual pasa el instinto trascendental universal, no es en sentido *trascendental*, esto es, en sentido constitutivo, una nada, sino que exhibe una determinada forma de trascendentalidad en la medida en que incluye en sí una tendencia impulsiva al pasaje a las

Husserl afirma que “la investigación trascendental conduce a los problemas de una *génesis trascendental* a la que pertenecen los instintos trascendentales, como conceptos fundamentales de la teleología trascendental”, y añade: “Todo yo trascendental tiene lo *innato* suyo –de un modo innato lleva en sí el ‘*fundamento teleológico*’ para su vida trascendental constituyente...”⁹. Los instintos condicionan i) las protoasociaciones que configuran el material *hylético* sobre la base de una *protohyle* indiferenciada, ii) los movimientos kinestésicos primarios que motivan también la estructuración de ese material, y iii) un sentir originario de agrado o desagrado que condiciona de modo positivo o negativo esa configuración. Son protointereses que, al dar lugar a afecciones originarias, guían el desarrollo individual desde sus primeros momentos. Operan en la base de la experiencia de la naturaleza, de la acción en el mundo y de la relación con los otros, y, por tanto, componen una previa posesión del mundo de la que depende toda adquisición ulterior: “En el sistema de impulsos reside ya la predisposición para toda la constitución del mundo como entelequia”¹⁰. Con los instintos aparece una protoforma de la razón que se torna patente de manera progresiva: “Así, la predisposición innata (*angeborene Anlage*) de la subjetividad es lo irracional que hace posible la racionalidad, o tiene su racionalidad en ser el ‘fundamento teleológico’ para todo lo racional”¹¹.

Las mónadas se vinculan mediante instintos compartidos. En virtud de esta relación o comunicación, que es una base sobre la cual se asientan los diversos cursos de vida individuales, el desarrollo de cada yo singular está intencionalmente entrelazado de modo inmediato o mediato con el desarrollo de los otros. Así, una intersubjetividad trascendental se encuentra en un despliegue dinámico en el que se efectivizan potencialidades trascendentales y que se realiza en cada yo trascendental por separado. Husserl describe “un nexo de intencionalidad intersubjetiva que, desplegándose por cierto en los sujetos

mónadas despiertas. En consecuencia, Husserl habla de la ‘historia natural en su función constitutiva’ (Ms. B III 1, 32)” (Lee, N., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte, Phaenomenologica*, v. CXXVIII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 230). El análisis de las mónadas en la naturaleza inorgánica queda como un tema pendiente para la investigación. Planteado en 1908, no es ahondado en la mencionada referencia de 1931 (nota 4).

⁹ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 121.

¹⁰ *Ibid.*, p. 102.

¹¹ *Ibid.*, p. 116. Sobre el significado que la *hyle* puede tener para una fenomenología de la religión, véase la nota 79.

individuales, es sin embargo a la vez una intencionalidad unitaria...¹². Llegada al estadio humano, la teleología se despliega primero en una protohistoria a través de una protogeneratividad que se desenvuelve en el mundo familiar de los allegados más cercanos. En este ámbito, Husserl alude ya a metas que, en una “referencialidad instintiva originaria” y en una “implicación generativa”, se extienden más allá del presente y del trecho de la propia vida. Esto se manifiesta en el “cuidado de la vida” (*Lebenssorge*)¹³, es decir, en la solicitud por los miembros de una familia y en la incorporación de los hijos a la tradición familiar y a tradiciones más amplias. En virtud de un instinto familiar se siente placer en la armonía y en la activación del amor familiar. En relación con este “impulso amoroso” o “protoforma del amor al prójimo” (*Urform der Nächstenliebe*), aparecen metas que sobrepasan la vida individual: “Trascendencia de la voluntad de autenticidad (*Echtheitswillen*) más allá de la muerte por medio de un ‘más allá’ práctico, de un mundo práctico existente, que, en tanto ‘infinito’ traspasa la existencia finita”¹⁴.

Husserl complementa las descripciones sobre la conciencia interna del tiempo con un análisis que muestra una dimensión temporal preyoica del sujeto, esto es, pone al descubierto la sustentación del ámbito del yo en un fluir originario y pasivo y en una intencionalidad instintiva que orienta el fluir. El curso temporal de cada yo depende de una “temporalización intersubjetiva en el pre-tiempo intersubjetivo”¹⁵, cuyas protensiones, en tanto anticipaciones de la experiencia y de la acción, están delineadas por “una intencionalidad instintiva universal que constituye unitariamente cada presente primigenio como temporalización permanente y de un modo concreto sigue impulsando de presente en presente...”¹⁶. Así, la intencionalidad instintiva tiene una función vinculadora sobre la cual se asienta el entramado temporal de los diversos cursos singulares. Además, es la base para una historicidad superior porque sobre ella se edifican nuevas protensiones que dependen de metas de mayor alcance. Ellas dan renovado impulso a la teleología porque se sobreponen a la limitación de la protogeneratividad y los mundos familiares.

¹² *Ibid.*, p. 440. Respecto de la constitución instintiva de la intersubjetividad, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner observa que “el análisis husserliano revela una otredad y diferencia originarias al interior de la mismidad e intimidad más absolutas” (Rizo-Patrón, R., *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*, Lima: Editorial Aula de Humanidades/ Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, p. 309).

¹³ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, pp. 429, 472ss. y 520.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 126, 512 y 429.

¹⁵ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 597.

¹⁶ *Ibid.*, p. 595.

2. El despertar de las mónadas

El ser humano es un ser racional en diferentes niveles de vigilia y desarrollo, en los que se presenta una tensión constante entre el impulso no-plenificado a la racionalidad y la aspiración a su plenificación: “Desvelamiento trascendental de la universalidad de la absoluta intencionalidad, de la razón latente universal, que en el desarrollo de los niveles monádicos, de las especies, se configura de manera progresiva y escalonada hacia latencias de nivel superior...”¹⁷. Este despertar extensivo e intensivo de la intersubjetividad trascendental está sujeto a una “forma ontológica” o estructura esencial que se encuentra, en primer lugar, “preontológicamente formada” en el sentido de que es inherente a una predisposición originaria de carácter instintivo, esto es, nos remite a los orígenes de la teleología en la intencionalidad instintiva. En segundo lugar, se descubre como tal cuando es puesta de manifiesto por la ontología al caracterizar de manera descriptiva la condición del ser humano como ser racional. En tercer lugar, la forma ontológica se convierte de modo prescriptivo en una “forma-meta” para todas las aspiraciones individuales e intersubjetivas. Por último, Husserl se refiere a una “forma de todas las formas” en tanto la teleología es inmanente a la intersubjetividad universal y comprende las formas que guían todas las subjetividades¹⁸. Por tanto, al revelar una estructura eidética, la ontología muestra que “*el mundo no solo es efectivamente así sino que debe ser así esencialmente...*”, y esto significa que la comunidad de mónadas ha de satisfacer “*condiciones de posibilidad del ser valioso concordante y del ser concordante como campo de una praxis racional humana*”¹⁹.

Husserl considera las disciplinas teoréticas como fundamento de las normativas. La fórmula normativa “A debe ser B” se funda en el juicio de valor “Un A que no es B es un mal A” o en el juicio de valor “Solo un A que es B es un buen A”. Por ejemplo, la norma “El hombre debe amar al prójimo” se funda en el juicio “Un hombre que no ama al prójimo es un mal hombre” o en el juicio “Solo un hombre que ama al prójimo es un buen hombre”. El juicio de valor que sirve de base a la norma puede referirse a lo bello, lo útil, lo moral, etcétera: “Hay tantos modos de hablar del deber, como distintas clases de valoraciones,

¹⁷ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 226.

¹⁸ Estas distinciones se encuentran en un manuscrito de 1931 titulado “Teleología”. Cf. Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, pp. 378-386.

¹⁹ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 333.

esto es, de valores reales o supuestos”²⁰. El análisis más específico en el terreno de la lógica distingue las teorías con sus leyes a priori de contenido ideal, y el giro normativo que puede darse a estas leyes a priori. Por ejemplo, al principio de contradicción le corresponde la norma: quien ha juzgado que algo es A no puede juzgar que sea no-A. Husserl subraya que las leyes no son normas sino que sirven de normas. Lo importante es que, al señalar que las verdades teóricas pueden servir de normas, añade que lo mismo vale para “las verdades de cualquier otra disciplina”²¹.

De acuerdo con esta relación entre teoría y norma, Husserl elabora un análisis de la forma ontológica de la persona que da lugar a una forma-meta y de ese modo llega a ser conductora de la voluntad. Una investigación de las necesidades eidéticas del espíritu y de la razón pone de relieve como característica esencial una acción libre y activa orientada hacia un acrecentamiento de valor junto con una toma de posición reflexiva respecto de la propia vida en una meditación que la somete a crítica. Ha de orientarse hacia “la posible racionalización de los hechos espirituales sobre un fundamento científico, a saber, mediante una disciplina a priori previa que se ocupe de las normas de dirección racional de la praxis”²². Esto significa que la ciencia a priori no solo investiga el espíritu en su pura objetividad sino que posibilita “el *enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia a priori de la humanidad ‘racional’, y la *dirección* de la misma praxis fáctica de acuerdo con tales normas...”²³. En suma: un juicio de valor como “La humanidad que se orienta según la razón hacia la plenitud de valor es una buena humanidad” –juicio que refleja un aspecto fundamental de la forma ontológica– funda la norma “La humanidad debe ser una humanidad que se orienta según la razón

²⁰ Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, en: Holenstein, E. (ed.), *Husserliana XVIII*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, p. 54. Véase la traducción de José Gaos y Manuel García Morente: *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 61.

²¹ *Ibid.*, p. 161 (tr. p. 141). La articulación de ley y norma pura se reitera en las Lecciones de 1908-1914. Cf. Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, en: Melle, U. (ed.), *Husserliana XXVIII*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 48ss. También se repite, como indicamos a continuación, en los escritos sobre Renovación de 1922-1924.

²² Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*, en: Nenon, T. y H. Rainer Sepp (eds.), *Husserliana XXVII*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 9. Traducción parcial (“Cinco escritos sobre Renovación”) de Agustín Serrano de Haro: *Renovación del hombre y la cultura*, Barcelona/Iztapalapa: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 8.

²³ *Ibid.*, p. 7 (tr. p. 5).

hacia la plenitud de valor”. La forma-meta se deriva de la forma ontológica sin caer en una falacia naturalista porque el contenido axiológico asociado con el ser da lugar a un deber ser, y el ser de mayor grado axiológico se deriva del deber ser sin caer en una falacia idealista, pues entre ambos términos actúa el yo para llevar a cabo activamente la transición.

En su función de forma-meta, la forma ontológica da lugar a un progresivo acrecentamiento de valor y a una teleología de cada vez mayor significación y alcance: “*El hombre vive en la ‘infinitud’, que es su constante horizonte vital, sobrepasa los instintos, crea valores de nivel superior y sobrepasa estos valores*”²⁴. En este horizonte abierto se tiene siempre la posibilidad de avanzar de valores inferiores a valores superiores porque cada valor producido tiene un horizonte abierto e infinito de nuevas posibilidades de valor. En forma paralela, en virtud del alcance de las metas, la teleología se desenvuelve en dos niveles fundamentales. En una primera historicidad, las metas son finitas. En el ulterior estadio de la historicidad o generatividad racional, que nace con la filosofía, surgen tareas orientadas hacia metas infinitas. Con ello se ha llegado una manifestación decisiva de “la forma de todas las formas” porque se pone en marcha “una nueva humanidad que vive en el espíritu, en la verdad, que obra en la práctica según la disposición de querer vivir puramente como libre y según la norma universal de la libertad”²⁵.

La historicidad racional de las mónadas humanas implica, bajo la modalidad de la infinitud, una síntesis de teoría y práctica en la que se efectúa “la crítica universal de toda vida y de todas las metas vitales”²⁶. A fin de alcanzar la auténtica humanidad, la razón ha de desplegarse en la totalidad de sus manifestaciones teóricas, afectivas o prácticas hacia la realización de una ciencia universal que se ocupe de la totalidad de lo existente y hacia el logro de una comunidad ética que abarque a todos los seres humanos. Aquí solo tendremos en cuenta el aspecto práctico-ético.

²⁴ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 405. Husserl aclara que se trata de una entelequia totalmente distinta de la ciega entelequia orgánica. Cf. Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 119.

²⁵ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 469.

²⁶ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en: Biemel, W. (ed.) *Husserliana VI*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, p. 329.

3. La culminación ética

En relación con la vida práctica, Husserl considera diversos niveles de acrecentamiento de valor en un desarrollo teleológico cuya meta atañe a la totalidad de la comunidad de mónadas. Con anterioridad a la ética en sentido estricto, en un ámbito de pasividad, describe los niveles de i) la costumbre, ii) el derecho y iii) lo moralmente correcto.

El primer nivel es el de la costumbre (*Sitte*) en el sentido estrecho de lo convencional y tradicional. Se trata de un conjunto de formas reguladoras del comportamiento que son transmitidas como aprobadas y exigidas desde afuera para la práctica habitual. No tiene otro fundamento y no responde a un fin en el sentido estricto del término. Configura el marco de la normalidad comunitaria humana, de lo “acostumbrado” (*das “Sittliche”*) en el más amplio sentido. Es el ámbito de lo adecuado, decente o conveniente (*das Schickliche*), esto es, de los tipos de vida personal y de las formas de vida profesional aceptables o normales.

En un segundo nivel, el derecho también es exigido desde afuera, pero su contenido exhibe una racionalidad conforme a fines. Establece una forma reguladora que surge de una voluntad que, como la del legislador, manda y está dotada de un poder coactivo bajo el cual se inclinan los miembros de la sociedad. Husserl distingue el derecho de otras formaciones culturales de seres humanos que tienen tratos unos con otros –el lenguaje, la literatura o el arte– porque se caracteriza, frente a la mera conjunción de individuos, por un vínculo comunitario firme que crea una unidad de deberes y derechos, etcétera, y por la autorización para coaccionar²⁷.

El tercer estadio es el de la *Sittlichkeit* como costumbre virtuosa. Se asemeja a la costumbre convencional porque contiene un elemento de deber, y al derecho porque muestra una racionalidad conforme a fines. Lo distintivo es que el deber está atado a una comunidad vinculada por valoraciones, aprobaciones y desaprobaciones recíprocas. Las acciones son alabadas o censuradas desde afuera por un círculo de espectadores o “coro ético” que configura el dominio

²⁷ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 340ss. “Las reglas jurídicas son reglas de coacción, esto es, son normas que cada miembro de una comunidad jurídica reconoce como vinculantes y cuyo mantenimiento se fuerza por medio de castigos. Paralelamente se despliegan normas para el castigo de la transgresión de las normas referentes a lo permitido y lo prohibido, y la comunidad jurídica es la unidad que se constituye por las reglas de ambos tipos correspondientes” (Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905 – 1920*, p. 107). Sobre la “juricidad” (*Rechtlichkeit*) como “forma de dominio” (*Herrschaftsform*), cf. Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, pp. 412-414.

del “uno” en el sentido de que uno no deja a un amigo solo; uno ayuda a los pobres. El “uno” atañe a “un hombre decente y civilizado” y a lo “moralmente ‘correcto’” dentro de “una comunidad de juicio indeterminada”. Husserl se refiere a una “disposición moral” (*moralische Gesinnung*) que se diferencia en el ámbito mismo de la costumbre y que tiene su sanción en ella. Así, la *Sittlichkeit* tiene una “coloración específica” de índole moral y una “particular estructuración” según el círculo de espectadores de la acción que determina el juicio moral²⁸. Este desarrollo alcanza hasta aquí solo un aspecto exterior de la ética. Falta aún acceder a la acción virtuosa auténtica que entraña el pasaje del juicio exterior a la autodeterminación. Con ello, la teleología ingresa en el ámbito propio de la ética que supone un yo activo y se desarrolla en los estadios de i) la conciencia ética, ii) la disposición ética, iii) el contento consigo mismo y iv) la felicidad. Ellos despliegan y enriquecen una primera formulación del imperativo categórico según la cual se ha de hacer en todo momento lo mejor posible entre lo alcanzable en la esfera sometida a la influencia racional²⁹.

El primer estadio es la conciencia ética (*ethisches Gewissen*), y concierne a la adopción de metas referidas al horizonte vital total del individuo. Presupone una deliberación acerca de lo mejor para el yo de acuerdo con su pasado y el futuro que está predelineado de alguna manera: “Debo considerar esto y someterlo a la crítica general y valorar en qué medida en ello se habrá de alcanzar *una vida como la mejor posible, una vida de la fidelidad a sí mismo*, y debo entonces proyectarla de una manera general”³⁰. La coincidencia de la vida de la voluntad en torno de un estilo proporciona una satisfacción de carácter duradero. Al percatarse de este horizonte vital, la persona tiene conciencia no solo de la coincidencia consigo misma, sino también de las modalizaciones en la coincidencia, y de las cancelaciones o discordancias que se producen dentro de él. Estas cancelaciones significan la falta de fidelidad a sí mismo. Por otro lado, la verdadera autopreservación consiste en la unidad consigo mismo o identidad permanente en las decisiones que responden a la elección de una manera de ser: “Soy *fiel a mí mismo* cuando me configuro a mí mismo de manera consecuente como lo absolutamente debido y con ello a mi mundo circundante en la medida en que tengo que hacerme responsable de él”³¹.

²⁸ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 341ss.

²⁹ Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, pp. 140, 221 y 237ss.

³⁰ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 454.

³¹ *Ibid.*, p. 488.

Considerar la totalidad de la vida posibilita configurar el obrar de modo que los actos no sean justificados con posterioridad y de manera casual, sino que estén fundados de antemano. Una “voluntad vital” con su “decisión vital” abarca todos los fines particulares en vista de una “existencia auténtica” (*echtes Dasein*) en “la total autorresponsabilidad”³². En relación con esta “idea de una forma universal de la vida práctica en general”, que se relaciona con la totalidad de la vida futura como meta de una praxis total que hace efectiva la forma, Husserl afirma que “la intención conductora está dirigida a una universalidad volitiva en la forma de una cierta concordancia que regla la totalidad de la existencia humana como una existencia práctica, y está referida a una existencia satisfactoria en su totalidad”³³. Esta forma de vida ética no se presenta como la mejor posible en relación con otras que se pueden considerar buenas, sino que es la única pura y simplemente buena y por eso está exigida de modo categórico. Así se crea “la conciencia de la responsabilidad de la razón o conciencia ética”³⁴, y, según la exigencia de hacer lo mejor posible entre lo alcanzable, cada subjetividad tiene “su imperativo categórico individual-concreto”³⁵.

En la regulación del conjunto de la vida, un nivel ulterior corresponde a una “disposición ética” (*ethische Gesinnung*)³⁶ en que la conciencia ética se convierte en una habitualidad o estilo de vida en virtud de un autoadiestramiento. De este modo, Husserl da una respuesta a la pregunta por “el carácter propio de la virtud, más precisamente de toda acción virtuosa, de toda decisión ética, orientación de la voluntad y por último, disposición”³⁷. Se instituye una

³² *Ibid.*, p. 453ss.

³³ *Ibid.*, p. 473. La antes mencionada forma ontológica está presupuesta como condición de posibilidad por esta forma individual de una existencia auténtica. La distinción es análoga a aquella entre “la forma esencial del mundo para todo hombre imaginable, esto es, para el hombre como “esencia” y la “forma individual” del mundo en tanto “la estructura familiar en que se inserta toda las actividad particular” (Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 146ss.).

³⁴ Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 32 (tr. p. 34). La configuración de la totalidad de la vida incluye, en primer lugar, una decisión vital en favor de una profesión o vocación (*Beruf*). Si bien implica una cierta universalidad en la regulación de la vida, esto no agota todo el tiempo de la vida. Por tanto, es necesario el pasaje de “una vida particular como infinitud particular” a “la vida plena y total” (Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 518). En relación con este segundo aspecto, Husserl se refiere a “la vocación vital que, en tanto absoluta y universal, abarca todas las vocaciones como subordinadas...” (*ibid.*, p. 454). Acceder al estadio ético implica, pues, tener un interés por la regulación de toda la vida de acuerdo con la vocación universal de ser una persona en el sentido más pleno y auténtico.

³⁵ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 321.

³⁶ *Ibid.*, p. 332. Cf. *ibid.*, p. 451ss.

³⁷ *Ibid.*, p. 343.

disposición porque, tras las decisiones adoptadas, subsiste la creciente fuerza de un hábito para decidirse de tal manera. Esto significa imprimir a la vida una nueva configuración en la que se encuentra justificada porque se ajusta de manera habitual al deber. Es la disposición a querer lo mejor posible y hacerlo según las mayores fuerzas. Husserl afirma que “entonces soy racional no solo objetiva y casualmente considerado, sino que lo soy de manera consciente, vivo en la disposición de la razón (*Gesinnung der Vernunft*), y mi vida misma es más apreciable por medio de esta disposición. Esta consideración es la consideración ‘ética’, ella me muestra la forma de la vida racional. Pero esto no lo soy mediante el mero conocimiento, sino por medio de la libre decisión”³⁸.

Un nuevo estadio está representado por el contento consigo mismo, la auto-satisfacción o la condición de estar en paz consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*) que resulta de la traducción permanente de la disposición ética en acciones éticas justificadas: “El contento no brota de satisfacciones (*Befriedigungen*) individuales (ni siquiera de las que guardan relación con valores puros, verdaderos) sino que se funda en la certeza de alcanzar la mayor satisfacción duradera posible a lo largo de la vida entera en su conjunto”³⁹. Husserl señala la posición intermedia del contento consigo mismo respecto de la disposición y un nivel ulterior: “El contento consigo mismo, el correlato de la vida personal mejor posible a partir de la disposición de querer lo mejor posible y obrar de acuerdo con las mayores fuerzas, es el centro de la felicidad. Por tanto, sin contento consigo mismo, no hay felicidad”⁴⁰.

El último nivel es el de la felicidad (*Glückseligkeit*). La autosatisfacción es el centro de la felicidad, aunque no se identifica con ella, pues, sin la alegría del logro alcanzado, no se puede estar contento en plenitud. Si bien se tiene la autosatisfacción de haber alcanzado el elevado bien de la coincidencia consigo mismo, se trata de un bien inferior al previsto. No obstante, esto solo implica una insatisfacción consigo mismo como sujeto de capacidades empíricas defectuosas, y con el mundo fáctico, que, como destino, impide la realización de los mejores proyectos. No se trata de una insatisfacción consigo mismo “como sujeto de la disposición ética y de la voluntad ética puesta en marcha, esto es,

³⁸ *Ibid.*, p. 305ss. La búsqueda del verdadero sí mismo no ha de ser la mera preservación de sí mismo sino el devenir de sí mismo. Se trata de un constante encontrarse seguido de un ulterior buscarse a sí mismo. Solo nos encontramos en forma momentánea porque ese encuentro es solo un pasaje y no un punto de detención. Nunca debemos perdernos en el bien alcanzado como si fuera algo objetivo, y, por tanto, muerto (*cf. ibid.*, p. 286).

³⁹ Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 31ss. (tr. p. 33).

⁴⁰ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 311.

como polo-yo específicamente ético...⁴¹. La felicidad no se presenta en ausencia de la autosatisfacción, pero implica algo más, esto es, la satisfacción con las propias dotes naturales y el mundo circundante como campo de mis efectos, es decir, tiene el sello no solo de lo bueno sino también de lo exitoso. Por eso Husserl la define como “la alegría en el obrar mejor posible con referencia a un mundo circundante...”⁴².

La felicidad tiene una dimensión subjetiva que consiste en la realización de los fines de un yo superior, y una dimensión intersubjetiva que reside en el cumplimiento de los fines de una comunidad ética. El yo inferior es un yo sujeto a impulsos pasivos, vuelto hacia la exterioridad, y guiado por la propia conveniencia. Enfoca de modo erróneo la felicidad porque solo busca bienes sensibles. Además, sus metas orientadas al mero gozo o poder no pueden liberarse de los grandes obstáculos y la consiguiente mayor imposibilidad que condiciona los logros. A este yo inferior se contraponen el yo superior con “una libertad de nueva índole”, que, en virtud de sus fines más elevados, se libera de aquella hostilidad que limita la vida de quien no ha llegado a la autoconciencia ética. Configurar al yo superior como persona implica decisiones en favor de los valores espirituales y de los valores de la persona, es decir, los valores del amor al prójimo y el amor a sí mismo en su modalidad auténtica que está desprovista de todo egoísmo: “El yo ‘superior’, el yo que no vive en el mundo para adquirir y gozar, que no es un sujeto para la posesión, para las riquezas, sino sujeto del amor, el yo que se encuentra en el llamado (*Anruf*), evocado al amor, llamado a ejercitar la activación del amor”⁴³.

El otro es también sujeto absoluto de valores personales, y tan pronto como me es dado en la empatía, “es mi deber absoluto promoverlo como este sujeto”⁴⁴. Husserl observa que todos debemos ayudarnos en la elevación de la

⁴¹ *Ibid.*, p. 322.

⁴² *Ibid.*, p. 316. El análisis de la felicidad es una de las razones por las cuales “Husserl, entre los fenomenólogos, encarna en mayor y mejor medida temas y tendencias aristotélicas” (Drummond, J.J., “Aristotelianism and Phenomenology”, en: Drummond, J.J. y L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook, Contributions to Phenomenology*, v. XLVII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 16).

⁴³ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 469. Cf. Husserl, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, en: Peucker, H. (ed.) *Husserliana XXXVII*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 469.

⁴⁴ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 337. Es importante que Husserl se refiera a una nueva forma de empatía: “La empatía admite en general una doble manera, tener frente al otro, comprendiéndolo como otro, pero tenerlo objetivamente; y co-vivir, co-experienciar, co-pensar, co-alegrarse en la otra vida, desvanecerse en su ser, y, por

existencia mediante un vínculo social de amor, de modo que la humanidad alcance una felicidad progresiva y mayor posible en la que cada uno tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor y armonía del todo: “Solo puedo ser completamente dichoso (*ganz glücklich*) si la humanidad como un todo puede serlo”⁴⁵. De este modo, el imperativo categórico alcanza una dimensión intersubjetiva y el *telos* del individuo converge con el *telos* comunitario porque existe la obligación para cada uno de alcanzar lo mejor posible para los demás en una comunidad ética de amor: “Es inherente al imperativo categórico del sujeto singular aspirar a esta forma superior de comunidad y a esta forma superior del ser individual y de *la vida individual como funcionario de una comunidad ética*”⁴⁶.

4. La contingencia irracional

La elevación de la existencia, con el acrecentamiento del valor, enfrenta peligros, pues la teleología entra en conflicto con sucesos contingentes e irracionales que configuran un destino adverso. El mundo circundante es, en relación con nuestra acción, un ámbito abierto de obstáculos, resistencias y perturbaciones: “Tengo la evidencia del poder, de la libertad, a una con la evidencia que no la abandona, de la posible perturbación de mi libertad, etcétera”⁴⁷. La contingencia irracional tiene que ver con la maldad humana, la irrupción de la violencia natural, y la insuficiencia corporal con sus enfermedades y muerte. Lo casual tiene sus regularidades que permiten calcularlo con probabilidad, pero estamos siempre atados a un conocimiento limitado de estas uniformidades. Junto a los sucesos fortuitos e irracionales, puede haber un error en la apreciación del curso de las cosas y de los valores que deben ser realizados. Husserl se refiere, señalando que fue descubierta o redescubierta en su significación por

tanto, eventualmente aspirar en su aspiración vital”. Y añade que esta solicitud “exige en tanto auténtica siempre el hundirse en el otro (*das Sich-in-den-Anderen-Hineinversenken*), el vivir-en-él-olvidado-de-sí-mismo, y así en esta ‘coincidencia’ pasar por sus exigencias vitales—en la empatía” (*ibid.*, p. 468).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁶ *Ibid.*, p 315ss. Cf. Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, pp. 118-122. Con una referencia a la noción de la mayor perfección posible en la monadología de Leibniz, James R. Mensch observa que el ideal husserliano de plenitud humana implica, negativamente, no interferir en la búsqueda de metas valiosas por parte de individuos y comunidades, y, positivamente, apoyarla en tanto conduce a “la máxima realización de posibilidades compatibles” (Mensch, J.R., *Ethics and Selfhood. Alterity and the Phenomenology of Obligation*, Albany: State University of New York Press, 2003, p. 143).

⁴⁷ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 306.

Kierkegaard, a la irracionalidad de la contingencia en los siguientes términos: “El destino es la gran palabra para el hombre individual y las comunidades. El mundo es incalculable, y, si fuera él mismo calculable, esto no le serviría para nada al yo que, por medio de la contingencia y el destino, va a parar en él y es llevado a empujones por él y en él”⁴⁸.

Por tanto, el ser humano vive en la constante tensión entre finitud e infinitud, realidad e idea, no-razón y razón, o destino y libertad. Se da una “contradicción entre sus objetivos humanos universales y las anomalías irracionales del mundo... con sus contingencias, con sus destinos a partir de la naturaleza y en la vida de la comunidad, y la muerte que se presenta ‘de manera contingente’”⁴⁹. De ahí que surja la pregunta por la posibilidad de vivir en medio de las contingencias: “¿Cómo puede vivir el hombre sin haber solucionado la antinomia entre la exigencia de la configuración del mundo y la imposibilidad de dar cuenta del destino?”⁵⁰. La respuesta reside en el ejercicio de un “heroísmo en el persistir a pesar de acumulados infortunios”⁵¹. Esta actitud adquiere el valor de modelo tanto para la vida de los otros como para la propia vida en el caso de futuras circunstancias aciagas⁵².

La orientación racional de la teleología se dirige hacia una superación de los conflictos, y esta tendencia tiene su raíz en un impulso instintivo que se convierte en un nivel superior en una voluntad consciente de su meta como modalidad de la fidelidad a sí mismo en tanto ser racional: “En la vida, que, superando conflictos, cae siempre de nuevo en conflictos, se delinea un horizonte de conflictos y superaciones y una continua intención de superación”⁵³. Las contingencias son un medio para el desenvolvimiento de nuestra libertad, y por eso tienen la función de conferir dignidad y justificación a la vida en tanto esta se ocupa de abarcarlas dentro de un ámbito de racionalidad en un proceso que implica la instauración de una racionalidad más allá de la contingencia. Por tanto, lo irracional tiene una función teleológica en tanto opera como motivo para provocar una acción racional. Husserl señala que las contingencias irracionales “deben ser un trasfondo práctico necesario para una teleología universal, y, por consiguiente, incluidos ellos mismos teleológicamente en ella (función teleológica incluso de los vicios), *a fin de que deba ser posible una vida humana libre*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 433.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 422.

⁵¹ *Ibid.*, p. 325.

⁵² *Cf. ibid.*, p. 323.

⁵³ *Ibid.*, p. 227.

y responsable en el mundo...”⁵⁴. A pesar de la tensión entre destino y libertad, el horizonte último corresponde en tanto meta a la razón: “Todo lo racional tiene su horizonte de irracionalidad. Pero la irracionalidad es ella misma una formación de una racionalidad más ampliamente aprehendida”⁵⁵. La tensión desatada por las contingencias procura apoyo en la cadena de la generatividad, y por eso no se apacigua ante la posibilidad de la muerte: “El pensamiento de la muerte pierde su espina, la muerte su desvalor, si me sé en una humanidad que se conserva de manera progresiva y sin término, que puede socializarse libremente a sí misma y elevarse a la socialidad ética”⁵⁶.

No se debe perder de vista que la teleología depende de la acción en su favor, y que sin ella está expuesta al destino. Husserl tiene en vista una situación negativa que requiere una lucha infinita para posibilitar que el ave fénix de una nueva vida emerja de las cenizas. Por eso afirma que “algo nuevo tiene que suceder, tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros...”⁵⁷. Sin embargo, la acción humana requiere otra intervención.

5. La guía de Dios

El análisis de la contingencia muestra también que “la filosofía debe construir el sentido en relación con la irracionalidad del factum”⁵⁸. Para ello es necesario elaborar una teología filosófica que se inspira en la tradición metafísica y ontoteológica. Husserl escribe: “Ya Platón ha hablado de la Idea del Bien como un supraente (*als einem Überseienden*)... sin el cual ningún ente sería pensable”⁵⁹. También hay una motivación aristotélica: “Una filosofía autónoma como lo era la aristotélica y tal como permanece como eterna exigencia, llega necesariamente a una teleología y teología filosófica como camino no-confesional

⁵⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 489.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 317. De ahí que nuestro ser relativamente a la muerte esté acompañado por la apertura a un horizonte más amplio: “La vida humana está explícitamente referida a su muerte, pero también referida a su historia humana, y específicamente a su futuro de humanidad y con ello a la vida y muerte de la humanidad en cuanto tal y del mundo circundante humano como su mundo de cultura” (*ibid.*, p. 101). En relación con nuestra inserción en vínculos generativos, Husserl subraya la posibilidad de alcanzar resultados en un largo plazo: “A pesar de las contingencias, probabilidades prácticas de obrar fructíferamente están en general ahí y son probables horizontes de efecto lejano” (*ibid.*, p. 325).

⁵⁷ Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 4 (tr. p. 2). Cf. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 348.

⁵⁸ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 238.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 252.

hacia Dios”⁶⁰. Además, Husserl pregunta si no hay una valiosa intuición que tiene el valor de un presentimiento “en el mito leibniziano de una mónada central que deja emanar de ella todas las otras mónadas”⁶¹. Se añade también una inspiración kantiana: en una carta a Ernst Cassirer, Husserl se refiere “los problemas de la facticidad en cuanto tal, los de la ‘irracionalidad’, que, como me parece, solo podrían ser tratados en un método ampliado de los postulados kantianos”⁶². Y bajo el título “Pensamiento de Fichte”⁶³, Husserl expone la idea de una dinámica moral de la realidad humana según la cual, en una aspiración infinita a ideales, la voluntad humana expresa su esencial comunidad y unión con la vida divina. En relación con estos temas, Husserl aclara en una carta: “Nunca he leído a Plotino, y a los grandes idealistas posteriores a Kant solo los he conocido en fragmentos, esto es, no los he estudiado en detalle”⁶⁴.

La teología filosófica de Husserl puede ser expuesta teniendo en cuenta tres ciclos de cuestiones fundamentales que conciernen al camino hacia Dios, a la naturaleza de Dios y a la relación Dios-hombre. El camino hacia Dios puede analizarse como una creencia que tiene una fuente práctica y como el camino del prójimo. Dios no es objeto de posible experiencia, sino que se accede a él en virtud de la fuerza de una fe racional que permite vivir en plenitud: “El contenido de la fe nunca es fundamentable por medio del conocimiento ‘teórico’, pero la fe es fundamentable a partir del motivo de una posible vida práctica de la razón”⁶⁵. La visión teleológica del mundo es una “anticipación del ánimo” (*Gemütsantizipation*) que emerge cuando se abarca en su universalidad la vida de la humanidad. Proporciona “un significado de eternidad en el sentido de la efectivización de eternos valores, una teleología...”⁶⁶. Si la constitución del mundo fuera solo un hecho casual y perecedero que puede terminar en un caos, la vida humana estaría afectada por una carencia de sentido. Por eso se debe postular un ser trascendente que garantice el sentido de la vida: “*Para poder creer en mí y mi verdadero yo y en un desarrollo en esa dirección, debo creer en Dios, y en la medida en que lo hago, veo la conducción divina, el consejo de Dios, la admonición de Dios en mi vida*”⁶⁷. Se trata de la creencia en una

⁶⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁶¹ Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, p. 182.

⁶² Husserl, E., *Briefwechsel*, v. V, p. 6.

⁶³ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 335.

⁶⁴ Husserl, E., *Briefwechsel*, v. VI, p. 460.

⁶⁵ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 238.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 242.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 255.

providencia que se sobrepone a toda desdicha o irracionalidad, y que opera como una contrapartida para que “no deba situarse sobre toda vida humana el insoportable lema: en última instancia todo es en vano”⁶⁸.

El camino a Dios es también un camino a través del prójimo. En relación con la intersubjetividad aparece el tema de la voz divina que habla en nosotros, de modo que el camino en que marchó entrelazado con el prójimo en el amor testimonia mi acercamiento a Dios como polo: “Todos los caminos correctos conducen en mí, pero en mí a través de mis co-yoes, con los cuales soy de modo inseparable yo, este yo, a Dios... el camino del prójimo en la medida en que es el camino correcto, pertenece en cierto modo también a mi camino de un modo totalmente esencial...”⁶⁹. El camino que transito me testimonia esa voluntad universal, es decir, yo que lo recorro la atestiguo en tanto soy para el otro en la comunidad del amor. Husserl escribe: “La ‘teleología’ tiene lugar, Dios habla en nosotros, habla en la evidencia de las decisiones que, a través de toda la humanidad finita, remiten a lo infinito”⁷⁰. De este modo sigo “mi camino hacia lo infinito, el cual me testimonia en cada paso que aquí marchó de manera correcta y en cada paso en falso que aquí marchó ciega y falsamente en mi interior, que aquí hago lo que no es asunto mío”⁷¹. Por tanto, se requiere una educación de la humanidad para la acción autorresponsable y para una aspiración a la efectivización de esta idea en la esfera de la influencia práctica finita y de la actividad volitiva del creyente racional: “La *humanidad ética universal* es entonces la idea de una humanidad universal educada para la creencia religiosa, humanidad que, en cuanto tal, vive en la aspiración religioso-ética que efectiviza lo ético”⁷².

La naturaleza de Dios es expuesta en forma concisa por Husserl en su referencia a “la absoluta idea-polo ideal (*ideale Polidee*), la de un Absoluto en un sentido nuevo, supramundano, suprahumano, supratrascendental-subjetivo: es el *Logos absoluto*...”⁷³. Aquí merecen atención dos aspectos: el primero concierne a la Idea de perfección. La búsqueda de la verdad o la realización del valor presuponen un concepto-límite o Idea de un conocimiento absoluto o de

⁶⁸ *Ibid.*, p. 254. Cf. Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, en: Boehm, R. (ed.), *Husserliana VIII*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 355.

⁶⁹ Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 234.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 483.

⁷³ *Ibid.*, p. 250.

un valor absoluto. La tarea infinita de acrecentamiento del conocimiento y de la acción en la que se embarca la subjetividad trascendental fundamenta una Idea-meta, esto es, la idea de la perfección de esa tarea. Dios es un principio teleológico que el yo aprehende en sí en su tarea infinita de perfeccionamiento y totalización. Husserl lo caracteriza como la “la verdad absoluta en el sentido pleno e integral, como el *unum verum bonum*, hacia la cual está dirigido todo lo que es de modo finito...⁷⁴”.

El segundo aspecto de la naturaleza de Dios se refiere a su carácter metamundano y metatranscendental. Esta condición ya había sido afirmada por Husserl en la nota al § 51 de *Ideas I*⁷⁵. Por un lado, la trascendencia de Dios debe ser distinta de la trascendencia del mundo. Si da cuenta de la teleología en el mundo constituido, la trascendencia de Dios no puede ser la trascendencia del mundo. Se caería en un círculo vicioso si se buscara el principio del orden teleológico constituido del mundo en el mundo mismo. Por otro lado, el carácter absoluto de Dios debe ser distinto del carácter absoluto de la subjetividad trascendental. Se caería también en un círculo vicioso si se buscara el principio del orden teleológico constituyente de la conciencia en la conciencia misma.

Esto no significa una excepción a la actividad constituyente porque “Dios es para mí lo que es a partir de mi propia operación de conciencia”⁷⁶. Pero es constituido como una Idea-meta, esto es, como el ideal de perfección que toda conciencia humana descubre en sí al tomar conciencia de sí misma. La subjetividad se encuentra ante la Idea de Dios motivada por el horizonte de creciente conocimiento y realización axiológica y el consiguiente polo infinito de una plenificación total. Emmanuel Housset subraya que, puesto que se da como una Idea motivada por la experiencia, la Idea de Dios tiene una base intuitiva y su trascendencia no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia. La Idea de Dios escapa a la arbitrariedad de una subjetividad porque se da en una intuición de la que es capaz toda subjetividad. Por otro

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Cf. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, en: Schuhmann, K. (ed.), *Husserliana III/1*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 109ss. Puede revisarse la traducción de Gaos, J. y A. Ziri6n Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducci6n general a la fenomenología pura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 193ss.

⁷⁶ Husserl, E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, en: Janssen, P. (ed.), *Husserliana XVII*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, p. 258. Puede revisarse también la traducción de Luis Villoro: *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 314.

lado, permanece irreductible a la objetivación porque esta no puede agotar su contenido y ningún conocimiento alcanzable en el mundo puede reflejar su máximo gnoseológico y axiológico⁷⁷.

El tercer ciclo de cuestiones concierne a la relación Dios-hombre, esto es, a la coexistencia de libertad humana y conducción divina. La vida humana debe ser una vida libre y responsable de modo que la acción humana sea responsable de todo. No obstante, el mundo es un mundo guiado por Dios que impera o gobierna en todo lo que es. Dios ha creado al hombre con su libertad ética de tal modo que el obrar según la razón ética es obrar bajo la guía divina. Aparece una convergencia de autonomía y heteronomía en la que lo bueno efectuado con libertad por el hombre es a la vez un cumplimiento de la voluntad de Dios. De esta manera, iniciado con la exigencia de hacer lo mejor posible, y luego de haberse extendido su horizonte a la totalidad de la vida individual y a toda la

⁷⁷ Utilizando una expresión de Emmanuel Levinas, Housset sostiene que Dios viene a la Idea: “Se trata, pues... de acceder a la evidencia del sentido Dios como evidencia de la Idea. Dios no es perdido con la reducción sino llevado a su aparecer propio. ...Dios es una experiencia originaria y no una construcción del espíritu” (Housset, E., *L’idée de Dieu*, Paris: Éditions du Cerf, 2010, pp. 84 y 123). Puesto que la trascendencia de Dios no se separa de la vida intencional en la que se anuncia, “la cuestión de la fenomenalidad de Dios puede verdaderamente comenzar a plantearse” (*ibid.*, p. 128). Husserl afirma que “la intelección de que esta infinitud no puede por principio ser dada no excluye sino que más bien exige la dación intelectual de la idea de esta infinitud” (Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 331 (tr. p. 433)). Esa dación intelectual se realiza mediante el progresivo acrecentamiento del conocimiento y del valor. Por eso Housset se refiere a la doble fenomenalidad de Dios. Por un lado, se da como lo que la subjetividad trascendental debe querer absolutamente en la evidencia apodíctica de una exigencia absoluta. Por el otro, se manifiesta como un enigma porque no puede tener el sentido de un fin práctico alcanzable en el mundo y solo se desvela en forma proporcional a la constitución del mundo. Aunque el contenido de Dios no sea plenamente intuible, la Idea de Dios lo es y orienta la vida cognoscitiva y ética. De ese modo surge la posibilidad de una experiencia de Dios para toda la humanidad. En una visión contrapuesta, Klaus Held considera que Husserl cae en la idealización a la que critica en la *Crisis* en tanto considera que el *telos* de la historia de la religión es una creencia racional que resulta de la idealización en la que Dios juega el papel de polo ideal y garantía ilimitada del logro de la concordancia de una comunidad racional. Así, la crítica de Husserl al olvido del mundo de la vida obligaría a una metacrítica, es decir, a una autoaplicación a su propia teología filosófica (cf. Held, K., “Gott in Edmund Husserls Phänomenologie”, en: Ierna, C., y otros (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences, Phaenomenologica*, v. CC, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 723-738). Esta crítica confunde ideación con idealización. En el caso de la ideación se accede a la idea a través de un proceso de reiterada explicitación, toma de conciencia de una orientación y extrapolación de una meta ideal. Este polo no tiene una índole distinta de la de su base; por ejemplo, todo objeto del cual se tiene una experiencia unilateral participa de la naturaleza del objeto plenamente conocido al cual se orienta. En cambio, en el caso de la idealización se accede a una idea que escapa a toda posibilidad de experiencia fragmentaria; por ejemplo, el círculo es de otra condición que las figuras redondas que se dan en la experiencia.

comunidad de mónadas, el imperativo categórico alcanza su más elevada posibilidad de realización: “El yo y el todo-de-yoes (sistema monádico) ya no aspira entonces ciegamente, sino en el imperativo categórico universal, en el querer absoluto último y más elevado... Sustenta ahora de modo consciente a Dios... polo absoluto de valor, al que toda aspiración ‘ética’ legítima está orientada”⁷⁸.

La fe práctica asociada con el amor al prójimo, el carácter metatrascendental de lo Absoluto y la conducción divina son temas que sugieren una complementariedad de la teología filosófica como camino no-confesional con la experiencia religiosa vivida. Al respecto, se debe tener en cuenta que Husserl se refiere no solo a una teología filosófica en el sentido de la filosofía autónoma, sino también a una teología que se apoya sobre el “suelo de la confesión” y que tiene como instrumento la filosofía autónoma. Así, la teología filosófica se convierte en órgano de la originaria y prefilosófica teoría de Dios para configurarla en una doctrina teológica. Puede legitimar las pretensiones de verdad de una fe que está condicionada por una situación histórica: “En lo infinito coinciden filosofía (la que siempre llega a ser más concreta) y teología, la que siempre llega ser más filosófica”⁷⁹.

Además, a la noción de una “anticipación del ánimo” se añaden otras expresiones que aproximan el camino no-confesional a una experiencia religiosa vivida. Como hemos visto, Husserl se refiere a la conducción (*Führung*), el consejo (*Rat*) y la admonición (*Mahnung*) de Dios. Estos temas se extienden a las palabras de Cristo: “Ellas pueden amonestarme, hacerme sentir mi indignidad, pero esta admonición, como la de un amigo o maestro reverenciado, es una admonición del amor que me habla en ‘lo más interior del alma’ y como acto de amor despierta en mí el amor, o que, desde un comienzo, mueve el yo en el

⁷⁸ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, pp. 168 y 177.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 260. Angela Ales Bello estima que los caminos filosófico-argumentativo y religioso-experiencial son complementarios y armónicos. Destaca en Husserl una vía hylética hacia Dios, y se refiere a la posibilidad de configurar una nueva fenomenología de la religión que, fundada en una arqueología, recupere esa dimensión. La *hyle* se asocia con un sentir y con una entelequia que está en la base de toda teleología. Aquí se encuentra el origen y la justificación de la experiencia sacra y religiosa: “Notable es por eso el aporte teórico que puede ser sugerido por los análisis de Husserl para proseguir el desarrollo de algunos temas fundamentales –como aquellos relativos al significado de la experiencia religiosa, a la valoración de las religiones, a la relación entre las culturas–, temas reconducibles, a través de un camino regresivo, a las fuentes constitutivas del ser humano en la dimensión individual e intersubjetiva, de un modo que permita aclararlos y no hacerlo de manera superficial y genérica” (Ales Bello, A., *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Padova: Messagero di Sant’Antonio, 2005, p. 134).

medio de mi amor y del amor recíproco”⁸⁰. Husserl observa que “los hombres podrían efectivizar un mundo divino en su libertad – por cierto ellos mismos por gracia divina (*göttliche Gnade*), por la que ellos deben ser motivados, y dispuestos a aspirar a tal cosa con la más elevada conciencia y fuerza de voluntad”⁸¹. Y en relación con el contacto del hombre con Dios, afirma: “Este contacto y unidad tiene niveles. El más elevado es la pura fe en la que el yo individual se ha abandonado totalmente a si mismo y no quiere otra cosa que complacer a Dios, esto es, satisfacer puramente el llamado de Dios (*den Gottesruf erfüllen*)”⁸².

Recibido: 03/11/2015

Aceptado: 03/05/2016

⁸⁰ Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 345ss.

⁸¹ Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, p. 258.

⁸² Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 177.