

Reducción fenomenológica y ateísmo

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

«El problema de Dios naturalmente», fue la respuesta de Husserl a Roman Ingarden acerca de cuál era el primer problema de la filosofía. La contestación es bien sorprendente si se consideran las escasas referencias que la obra que Husserl publicó en vida, tan preocupada por el método y justo orden de la investigación filosófica, dedica al supuesto primer problema. Incluso los cursos de lecciones que el fundador de la fenomenología tituló *Filosofía primera* se apartan de sus ilustres predecesores, y ni encierran un «saber de lo divino» ni plantean pruebas apodícticas de la trascendencia suprema. Más bien al contrario: de acuerdo con dichas lecciones, el orden aristotélico del saber suponía un rebajamiento del ideal platónico de teoría, y la Tercera Meditación de *prima philosophia* una pérdida del radicalismo filosófico a que apuntaban las dos primeras.

Lo que pueda tener de sorprendente la respuesta personal de Husserl se ha atenuado, sin embargo, conforme han salido a la luz textos de trabajo, sobre todo de los años treinta, que se ocupan del tema de Dios en estrecha relación con los planteamientos centrales y los problemas últimos de la fenomenología trascendental. Mi trabajo ofrece fragmentos de alguno de estos escritos, así como una toma de postura, por fuerza provisional, acerca de si la última filosofía estrictamente trascendental de la historia del pensamiento occidental conduce al reconocimiento de la existencia del Ser Supremo, o no. Pero es tan íntima la conexión del pensamiento teológico de Husserl con el cuerpo teórico de la fenomenología trascendental que se hará imprescindible recordar a cada paso partes enteras de la filosofía primera fenomenológica.

1. DESCONEJÓN DE TODA TESIS SOBRE DIOS

Ciertamente ya la primera presentación sistemática de la fenomenología trascendental, libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, se refiere a Dios pero en ausencia. «Dios» es un tema teórico y práctico que el fenomenólogo consciente debe empezar por poner entre paréntesis. La creencia en Dios, racional o positiva, es posición de existencia cuya vigencia y valor deja en suspenso el proceder metódico que busca arrojar luz sobre el sentido, el origen y la legitimidad de toda posición en el ser. Como es sabido, en el marco de la reducción fenomenológica tal «desconexión de la trascendencia de Dios» no implica una puesta en duda de la existencia del objeto, ni la sospecha de que la determinación preteórica o teórica de su sentido encierre incongruencias o absurdos. Ni siquiera denota completa falta de interés por el Ser Supremo y la región ontológica que le correspondería —el desinterés que el cultivador de un saber suele sentir por los conocimientos alejados de su disciplina—. La desconexión de toda tesis a propósito de Dios, sin sustituirla por ninguna tesis alternativa o modalizarla en los términos de una total ignorancia, la completa puesta entre paréntesis del objeto o tema Dios, vendrían exigidas por «la meditación fenomenológica fundamental» y por su peculiar orientación teórica, y me voy a permitir esbozar, como acceso a nuestro tema, tres etapas esenciales de esta meditación de partida.

Más que una reflexión distintiva de cierta escuela de pensamiento o un estilo peculiar de practicar la filosofía, «la meditación fenomenológica fundamental» era, a ojos de Husserl, la reflexión propia de quien aspira a ser filósofo. Nadie pretendió serlo desde el inicio de su vida consciente, nadie habría sabido serlo al cabo de una vida de certezas plenas ininterrumpidas; pues el filósofo principiante sí sabe que pretendidas verdades pierden en numerosas ocasiones el fundamento que parecía sostenerlas, y que supuestas experiencias auténticas resultan desmentidas en parte o en todo. Por ello, para apurar hasta el límite la distinción entre verdad y falsedad y apariencias, ningún juicio previo o teoría disponible pueden pasar para él por verdaderos si obvian el hecho de que el veredicto racional del principiante ha de sumarse al dictamen, acaso todavía unánime, de «los tenidos por sabios» o de la comunidad que juzga. En cambio, el filósofo principiante todavía puede recordarse a sí mismo que el juicio «yo soy» no es susceptible de decepción intuitiva. No cabe la experiencia que lo revele falso. Cada uno puede advertir en sí mismo que tal juicio da expresión a una experiencia que no es susceptible de perfeccionarse, pues el ahora en que ahora vivo y la conciencia de vivir en él son indisociables, casi indiscernibles. En semejante juicio, o mejor, en la experiencia subyacente a él, y que siempre prosigue activa, yo hago, como aspirante al saber, lo que de otro modo queda siempre aplazado, a saber: una experiencia cumplida de la razón: hay al menos una posición de existencia que es inseparable del ser que presta al juicio legitimidad; o al revés, hay una existencia que encierra en sí la legiti-

midad de su posición racional. Evidencia y ser, la primera no perfeccionable, el segundo no decepcionable, vienen aquí a coincidir: «Tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida, digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*»¹.

Ahora bien, ante quien repite para sí la meditación cartesiana no comparece un ente peculiar en el orden general de los seres, cual átomo de certeza en la incertidumbre global del mundo. No se trata de un ente, no ya por la dificultad de delimitar partes y de señalar propiedades estables en el flujo de conciencia que discurre a conciencia. Mi vida de conciencia en curso, que es esa fusión de actualidad, evidencia y existencia, y que lo es por su sentido, no por una desmedida pretensión epistemológica, ella misma mira y mienta lo que por principio no es actualidad inmanente ni evidencia que se agote en darse. Sin introducir ninguna dualidad en la meditación, mi vida de conciencia y cada acto suyo son dirección intencional, versión íntegra hacia lo que ya no es vivencia, sino que es identidad frente a múltiples actos de conciencia, y unidad de sentido progresiva y discontinuamente explicitable, y parte integrante de órdenes superiores de sentido; en una palabra, objeto. El flujo de vivencias, en que yo puedo hacer la experiencia cumplida de la razón, en lugar de proporcionar un ente compacto y clausurado, abre una correspondencia, una correlación legal e inquebrantable entre instancias que son mutuamente inconfundibles: vivencia que mienta y objeto de la intención; acto de dar sentido y unidad de sentido; nóesis y nóema. La oposición categorial que vivencia y objeto mantienen entre sí, lejos de escindirlos, los refiere tan esencialmente el uno al otro en el seno de una única concreción, como ninguna comunidad de esencia, jerarquía gnoseológica o dependencia causal podría hacerlo. En virtud de la vivencia intencional el objeto hace frente a la vivencia y, en la propia intencionalidad, el objeto establece, «gana» la condición de instancia irreductible a pedazo de conciencia.

Pero el carácter excesivamente formal de esta meditación y de los términos de que se vale, no se despeja por entero mientras no se observa que la vivencia inmanente responde a una forma originaria: es experiencia perceptiva; es percepción, que se repite con abrumadora insistencia, que yace a la sombra de cualquier otro acto, y que, en definitiva, no es sólo la especie privilegiada del género preciso *vivencia intencional*. Y en rigurosa correlación, no se supera el formalismo hasta observar que «el» objeto de la intención, en singular, responde básicamente a la forma original: «cosa en el entorno del mundo». Ante mí nunca se ofrece un objeto inconexo e indefinido, o una propiedad y sensación aisladas, o un concepto simple. La cosa aparece en y se destaca de un fondo objetivo, está inserta en una multiplicidad ordenada; y la mirada de mi atención, que se fija en la cosa, se mueve luego de este objeto a otro y de un orden

¹ *Ideas I*, &46. (Traducción de José Gaos. Excepto las citas de *Ideas I*, la traducción de los restantes textos de Husserl es mía.)

objetivo a otro, trayendo a presencia intuitiva la novedad relativa de las cosas y de los sucesos. Mas, al cabo, toda novedad descansa sobre un trasfondo último de multiplicidad y familiaridad, sobre un «horizonte» único e irrevocable, que ya de siempre me es conocido, como un pasado nunca pretérito y nunca rebasado. Tal es el horizonte del mundo, el mundo mismo, como lo nombra la actitud natural y, a partir de ella, la reflexión fenomenológica.

La meditación fenomenológica fundamental, que tan apretadamente resumo, alcanza una primera estación, un primer cumplimiento, cuando, partiendo de la vivencia inmanente, llega a hacer referencia coherente al mundo. En realidad, ni la peculiaridad inmanente del curso de mi vida de conciencia, ni la correlación rigurosa, y sin un suelo compartido, de las vivencias intencionales con objetos correspondientes, ni el descubrimiento de que, para todo objeto que capto, el horizonte intencional de sentido es único y unívoco; ninguno de estos *momentos de la reflexión recoge por sí solo o preferentemente la meditación fenomenológica fundamental*. Lo decisivo estriba en la asunción simultánea de los tres motivos teóricos, de tal forma que una reflexión unitaria reafirme la conexión sin fisuras de la inmanencia absoluta –en que existencia y evidencia se exigen de suyo y funden en acto– con la trascendencia más original, la del mundo –la evidencia de cuyo ser es un índice inagotable de actos ya sidos y de nuevas y nuevas intenciones de dar sentido–. Las tres etapas señaladas –vivencia inmanente; correlación estricta; mundo como horizonte de sentido– no son por tanto opcionales, o sucesivas, como despliegue de momentos que se reabsorban o reintegren unos en otros. Se trata, más bien, de «momentos» en el sentido de partes abstractas, de integrantes simultáneos y no independientes de la única concreción unitaria que la intencionalidad siempre abre. Pues yo no dejo de suponer y de observar mi vida de experiencia cuando advierto y anoto que la evidencia familiar e inagotable del mundo subyace a y perfila todo objeto a que mi percepción da sentido. La condición del mundo como horizonte infinito dice en sí misma relación a la conciencia perceptiva que consiste en apuntar indefinida, inacabablemente, a él. Puedo por tanto afirmar que la vida de conciencia en su tiempo inmanente –a partir de sus actos atentos y, sobre todo, de sus síntesis propias; de su actividad de aprehensión y, sobre todo, de su pasividad asociativa– está en el origen noético del sentido del mundo. El mundo no es un todo absoluto en que la vida de conciencia se inserte, ni tampoco el opuesto ontológico de ésta, sino en sí mismo término inagotable de una vida intencional que avanza siempre hacia él, y con la que él forma la totalidad concreta de la intencionalidad.

A este todo concreto que es a una vida y mundo, y que se articula de punta a cabo como correlación intencional, llamará Husserl de distintos modos, no enteramente equiparables: «conciencia pura», subrayando su dimensión noética inmanente; «mónada», como yo mismo haré, subrayando la concreción global que le pertenece, sin perjuicio de las instancias irreductibles que la integran; quizá incluso, «mundo intuitivo de la vida», acentuando su dimensión noemática. La meditación fenomenológica fundamental es, de uno u otro

modo, el descubrimiento de la conciencia pura, la tematización original del mundo intuitivo de la vida, la toma de conciencia de la mónada que yo soy.

* * *

Pero nuestro tema es el problema de Dios, y nuestro acceso a él la peculiar forma de plantearlo que empieza por suspender toda tesis a propósito de Dios.

En ocasiones se ha interpretado que la regla fenomenológica de desconectar toda trascendencia que se suponga dada sin más, y de poner fuera de juego toda tesis de existencia, responde, en realidad, a un simple proceso de abstracción temática, sólo que especialmente complejo y expuesto con particular enrevesamiento. La meditación y reducción fenomenológicas perseguirían delimitar el campo de fenómenos de la conciencia –el fenómeno por excelencia– para su riguroso análisis interno. En consonancia, la regla de desconexión se limitaría a prohibir cualquier toma de posición, explícita o implícita, teórica o preteórica, acerca de lo que queda fuera del muy preciso campo de interés del fenomenólogo –acerca de todo objeto espacial, cultural, ideal; acerca de los principios lógicos, y del propio Ser Infinito, comoquiera que ninguno se identifica con la conciencia que llevo a tener de ellos–. Por sí sola la desconexión no prejuzgaría, sin embargo, la posibilidad de ninguna trascendencia dotada de existencia independiente.

En apoyo de esta interpretación habla la circunstancia de que teorizaciones distintas de la meditación fenomenológica puedan llegar a afrontar el problema de Dios y, en su caso, a afirmar la existencia del Ser Supremo. De hecho *Ideas I* se hace eco del argumento predilecto de Brentano en orden a demostrar la existencia de Dios –argumento que Husserl había escuchado en sus años de formación en Viena–. Conexiones teleológicas contingentes, incluso inverosímiles dentro del cálculo global de posibilidades, atraviesan el mundo en todas sus regiones y estratos: físico, orgánico, cultural; alcanzan, asimismo, al ser psíquico, capaz de percatarse del asombroso espectáculo de orden y finalidad. Quien se interese no tanto por el fenómeno como mero fenómeno, sino por él como mostración de la realidad, contará entonces con la premisa adecuada –así se interpreta a Husserl– para una posible prueba de un Ordenador e Inteligencia Suprema².

De acuerdo con el esquema de meditación fenomenológica que yo he esbozado, la cuestión es bien distinta de un proceso de abstracción y precisión temáticas, y su alcance resulta aún más claro, si cabe, en relación con el problema de la teología. Pues tal meditación conduciría al filósofo ante el ser esencialmente concreto, sin necesidad de haber hecho referencia alguna a la existencia de Dios, fuera ella afirmativa o negativa, siquiera escéptica. La meditación es meditación sobre el absoluto de la correlación intencional, pero

² Cfr. Antonio Millán Puelles «La teleología del mundo físico y el nexa Brentano-Husserl», en: *Revista de Filosofía* –2ª etapa– 2 (1979), 121-138.

no sobre Dios. Y el carácter metódico de la desconexión significa entonces que el ser, todo ser, ha de hacerse, por principio, comprensible a partir del sentido en que aparece a la vida intencional y de la validez que gana merced a la evidencia intencional –nunca al revés; como si algún ser afirmado o negado sin más, pudiera dar cuenta «desde fuera» del sentido en que aparece a la conciencia, de la mención en que recibe valor de ser, etc.–. Por tanto, también el sentido de la trascendencia suprema, exista o no, deberá ponerse en correlación con las síntesis peculiares de conciencia que están a su base y que de algún modo la preceden. Ya en la presentación fenomenológica inicial de *Ideas* puede, pues, reconocerse el programa de investigaciones trascendentales que Husserl describirá más adelante con plena lucidez, y que incluye dentro de su problemática, sin reservarle de entrada un estatuto especial, a Dios mismo:

«La referencia consciente al mundo no es una suerte de hecho que desde fuera me pueda adjuntar un Dios que así dé en determinarlo, o que pueda provocármela un mundo, con su correspondiente legalidad causal, por ocurrir que uno u otro existen de antemano. Es el *a priori* subjetivo el que precede al ser de Dios y del mundo, y de todas y cada una de las cosas que son para mí, el que reflexiona. También Dios es para mí lo que es, a partir de mi propio rendimiento de conciencia, y no he de cegarme para ver el problema por miedo a una supuesta blasfemia. Pues rendimiento de conciencia no significa aquí, como tampoco en el caso del otro yo, que yo me invente y confeccione la trascendencia suprema.»³

Quizá las escuetas indicaciones de *Ideas* no autorizan a proclamar que un abismo conceptual se había abierto entre la minuciosa inspección teleológica del mundo que practicaba el maestro de Husserl, y la posibilidad de la misma que el discípulo condiciona a la aclaración del sentido. Pero si la desconexión refleja la perspectiva teórica de que toda realidad es unidad de sentido y, por ello, rendimiento de sentido, sí se entiende la inaudita novedad de que la posible prueba teleológica, en lugar de ascender de lo contingente al absoluto, se encuentra de antemano ubicada en el absoluto y a partir de él se pregunta por Dios: «En lo absoluto mismo y en consideración absoluta debe encontrarse el principio ordenador de lo absoluto».⁴

2. MONADOLÓGÍA NO TEOLÓGICA

La alusión exclusiva de *Ideas* a los procesos mundanos animados de propósito como la posible vía teológica, guarda relación con el hecho significativo de que la monadología fenomenológica, examinada más de cerca, no parece admitir ninguna dependencia ontológica de la mónada que yo soy, y de la

³ *Lógica formal y trascendental*, &99.

⁴ *Ideas I*, &51 nota.

comunidad intencional de sujetos que nosotros llegamos a ser, respecto de una mónada suprema. Las diferencias conceptuales del pensamiento de Husserl respecto de la metafísica de Leibniz son en este punto notables, y notable aquí la cercanía al idealismo kantiano. Sólo textos antiguos de 1907-08 hablan todavía de Dios al modo leibniziano como la «conciencia global» que intuye en la conciencia de cada sujeto, y que por ello contempla las cosas del mundo desde cada perspectiva subjetiva y desde todas ellas a la vez: Dios dispondría de la «imagen» completa del mundo físico y de la representación íntima del universo de los espíritus⁵.

El análisis fenomenológico de la correlación intencional, de la estructura *ego cogito cogitata*, coincide con la teoría leibniziana del entendimiento sólo en el punto de partida antiempirista de que distintos actos de conciencia pueden contar con un término intencional idéntico: en contra de Locke, lo que individualiza al acto de conciencia no es uno y lo mismo que el objeto consciente en el acto, que la «idea». No me detendré en las dificultades que encuentra la distinción leibniziana entre «la forma» del entendimiento (finito) y «la idea» objetiva que percibe.⁶ Me interesa destacar que para el análisis fenomenológico el objeto tal como es mentado en y por el acto, el sentido objetivo de cada acto o síntesis de actos —expresiones equivalentes—, es, en efecto, irreductible al acto individual que lo mienta, siendo, sin embargo, inherente, «inmanente» a la vida intencional plena de la que ese acto y esta síntesis son sólo una pulsación individual, un latido fugaz. No cabe «atar» el objeto mentado a la vivencia singular, no porque trascienda en sentido absoluto a los actos que le dan sentido y se limite a anunciarse desde fuera en la intimidad cognoscitiva, sino porque su identidad dice, más bien, relación a cualquier presente vivo de mi curso de conciencia que puede volver sobre él y explicitarlo de nuevo como el mismo objeto. O mejor aun, porque cualquier acto de conciencia lo mienta a sabiendas de que mi futuro de conciencia podrá, por principio, reidentificarlo de nuevo. Trascendencia del objeto respecto del acto singular y efímero, que es inmanencia, «inmanencia ideal» a la corriente de actos y a sus potencialidades implícitas. (Ulteriormente, «inmanencia ideal» significará también que al constituir yo otros sujetos de conciencia, otras vidas intencionales, me hago cargo de que el objeto no se multiplica con cada nueva conciencia que asumo como existente.)

Propondré un ejemplo sencillo de inmanencia ideal: los paisajes y personas de mi pasado. Las escenas y sucesos del pasado aparecen ante mí en actos conexos de recuerdo que yo llevo a cabo expresamente, o que se suscitan asociativamente. Con mayor o menor claridad, lo recordado se ofrece como lo mismo que anteriormente percibí: el acto de recuerdo «sabe» que identifica lo que en un momento anterior de la vida despierta se mostró «en persona». Por otra parte, un horizonte intencional de variable vaguedad rodea el tema de la

⁵ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I (Husserliana XIII)*. Anejo IV.

⁶ *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro II, caps. 1, 10, 26.

rememoración y articula su referencia temporal en más o menos remota en función de la potencialidad de proseguir el recuerdo de los sucesos de ayer hasta desembocar en mi percepción actual del mundo. Así, yo no sabría alojar «las galerías, sin fondo, del recuerdo» en un ámbito «ontológico» distinto de esta red de referencias que la rememoración establece de suyo con mi percepción actual, con mis percepciones pasadas, con sus horizontes intencionales. Con el poeta habré de decir, en un sentido no lírico, que mi pasado, y, a partir de él, el pasado mismo, «conmigo va»; pertenece intencionalmente a la concreción de mi conciencia, y tal inmanencia esencial no le priva de identidad objetiva, ni la rebaja, sino al contrario la afirma y constituye. Mas, a la vez, esta su cualidad objetiva pertenece originariamente sólo a mi propia vida de conciencia, ya que si otro sujeto participase de un solo acto mío vería inscrito en él, en su red de referencias, trechos enteros de mi vida consciente, la que yo vivo por dentro y la que reconozco como no compartible; con lo que el supuesto otro, al compartirla conmigo, alteraría para sí ese sentido íntimo e indeclinable que tiene sólo para mí. No habría, pues, percepción posible de mi vida y sus correlatos, representación originaria de mi espíritu, que no fuese *eo ipso* mi vida.

Por consiguiente, si cosa y mundo, pasado y presente, personas y sucesos, «van conmigo» y son correlatos inseparables de mi vida de conciencia, no de la subjetividad en general, ni al modo racionalista de la subjetividad infinita, entonces esta vida individual revela tener una dimensión universal. Lo cual hace sobremanera difícil pensar qué universalidad cualitativamente distinta cabría atribuir a una hipotética conciencia infinita. En otras palabras, el análisis correlativo de conciencia e identidad excluye el recurso leibnicense de concebir cada «idea» válida o «noción» —cada nóema cumplido— como objeto primario del entendimiento de Dios, y con ello anula la posibilidad de concebir cada mónada finita como participación en la mónada infinita, «fulguración» o centelleo de la «Unidad primitiva». La fenomenología trascendental es «auto-explicitación del ego» y no ha de enfrentar el peligro especulativo de las metafísicas racionalistas de que toda conciencia sea en Dios —y al fin todo sea Dios—, sino justamente el contrario de que Dios mismo sea en el todo de la mónada individual, ulteriormente de la intersubjetividad —y al fin todo sea en nosotros—.

Con todo, hay, a mi entender, un segundo obstáculo a la convergencia de ambas monadologías, husserliana y leibnicense, y de ambas posibles teologías. Dificultad más formidable, si cabe, y que pone de manifiesto cómo el problema no nace de una divinización de la conciencia intencional (finita). El obstáculo radica ahora en la tesis de que toda percepción de cosas —forma básica de la correlación— es por principio intuición inadecuada.

La percepción de cosas, de toda cosa y por analogía de toda realidad mundana, discurre en cambiantes apareceres que la exponen parcialmente y en escorzos. Toda percepción de cosas es incompleta —siempre hay más por ver— y es en perspectiva —siempre hay otros modos de aparecer lo que de hecho aparece—. Ahora bien, ninguna perspectiva coincide sin más con la identidad obje-

tiva que muestra, ya fuese parcialmente; ninguna proporciona la identidad rotunda de la cosa, o de alguna sección, ya fuese mínima, de ella. Lo que la intuición ofrece –la «vista» del objeto desde esta distancia y ángulo, a esta luz, según la particular disposición cinestésica de mi cuerpo, etc.– es siempre un escorzo, y perfeccionable, pero el proceso de perfeccionamiento se limita a «hilvanar» –sintetizar– otros escorzos perceptivos, cada uno de los cuales requeriría de un proceso de perfeccionamiento parejo al de la cosa íntegra. Así, pues, la percepción se queda corta respecto del sentido objetivo de la cosa y, en lo que alcanza de él, nunca solapa los apareceres intuitivos con las propiedades o pedazos objetivos. La inadecuación no es, por tanto, sólo problema de limitación cuantitativa. Las múltiples vistas o apareceres sucesivos de lo mismo –del mismo frente, de la misma cara, del mismo vértice– no pueden componerse y hacerse encajar cual secciones de un plano o piezas de un *puzzle*. Lo que un escorzo de la cosa muestra es, en parte, lo mismo que otro expone de otro modo, y no hay criterio normativo posible para «destilar» de estas exposiciones múltiples la identidad escueta de la cosa, de la cara de la cosa, de la propiedad, etc. En el orden de la percepción, pues, no hay tampoco, por principio, la «imagen» cabal del mundo, sólo síntesis indefinida e indefinidamente incompleta.

Importa observar que esta descripción de la inadecuación no liga el incumplimiento perceptivo a la finitud del sujeto percipiente. Ella formula eidéticamente, esto es, para todo sujeto posible, la peculiaridad de la percepción sensible, y por extensión de toda intuición, y de su correlato, y por extensión de todo objeto mundano. A un supuesto sujeto infinito no podría darse la realidad mundana de un modo esencialmente distinto de como nos aparece a nosotros, de un modo que fuese de principio completo y por principio no rectificable:

«Se hace patente, pues, que lo que llamamos una cosa espacial, no sólo para nosotros los hombres, sino también para Dios –como el representante ideal del conocimiento absoluto–, sólo es intuible mediante apareceres en los cuales se da y tiene que darse “en perspectiva”, cambiando en múltiples pero determinados modos y en cambiantes “orientaciones”.»⁷

También Lévinas se ha referido con singular viveza, al hilo de una reflexión general sobre el método fenomenológico, al sorprendente rango eidético de esta tesis:

«Los modos de la conciencia que accede a los objetos son de manera esencial dependientes de la esencia de los objetos. Dios mismo no puede conocer una cosa material más que dando la vuelta en torno a ella. El ser impone el acceso al ser. Y el acceso al ser pertenece a la descripción del ser.»⁸

⁷ *Ideas I*, &150. Cfr. *Ideas I*, &144.

⁸ *Ética e infinito*, Madrid, 1991, 32. (Trad. de Jesús María Ayuso. El subrayado es mío.)

La enorme relevancia de este estado de cosas se advierte al recordar que, de acuerdo con la fenomenología husserliana –y con la posterior a Husserl–, no cabe sustituto intelectual de la percepción sensible inadecuada. La «gramática del mundo» que ésta constituye es el permanente suelo de sentido de toda objetivación superior⁹. No cabe, pues, subrogación racional de la idea de cosa por nociones exactas de la física, ni de los infinitos apareceres y escorzos intuitivos por el manejo matemático de las multiplicidades. Desligar del mundo intuitivo de la vida las nociones exactas de la ciencia –que es el desiderátum de la ciencia a partir de Galileo– equivaldría en el límite a la pérdida de todo referente identificable del propio proceder idealizador –a su conversión en mera sintaxis lógica–¹⁰. La inversión fenomenológica del racionalismo resulta aquí completa: «los pensamientos distintos del espíritu», según el lenguaje de *Nuevos ensayos*, serían unilateralmente dependientes y radicalmente subsidiarios respecto de «las ideas imperfectas» o «pensamientos confusos de la carne». Y con ello el pilar de la teología racionalista, el concepto de la Inteligencia Infinita, queda gravado con un índice de radical problematicidad. La experiencia inmediata, vaga, decepcionable, prohíbe que se la «substruya» por los constructos ideales del sistema del mundo; la experiencia que no proporciona «imagen» cabal última del mundo es irremplazable por las fórmulas exactas que maneja la comunidad de los geométras, o –lo que al cabo es igual– el Dios que geometriza.

3. TELEOLOGÍA UNIVERSAL

Razones objetivas dan cuenta, por consiguiente, de que la hipótesis de una «conciencia total» e Inteligencia Suprema desaparezca de los textos husserlianos. Mientras la obra de más firme ascendencia leibniziana de Dietrich Mahnke sí insistió en la afirmación de la Mónada Suprema y en la posibilidad de «la fusión de mónadas», las anotaciones de Husserl a las tesis de su discípulo denotan una reserva y un distanciamiento evidentes, si es que no rechazo tácito¹¹.

La idea de la teleología, en cambio, no tiende a desaparecer del análisis fenomenológico trascendental. Todo lo contrario, cobra relevancia creciente. Es la casi omnipresencia de finalidad en los nexos, síntesis y dinámica inten-

⁹ Vid. *Ideas I*, &52; *Experiencia y juicio*, &10; *La crisis de las ciencias europeas* &9, 33 y 34.

¹⁰ He explorado este orden de problemas en «Cumplimiento intuitivo y mundo de la vida», en: *Sobre el concepto de mundo de la vida* –Javier San Martín (ed.)–, Madrid 1993.

¹¹ La obra de Mahnke que Husserl considera es *Eine neue Monadologie –Kantstudien. Ergänzungsheft 39 (1917)*. Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* Anejo XLI: «¿Es pensable un yo que abarca todos los yoes, que abarca todo lo que se constituye temporalmente, a lo largo de una vida, y con ello todas las obras de otros yoes, y los propios yoes en tanto constituidos para sí mismos? ¿Un yo que experimente la naturaleza y el mundo constituidos en común por todos los yoes finitos, con los ojos de todos estos yoes; que tenga en sí todos los pensamientos que estos yoes tienen como los suyos; que actúe al modo de un yo en todos ellos –que “cree” la naturaleza y el mundo en el sentido de la “idea de lo bueno”–?»

cionales lo que distingue el pensamiento maduro de Husserl al extremo de problematizar el empleo particular y señalado de la misma con vistas a una demostración de la existencia de Dios.

Una teleología primordial soporta, por lo pronto, el sentido «cosa del mundo». La necesaria inadecuación de la experiencia, en la medida en que no es una valoración extrínseca, implica que la percepción conoce la Idea de la intuición cumplida del objeto: de la visión por todos lados, de la revisión de todas sus propiedades, en los escorzos y perspectivas más fieles posibles, vinculadas al recuerdo más detallado de su existencia pasada y a la inspección más plena de su horizonte externo, etc. Sin necesidad de examen reflexivo, todo sujeto, todo hombre cuenta con que puede captar mejor lo que aparece y con que puede hacer aparecer lo que él mienta por anticipado. En la captación incompleta late, pues, la tendencia a apurar la datitud y determinación del objeto y de su contexto, y aunque nuestro trato práctico con las cosas desatienda generalmente la motivación a hacerlo, ello significa que lo irrealizable, la Idea de la plenitud intuitiva, es Idea operativa que guía la posición en el ser del objeto e Idea directriz que permite evaluar la captación insatisfactoria.

La fenomenología genética retrocede, además, al antes de la percepción del mundo –pues «he aprendido» a ver cosas– y avanza al yo espontáneo que construye juicios, en que fija y conserva los rendimientos de la percepción y de la intuición en general. También esta arquitectura preperceptiva y postperceptiva de la vida intencional respondería a dinámicas teleológicas; como si el yo hubiera buscado la percepción del mundo por insatisfacción con la vida pasiva de las afecciones híléticas, y por anhelo de superar el estrato intencional en que no hay propiamente incumplimiento porque tampoco hay objetos; y a su vez, como si la mirada perceptiva, que se deja llenar intuitivamente del espectáculo plural del mundo, no colmase el anhelo de saber del yo, que en los constructos lógicos, sintácticos, renuncia a la intuitividad en favor de la identidad omnitemporal de los significados predicativos y en favor de la intersubjetividad de la verdad.

Las flechas teleológicas recorren asimismo las dimensiones afectiva y volitiva de la conciencia, donde también existe, sin duda, cumplimiento e incumplimiento. Y la dirección transitiva de las emociones y estimaciones hacia valores y situaciones de valor y de las tomas de postura y hábitos conativos hacia metas y fines, no es, aquí tampoco, propiedad privativa y atómica de cada acto o de cada conjunto simultáneo de intenciones. El disfrute de cierto estado de valor o la resolución por una u otra meta abren la conciencia a síntesis de nuevos actos de orden emotivo o volitivo; ninguna satisfacción resulta cumplimiento concluso y autárquico, ya sólo porque ella inicia un hábito reactivable respecto del valor disfrutado y de su horizonte valioso, y enriquece el acervo de motivaciones del yo. Pero igual que en la esfera teórica, los actos básicos de la capa emotiva y volitiva hacen posible e incluso anuncian actos de un nivel superior, como si los buscaran, como si ningún orden de actos coronase definitivamente el resto de la vida intencional. Entre estos actos superiores respec-

to de las tomas de postura anímicas, encierra una dignidad especial la propia objetivación teórica, con la consiguiente crítica racional, de los valores y fines que originariamente se presentaron a la conciencia no como temas objetivos, sino como «temas atractivos o repulsivos»; no tanto representados, cuanto movilizados del ánimo. La conciencia teórica puede y en cierto modo está llamada a recuperar y a criticar los rendimientos intencionales que ella por sí sola es incapaz de originar.

Pero el motor de la intencionalidad impulsa la conciencia más allá de la complicación general de las intenciones –actos dóxicos, emotivos, volitivos– y del nexa genético común a toda subjetividad concreta –pasividad de sensaciones, receptividad de actos intuitivos, espontaneidad del juicio–. La construcción de juicios cognoscitivos dentro del mundo de la vida, y relativos a las identidades vagas que lo integran, dio paso históricamente a la emergencia de órdenes de sentido que yacían inéditos y son de suyo infinitos: el orden de los sistemas de proposiciones verdaderas que corresponden a todas las regiones del ser –idea (no matemática) de la ciencia–; el canon teórico, esencialmente ligado al orden anterior, que define la forma del juicio verdadero y de la prueba apodíctica –o idea de la lógica–; la idea de la filosofía primera como meditación radical sobre la relación entre ser, verdad y conciencia; y aun la idea práctica de una reforma racional de la vida individual y de la vida en común, que las haga acordes con el descubrimiento de la verdad, etc. La historia del saber y de su influencia presenta, así, una figura inteligible en términos de aspiración ideal que todo sujeto racional comparte y está llamado a continuar. No por ello deja de ser historia, proceso iniciado en un tiempo por sujetos que despertaron al ideal. No es despliegue de estadios inherentes al espíritu de la intersubjetividad o a la forma de la subjetividad individual; menos aun, desde luego, contingencia absoluta. También en la historia, la teleología se caracteriza por el hecho de que las condiciones de su posibilidad en las intenciones fundantes no son condiciones suficientes, sino motivaciones del estrato superior, que en cierto modo nace de una fundación original. En todo caso, entre los extremos de la necesidad y el azar, esa «cultura (histórica) de ideas», este ideal de Europa, englobaría, en su concreción intencional intersubjetiva, las distintas configuraciones teleológicas reseñadas.

Pese al carácter tan concentrado de mi resumen, no es aventurado sugerir que la intencionalidad, en cualquier nivel y orden, se torna sinónimo de teleología. La rígida apariencia formal de la ley de correlación, tal como la presenta inicialmente la meditación fenomenológica, oculta una dinámica incesante y ascendente que hace de cada acto una síntesis con otros posibles y de cada objeto un término sólo relativo, etapa hacia nuevas objetividades. La conciencia se revela inquietud perpetua, anhelo quizá insaciable, pero no ciego, sino racional en toda fase y a través de todo fin intermedio; anhelo en las primeras etapas, que, posteriormente, se torna voluntad de ser, que es voluntad de verdad, y por ello de infinito: «resolución, voluntad de ser voluntad de infinitud, voluntad para lo eterno», «voluntad que engendra el mundo en la verdad». Con

ello la «teleología immanente» resulta «la forma universal del ser individual, forma de todas las formas en que la subjetividad existe» y «lo para nosotros ultimísimo es en sí primero» –afirmaciones, todas estas, entresacadas del texto quizá fundamental para la cuestión de la teleología trascendental y de su carácter teológico, o no–¹².

A partir de cada mónada singular, la teleología en que cada conciencia consiste, llega a definir una comunidad intersubjetiva, o humanidad, que es tal por la participación en el fin común y supremo de la perfección racional, correlato global de la voluntad noética común a las distintas voluntades individuales. El texto referido arranca con las siguientes palabras:

«La autoconstitución de la subjetividad trascendental como un estar dirigida en lo infinito a la “perfección”, a la verdadera subsistencia personal. El ser en contradicciones siempre nuevas, la superación de las contradicciones. La subjetividad trascendental existiendo en la forma que le es necesaria de la mundanidad, es decir, en forma de una humanidad que quiere configurarse a sí misma y, consigo, a su mundo en mundo verdadero, “libre de contradicción”. Necesidad para ello de automeditación en grados siempre superiores, esto es, necesidad de un proceso de desarrollo de la automeditación hasta alcanzar la automeditación trascendental y el desarrollo sistemático propio de esta.»

«Tal curso y proceso de desarrollo se ordenan, como función, al curso unitario y curso de desarrollo universales de la teleología. Esta, como forma ontológica, define el ser universal de la subjetividad trascendental. El proceso teleológico, proceso de ser de la intersubjetividad trascendental, lleva consigo una universal “voluntad de vida” que para los sujetos individuales yace, primeramente, en la oscuridad; o más bien, una voluntad hacia el verdadero ser (e incluso podemos decir que la voluntad patente de cada caso tiene un “horizonte de voluntad” latente). Con su desarrollo, la voluntad se hace patente, primero a sujetos individuales: a partir del horizonte abierto y vacío, amorfo, la voluntad cobra forma; el hombre despierta a su condición trascendental, despierta en él el horizonte de la humanidad auténtica. La idea de humanidad auténtica yace ontológicamente preformada en el hombre; es la idea que en el desarrollo ulterior, merced a la meditación de valor ontológico, recibe forma científica, pudiendo entonces, como idea ontológica, volverse idea directriz de la voluntad. La voluntad tiene así su meta expresa, esto es, la tiene en la forma expresa de una meta, forma de fin de la totalidad de todos los fines individuales y supraindividuales (intersubjetivos, de toda la humanidad).»¹³

* * *

Así las cosas, ¿no es el ateísmo, y un ateísmo que, a diferencia del sartriano, está ligado a la apodicticidad de la voluntad racional y a su peculiar pleni-

¹² Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität* III, núm. 22.

¹³ *Ibid.*, 378-379.

tud, la posición última de la fenomenología trascendental sobre la cuestión de Dios? ¿No se eleva la desonexión de la trascendencia de Dios a definitivo estado de la cuestión?

El espectáculo de teleología inmanente y universal, sin duda deslumbrante si estuviera correctamente descrito, relega a un orden secundario el problema del origen –de haberlo– del reino intencional de los fines. De algún modo el origen está *in medias res* en tanto que ninguna causa pasada, por poderosa que se suponga, da explicación de lo que ha de llegar a ser en virtud y en razón de su perfección y excelencia. Y una causa poderosa tampoco daría cuenta de cómo la libre responsabilidad de los sujetos, en sus tomas de posición teóricas y estimativas, lleva a cumplimiento el telos de verdad. La teleología husserliana mira tan enteramente al futuro, del que espera –diríase– todo, y arraiga tan firmemente en el presente que despierta al telos, que se permite hablar de «creación del mundo» en referencia al futuro, antes que en conexión causal con un pasado remoto:

«Si el ser como subjetividad trascendental, o sea, absoluta, sólo es pensable en referencia al telos ideal –al progreso ideal de la infinitud teleológica–, dentro de una universalidad de ser y en una voluntad universal de ser que atraviesa las voluntades individuales como su voluntad individual de ser, cabe pensar que tal voluntad es creadora, creadora del mundo (en el “sentido” del mejor de los mundos posibles). Lo cual sólo en cierto sentido es creación de la nada, a saber: el mundo –que aquí es el mundo trascendental-subjetivo, y en su estadio correspondiente de constitución del mundo como autoobjetivación– existe, pero existe “en contradicción” consigo mismo. Es, pero todavía no es, en tanto, existiendo, tiene un ser relativamente verdadero y un relativo no ser. Y esto puede de nuevo entenderse de distinto modo según que el mundo se halle en estado de no haber despertado, de verdad y falsedad de las que aún no se ha tomado conciencia, lo cual autoriza a designarlo como no existiendo sin más, como todavía no existiendo siquiera en sentido relativo. El mundo está en eterna creación de la nada, pues tiene su ser verdadero sólo en el progreso de los grados de ser, que son grados de relatividad.»¹⁴

El radical cambio de enfoque en relación con la prueba cosmológica y con sus supuestos, culmina, por fin, en la imposibilidad de aplicar, según Husserl, la categoría de contingencia a la mónada individual. Tampoco la existencia de la mónada que yo soy, y de la totalidad inmanente a ella, es puro hecho, cruce de accidentes cuya inexistencia pueda imaginar con sólo alterar algún nudo causal. La noción modal de contingencia se define por contraste con el orden de las conexiones necesarias, pero, en fenomenología trascendental, la necesidad, toda necesidad eidética, habría quedado referida no a un hecho, sino al fenómeno originario de existencia individual; no a un suceso aleatorio, sino al

¹⁴ *Op. cit.*, 380-381.

tiempo vivido que da sentido y cumple el sentido –también el sentido propio del eidos, cuando el yo adopta una actitud ontológica. Las condiciones eidéticas de posibilidad –pues las tiene– del yo concreto remiten a y secundan su propia posición de existencia. La fuente individual y apodíctica de sentido de toda necesidad inteligible, no sería por tanto ni factum, ni eidos, sino –intenta decir Husserl– «protocontingencia»:

«Tenemos aquí un caso notable en lo que toca a la relación entre factum y eidos, un caso único. El ser del eidos, ser de las posibilidades eidéticas y del universo de estas posibilidades, no está sujeto al ser o no ser de una u otra realización de tales posibilidades; es independiente de toda realidad –que corresponda a él, se entiende–. En cambio, el eidos yo trascendental es impensable sin yo trascendental como yo fáctico.»

«Yo me encuentro en el factum de mi subjetividad trascendental y del mundo válido para mí, pero tan pronto como modifico el factum y lo investigo sistemáticamente al ocuparme del eidos, me encuentro en la ontología absoluta y correlativamente en la ontología mundana.»

«(...) Así, pues, es cosa que está en el factum el que de antemano haya una teleología. Una ontología completa es teleología, pero ella presupone el factum. Yo existo apodícticamente, y apodícticamente lo hago en la creencia en el mundo. Para mí, en el factum, existe la mundanidad, y la teleología es descubrible, trascendental.»¹⁵

Si la noción de Inteligencia Ordenadora Suprema carece de fundamento intuitivo; si la hipotética omnipotencia de un pasado creador palidece ante la potencia del futuro y de las posibilidades motivadas del presente; si lo que

¹⁵ *Op. cit.*, 385.

Una aclaración suficiente de la noción de protocontingencia conduce a los análisis de la conciencia interna del tiempo. El ahora vivo y autoconsciente está grávido de retenciones y protenciones intencionales, pero la emergencia de cada nuevo ahora no es una exigencia impuesta por el presente que ya pasa. sino una suerte de creación individual; no tanto cumplimiento ineluctable de la protención previa cuanto impresión *ex novo*, no retrotraíble a alguna necesidad.

El extraordinario estudio de J. G. Hart «A Précis of an Husserlian Philosophical Theology» (en *Essays in Phenomenological Theology*, Laycock, S. W. -Hart, J. G. (eds.), New York 1986), tiene entre sus múltiples méritos el de enfocar el problema teológico desde la perspectiva de la conciencia última del tiempo. El autor propone recuperar en el ámbito trascendental último la prueba teleológica que *Ideas I* prometía. La corriente que hace fluir y a la vez aparecer tiempo –«el traer a presencia primario»–, es principio de principios, pero no condición suficiente de que la materia hilética del flujo responda a los patrones de identidad, variedad, duración, etc., que permitirán constituir el mundo: «Las fases de conciencia interna tienen que “existir”, son la base necesaria. Pero no tiene que existir aquello de lo cual ellas mismas son fase de conciencia en el presente, aquello de que somos actualmente conscientes: cosas, *sensa*, actos, ec. Y si estas instancias no existiesen, entonces aquella conciencia, o autopresencia inmanente de la vida intencional como conciencia discriminadora, se disuelve» (p. 121). Yo no comparto el hilo argumental de Hart –pues la motivación cubre el hiato de la condición necesaria, esto es, protocontingente, a la suficiente de que aparezca mundo, y tal motivación es casi necesidad por razones internas a la propia conciencia del tiempo: no creo siquiera que la ordenación hilética diese, en todo caso, razón de una posición de trascendencia absoluta. Pero la calidad del trabajo de Hart no merece un examen precipitado.

parece contingencia alberga hechos originarios y verdaderamente fundamentales; si todo ello es así, no cabe en apariencia sino afirmar que la intersubjetividad monadológica es el concreto absoluto y el absoluto mismo, y que la posibilidad lógica de que para el caso de Dios hubiese «otros modos de denunciarse trascendencias», como declaraba sin comprometerse con ello *Ideas I*, queda vacía. El texto que he seguido en este apartado, se pregunta: «¿puede decirse que la teleología, con su profacticidad, tenga su fundamento en Dios?», y da finalmente la siguiente respuesta:

«No puedo ir más allá de mi ser fáctico y de la coexistencia con otros encerrada intencionalmente en él; o sea, no puedo ir más allá de la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento, y en su ser sin fundamento tiene su absoluta necesidad como la de una "sustancia absoluta". Su necesidad no es necesidad de esencia que deje abierta una contingencia. Todas las necesidades de esencia son momentos de su factum; son modos de su operar en relación consigo misma –modos suyos de entenderse a sí misma o de poder entenderse–.»¹⁶

4. VÍA NO CONFESIONAL A DIOS

¿Cómo es entonces que el primer problema de la filosofía es el problema de Dios? Y ¿cómo que la teleología trascendental es "vía no confesional a Dios"¹⁷?

En contra de mi anterior excesiva afirmación de que la fenomenología lo espera «todo» del futuro, ocurre que del futuro está excluido que el perfeccionamiento racional llegue a consumarse. No llegará el cumplimiento que detenga la dinámica teleológica de la conciencia y convierta el curso de desarrollo en estado plenario de «reposo». Y no llegará, no por alguna contingencia insuperable de la condición monadológica humana –las raíces del mal, sus secuelas irreparables; la amenaza de la muerte individual, «dormir sin sueño» del que sé que no despertaré, etc.–. Tampoco a causa de desafíos fácticos al logos de la verdad, que multipliquen «las contradicciones» del mundo y perviertan las decisiones colectivas¹⁸. La profacticidad no presenta, según Husserl, ninguna fractura esencial que ella no pueda incorporar a su concreción como momento inteligible –por más que la asunción de esta tesis haya de apelar finalmente al «heroísmo de la razón»–. A esta luz de un futuro que se encuen-

¹⁶ *Op. cit.*, 386. Gómez-Romero hace una interpretación teísta del concepto de «"sustancia absoluta"» de este texto, que, de acuerdo con lo expuesto, carece de toda justificación. Vid. *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid 1986, 188-189, 193. Cfr. Hart, *op. cit.* 90, 130.

¹⁷ Manuscrito transcrito E III 10 p.18 –*apud* Diemer *Edmund Husserl*, Meisenheim 1965, 314–: «Una filosofía autónoma, como fue la aristotélica y como sigue siendo una exigencia eterna, llega necesariamente a una teleología y a una teología filosófica... –como vía no confesional a Dios–.»

¹⁸ «Las Ideas son más potentes que los poderes fácticos» (*La crisis de la Humanidad europea y la filosofía*, *Husserliana VI*, 335).

tra indefinidamente abierto a la creación y reelaboración de sentido y excelencia, Dios es el polo ideal que unifica el proceso infinito de crecimiento infinito; el polo que, en relación con el desarrollo multiforme, creciente, totalizador, posee una identidad ideal, definida, invariable. En completa oposición a la teología clásica, Dios «habita» el término del *progressus in infinitum* de la teleología intersubjetiva: es el término ideal de un progreso –no *regressus*– que ha de carecer de término efectivo –de una «serie» sin fin–. Igual que la Idea de la adecuación intuitiva absoluta es irrealizable por principio, no por defecto del percipiente, y, sin embargo, ella orienta y ordena la sucesión en el tiempo de intuiciones y apareceres inadecuados –que de otro modo no formarían síntesis más y más perfectas–, así Dios unifica la sucesión y complicación, llenas de sentido, de las múltiples teleologías, sin que la Idea-Dios pueda realizarse en la culminación –inexistente– del proceso que guía, ni sustantivarse fuera de él. No cabría confusión entre el estatuto trascendental de Dios, que es Idea, y que como toda Idea remite a las multiplicidades que la soportan, con el estatuto de la intersubjetividad, que es ser, concreción en movimiento perpetuo hacia la Idea:

«Dios no es la misma totalidad de las mónadas, sino la entelequia que hay en ella, como Idea del telos de desarrollo infinito. Telos de una “humanidad” en la razón absoluta, como idea rectora, necesariamente, del ser monádico y que lo rige a partir de la libre decisión propia. Esta decisión en tanto intersubjetiva es un proceso en necesaria ampliación, sin el cual, y pese a las inevitables caídas, el ser universal simplemente no podría ser.»¹⁹

Quizá fuera una conjetura legítima la de que, entre todo correlato noemático, únicamente la Idea de Ideas, y quizá bajo la denominación de Idea-Dios, se alza sobre la dependencia estricta que liga todo objeto o polo de sentido a las fuentes noéticas del sentido (y a la inversa). Ella se levantaría mínimamente sobre la clausura interna de la correlación intencional y ese infinitésimo permitiría mentarlo como «Absoluto en un nuevo sentido supramundano, sobrehumano, *sobretrascendental-subjetivo*»²⁰. Esto no significa, sin duda, que el «Dios que no es sino polo»²¹ contenga una realidad distinta de o adicional a su condición de correlato intersubjetivo e histórico de la totalidad de mónadas. Lo que es unidad intersubjetiva de sentido no admite, en fenomenología trascendental, ningún *plus* posible de realidad. Pero el Logos y Telos absolutos, al regir sobre toda dinámica de conciencia, aun siendo término y no vida de conciencia, «presta sentido» último a las vidas racionales de conciencia y a los

¹⁹ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III Anejo XLVI. (Llamo la atención sobre el muy peculiar uso del término «entelequia» que Husserl hace.)

²⁰ E III 4 p.60 (*apud* Diemer 313).

²¹ K III 2 p. 106 (*apud* Diemer p. 315).

avatares de la Historia, como si él mismo justificase y diese fe de la propia vida racional que lo constituye.

Las reflexiones tardías de Husserl ponderan la proximidad conceptual de este Dios-Idea racional de la Humanidad, no, desde luego, a los planteamientos antropologizantes y en definitiva empíricos de la filosofía posthegeliana –Comte, Feuerbach–, tampoco al postulado de una razón práctica circundada de finitud teórica, ni siquiera al fichteano orden moral del universo; no a precursores modernos, sino al Dios de la metafísica aristotélica: Motor inmóvil, único, que mueve el universo en calidad de fin; que no participa de la realidad cambiante, pero que tampoco la crea; que no está separado de ella por una forma primitiva de eternidad, ni la acoge escatológicamente²². La diferencia con el Dios aristotélico se cifra, ciertamente, en que el cosmos jerárquico de sustancias, el cosmos «divino», ha sido enteramente sustituido por el orden intencional infinito, cosmos de la subjetividad, y «su voluntad divina»²³. Y en virtud de este desplazamiento, el Motor Inmóvil del universo intencional no puede ser inteligencia, pensamiento, conciencia en una palabra: pues tendría sobre sí la Idea normativa común a la totalidad de las mónadas, y El mismo sería una mónada cruzada de propósitos. No se trata de pensamiento del pensamiento, *noésis noéseos*, sino de Idea de Ideas, de nóema noématos –me atrevo a sugerir–.



La teología racional husserliana, la teleología trascendental, no tiene, en consecuencia, los rasgos teístas que algunos intérpretes creen encontrar en ella (Strasser, Gómez Romero)²⁴, ni ofrece «una trascendencia que fisure la constitución del fenómeno» (Benoist)²⁵. Ni siquiera cabría hablar más cautamente, con Alles Bello, de que «la propuesta teológica de Husserl no excluye ni la trascendencia de Dios ni el teísmo»²⁶. Coincide este corolario negativo de mi exposición con las conclusiones de Marion y de García-Baró, entre otros²⁷.

Strasser, por ejemplo, se representa la cuestión como un dilema entre

²² Además de la mención con motivo de la «vía no confesional» a Dios, y de la abundante utilización de términos aristotélicos, vid. E III 4 p. 31 –*apud* Diemer 314–: «¿Pero no llegamos así a la metafísica aristotélica, es decir, al *poiôn* como la idea directriz que anima el entero desarrollo del mundo, y que a la vez debe entenderse como una Idea platónica? Bien que no se trataría propiamente de fijar una meta ideal según el esquema del árbol como límite final del desarrollo».

²³ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III núm. 22, 381.

²⁴ Vid. Stephan Strasser «History, teleology and God in the philosophy of Husserl», en: *Analecta Husserliana* IX, y «Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls», en: *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958); Gómez Romero, *op. cit.*

²⁵ Jocelyn Benoist, «Husserl au-delà de l'ontothéologie», en *Les Etudes philosophiques* 4 (1991).

²⁶ Husserl. *Sul problema di Dio*, Roma 1985, 119.

²⁷ Jean-Luc Marion «Aspekte der Religionphänomenologie: Grund, Horizon und Offenbarung», en: *Religionsphilosophie heute* A. Halder/K. Kienzler/J. Möller (hrsg.) –Düsseldorf 1988–; Miguel García-Baró, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid 1993, en particular III/1.

entender la Idea-Dios como «ficción heurística», de alcance sólo regulativo, o bien considerarla «una realidad última, realidad absoluta», y el argumento en favor de lo segundo sería que «lo encontrado como polo ideal que hace frente a la subjetividad trascendental no puede ser inmanente a la subjetividad, ni coincidir con ella»²⁸. Parece, sin embargo, más que dudoso que, excepcionalmente en el caso de Dios –en contra de todos los usos fenomenológicos paradigmáticos–, Husserl pueda recurrir al término «Idea» para hacer referencia a una realidad sustantiva, y que el asombroso pleonasma al cubo que Husserl acuña: «la absoluta Idea polo ideal» pueda ser –pongo por caso– el giro que remite «a la absoluta Realidad, sustancia real»²⁹. En verdad el centro de la cuestión radica en los sentidos plurales y peculiares de inmanencia y trascendencia, que la fenomenología trascendental determina, y que no se reconocen en los giros oscuros del pensar natural (lo que «coincide con la subjetividad»; lo que es real y externo a ella, etc.).

Pero todavía cabe observar la cuestión desde un ángulo indirecto y revisar la posición que el fundador de la fenomenología adopta, aquí y allá, en relación con el Dios de la fe, con las pretensiones de las religiones positivas, con el análisis descriptivo –nóético y noemático, aunque ingenuo– de la conciencia religiosa.

La viva impresión que en Husserl produce la gran obra de Rudolf Otto, que lee apasionadamente con Heidegger y Oxner en 1919, no se traduce –hasta donde conocemos– en aportaciones de alguna relevancia a la fenomenología de la religión, o en fragmentos de filosofía de la religión que cuente con los datos de aquella. En cambio, numerosas referencias de Husserl evocan nítida y repetidamente las líneas maestras de la conceptualización filosófica moderna de las representaciones religiosas, de Spinoza y Leibniz a Kant o Hegel: la conciencia religiosa no «sabe» de Dios nada que resulte últimamente significativo para el pensamiento; la verdad de la religión, incluida la esperanza de salvación, la acoge, formula y reformula el saber filosófico.

En textos de los primeros 20, Husserl tatea, por ejemplo, la siguiente distinción: de un lado, «la religión como mito que progresa, como unilateral aunque auténtica intuición de ideales religiosos, envuelta en un horizonte de barruntos, y en cuyas infinitudes el sujeto no penetra, inclinándose ante lo no investigable»; del otro, «la religión como metafísica de la religión», que es «la conclusión última de una ciencia comprensiva universal» y es «norma de toda simbólica intuitivamente mítica y rectora de las configuraciones de la fantasía simbólica»³⁰: sólo esta segunda trae propiamente –según el filósofo– salvación a hombres libres:

«La ciencia universal absoluta apunta a una vida universal y en congruencia absoluta consigo misma, a una vida que, con necesidad, quiere y

²⁸ «History, teleology and God in the philosophy of Husserl», 326.

²⁹ E III 4, p. 60 –*apud* Diemer 313–.

³⁰ *Aufsätze und Vorträge 1922-1937 –Husserliana XXVII–*. Anejo IV.

debe alcanzar la coherencia en todas direcciones. Y cada yo singular implicado en ella debe buscar la salvación, y esta vida ha de guiarle a encontrar la salvación en la intelección de que todo en el mundo aspira y conspira a la unidad, y todo hace referencia a la búsqueda de salvación, y en que hallar la salvación es el logro de los hombres libres y que el mundo entero es, finalmente, una infinita "armonía", un camino infinito de todos hacia la libertad, dentro del cual cada uno tiene su función y grado».³¹

Textos de los primeros 30 se reafirman en que la conciencia religiosa pertenece al género de las «intenciones instintivas», y es por ello «barrunto» confuso de un orden que aguarda distinción y clarificación (rationales), anhelo que la lucidez ha de reinterpretar y convertir en voluntad (de verdad); los contenidos del culto son, sin distinción, «imágenes» que encierran una «simbolización» de la que la filosofía puede hacerse cargo³². *La crisis de las ciencias europeas*, en fin, defiende que «la total actitud fenomenológica está llamada a provocar una completa transformación personal, que, en un principio, pudiera compararse a una conversión religiosa, pero que, por encima de ésta, significa la mayor transformación existencial que es dada a la humanidad como humanidad»³³; el fundamento de tal valoración es que «la ingenuidad –con la que los filósofos no pueden conformarse– forma parte de la religión positiva»³⁴.

El Dios-Idea que corona el edificio teórico de la fenomenología trascendental como filosofía primera, recibiría, en suma, explicitación inadecuada si se hiciera referencia «ingenua» al Misterio tremendo y fascinante. Ni siquiera de un modo derivativo podría decirse del polo absoluto que sea «lo totalmente otro». En cambio, otras presentaciones del Logos-Entelequia de la Humanidad no se ven obligadas a designarlo con el nombre «Dios», sino con otros nombres semipropios, como «Idea de Europa»³⁵. Dado que la conciencia religiosa y las religiones positivas, aun las que han elaborado alguna teología, parecen

³¹ *Ibid.*

³² EIII 9 p. 30 –*apud* Diemer 101-102 nota 128–: «Los instintos en el sentido habitual; los originarios barruntos "instintivos", entre ellos la noticia originaria, inintuitiva, barruntiva, de Dios, que subyace a toda religión dada. A este respecto hay que tener muy en cuenta lo siguiente: en la oración verdaderamente íntima, en la auténtica, el yo que ora no está dirigido hacia fuera, sino hacia dentro. Todas las imágenes del culto son imágenes, pues incluso cuando uno se representa a Dios como "Padre" real, mundano, con la estructura de un verdadero padre, uno deja de representarse a Dios como Dios. Ciertamente es un gran problema, cuya resolución pertenece a la conclusión de la filosofía, el comprender qué suerte de simbolización se produce en los símbolos religiosos. Toda imagen de Dios dirige la mirada hacia fuera, mientras la referencia verdaderamente actual a Dios es íntima, actitud íntima de la oración. La dirección intencional a una meta existe en cada instinto *in actu*, que no está cerrado sobre sí, pero el instinto se mueve en un horizonte vacío, que carece enteramente de forma, carente de toda estructura prefigurada de familiaridad.»

«Tal es lo que tiene en común la conciencia religiosa con el instinto».

³³ *La crisis de las ciencias europeas*, &35.

³⁴ *Op. cit.*, &53.

³⁵ *Cfr. La crisis de las ciencias europeas*, &6.

rechazar tenazmente que el sentido del Misterio fascinante se deje explicitar por entero merced a la vinculación intencional de unidades teleológicas de sentido en órdenes de concreción más y más verdaderos, una profunda fisura separa finalmente la fenomenología trascendental, filosofía primera, del análisis fenomenológico de la conciencia religiosa, descripción eidética. Mi exposición en modo alguno permite afrontarla, pero merecería considerarse qué evidencias alternativas podría aducir una filosofía primera de lo absoluto que formulase, con valor de principio y con pareja vocación de evidencia, la tesis: «Dios (al menos esto es seguro) no es un nóema no-independiente»³⁶.

³⁶ Miguel García-Baro, *Ensayos sobre lo Absoluto*, p. 50.