

# HUSSERL: ¿MÁS ALLÁ DE LA ONTO-TEOLOGÍA?<sup>1\*</sup>

## HUSSERL: BEYOND THE ONTO-THEOLOGY?

Prof. Jocelyn Benoist<sup>2</sup>

*Centro de Filosofía Contemporánea*

*Universidad de París 1 (Panthéon-Sorbonne), Francia*

**Resumen:** A partir de los Manuscritos inéditos de Husserl sobre el problema de Dios, el presente estudio intenta comprender el significado y alcance del concepto de Dios que Husserl expone en estos textos. En este sentido, se hace una valoración del proyecto fenomenológico en relación con la propuesta de la onto-teología (clásica y moderna). Se analizan las diferentes caracterizaciones que Dios asume en la propuesta de Husserl: Dios como entelequia, Dios como mónada, Dios como eticidad, Dios como trascendencia, como alteridad. Por último, se hace una propuesta de filosofía de lo sagrado como filosofía de la razón.

**Descriptores:** Husserl · Dios · Onto-teología · Fenomenología · Metafísica

**Abstract:** From the unpublished Husserl Manuscripts on the problem of God, the present study tries to understand the meaning and aim of the concept of God that Husserl develops in these texts. In this sense, an assessment of the phenomenological project is made in relation to the proposal of onto-theology (classical and modern). The different characterizations that God assumes in Husserl's proposal are analysed: God as entelechy, God as a monad, God as ethicity, God as transcendence, God as alterity. Finally, we make a proposal of the philosophy of the sacred as a philosophy of reason.

**Keywords:** Husserl · God · Onto-theology · Phenomenology · Metaphysics

### HUSSERL: ¿MÁS ALLÁ DE LA ONTO-TEOLOGÍA?<sup>3</sup>

“La vida del hombre no es nada más que un camino hacia Dios. He intentado alcanzar este objetivo sin la ayuda de la teología, de sus pruebas y de sus métodos; en otros términos, he querido alcanzar a Dios sin Dios”.<sup>4</sup> Husserl se confesaba en estos

---

<sup>1\*</sup> Edición, traducción y notas de Jimmy Hernández Marcelo.

<sup>2</sup> E-mail: [jocelyn.benoist@univ-paris1.fr](mailto:jocelyn.benoist@univ-paris1.fr)

<sup>3</sup> La versión original del texto ha sido tomada de la siguiente referencia: Benoist, Jocelyn. (1991). Husserl au-delà de l'onto-théologie? *Les études philosophiques* (4), 433-458. Un agradecimiento especial al profesor Jocelyn Benoist por la autorización de esta edición y traducción de su artículo. La traducción de los Manuscritos de Husserl que aparecen en este artículo se realizará directamente del texto alemán. Para todo lo demás, seguimos el texto francés.

<sup>4</sup> Agradezco a Samuel Ijsseling y a Rudolf Bernet, quienes dirigen los Archivos Husserl de Lovaina, por haber autorizado consultar y citar los inéditos en los que se apoya este trabajo y por habernos acogido con generosidad en Lovaina durante el mes de septiembre de 1990. Asimismo, agradecemos a Ullrich Melle y a Steven Spileers por su ayuda y sus consejos sin los cuales este texto no habría visto la luz <N.T. Palabras de agradecimiento de Jocelyn Benoist>.



términos a Edith Stein en diciembre de 1935.<sup>5</sup> Esta confidencia no es cuestionable, pues se encuentra casi literalmente en un manuscrito inédito del 6 de noviembre de 1933: “Si tal ciencia <se refiere a la fenomenología> conduce a Dios, su camino a Dios será, un camino ateo a Dios (...)”. Y continúa: “(...) como un camino ateo a la humanidad auténtica absolutamente universal entendida como substrato para una normalización (*Normierung*) supra-nacional, supra-histórica de lo que constituye de modo supra-temporal, supra-empírico una humanidad auténtica en general”.<sup>6</sup> Por un lado, la fenomenología estaría inclinada a conducir a Dios; por otro lado, al final de su camino ¿qué descubrimos, si no el hombre del que hemos partido?

No parece que sea tan evidente que la fenomenología conduzca a Dios. Los textos teológicos de Husserl son raros, están diseminados en los manuscritos de investigación inéditos, imprecisos y poco convincentes. En las obras publicadas, el ateísmo metodológico de la fenomenología se presenta como autosuficiente y no vemos qué podría sacarla de su centro egológico. Sin embargo, desde el P. Van Breda, nos gusta repetir que el problema de Dios ocupa un lugar central, incluso secreto, en la arquitectura del pensamiento de Husserl (Van Breda, 1949, pp. 1210-1212). Y esta sorprendente afirmación, en el fondo, únicamente da crédito a la palabra del propio Husserl, pues se cuenta que a la pregunta de Ingarden sobre cuál era el problema fundamental de la filosofía, Husserl respondió: “el problema de Dios, evidentemente” (Dupré, 1977, p. 79).

Por tanto, es importante ahondar en los inéditos y examinar sistemáticamente los textos dedicados al “problema fundamental” a fin de determinar su alcance y significación.<sup>7</sup> A la luz de estos, la fórmula citada ¿refleja un despropósito o traduce un estado de hechos fenomenológicos?

En efecto, la cuestión que suscitan estos textos, sobre los que todos hablan y que solo pocos han tenido la oportunidad de leer, es la de su grado de credibilidad. Al leer estas páginas extrañas, ¿no se tiene la tentación de extender el juicio de Lévinas sobre § 58 de *Ideas I*: “Es muy difícil tomar en serio las breves indicaciones sobre Dios que Husserl ofrece en *Ideas*, buscando en el maravilloso éxito del juego las intenciones que constituyen un mundo coherente como prueba final de la existencia de Dios?” (Lévinas, 1949, p. 48).

<sup>5</sup> Citado en *Edith Stein. Par une moniale française*, 1954, p. 113.

<sup>6</sup> Manuscrito A VII 9, *Horizont*, 1919-1933, p. 11: “Demnach wenn eine solche Wissenschaft doch zu Gott führt, wäre ihr Gottesweg ein atheistischer Weg zu Gott, wie ein atheistischer Weg zum echten unbedingt allgemeinen Menschentum, und dieses verstanden als Substrat für eine übernationale, überhistorische Normierung dessen, was echtes Menschentum überhapt, überzeitlich ausmacht”.

<sup>7</sup> Los trabajos más exhaustivos en este campo son, por un lado, el libro (Ales Bello, 1985) y, por otro lado, (Laycock & Hart, 1986) en concreto la exposición destacable de James G. Hart “A précis of an Husserlian philosophical theology” (pp. 89-168). Véase igualmente (Hart, 1990). Nuestro estudio debe mucho a estas tres fuentes.

¿Qué se debe entender por “tomar en serio”? Tomar en serio una palabra o un discurso significa considerarlos pertinentes o al menos relevantes para su objeto expreso. Si Levinas manifiesta sus reservas sobre la “seriedad” de la propuesta de Husserl, es porque, en su opinión, no hay mucho cuestionamiento sobre Dios en los paréntesis “teológicos” abiertos por Husserl. ¿Cómo podría darse en un sistema en el que no hay acuerdo posible para esta cuestión? Únicamente es factible tomar en serio aquello que está dictado por la necesidad interna de un pensamiento. La coherencia del sistema crea las condiciones de la pertinencia del discurso en relación con su objeto. Pero en los excursos teológicos de Husserl, esto parece no ser el caso. De hecho, existe una aparente incompatibilidad entre el proyecto fenomenológico tal como lo define Husserl y un verdadero pensamiento de la trascendencia. Levinas plantea claramente el problema al proseguir en estos términos: “La mónada invita a Dios mismo a constituirse como sentido para un pensamiento responsable ante sí mismo” (Lévinas, 1949, p. 48).

La pregunta por el estatuto fenomenológico de estos textos que giran en torno a la cuestión de Dios es ciertamente inevitable. La fenomenología parece, en cierta medida, el punto de culminación de estos pensamientos chthonianos que, tras el giro kantiano, han llevado a la filosofía del cielo de ideas a la tierra, mediante la reducción sistemática de subestructuras metafísicas en el mundo sensible. La liberación del aparecer, la verdad sensible de lo sensible, más allá del hundimiento de la oposición del mundo verdadero a las apariencias, parece dejar muy poco espacio para las especulaciones metafísicas. Entonces, ¿qué sentido, qué “grado de seriedad”, dar a los intentos de Husserl en esta dirección? ¿Deberíamos ver solo el bosquejo de una novela metafísica? En caso contrario, ¿cuáles son los fenómenos que podrían dar contenido fenomenológico a estos ensayos? El “principio de principios” de la fenomenología, como se formula en el § 24 de *Ideas I*, exige que el fenomenólogo presente la intuición de un fenómeno para dar sentido a toda proposición que se hace. ¿Qué fenómeno dará sentido a Dios? (Laycock, 1986, p. 171). Ya que, si Dios existe, nunca me ha sido “presentado”. La cuestión de la “seriedad” en este sentido no es otra cosa que la de la fenomenología misma. Si no se puede tomar “en serio” la propuesta de Husserl es porque la realidad a la que intenta –en vano– referirse, excede el fenómeno y, por lo tanto, los recursos de la fenomenología.

Es tentador interpretar los pasos ganados de Husserl hacia Dios como un simple vagabundo metafísico. Esto sería descuidar su fuerte integración en la arquitectura del sistema, del que sería difícil decir que solo es teleológico de manera accidental. Pero incluso admitiendo la teología husserliana como una evidencia del sistema, esto no significa que deba tomársela “en serio” ¿no es más bien lo que hace que el sistema caiga por debajo de las exigencias de la fenomenología, su punto débil, y en el fondo el índice de su orientación metafísica subrepticia (por



tanto, no fenomenológica)? Al encontrar a Dios al final de diferentes reducciones, ¿Husserl no admite su imperfección y reconduce tácitamente la radicalidad anti-metafísica de su pensamiento hacia la historia de la metafísica, que había puesto entre paréntesis? ¿La mejor prueba de esto no es la reaparición, en este contexto, de los clásicos marcos heredados de la historia de la metafísica: enteiquias aristotélicas, mónadas de leibnizianas, orden moral fichteano?<sup>8</sup> ¿El que quisiera poner en evidencia el carácter aún metafísico de la fenomenología husserliana no encontraría aquí su pan bendito?

¿Acaso el Dios de los inéditos, bajo los rasgos aristotélicos de enteiquia y de principio, no restablece simplemente lo que llamamos una onto-teología? (Cf. Heidegger, 1968). El todo del ente como ente consciente revela, entonces, su sentido de ser en un ente ejemplar y primero, como ente perfecto, ente más que cualquier otro y en ello modelo del ser. Husserl llama Dios a este ente.

Este reencuentro puro y simple de la fenomenología con la metafísica clásica (metafísica teocéntrica) parece demasiado bueno para ser honesto. La conciencia allí se excede manifiestamente en un naturalismo superior con el fin de que los imperativos de la fenomenología se puedan mantener por mucho tiempo. Si se “toma en serio” a Husserl tanto como se puede hacer, es decir, si creemos que es fiel a sus principios, entonces es imposible permanecer en esta solución.

Pero el análisis del concepto husserliano de Dios, más allá de las fórmulas de la metafísica clásica, parece no estar desprovisto de significación fenomenológica. Los atributos tradicionales de la divinidad se atribuyen, en efecto, al trabajo constituyente de la subjetividad trascendental. Entonces habría que preguntarse si al hacer onto-teología no volveríamos a caer en el orden de la metafísica moderna de la subjetividad absoluta en la que el lugar del *theos* está ocupado por el sujeto mismo. Dios sería para la subjetividad trascendental su idea, en tanto que esta subjetividad es ella misma fundadora: de la onto-teología de los clásicos a la de los modernos.<sup>9</sup> Después del riesgo fenomenológico de la metafísica aristotélica o de la leibniziana, nos encontramos con la metafísica fichteano. ¿Esta retórica de la subjetividad, en tanto que nuevamente instituye un fundamento (una onto-teología), no entra en contradicción con el imperativo fenomenológico mismo, en la medida en que la voluntad de realizar el orden fenomenológico que allí se expresa lo conduce, desafortunadamente, más allá de sí mismo? Allí donde se empieza a fundar, dejamos simplemente de mostrar, sin mostrar que ya no es posible mostrar. Se excede lo visible, mientras descuidamos la posible experiencia visible de la invisibilidad que quizás podría darnos la fenomenología.

<sup>8</sup> En esta perspectiva el Manuscrito A V 21 (*Ethisches Leben–Theologie–Wissenschaft*) es paradigmático: las consideraciones teológicas propiamente husserlianas afloran en el corazón mismo de una exposición de las doctrinas clásicas.

<sup>9</sup> Sobre la fenomenología trascendental como onto-teología véase (Bernet, 1989).

Sin embargo, es posible que el trasfondo de las fantasías teológicas de Husserl se relacione precisamente con esta experiencia, una experiencia de los límites de toda fundación, de la insuficiencia del ser del mundo como de la subjetividad absoluta. En resumen, se abre en su pensamiento la posibilidad de una auténtica tematización de la trascendencia en tanto que rompe la constitución misma del fenómeno y se encuentra en su propio suelo como lo que se excede a sí mismo. Quizás haya en Husserl aquello que dicen quienes quieren encerrarlo en la catástrofe terminal de la metafísica occidental, una visión esencial hacia la superación de cualquier onto-teología. El encuentro de la trascendencia en el horizonte mismo del fenómeno, como irreductible a él en él, podría darnos la posibilidad de un pensamiento ateo de lo sagrado que no se hunda en la idolatría estética o conceptual.

La fenomenología husserliana parece desde el principio eliminar el papel fundador del concepto de Dios en la arquitectura de la metafísica clásica. La “neutralidad metafísica” de las *Investigaciones lógicas*, así como la orientación del pensamiento de Husserl hacia una metafísica de la subjetividad absoluta a partir de *Ideas I* parecen incompatibles con cualquier proyecto teológico auténtico. El retorno al campo de la inmanencia de los fenómenos, radicalizado por la auto-fundación egológica de este campo, pone fuera de juego la trascendencia de lo divino. Esto es lo que Edith Stein ha tematizado en su clásica oposición entre filosofía “teo-céntrica” de Santo Tomás y la filosofía “egocéntrica” de Husserl” (Stein, 1929, pp. 325-327). “El punto de partida unificador desde el que toda problemática filosófica se abre y al que siempre reconduce es para Husserl la conciencia purificada trascendentalmente, para santo Tomás es Dios y su relación con las criaturas” (Stein, 1929, p. 338). Si Dios tiene sentido, es necesariamente para la subjetividad que lo constituye y, por tanto, en cierto nivel, lo fundamenta. Como todo ente, Dios es concebible solo como la correlación intencional de la conciencia, dependiente de ella. Por este motivo, se debe renunciar ya sea a su carácter de absoluto –y, por tanto, a su divinidad misma– ya sea a identificarla con la subjetividad trascendental misma (Ales Bello, 1985, pp. 31-32), lo que Husserl hará hasta cierto punto. Cualquier intento de constituir la trascendencia radical de Dios parece estar condenado al fracaso: la trascendencia de Dios como correlato intencional es necesariamente una trascendencia en la inmanencia misma, como la de cualquier objeto. Prueba de esto es la posibilidad de ponerla fuera de juego y de encontrarla en la propia conciencia reducida como intencionalidad, según se señala en el § 58 de *Ideas I*.

Este párrafo bien parece conducir a un *impasse*: por un lado, afirma que Dios es “un ser trascendente en un sentido totalmente diferente del ser trascendente a la manera del mundo”; por otro lado, domestica esta trascendencia original y radical al afirmar la autosuficiencia de la conciencia en relación con ella, ya que “este trascendente <Dios> entra evidentemente en la reducción fenomenológica” (Husserl, 1950; Hua III, § 58). Dios no puede ser trascendente al modo de ningún objeto, pero al final de cuentas



su trascendencia no excede a la del objeto, porque permanece ordenada al carácter de absoluto del sujeto. “El *a priori* subjetivo es aquello que precede al ser de Dios y del mundo, y de cualquiera cosa que piense: Dios mismo es para mí lo que es solo desde la operación de mi propia conciencia, aquí tampoco debo apartar la mirada por miedo a una supuesta blasfemia, sino que debo ver el problema directamente. Aquí nuevamente, la operación de mi conciencia no significará, al igual que con lo que concierne al *alter ego*, que invento y fabrico esta suprema trascendencia” (Husserl, 1974; Hua XVII, § 99, p. 258). Pero si no “invento” a Dios, ¿cómo puedo concebirlo en su radicalidad, si su ser no precede al mío sino que se origina en él? El problema es que el Dios de los teólogos se define, en cambio, precisamente por esta precedencia de su ser sobre el mío.

Si la fenomenología husserliana es una metafísica y, como tal, responde a la constitución onto-teológica de toda metafísica, entonces el lugar del *theos* parece ser tomado por la subjetividad trascendental como fundamento ontológico absoluto. Por lo tanto, es tentador identificarla con Dios o, al menos, la cuestión se plantea.<sup>10</sup> Rudolf Boehm observa con razón que la propiedad ontológica atribuida por Husserl a la conciencia trascendental en el § 49 de *Ideas I: nulla re indiget ad existendum*, es la del Dios de Descartes como sustancia (Boehm, 1968). Sería fácil concluir –lo que R. Boehm no hace– con el paso de una misma estructura onto-teológica de una metafísica teocéntrica a una metafísica egocéntrica.

Pero si en la fenomenología husserliana se trata de un principio en el sentido de un fundamento –lo cual queda aún por ver– ¿es tan evidente el que sea único? “Así la conclusión superior sobre la problemática de la filosofía fenomenológica es la cuestión del «principio» de la teleología concretamente abierta en su estructura universal”, escribió Husserl a Pearl Welch en junio de 1933.<sup>11</sup> En esta carta, queda claro que el principio en cuestión no puede ser el *ego* mismo. La fenomenología trascendental no puede convertirlo inmediatamente en el único principio porque conduce a una teleología en la que el *ego* está ordenado a la realización de una obra. La cuestión es saber si esta obra lo es en el sentido fuerte del término, es decir, si lo excede, y si el *ego* no tiene los medios, por la mediación de algún ídolo, de ser en última instancia el único y solo principio, que, después de todo, es la definición de un principio auténtico: único porque es absoluto. Entonces Dios sería otro principio posible de la fenomenología trascendental, ¿hay algo más que una ilusión de principios, en otras palabras, algo más que un ídolo?

Dios se afirma como principio oculto de la fenomenología trascendental en los textos de Husserl de naturaleza teleológica. Allí es definido esencialmente como “entelequia” en conformidad con la tradición aristotélica. Las páginas más características

<sup>10</sup> Por ejemplo Tilliette, 1983, p. 123.

<sup>11</sup> Citado por Iso Kern en su “Introducción” a Husserliana XV (Husserl, 1973a; Hua XV, p. LIX).

de este formalismo se encuentran en el manuscrito F I 24, *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft*, en un pasaje que data de 1920.<sup>12</sup> El texto dice:

“Pero entonces qué es Dios ¿el principio teológico? Si son absolutamente solo los sujetos pensados en pureza trascendental y deben ser pensados como «inmortales», ya que son mortales solo los sujetos objetivados, entonces surge la pregunta sobre cuál es el *Faktum* de la racionalidad del mundo según su ser-en-sí desde el punto de

<sup>12</sup> Manuscrito F I 24, p. 41a-b. Este texto será publicado por Ullrich Melle en el segundo volumen sobre ética que está actualmente en preparación <N.T. las páginas del Manuscrito citado por Jocelyn Benoist todavía no han sido publicadas en Husserliana. De este Manuscrito F I 24 se han publicado las siguientes páginas: Bl. 6-23: Hua XXVIII (pp. 358, 12-376, 5), Bl. 35-37: Hua XXXVII (pp. 342, 30-346, 18), Bl. 53: Hua XXXVII (pp. 336, 10-337, 17), Bl. 94-118, 121-23, 125-71: Hua XXVIII (pp. 1-101), Bl. 173-193 u. 218: Hua XXVIII (pp. 126-153), Bl. 195-203: Hua XXVIII (pp. 213-224), Bl. 204-211: Hua XXVIII (pp. 348, 11-355), Bl. 217 u. 219: Hua XXVIII (pp. 157, 37-159), Bl. 220-222: Hua XXVIII (pp. 237-242, 16)>. El texto ha sido citado y comentado por James G. Hart en (Laycock & Hart, 1986, pp. 115-117). A continuación la versión original:

“Was ist dann aber Gott, das theologische Prinzip? Sind absolut nur die Subjekte in transzendentaler Reinheit gedacht und müssen diese als «unsterblich» gedacht werden, während sterblich nur die objektivierten Subjekte sind, so fragt es sich, was das Faktum der Rationalität der Welt nach ihrem An-sich-sein in natürlicher Hinsicht und nach ihrer ethischen Rationalität als unendliche Aufgabe freier Wesen besagt und was die Frage nach dem Warum und Wozu besagt.

Sagen wir, Gott hat die Welt geschaffen, so wie wir sagen, ein Künstler hat sein Werk geschaffen, so ist die «Verständlichkeit» des Warum und Weil hier die, daß wir das Handeln verstehen und mit Rücksicht auf sein Motiv verstehen: innerhalb einer Subjektivität, die auf eine in ihr bewußte Objektivität bezogen wird. Natürlich ist das hier unbrauchbar.

Hier kann nur Antwort geben die Vertiefung in das Faktum und in das Wesen des hierin Irrationalen und Rationalen. Das Ich kann nicht gemacht werden und nicht das Ichleben. Ein Ich kann nur sein, indem es sich entwickelt, indem es in beständiger innerer Motivation wird und sich dabei auch zur Freiheit entwickelt, bewußt dann Stellung nimmt und dabei in der Weise erwachter Vernunft motiviert wird. So jedes Ich. In absoluter Betrachtung haben wir aber Entwicklung von «Monaden». In empirischer Betrachtung haben wir eine Welt, in der alle Ich als objektivierter oder objektivierbarer Platz haben. Und da entspricht der eigentlichen inneren Entwicklung der Monaden ein äußeres Gegenbild, das zugleich Index innerer Entwicklungen ist: die Entwicklung im biologischen Sinn.

Und schließlich wird man dahin geführt zu fragen, ob nicht, wie Leibniz und Brentano es in Anlehnung an Aristoteles dachten, die ganze Umwelt ein Entwicklungssystem ist, ein unendlicher Organismus, dem entspricht dann das innere Entwicklungssystem der Monaden in ihrer wechselseitigen «Harmonie». Es bietet sich dann bei der Übertragung der Aristotelischen Entelechielehre ins Transzendente der Gedanke dar, den Leibniz unter dem Titel der «Verworrenheit» versuchte. Das würde besagen, daß jedes unserer hyletischen Daten schon ein «Entwicklungsprodukt» ist, also eine verborgene Intentionalität hat, die zurückweist auf eine «Synthesis». Alles führe zurück auf eine πρώτη ύλη, die völlig un-differenzierter Stoff ist, und auf urkonstitutive Prozesse mit zugehörigen intentionalen Motivationen. Durch alle Entwicklung gehen aber leitende «Ideen». Das Letztleitende ist die Gesamtidee der Gesamtentwicklung, das wäre das Ideensystem der formalen «Mathesis» im allerweitesten Sinn (Axiologisches und Praktisches etc., umspannend). Das Prinzipiensystem und die ideale Einheit aller Formung.

Die Entwicklung ist aber nicht als ein anfangender und endender Prozeß anzusehen, als ein Geschichtchen, sondern immerfort ist auch erste ύλη da und steckt in allem Entwickelten ύλη, immerfort wandelt sich auch bewußte Ichlichkeit in Streben, das ist, alles schlägt sich nieder in Form von Passivitäten (Verlust des Gedächtnisses, etc.). Die Hauptsache ist: nach dem Grund einer Entwicklung fragen, die einzig vernünftige Frage, ist die Entwicklung ihrem tiefsten Sinn nach beschreiben und ihr leitendes Idealziel und ihre Struktur beschreiben. Gott ist die Entelechie und außer ihm ist «nichts», er ist das All-gestaltende, und der irrationale Stoff ist nicht ein gemachtes Ding, sondern eben Stoff. Und die Welt hat ihr Sein aus Gott und ist sonst «nichts». Und Gott ist nur als leitendes und «beseelendes» Vollkommenheitsprinzip, etc.”.



vista natural y según su racionalidad ética en tanto tarea infinita de los seres libres y cuál es la pregunta sobre el porqué y el para qué.

Si decimos que Dios ha creado el mundo, como se dice de un artista que ha creado su obra, entonces la «comprensión» del porqué y del para qué es aquella en la que entendemos la acción y la comprendemos con respecto a su causa: dentro de una subjetividad que remite a su objetividad consciente. Por supuesto, aquí esto es inútil.

Aquí solo la profundización del *Faktum* y la naturaleza de lo que es irracional y racional pueden dar una respuesta. El yo no se puede fabricar ni tampoco la vida del yo. Un yo solo puede ser si se desarrolla convirtiéndose en una motivación interna constante y, por lo tanto, desarrollándose en la libertad, adoptando una postura consciente y siendo motivado a la manera de la razón despierta. Es así para todo yo. Pero, en términos absolutos, lo que tenemos es el desarrollo de «mónadas». En términos empíricos, tenemos un mundo en el que todos los yo tienen un lugar en tanto objetivados u objetivables. Y así al desarrollo interior auténtico de las mónadas corresponde una imagen externa, que es al mismo tiempo índice de desarrollos internos: el desarrollo en el sentido biológico.

Y, en definitiva, se lleva a preguntar si, como Leibniz y Brentano lo pensaron apoyándose en Aristóteles, todo *Umwelt* no es un sistema de desarrollo, un organismo infinito, que a su vez se corresponde con el sistema de desarrollo interno de las mónadas en su mutua «armonía». En la transferencia de la teoría aristotélica de entelequia a lo trascendental, se presenta la idea que Leibniz ha intentado bajo el título de «confusión». Esto significa que cada uno de nuestros datos hyléticos es ya un “producto del desarrollo”, es decir, que tiene una intencionalidad oculta que apunta a una «síntesis». Todo conduce a una πρώτη υλη, que es una materia completamente indiferenciada, y a procesos archi-constitutivos con motivaciones intencionales asociadas. Pero todo el desarrollo va acompañado de «ideas» directrices. En última instancia, lo que dirige es la idea total de la totalidad del desarrollo, que sería el sistema de ideas de la «mathesis» formal en el sentido más amplio del término (que abarca lo axiológico y lo práctico, etc.). El sistema de principios y la unidad ideal de toda formación.

Pero el desarrollo no debe considerarse como un proceso de inicio y fin, como una pequeña historia, sino que la υλη primera está siempre allí y permanece en toda υλη desarrollada, el egoísmo consciente se convierte siempre en aspiración, es decir, todo se instala en forma de pasividades (pérdida de memoria, etc.). Lo esencial es preguntar acerca de la causa de un desarrollo, la única pregunta razonable es describir el desarrollo en su sentido más profundo y describir su objetivo rector ideal y su estructura. Dios es la entelequia y fuera de él «nada» hay, él es el que todo lo forma, y la materia irracional no es una cosa hecha, sino precisamente materia. Y el mundo tiene su ser de Dios y de lo contrario «nada» sería. Y Dios es solo un principio rector y «animador» de perfección, etc.”

Dios es principio y principio como entelequia. En él, el ser se realiza como actualidad perfecta y esta realización fundamenta la totalidad del ser para ser.

Esta es la estructura maestra de la onto-teología. El hecho de que esta onto-teología, en cuanto tal, no sea separable de la ontología que articula y que, no obstante, el compromiso ontológico del pensamiento husserliano, esta sigue siendo un esquema abstracto. Únicamente la conexión de este dispositivo con el idealismo husserliano le da todo su significado. En efecto, Husserl retoma aquí los marcos del naturalismo aristotélico, pero para darles una significación propiamente trascendental. Si Dios es entelequia del ente, por la que el ente es, entonces lo es del ente como subjetividad. Los términos del sistema teleológico universal esbozados aquí deben ser reinterpretados de acuerdo con este postulado. La  $\omega\lambda\eta$  de la que se trata no es la materia aristotélica, materia del mundo, sino la capa sensual de la conciencia misma y la teleología que la informa no estructura nada sino la intencionalidad misma, en tanto proceso universal absolutamente constitutivo. Si Dios anima (*beseelt*) la materia, lo hace en el sentido en que la intencionalidad anima la capa sensual de la conciencia. El todo del ser, del cual Dios es la idea, es todo el ser constituido y lo que se realiza en Dios es la totalidad del proceso constitutivo de ese todo. Esto también quiere decir que Dios es la entelequia de la conciencia misma en su obra constituyente.

En este sentido, es evidente que, en cierto nivel, Dios es la conciencia misma o, al menos, la conciencia como Idea de sí misma. Husserl se inclinaría hacia una especie de panteísmo subjetivo, como no se ha dejado de señalar (Landgrebe, 1949, p. 190). La conciencia sencillamente no se descubre de modo inmediato, sino en su desarrollo como proceso constitutivo universal. También Dios es determinado como entelequia por Husserl en el contexto metafísico de una monadología, formalización metafísica de la idea de una constitución universal. Dios es entelequia de la conciencia en el sentido de la actualidad de una infinidad de conciencias en conexión que constituyen la totalidad del ser objetivo. Dios es la comunidad misma, ya que tiene el poder de la verdad como posición del ser: “Dios debe ser el sujeto de toda verdad, del todo de la verdad, mientras que el yo individual gusta de ser sujeto de verdades y de sistemas de verdades individuales, escribe Husserl en un manuscrito de investigación<sup>13</sup> y no tarda en establecer la ecuación, al menos a un nivel metafísico:

“¿A qué se denomina un mundo teleológico? El sistema de mónadas debe ser tal que todos sus elementos, todas sus conexiones, sus poderes subjetivos empíricos, etc., estén ordenados como si un principio personal (*analogon*-persona), que está orientado hacia la realización de los mayores valores posibles de un sistema

<sup>13</sup> Manuscrito A V 21, *Ethisches Leben-Theologie-Wissenschaft* (1924), p. 105b: “Man merkt, daß wir hier vor der Gottesfrage stehen, da Gott das Subjekt aller Wahrheit sein soll, des Alls der Wahrheit, während das einzelne Ich Subjekt einzelner Wahrheiten und Wahrheitssysteme sein mag”.



universal de mónadas, así lo hubiera creado. (...) Como si un Dios aristotélico perteneciera al sistema de las mónadas como entelequia de su desarrollo interior con diversas entelequias relativas, todas ordenadas en el Eros a la idea del bien”.<sup>14</sup>

Dios es como un ídolo del sistema de las mónadas, ya que produce lo verdadero: todo sucede “como si” este sistema tuviera rostro de ser personal. En otra parte Husserl se pregunta con estas palabras: “¿Es concebible un yo que aprehenda todos los yo, que acoja en una vida todo lo que puede ser constituido y, por tanto, de igual forma todos los productos de todos los yo, todos los yo mismos, en la medida en que están constituidos por sí mismos? ¿Un yo que tiene la experiencia de la naturaleza y del mundo, constituidos conjuntamente en todos los yo finitos, con los ojos de todos esos yo, que tenga en sí todos sus pensamientos como sus pensamientos, que actúa de un modo egoico en todos ellos –que “crea” la naturaleza y el mundo en el sentido de la “idea”?”.<sup>15</sup> Lejos de exceder la egología husserliana, la posición de Dios parece cumplirla en un ídolo en el que se refleja el carácter de absoluto del *ego*, como en un *ego* superior. Dios no es de ninguna manera lo enteramente otro, ya que solo se le puede pensar bajo la forma del *ego*.

Queda la pregunta de la consistencia ontológica de esta imagen especular del *ego*. ¿Se trata de algo más que de una ilusión constitutiva, que de un fantasma del *ego*? Al determinarla como “analogon”, Husserl parece quitarle la realidad absoluta que es la del yo trascendental. Y, de hecho, ¿cómo “tomar en serio” ese yo que engloba en sí todos los yo, si el ser-real ha sido definido por el ser del yo monádico absoluto?

Sin embargo, en algunos textos la ontología husserliana se realiza ella misma como onto-teología en el sentido estricto del término, dando un alcance ontológico a este Dios principio enteléquico de un sistema de mónadas. Pero esto solo es posible por un deslizamiento ontológico no despreciable, que se indica en una redefinición del ser de la conciencia como voluntad. Desde el momento en que el sistema de mónadas se entiende como un sistema de voluntades, la función enteléquica del Dios-principio adquiere toda su significación y se convierte en fundadora de una ontología. Dios ya no es solo la idea de una conciencia universal, que vería la cosa

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 128a: “Was heißt eine teleologische Welt? Das Monadensystem muß so sein, daß alle seine elemente, Verbindungen, alle subjektiven empirischen Vermögen, etc. so geordnet sind, als ob ein personales (Person-analog) Prinzip, das auf Verwirklichung größtmöglicher Werte eines universalen Monadensystems gerichtet ist, dasselbe so geschaffen hätte. (...) Als ob ein Aristotelischer Gott dem Monadensystem zugehörte als Entelechie seiner inneren Entwicklung mit mannigfaltigen relativen Entelechien, alle hineingeordnet im Eros auf eine «Idee des Guten»”.

<sup>15</sup> Husserl, 1973c; Hua XIV, Beilage XLI: Möglichkeit der Verschmelzung von Monaden. Möglichkeit einer (göttlichen) Uebermonade (1922), p. 302.

más allá de todo punto de vista, en una transparencia absoluta,<sup>16</sup> sino el principio de realización de la realidad de la conciencia misma en tanto que esta constituye cosa y mundo, es decir, en tanto que es. Esta metafísica de la voluntad se descubre por completo en el siguiente texto, fechado en 1907-1908:

“Bien. Pero, ¿qué juzga la conciencia universal? ¿Ahora cree que A es, o que A no es? ¿Entonces cree ambas cosas al mismo tiempo? Pero entonces, ¿cómo puede ser una conciencia teleológica y creadora? En todo caso, como conciencia unificadora no tiene que ser absorbida en las mónadas individuales. Los abraza, pero al mismo tiempo es un exceso de conciencia, que establece una unidad de conciencia entre lo que es separado. ¿El yo de la conciencia universal reside en este excedente que constituye la unidad? Por supuesto que debería ser así. La mónada individual quiere, se esfuerza por alcanzar sus objetivos finitos y los ve como nuevos <pasaje ilegible>. La conciencia universal, sin embargo, debe crear todo lo que es finito. Las mónadas son sus criaturas y, por lo tanto, su voluntad debe estar por encima de las mónadas, que en ella son objetivas; para su voluntad, para su «yo» todo el contenido de la mónada es simplemente un medio y el objetivo son los valores absolutos y el desarrollo hacia ellos. Por ejemplo: los errores son momentos de desarrollo de la verdad. Pero el todo solo cree la verdad. Del mismo modo, solo ama el bien, pero también ama el mal como medio para el bien. Por supuesto, el yo universal que tiene en sí todos los yo y toda la realidad efectiva y que nada hay fuera él, no puede ser concebido como un yo empírico, es vida infinita, amor infinito, voluntad infinita, su vida infinita es una sola actividad y siendo realización, es felicidad infinita. Todo sufrimiento, toda la desgracia, todo error Dios lo vive en sí mismo y solo a través del hecho de que lo experimenta en el sentido más estricto siente que puede superar su finitud, su deber-no-ser en la armonía infinita al final de la que todo esto existe. Dios está en todas partes, la vida de Dios vive en toda la vida. Toda belleza y bien, toda buena voluntad finita es un rayo de la voluntad divina, es decir, en su sentido no solo es un medio que resiste y un instrumento para la obtención de valores. Toda realidad experiencial y toda espiritualidad finita es objetivación de Dios, el despliegue de la actividad divina. El sentido último del ser es el bien y esa es la actividad divina a la que se dirige el todo de la acción divina. Pero la actividad divina es el querer-ser-real de Dios. Dios como voluntad para el bien es la realidad efectiva última, recibe la realización última, solo si es el bien, y así el bien realizado es la voluntad divina cumplida, el cumplimiento de la realización de Dios. Todo lo demás es bueno como acción para alcanzar este objetivo. En todo lo noble y bueno que siempre realizo, yo soy Dios realizado,

<sup>16</sup> Husserl, 1973b; Hua XIII, Beilage IV: Einfühlung vom fremdem Bewußtsein und göttliches Allbewußtsein (1908), p. 8.



voluntad de Dios cumplida, la mera naturaleza que se convirtió en Dios, el Dios cumplido –Dios como entelequia, Dios como energía”.<sup>17</sup>

Esta página ilustra el paso de una teología teoricista a una teología de la práctica, que funda la “realización” ontológica de una teología que, desde un punto de vista teórico, solo podría ser, en gran medida, metafórica. Desde el momento en que la conciencia universal se convierte en la voluntad universal es, en verdad, la esencia de cada subjetividad, en la medida en que es ella misma una voluntad, pero una voluntad particular que extrae sus recursos de ella. En este nivel, Dios es absolutamente principio. El problema de su “realidad” ya no se plantea en la medida en que la realidad de la voluntad reside en su propia aspiración a la realidad. Por mucho que fuera difícil concebir una conciencia en la que las otras conciencias se mantuvieran en el sentido de la inmanencia real, también es posible concebir esta inmanencia desde el momento en que nos colocamos en el orden de la voluntad. Dios no es más que la voluntad de las conciencias mismas hacia Dios. Él es la unidad en tanto unificación.

De este modo, nos dirigimos hacia un panteísmo de la voluntad. Este voluntarismo universal puede parecer coherente con la idea de un idealismo trascendental. Pero ¿tiene que ver con el de una fenomenología? ¿Dónde encuentra esta metafísica de la voluntad su anclaje fenomenológico? Y Dios

<sup>17</sup> Manuscrito B II 2, *Absolutes Bewußtsein*. *Metaphysisches* (1907-1908), p. 27a-b: “Schön. Was urteilt nun aber das Allbewußtsein? Glaubt es nun, A sei, oder glaubt es, A sei nicht? Es glaubt also beides zugleich? Wie kann es dann aber teleologisches, schöpferisches Bewußtsein sein? Als einigendes Bewußtsein muß es jedenfalls nicht aufgehen in den einzelnen Monaden. Es umspannt sie, ist aber zugleich noch ein Ueberschuß vom Bewußtsein, der eben Bewußtseinseinheit zwischen den Getrennten herstellt. Liegt nun in dem Ueberspannenden der Einheit das Ich des Allbewußtseins? Natürlich müßte das so sein. Die einzelne Monade will, strebt an ihre endlichen Ziele und sieht sie neu <?>, etc. Das Allbewußtsein soll aber alles Endliche wollend schaffen. Die Monaden sind seine Geschöpfe, und somit muß sein Willen über den Monaden liegen, die in ihm gegenständlich sind für sein Wollen, für sein «Ich» ist der ganze Monadengehalt bloß Mittel, und das Ziel sind die absoluten Werte und die Entwicklung auf sie hin. Z.B.: die Irrtümer sind Entwicklungsmomente der Wahrheit. Das All glaubt aber nur die Wahrheit. Ebenso liebt es nur das Gute, aber liebt auch das Böse als Mittel für das Gute. Natürlich kann das Allich, das alle Ichs in sich und alle Wirklichkeit in sich und nichts außer sich hat, nicht wie ein empirisches Ich gedacht werden, es ist unendliches Leben, unendliche Liebe, unendlicher Wille, sein unendliches Leben ist eine einzige Tätigkeit, und da es unendliche Erfüllung ist, unendliches Glück. Alles Leid, alles Unglück, allen Irrtum lebt Gott in sich nach, und nur dadurch, daß er es imstrengsten Sinne mitlebt, mitfühlt, kann er seine Endlichkeit, sein Nichtseinsollen überwinden in der unendlichen Harmonie, zu der es da ist. Gott ist überall, Gottes Leben lebt in allem Leben. Alles Schöne und Gute, aller endliche auf Gutes gerichtete Wille ist ein Strahl des göttlichen Willens, nämlich in seinem Sinn, nicht nur widerstrebendes Medium und Mittel für die Erreichung von Werten. Alle Erfahrungswirklichkeit und alle endliche Geistigkeit ist Objektivation Gottes, Entfaltung der göttlichen Tätigkeit. Der letzte Sinn des Seins ist das Gute, und das ist göttliche Tätigkeit, auf die das All göttlicher Handlung gerichtet ist. Göttliche Tätigkeit ist aber das Real-seinwollen Gottes. Gott als Wille zum Guten ist letzte Wirklichkeit, erhält letzte Realisation, wenn eben das Gute ist, und so ist das realisierte Gute der erfüllte Gotteswille, die erfüllte Gottesrealisation. Alles andere ist gut als Handlung zu diesem Ziel hin. Inallem Edlen und Guten, das ich immer realisiere, bin ich also realisierter Gott, erfüllter Gotteswille, bloße Natur, die zu Gott geworden ist, zum erfüllten Gott –Gott als Entelechie, Gott als Energie”.

¿retiene alguna significación propia, una vez que esta metafísica es medida por los fenómenos?

La única solución razonable para dar una significación fenomenológica a esta construcción propiamente especulativa parece ser la que el mismo Husserl llama una “etización” (*Ethisierung*). Al margen de un manuscrito, anota: “Entre la conciencia ética y esta conciencia religiosa, no hay separación. El desarrollo ético continúa en lo religioso, la etización de Dios”.<sup>18</sup> Un Dios ético restablece hasta cierto punto el orden de los fenómenos. Se ilustra en las diferentes figuras de la conciencia moral. Y está claro que en Husserl la meditación religiosa casi siempre interviene en el contexto de una fenomenología ética. Numerosos son los textos que en este sentido dan contenido concreto al Dios enteléquico como idea del bien y, por tanto, como principio de principios en un sentido moral.<sup>19</sup> Si Dios es, en primer lugar, aquello a lo que aspiro, o más exactamente, la absolutización de mi propia aspiración, su rol de fundación ontológica comienza a tener una dimensión fenomenológica real. El “ser perfecto”, la “idea de la vida perfecta” se entiende entonces en el sentido de mi propia aspiración, en el horizonte de la conciencia ética.

Pero todo esto es bien conocido y, en general, parece llevar bien poco la marca de Husserl. ¿No encontramos aquí al dios moral de Fichte en un nuevo cumplimiento de la metafísica de la subjetividad absoluta? Como podemos constatar en Lovaina, Husserl ha leído y subrayado el volumen de Kuno Fischer dedicado a Fichte (Fischer, 1884)<sup>20</sup> y muchas de las fórmulas de este panteísmo moral son retomadas. La identificación parece ser completa en las conferencias sobre el ideal de la humanidad de Fichte: “Un *orden ético del mundo (sittliche Weltordnung)* es el único valor absoluto concebible y el único fin del mundo, pero como tal, es el fondo de la realidad efectiva del mundo. Este orden no es en sí mismo una efectividad real, sino que es como un deber-ser constante y una idea normativa. Y, sin embargo, es más que una realidad, es lo que dirige toda la formación del mundo en el yo absoluto, esto es, el principio creador del mundo. No es el yo el que crea el mundo, ciertamente el mundo está constituido en él, en su acción, pero por qué: porque siempre está dominado por el impulso de la razón, el impulso que lo empuja a realizar esta idea normativa de un orden ético del mundo. Esta idea es, por lo tanto, la causa teleológica de este mundo, en otras palabras, es Dios. Puesto que es en estos términos que siempre describimos el fundamento que crea teleológicamente

<sup>18</sup> Manuscrito A V 21 (1924), p. 25a, nota al margen: “Zwischen ethischem Gewissen und diesem religiösen keine Scheidung. Die ethische Entwicklung geht über in die religiöse, die Ethisierung Gottes”.

<sup>19</sup> Sobre esto véase, por ejemplo, los amplios desarrollos del Manuscrito A V 21, pero también los textos “éticos” publicados por Ullrich Melle en (Husserl, 1988; Hua XXVIII, pp. 175-176, 180-182, 225-226).

<sup>20</sup> Sobre la proximidad entre Husserl y Fichte véase (Tietjen, 1980), en particular el § 18 (pp. 279-286).



el mundo. Dicho en lenguaje fichteano: Dios es el orden ético del mundo, no puede haber otro. Por otro lado, este Dios es completamente inmanente al yo absoluto. No es una sustancia exterior, no es una realidad fuera del yo que actuaría desde el exterior sobre el yo. El yo es completamente autónomo, lleva su Dios en sí mismo como la idea final que anima y dirige sus acciones, como el principio de su propia razón autónoma (Husserl, 1987; Hua XXV, pp. 277-278). Este discurso neo-fichteano, lo encontramos bajo la pluma de Husserl, incluso fuera de estas conferencias, cuando define para la revista japonesa *Kaizo* la “forma de vida de la humanidad auténtica”. Entonces hace recordar que la idea de Dios “es ella misma el verdadero y auténtico yo que, como se mostrará, todo hombre lleva dentro sí” (Husserl, 1989a; Hua XXVII, p. 34).

La referencia fichteana evidentemente no comporta en sí misma ninguna pérdida de una supuesta fenomenología auténtica. Sería muy osado e ingenuo suprimir a Fichte de cualquier fenomenología y de no recurrir a él como a la figura indeclinable del idealismo absoluto<sup>21</sup>. Sin embargo, el problema es saber cómo Husserl entiende a Fichte y lo que significa el compromiso fichteano de su propio pensamiento. Desde esta perspectiva, el artículo de *Kaizo* se adentra en un camino difícil de tomar: “El ideal absoluto es absolutamente racional en lo que concierne a la totalidad del poder de su razón y, en esta medida, absolutamente perfecto. Su esencia es crearse a sí mismo como absolutamente racional desde una voluntad universal y absolutamente firme y, ciertamente, como hemos dicho, en un «devenir-razón» absoluta; pero en la medida en que la vida, que generalmente es un llegar a ser necesario, sordo desde una voluntad racional archi-fundadora como un hacer absolutamente racional en cada uno de sus impulsos. La persona absolutamente racional es, entonces, con respecto a su racionalidad *causa sui* (Husserl, 1989a; Hua XXVII, p. 36). Aquí vuelve con fuerza la retórica metafísica de la fundación, en una interpretación propiamente metafísica de la constitución ética del sujeto en términos de auto-posición. Si Dios mismo no es determinado como *causa sui* en un sentido realista ¿qué es, entonces, si no la misma idea de esta “aseidad”, que Husserl retoma aquí de un Fichte claramente leído e interpretado en el sentido de un idealismo absoluto ético?

Toda filosofía verdadera habla de fenómenos sin por ello tener que denominarse fenomenología. Sin embargo, es necesario aferrarse a los fenómenos y no buscar su verdad más allá de ellos mismos, en una construcción especulativa refractaria a toda presentación. La estructura onto-teológica de la subjetividad fundadora y auto-fundadora, de la cual Dios sería el ideal, hablando con propiedad

<sup>21</sup> Sobre todo desde la penetrante lectura de Philonenko que pone en evidencia cómo el yo absoluto del que Fichte parte en *Los primeros principios de la doctrina de la ciencia* no es nada distinto de una ilusión trascendental (Philonenko, 1966, pp. 129-141).

no da paso a una fenomenología ni es más evidente que la requiera. Seguramente puede haber algo no-presentable, algo irreductible a los fenómenos. Pero todavía es necesario que se manifieste, al menos negativamente en la carencia o en la saturación del fenómeno, que existan razones fenomenológicas para la superación de la fenomenología. Por el contrario, los vagabundeos metafísicos de Husserl parecen desarrollarse de manera ciertamente coherente con su fenomenología, pero indiferente a ella, incluso completamente independiente. Por un lado, los análisis propiamente fenomenológicos de Husserl no ponen sobre el terreno ningún beneficio de esta construcción metafísica que apenas se ha esbozado. Por otro lado, se puede poner en duda que estos esbozos aporten algo interesante desde un punto de vista teológico. En efecto ¿dónde está la cuestión de una verdadera experiencia de Dios, fenomenológica o no? Dios es un concepto y nada más y es una verdadera idolatría del concepto la que aquí se desarrolla,<sup>22</sup> sobre la base de una “etización” de la que uno puede preguntarse si, al reinscribir en cierto nivel a Dios en el orden fenómenos, esta etización no vacía otro de su sentido propio.<sup>23</sup> Un Dios que no sería más que un Dios ético es solo un Dios para los filósofos, en el sentido de un Dios profano, un Dios que habría perdido el sentido de lo sagrado –incluso si tal vez no hubiera otro camino más que el de la ética para encontrar lo sagrado.

Es cierto que hay otros textos de Husserl donde se trata del Dios de los creyentes y, en concreto, del Dios de las religiones reveladas. Pero estos son ensayos de la fenomenología de la religión, es decir, de un caso particular de la fenomenología de la cultura. Lo que Husserl dice de Dios en estas páginas de fenomenología mundana no puede ponerse en el mismo plano que las especulaciones ético-metafísicas que hemos citado. La cuestión es más bien saber si en el nivel trascendental, e incluso más allá, de modo concreto en el nivel de la reducción radicalizada, se manifiesta de alguna manera una insuficiencia del fenómeno que diese una significación concreta a esta aspiración teológica que se refleja en los ensayos metafísicos de Husserl. En otras palabras, ¿hay en algún lugar, y en la medida de lo posible en un nivel radical, en Husserl, una verdadera trascendencia? Si es así, ¿no deberíamos leer los textos en cuestión a la luz de esta y así tener la oportunidad de encontrarles un significado ajeno a la metafísica como ontología? ¿El redescubrimiento aparente de la onto-teología hecho por Husserl no podría ser el lugar efectivo de una superación de la ontología por la fenomenología en tanto que esta conduce necesariamente más allá de sí misma en la experiencia de su límite?

---

<sup>22</sup> Sobre la idolatría del concepto (Gregorio de, 1993; P.G. 44, 337b).

<sup>23</sup> Recordemos que una de las expectativas de la ética husserliana es la crítica del “teologismo”. El racionalismo ético de Husserl excluye la prescripción de cualquier alteridad (Cf. Roth, 1960, § 12, pp. 32-33).



La “etización” de lo divino parece dar lugar a un inmanentismo absoluto en el que la supuesta fenomenalización de Dios sería igual, en efecto, a un cumplimiento de la metafísica de la subjetividad absoluta. Y, sin embargo, al leer a Husserl mismo, esto no es así. Nunca se reducirá Dios al todo de las subjetividades. “Dios en sí mismo no es el todo de las mónadas, sino la entelequia que reside en él, como idea del *telos* infinito del desarrollo, el de la «humanidad» desde la razón absoluta, ya que regula necesariamente el ser monádico y que lo regula desde su propia decisión libre. Esta entelequia, en tanto intersubjetiva, es un proceso que se expande necesariamente, sin el cual, a pesar de los inevitables contratiempos, el ser absoluto precisamente no podría ser, etc.”<sup>24</sup> Este texto cristaliza la ambigüedad de la “metafísica” husserliana: Dios es presentado como entelequia que reside *en* el todo de las mónadas (inmanencia) pero, por otro lado, la atención se centra en la diferencia que existe entre este todo y Dios mismo, una diferencia concebida en términos de irreductibilidad (¿trascendencia?). ¿Qué es, entonces, Dios para este todo? Su *idea*. Tocamos aquí el punto central del análisis de Husserl: ¿qué realidad fenomenológica, si es que hay alguna, se introduce con esto?

El problema de la idea es precisamente el de la donabilidad fenomenológica de una trascendencia. “Según la intuición platónica, Dios es la idea del bien; por tanto, una idea. Esto quiere decir que Dios, propiamente hablando, no es ninguna realidad, ninguna cosa entre las cosas en ningún lugar, en ningún tiempo, naturalmente tampoco el todo mismo de las cosas, pues es completamente diferente del conjunto de la realidad espacio-temporal, anotaba Husserl en 1911 (Husserl, 1988; Hua XVII, § 4b, p. 181), descubriendo en Platón la formalización metafísica de la trascendencia como “idea”. Esto es verdadero y sirve no para adoptarlo, sino para sugerir otras soluciones yendo más bien hacia un inmanentismo neo-aristotélico. Pero esta trascendencia de la idea se encuentra masivamente, asumida como tal, en textos posteriores. Simplemente la idea se entiende en el sentido kantiano, como la idea directriz de un proceso infinito. La pregunta se convierte, entonces, en la de la presentabilidad de este infinito.”<sup>25</sup>

El texto más característico de este movimiento es, como se ha visto desde hace mucho tiempo,<sup>26</sup> el manuscrito E III 4, donde Dios es evocado como:

“(…) la idea *polar ideal* absoluta, la de un absoluto en un nuevo sentido, de un absoluto que está situado más allá del mundo, más allá de la humanidad más allá de la subjetividad trascendental: es el Logos absoluto, la verdad absoluta en el sentido pleno e integral como *unum, verum, bonum*, la idea sobre la cual todo ente

<sup>24</sup> Husserl, 1973a; Hua XV, Beilage XLVI: Monadologie (inicio de los años 30), p. 610.

<sup>25</sup> La cuestión es planteada con fuerza por Jacques Derrida en su “Introducción” al *Origen de la Geometría* de Husserl (Derrida, 1962, pp. 150-151).

<sup>26</sup> Véase sobre todo (Strasser, 1959).

finito está dirigido en la unidad de un esfuerzo que abarca todo ente finito, la idea a la que tiende, constituyendo la verdad, toda vida subjetiva trascendental en tanto ser viviente, idea que todo yo trascendental y, considerado como comunidad, todo nosotros trascendental lleva dentro de sí, en su personalidad trascendental como norma ideal absoluta para todas sus normas relativas, y por lo tanto lleva dentro de sí un ideal de su ser auténtico que apunta en su ser personal factual. Este ideal es, sin embargo, solo un rayo del ideal absoluto, de la idea de una omni-personalidad, idea infinitamente superior a toda existencia factual, a todo devenir y desarrollo de tal existencia hacia el ideal, idea que se sitúa por encima de esta omni-personalidad, como un polo infinitamente distante, idea de una omni-comunidad trascendental absolutamente perfecta. Esta idea situada en el infinito es al mismo tiempo la idea de una vida que reina a través de todas las existencias finitas, todas las existencias factuales, vida que, atravesando toda vida factual, es la realización ideal hacia el infinito de una vida absolutamente perfecta que, como vida de la omni-comunidad absoluta, deriva su norma de un «poder» ideal absoluto que en sí mismo no es más que la unidad de la totalidad de las normas absolutas que constituyen el Logos absoluto, en sí mismo capaz de encontrar su explicación en la vida absoluta”<sup>27</sup>

En ninguna parte se afirma la trascendencia de Dios con mayor fuerza. De hecho, se trata de un “más allá”. ¿Cómo este más allá se manifiesta fenomenológicamente, si no en la infinitud de un proceso infinito? Pero el modo de donación de este infinito permanece aquí enigmático, dirigido por demasiadas expectativas metafísicas como para ser reconocible claramente: ¿No se trata aún de una *construcción* metafísica?

Husserl está lejos de ignorar el problema. En el Manuscrito A V 21, se pregunta en estos términos: “Pero ¿puede la subjetividad absoluta tener un comienzo

---

<sup>27</sup> Manuscrito E III 4, p. 61. La versión francesa se toma de la traducción de A. Lowit y H. Colombié publicada como anexo del artículo (Diemer, Ridé, Lowit, & Colombié, 1954, pp. 39-40). A continuación, la versión original:

“... die absolute *ideale Polidee* die eines Absoluten in einem neuen überweltlichen, übermenschlichen, übertranscendentalsubjektiven Sinn noch einfügen... Sinn: es ist der absolute Logos, die absolute Wahrheit im vollen und ganzen Sinn, als das unum, verum, bonum, auf die alles endliche Seiende in der Einheit alles und jedes endliche Seiende umfassenden Strebens hingerichtet ist, auf die alles transcendental subjektive Leben als lebendes Sein, Wahrheit konstituierend hinleibt, die jedes transcendentale Ich und vergemeinschaftet jedes transcendentale Wir in seiner transcendentalen Personalität, als ideale absolute Norm für alle seine relativen Normen in sich trägt und damit aber in sich trägt ein Ideal seines wahren Seins, auf das es in seinem faktischen personalen Sein angelegt ist. Es ist aber dieses Ideal doch nur ein Strahl des absoluten Ideals, der Idee einer Allpersonalität, die allem Faktischen und allem Werden und sich Entwickeln des Faktischen zum Ideal hin unendlich überlegen ist, über ihr als unendlich femer Pol liegend, die Idee einer absolut vollkommenen transcendentalen Allgemeinschaft. Diese im Unendlichen stehende Idee ist zugleich die Idee eines durch alle Endlichkeiten und Faktizitäten hindurch waltenden Lebens, das durch alles faktische Leben hindurch ins Unendliche ideale Verwirklichung absolut vollkommenen Lebens ist und als Leben der absoluten Allgemeinschaft aus einer absolut idealen Vermöglichkeit her normiert ist, die nichts anderes ist als Einheit in der Totalität der absoluten Normen, die den absoluten Logos ausmachen, selbst vermöglich zu explizieren im absoluten Leben”.



y su desarrollo en la dirección de una idea que, sin embargo, debe permanecer a una distancia infinita?”<sup>28</sup> En efecto, ¿cómo concebir la relación de la subjetividad absoluta con lo que se supone que la mantendría infinitamente a distancia? Si la esfera fenomenológica es la de la subjetividad absoluta, ¿en qué fenómenos la distancia infinita podría ilustrarse?

Husserl da un comienzo de respuesta a esta pregunta a través de una fenomenología del *deber absoluto* (*absolutes Sollen*). “Todo hombre está sujeto a un deber absoluto, que se dirige individualmente hacia él; y el hombre en comunidad también. Este deber absoluto se conecta con los valores, el hombre hace lo suficiente cuando lo sigue. Pero el mundo es tal que no se trata de un mundo desprovisto de sentido, que no se preocupa por el cumplimiento del deber absoluto. Incluso si en detalle muchos de los fines determinados por el deber absoluto no se alcanzan, la vida es solo cuanto puede perfeccionarse en el bien absoluto. No hay azar ciego: un Dios «gobierna» el mundo”.<sup>29</sup> Este deber absoluto en el que se indica la polaridad ideal de Dios no es solo el hecho del hombre empírico mundano, sino que atraviesa de par en par al sujeto trascendental, como se muestra en el manuscrito A V 21,<sup>30</sup> en tanto motor de su actividad de sujeto.

El Manuscrito especifica el problema que plantea su modo de donación original:

“Puede ser que, con respecto a la conciencia moral como reino de imperativos relativos a la persona haya también una “puesta en evidencia” (*Evidentmachung*) en la que el deber absoluto viene a la auto-donación (*Selbstgegebenheit*) como «verdadero», como absolutamente definido e infrangible, con un contenido de sentido correspondiente determinado y, por ello mismo, hay un *a priori* absoluto del deber-ser que incluye necesariamente en sí a todo sujeto respectivo de este deber, un *a priori* absoluto del deber-ser, de lo que es incondicionalmente, tomado incondicionalmente como ente, en sí mismo, una motivación evidentemente absoluta de ser por el deber-ser. De modo que, no se trata de una evidencia del ser de lo debido en el sentido de la evidencia natural, de la evidencia de la auto-entrega (*Selbstgebung*) de este ser; por el contrario, este ser no puede, en principio, darse a sí mismo (*selbst geben*) –si es cierto que se relaciona con esta esfera.

Y solo sería evidente en el sentido de una auto-entrega (*Selbstgebung*) el deber absoluto puro “mismo”, de modo que si se establece en su delimitación evidente, el deber absoluto sentido actualmente debería orientarse a él y limitarse en su verdad

<sup>28</sup> Manuscrito A V 21, p. 19b: “Aber kann die absolute Subjektivität einen Anfang haben und es sein Bewenden haben in der Entwicklung zu einer Idee hin, die doch in unendlicher Ferne bleiben soll”.

<sup>29</sup> Husserl, 1959; Hua VIII, Versuch zu einer Scheidung der Stadien auf dem Wege zu einer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität, diciembre de 1925, p. 258.

<sup>30</sup> Manuscrito A V 21, p. 11a: “Das Reich des absoluten Sollens”.

absoluta de deber. Pero esta evidencia lleva en sí la evidencia, que aquí se debe juzgar, la cual no es evidente por sí misma y nunca puede llegar a serlo”.<sup>31</sup>

Aquí se formula la pregunta frontalmente en términos fenomenológicos: ¿hay una posible auto-donación del deber absoluto? Husserl hace esta hipótesis. Pero esta auto-donación sería entonces precisamente auto-donación de la imposibilidad de la auto-donación, evidencia de la no-videncia. La intencionalidad se cumple, entonces, en el modo excepcional en el que alcanza su propia incapacidad de cumplimiento. En otras palabras, descubre aquí su insuficiencia absoluta.

¿Cuáles son los fundamentos fenomenológicos de este descubrimiento –el de una trascendencia, estrictamente hablando, *en* el orden de los fenómenos mismos? ¿En qué estructura de la conciencia se arraiga este deber absoluto en el que se manifiesta? Esta noción de deber absoluto, atractiva desde el punto de vista fenomenológico, sería incapaz de salvar la fenomenología husserliana del immanentismo si no revelara una estructura de la fenomenalidad misma.

Una vuelta sobre el pensamiento de Husserl permite medir la generalidad de esta idea de proceso infinito que se fenomenaliza en el campo ético bajo el título de deber absoluto. La conciencia se toma universal y radicalmente en un proceso infinito. Hemos insistido suficientemente, siguiendo a Jacques Derrida, en la estructura teleológica de la intencionalidad y en el carácter indefinido del proceso teleológico que la constituye, particularmente en su modo rector y paradigmático, el de la intencionalidad perceptiva.<sup>32</sup> Recordemos aquí las célebres expresiones de *Ideas I*: “la donación perfecta de la cosa se prescribe como «idea» (en sentido kantiano)” (Husserl, 1950; Hua III, § 143), “la idea de un infinito esencialmente motivado no es en sí mismo un infinito, la evidencia según la cual este infinito no puede darse en principio no excluye, sino que exige que sea dada con la evidencia la *idea* de este infinito” (Husserl, 1950; Hua III, § 143). Aquí encontramos exactamente los términos del problema fenomenológico de la donación del “deber absoluto”.

<sup>31</sup> Manuscrito A V 21, p. 10a: “Es kann sein, daß es hinsichtlich des Gewissens als Reich absolut an die Person ergehender Forderungen, also eine Evidentmachung gibt, in der absolutes Sollen als «wahres», als absolut endgültiges und unzerbrechliches mit einem bestimmt zugehörigen Sinngehalt zur Selbstgegebenheit kommt und daß es somit ein absolutes Apriori des Seinsollens gibt, das notwendig für das jeweilige Subjekt dieses Sollens, ein absolutes Apriori des Seinsollens, des darum unbedingt Seienden, unbedingt als seiend anzunehmen, in sich schließt, eine evident absolute Motivation des Seins durch das Seinsollen. Also nicht eine Evidenz für das Sein des Gesollten im Sinne der natürlichen Evidenz, der Evidenz der Selbstgebung dieses Seins; im Gegenteil: dieses Sein ist prinzipiell nicht selbst zu geben (wenn es richtig ist, daß sie sich auf diese Sphäre bezieht).

Und evident im Sinne der Selbstgebung wäre nur das reine absolute Sollen «selbst», derart, daß wenn diese herausgestellt ist in ihrer evidenten Begrenzung, sich das aktuell gefühlte absolute Sollen danach richten und danach in seiner absoluten Sollenswahrheit begrenzen müßte. Diese Evidenz trägt aber in sich die Evidenz, daß hier geurteilt werden muß, was selbst nicht evident ist und nie werden kann”.

<sup>32</sup> Véase (Bernet, 1978), concretamente la página 266.



Y aquí nuevamente, uno se pregunta acerca de la estructura capaz de articular la infinitud constitutiva de la conciencia, en tanto residuo fenomenológico.

Esta estructura la encontramos, sin duda, en la intersubjetividad. Probablemente sea necesario reevaluar la doctrina husserliana de la naturaleza intersubjetiva de Dios, como entelequia de la actividad infinita de las mónadas, a la luz de una reinterpretación de esta noción de intersubjetividad misma. Para Husserl, la comunidad es el lugar concreto de la manifestación de la subjetividad total (en otras palabras, Dios): “voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales y hace posible el ser individual concreto de la subjetividad trascendental total; sin embargo, es la voluntad divina la que presupone el todo de la intersubjetividad, no como si este todo la precediera, como si fuera posible sin ella (por lo tanto, no como el alma presupone el cuerpo), sino como una capa estructural sin la cual esta voluntad no podría ser concreta.”<sup>33</sup> Esto se puede entender en el sentido de una metafísica, pero también se puede tratar de darle un significado fenomenológico, pero reconociendo allí el anclaje fenomenológico de la experiencia del infinito como la infinitud del deber en el encuentro de la alteridad de los otros.

Este intento puede parecer muy aventurado. ¿La intersubjetividad en el sentido husserliano, constituida sobre la base del *ego*, a fin de encontrar al menos en idea otro *ego* (Dios), no excluye toda dimensión de la verdadera alteridad?<sup>34</sup>

*Hic est Rhodus, hic est saltus.*<sup>35</sup> ¿Los otros me son realmente trascendentes, es decir, de una trascendencia que sea constitutiva de mi *ego* mismo y no subordinada a él? No se puede concebir responder a esta pregunta en este momento, pero podemos intentar adelantar aquí algunos elementos que van al encuentro de la tesis que, por lo general, es atribuida evidentemente a Husserl, pero con cierto matices.<sup>36</sup> Si está bastante claro que, para Husserl, la constitución de los otros parece secundaria en relación a la del *ego*, podemos ciertamente preguntarnos si en cierto nivel, radical, el de la archi-constitución del *ego*, esta no está bajo la condición de aquella y si no hay en esto el comienzo de un verdadero pensamiento

<sup>33</sup> Husserl, 1973a; Hua XV, Texto 22: Teleologie. Die Implikation des Eidos transzendentaler Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. Faktum und Eidos (sobre la base de notas del 5 de noviembre de 1932), p. 281.

<sup>34</sup> Una posición considerable del problema se encuentra en (Uygur, 1958). El autor llega a la conclusión que “esta cuestión esclarece el mundo cerrado en sí mismo de la fenomenología”.

<sup>35</sup> N.T. Alocución latina proveniente de la traducción de la expresión griega “ἰδοῦ Ῥόδος, ἰδοῦ καὶ πῆδημα” aparecida en *El fanfarrón* de Esopo. El significado de esta expresión es: “¡Demuestra tus declaraciones, aquí y ahora!”.

<sup>36</sup> Las consideraciones de Karl Schuhmann en su excelente libro dan todavía un buen ejemplo de la perspectiva clásica según la cual el surgimiento fenomenológico del tu sería para Husserl segundo en relación a la constitución primera del *ego*. (Cf. Schuhmann, 1988, p. 53).

de la trascendencia que, sin embargo, no escaparía de la esfera fenomenológica en alguna fundación metafísica.<sup>37</sup>

En principio, es buena idea “tomar en serio” la palabra de Husserl cuando él mismo se concentra en distinguir *dos trascendencias*, de las que solo la segunda es verdadera (*wahr*) y auténtica (*echt*): “La intropatía crea la primera trascendencia verdadera (de ahí la trascendencia en un sentido propio) (...) Aquí un segundo flujo de conciencia es co-puesto, no como una pura y simple formación de sentido de mi flujo, sino como solo indicado por su formación de sentido y el hecho que lo autoriza (...). *Es aquí que la conciencia misma se supera efectivamente por primera vez*”.<sup>38</sup> O también: “Una *segunda trascendencia*: la trascendencia auténtica. Con el mundo puesto de forma presuntiva en una subjetividad inmanente que fluye, el ser propio de la subjetividad no es superado, solo un estilo de vida está predeterminado de una manera presuntiva. La subjetividad pura es absoluta para sí misma y le pertenece todo lo que es objeto de experiencia original e incluso la presunción, en la medida en que tiene precisamente el carácter de lo que debe ser cumplido por experiencia original. Pero la *intropatía* también conduce más allá de esta esfera original, conduce también a otros yo y otras experiencias originales. Por tanto, trasciende el yo propio y su inmanencia y lo intencional de grado original. ¿Cómo es posible esta trascendencia verdadera y auténtica y cómo mi mundo se podría tomar un nuevo sentido, por el que se convertiría en un mundo auténticamente trascendente, el mundo “entre sujetos” (*zwischensubjektiv*)?”.<sup>39</sup> Hay trascendencia “aparente” de unidades sintéticas de mis vivencias constituidas en el proceso de la temporalización y luego está la “verdadera” trascendencia, la del objeto, que se supone que la meta se supera a sí misma para entregar un “sentido existencial *totalmente trascendental a mi propio ser*” (Husserl, 1931; § 48, p. 88). Esta “verdadera” trascendencia, que se opone a la inmanencia de las vivencias de mi propia conciencia, puede parecernos muy insuficiente: ¿No se trata de aquella trascendencia que se mantiene siendo siempre, en última instancia, *mi* objeto y en ello la impotencia para superarme? Pero los textos citados, que solo refuerzan la afirmación de las *Meditaciones cartesianas* según la cual “el Otro primero en sí es el otro yo” (Husserl, 1931; § 49, p. 90), asignan un origen particular a esta trascendencia del objeto: este solo se aparta de la conciencia sobre la base de la trascendencia de los otros hacia mí. Esta trascendencia, presentada por Husserl como “auténtica y verdadera”, sin duda alguna merece ser

<sup>37</sup> En lo que sigue, me permito remitir a mi artículo (Benoist, 1991).

<sup>38</sup> Husserl, 1973c; Hua XIV, Texto 1: Die Apperzeption des eigenen Leibes als die originale Leibapperzeption und die Mittelbarkeit der Apperzeption des fremden Leibes. Die Konstitution der ersten wahren Transzendenz durch die Einfühlung (semestre de verano 1921), p. 8.

<sup>39</sup> Husserl, 1973c; Hua XIV, Beilage LIII: Immanenz und Transzendenz in der originalen Sphäre. Wie ist die echte und wahre Transzendenz, die intersubjektive, möglich?, p. 442.



tomada en serio y ciertamente se presta más seriamente para la trascendencia que fundamenta (la del objeto) de lo que se suele hacer.

¿Qué es tan radical en la trascendencia de los otros que se juega allí el “verdadero” sentido de la trascendencia en general? ¿No sería porque responde a una estructura íntima de mi conciencia que esta no sería capaz de asumir por sí sola?

Si alguna vez le sucede a mi conciencia trascenderse a sí misma, en el sentido fuerte del término –es decir, escapar–, esto debe atenerse a su misma estructura original, esto es, al proceso de su constitución original. Y, en efecto, al examinar los textos de cerca, encontramos una trascendencia radical en este nivel: la del fluir del flujo de la conciencia misma. La fluencia de la conciencia está fenomenológicamente fundada en el surgimiento constante de una nueva impresión, que se destaca sobre el fondo de la conciencia como lo “nuevo”, lo “recibido”, lo “dado” (Husserl, 1964, Supplément I, p. 131). Este surgimiento es último e injustificable, aparición originaria de la facticidad de la conciencia misma. ¿De dónde puede la conciencia sacar esto “recibido”? Fenomenológicamente se excluye que fuera de sí misma. Y, sin embargo, este surgimiento como un puro don de la conciencia para sí misma, la atraviesa con una trascendencia insuperable. En ella, la conciencia sale de su centro y se trasciende, en un movimiento que no ha constituido y que la constituye. Este movimiento, el Suplemento III de las *Lecciones* sobre el tiempo lo define como una protención originaria, arraigada en el sentimiento mismo que lo lleva de ahora en ahora: “la mirada del ahora sobre el nuevo ahora, este paso, es algo originario, que solo abre el camino para las intenciones futuras que se conducirán a la experiencia. He dicho que esto pertenece a la esencia de la percepción; se debe decir mejor que pertenece a la esencia de la impresión. Esto ya es válido para todo “contenido primario”, para toda sensación” (Husserl, 1964, Supplément III, p. 139).

Esta trascendencia, que no es la del objeto, sino aquella radical de la conciencia misma, la encontramos nombrada como tal en algunos Manuscritos: “En la corriente se cumple continuamente un auto-trascenderse”.<sup>40</sup> “El auto-presente, que cambia desde la trascendencia del auto-presente como un punto permanente de cumplimiento, en el sentido de que esta trascendencia se transforma en inmanencia real. El presente está constituido en una intencionalidad de cumplimiento”.<sup>41</sup>

Ahora bien, un Manuscrito tardío lo pone claramente en relación con lo que llamamos “trascendencia” de los otros. En efecto, esta protención original que va de ahora en ahora la descubrimos inscrita en la relación que tenemos con los otros

<sup>40</sup> Manuscrito C 7 I (1932), *Von der Epoché aus eine Reduktion auf das primordiale Sein des Ego als ursprüngliches Strömen*, p. 6: “Im Strömen vollzieht sich kontinuierlich ein Selbsttranszendieren”.

<sup>41</sup> Manuscrito C 7 I (1932), p. 6: “Selbstgegenwart, die im Wandel aus der Transzendenz der Selbstgegenwart übergeht als ständiger Erfüllungspunkt, indem diese Transzendenz sich in eigentliche Immanenz wandelt. Die Gegenwart konstituiert sich in einen Erfüllungsententialität”.

en el texto *Teleología universal* de 1933: “¿No podemos o no debemos suponer una intencionalidad pulsional universal que constituye unitariamente todo presente originario como estable y que concretamente impulsa de presente en presente? se pregunta Husserl (1989b, p. 4), en el contexto de una reflexión sobre el problema de la cópula. La determinación de la intencionalidad en la que la conciencia se trasciende a sí misma como pulsional sitúa la problemática de la trascendencia, en el sentido radical del término, en el campo de la afectividad. Esta afectividad no es ella misma pensable sino sobre el fondo de la alteridad<sup>42</sup>. Se trata de una primera relación con los otros, primera en relación a su propia constitución, de donde el *ego* tomaría la fuerza para salir de sí mismo y así poder constituirse como *ego*. Strasser ha comentado estas páginas en los siguientes términos: “Desde un punto de vista filosófico, esto también significaría que la primera palabra de la monadología ya no debería ser “inmanencia”, sino “trascendencia” (Strasser, 1975, p. 17).

Esta hipótesis nos llevaría a leer con nuevos ojos los textos metafísicos que afirman con tanta claridad que no se trata de un absoluto solitario. “Ningún absoluto puede retirarse de la coexistencia universal, es un *sin sentido* que algo sea y no sea en conexión con ningún ser, que algo esté solo”.<sup>43</sup> Esto se entiende si decimos que es la constitución ontológica del sujeto trascendental mismo el ser en relación con los otros sujetos. Fenomenológicamente hablando, la intencionalidad solo se despliega por completo desde la constitución de la conciencia monádica misma, bajo la mirada de los otros y la mirada fenomenológica es solo el reflejo de otra mirada. La monadología se convierte entonces en la figura metafísica de la experiencia fenomenológica de la pluralidad irreductible de miradas más que en la mismidad del ser más allá de sus diferentes aspectos y por medio de ellos.

Aquí reaparece lo sagrado como irreductible a cualquier relación de fundación, ni fundadora ni fundada, sino pura y simplemente dada. Lo que se da a este nivel, entrelazado con el trabajo constituyente de la conciencia misma, es la comunidad, en el sentido de una comunidad originaria, anterior a la comunidad constituida y que se manifiesta fenomenalmente bajo la especie de la *pluralidad*. El Dios de Husserl no es otra cosa que la idea de esta comunidad.

“(…) La teleología encuentra que Dios habla en nosotros, que Dios habla en la evidencia de las decisiones que, a través de todos los aspectos del mundo finito, indican el infinito. Estoy en un camino. ¿A dónde va este camino? ¿Cuál es *mi* camino, el camino hacia el infinito, que garantiza en cada paso que estoy en el camino correcto y, en cada error, que estoy interiormente en la ceguera y en el error y, cuando actúo, si lo hago según mi vocación y cuando en contra? Todos

<sup>42</sup> Véase el análisis destacado de Didier Franck que aquí nos ha guiado (Franck, 1981, p. 153 y ss).

<sup>43</sup> Husserl, 1973a; Hua XV, Texte 21: Gang der systematischen Beschreibungen bis zur Monadenlehre, nach der Reduktion (octubre de 1931), p. 371.



los caminos me llevan al yo –pero a través de los otros «yo», de los que soy, en tanto yo, inseparable: Dios no es más que el polo– el camino que comienza desde cada uno de los yo (que, desde mi punto de vista, son otros yo, así como yo soy yo mismo, desde el punto de vista de los demás, soy otro) es mi camino, pero todos estos caminos conducen al mismo polo Dios, situado más allá del mundo y más allá del hombre, pero no como caminos separados que convergen en un punto, sino en una compenetración indescriptible: el camino del prójimo, en la medida en que es camino correcto, de cierta manera también pertenece de forma muy esencial a mi camino; el amor al prójimo (...).<sup>44</sup>

¿No es esto, en el fondo, la “etización” de la que ya hemos hablado? Que haya aquí “etización” de lo sagrado ciertamente no deja dudas, pero queda el que ya no sea posible asignarle el sentido de un retorno a la metafísica de la subjetividad. Esta “etización” ya no significa la reducción de la trascendencia a la medida del sujeto por medio de su fundación en el sujeto, sino más bien el encuentro concreto por el sujeto de una trascendencia que lo supera efectivamente. ¿Y cómo podría la trascendencia tener otro lugar fenomenológico distinto de este horizonte de fenómenos como fenómenos igualmente éticos, cargados de un valor que no disminuye en su verdad, es decir, como más que fenómenos? Más allá de los fenómenos no hay nada, pero hay el más allá de los fenómenos mismos, en el sentido de que llevan en ellos más que a ellos mismos y el terreno específico de esta experiencia es lo que se llama habitualmente la ética. Emmanuel Levinas lo dice a su manera: “La metafísica se da allí donde se da la relación social –en nuestras relaciones con los hombres. No puede haber ningún conocimiento de Dios separado de la relación con los hombres” (Lévinas, 1974, p. 51).<sup>45</sup>

Uno puede sentirse tentado a suprimir esta posibilidad de dar crédito al Dios de Husserl al convertirlo en la figura de la alteridad: en efecto este Dios, idea supuesta del don, ¿no sería indiscutiblemente para Husserl el nombre más perfecto de

<sup>44</sup> Manuscrito K III 2, p. 106. Traducción francesa de Jean Ladrière y Walter Biemel (Husserl, 1951), incluido en Diemer et al. (1954), pp. 47-48. A continuación, el texto alemán:

“...Die «Teleologie» findet, Gott spricht in uns, Gott spricht in der Evidenz der Entscheidungen, die durch alle endliche Weltlichkeit in die Unendlichkeit weisen. Ich bin –auf dem Wege– wohin geht der Weg, was ist *mein* Weg, mein Weg ins Unendliche, der mir in jedem Schritt bezeugt, hier gehe ich recht, und bei jedem Fehlschritt, hier gehe ich innerlich blind und falsch, hier tue ich, was meine Sache ist –hier tue ich, was nicht meine Sache ist. Alle rechten Wege führen in mir, aber in mir durch meine Mit-Ich, mit denen ich untrennbar ich, dieses Ich bin, zu Gott, der nichts ist als der Pol –von jedem Ich aus (das von mir aus Ich, anderes Ich ist wie ich von ihmaus anderes Ich bin) führt der Weg als sein Weg, aber alle diese Wege führen zu demselben überweltlichen, übermenschlichen Pole Gott, aber nicht als getrennte und in einem Punkt zusammenlaufende Wege, sondern in einer unbeschreiblichen Durchdringung: der Weg des Nächsten, soweit er der rechte Weg ist, gehört in gewisser Weise auch zu meinem Weg ganz wesentlich; die Nächstenliebe...”

<sup>45</sup> Para una puesta en relación con Husserl véase Sancipriano (1988), p. 97.

la razón misma? ¿No está, por lo tanto, destinado a seguir siendo fundador y a cerrar por su fundación el todo del ser en vez de abrir el campo infinito de las relaciones éticas? En otras palabras, la *universalidad* de la teleología y la monadología que abraza ¿no elimina las diferencias que se supone que articula?

Precisamente este no es el caso porque esta universalidad es esencialmente universal hasta el infinito. La universalidad de la razón no tiene otro sentido que la infinidad del encuentro de las mónadas, susceptibles de un acuerdo que nunca se da absolutamente. El “punto de vista absoluto” no tiene consistencia, solo su investigación le da un contenido fenomenológico. Aquí hay una inversión del postulado fenomenológico vigente desde los *Prolegómenos*, según el cual el ser precede al deber-ser<sup>46</sup> y, con este cambio, la ontología es superada en favor de una ética. La razón misma se convierte entonces en un concepto ético y nada más que un concepto ético: el de la responsabilidad de cada uno en relación con esta obra común que es el del infinito de todos los otros en cada uno de nosotros.

Más allá de la odisea de la razón que busca fundarse a sí misma, dicho de otro modo, más allá de la historia de la metafísica occidental, subsiste la razón como enigma, como *hecho* de la razón. La razón misma es sin razón, es en el agujero de esta evidencia donde se abre la posibilidad, hoy urgente entre todas, de una fenomenología de la razón, que sería otro nombre de lo que llamamos fenomenología de lo sagrado. La razón permanece como un *fenómeno*, inevitable punto de tropiezo del ser-en-el-mundo en tanto que se descubre también como estar-más-allá-del-mundo y esto estando en el mundo mismo. La razón como fenómeno, a decir verdad, es el problema más difícil, pues es lo que queda por pensar después del trabajo de socavamiento kantiano, luego del cataclismo nietszcheano. Esto equivale a decir que más allá de las certezas metafísicas del platonismo y su restitución en la metafísica del fenómeno – ¿la fenomenología? –tenemos que empezar a pensar el fenómeno de la metafísica misma.

---

<sup>46</sup> Sobre este postulado véase Derrida (1990), p. 84, en concreto la nota 19.



## BIBLIOGRAFÍA

---

- Ales Bello, Angela. (1985). *Husserl: Sul problema di Dio*. Roma: Studium.
- Benoist, Jocelyn. (1991). Objet et communauté transcendante: autour d'un fragment du dernier Husserl. *Tijdschrift voor filosofie*, 52(2), 311-326.
- Bernet, Rudolf. (1978). Endlichkeit und Unendlichkeit in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung. *Tijdschrift voor Filosofie*, 40(2), 251-269.
- Bernet, Rudolf. (1989). Différence ontologique et conscience transcendante. In Eliane Escoubas, Marc Richir & Rudolf Bernet (Eds.), *Husserl* (pp. 89-116). Grenoble: J. Millon.
- Boehm, Rudolf. (1968). Das Absolute und die Realität. In *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* (pp. 72-105). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Derrida, Jacques. (1962). Introduction. *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Diemer, Alwin, Ridé, Jacques, Lowit, Alexandre, & Colombié, Henri. (1954). La phénoménologie de Husserl comme métaphysique *Les Études philosophiques*, 9(1), 21-49.
- Dupré, Louis. (1977). *A dubious heritage: Studies in the philosophy of religion after Kant*. New York: Paulist Press.
- Edith Stein. Par une moniale française*. (1954). Paris: Seuil.
- Fischer, Kuno. (1884). *J.G. Fichte und seine Vorgänger*. München: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
- Franck, Didier. (1981). *Cahier et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit.
- Gregorio de, Nisa. (1993). *Vida de Moisés*. Salamanca: Sígueme.
- Hart, James G. (1990). I, we and God: ingredients of Husserl's theory of community. In Samuel Ijsseling (Ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (pp. 125-149). Dordrecht: Kluwer Academic.
- Heidegger, Martin. (1968). La constitution onto-théologique de la métaphysique. In Kostas Axelos & al. (Eds.), *Questions I*. Paris: Gallimard.
- Husserl, Edmund. (1931). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (Gabrielle Peiffer & Emmanuel Levinas, Trans.). Paris: Vrin.
- Husserl, Edmund. (1950). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In Karl Schuhmann (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke III*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1951). Notes personnelles. *Esprit et vie*, 1, 1-9.
- Husserl, Edmund. (1959). Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. In Rudolf Boehm (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke VIII*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, Edmund. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Henri Dussort, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, Edmund. (1973a). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. In Iso Kern (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1973b). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. In Iso Kern (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XIII*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1973c). Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. In Iso Kern (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1974). Formale und Transzendente Logik. In Paul Janssen (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XVII*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1987). Aufsätze und Vorträge (1911-1921). In Thomas Nenon & Rainer Sepp (Eds.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XXV*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1988). Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914). In Ullrich Melle (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XXVIII*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1989a). Aufsätze und Vorträge (1922-1937). In Rainer Sepp (Ed.), *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XXVII*. Den Haag: Dordrecht.
- Husserl, Edmund. (1989b). Téléologie universelle (Jocelyn Benoist, Trans.). *Philosophie*, 21, 3-6.
- Landgrebe, Ludwig. (1949). *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg: M. von Schröder.
- Laycock, Steven William. (1986). The intersubjective dimension of Husserl's theology. In Steven William Laycock & James G. Hart (Eds.), *Essays in phenomenological theology*. Albany: State University of New York Press.
- Laycock, Steven William, & Hart, James G. (Eds.). (1986). *Essays in phenomenological theology*. Albany: State University of New York Press.
- Lévinas, Emmanuel. (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Lévinas, Emmanuel. (1974). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. (5 ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Philonenko, Alexis. (1966). *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin.
- Roth, Alois. (1960). *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Sancipriano, Mario. (1988). *Edmund Husserl: Petica sociale*. Genova: Tilgher.
- Schuhmann, Karl. (1988). *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg: K. Alber.
- Stein, Edith. (1929). Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 10, 315-338.
- Strasser, Stefan. (1959). Das Gottesproblem in der Spätphilosophie E. Husserls. *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 130-142.



Strasser, Stefan. (1975). Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29(1), 3-33.

Tietjen, Hartmut. (1980). *Fichte und Husserl: Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Tilliette, Xavier. (1983). *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*. Lanciano: Itinerari.

Uygur, Nermi. (1958). Die phänomenologie husserls und die „gemeinschaft“. *Kant-Studien*, 50(1-4), 439-460.

Van Breda, Herman Leo. (1949). Husserl et le problème de Dieu. In Evert Willem Beth (Ed.), *Proceedings of the tenth international congress of philosophy*. Amsterdam: North Holland Publishing Corporation.