

## Dios como condición de la racionalidad según E. Husserl

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS

### RESUMEN

En este artículo se lleva a cabo un recorrido por la filosofía de Husserl, desde *Ideen* hasta *Krisis* y manuscritos contemporáneos, para determinar, por un lado, el concepto husserliano de Dios y, por otro, la demostración de la realidad y transcendencia de la divinidad. Aunque los tratamientos husserlianos de Dios tienen diversos enfoques, en consonancia con las diversas etapas de su filosofía, en el artículo se muestra la complementariedad de esas diversas perspectivas. El autor concluye que Husserl tuvo una posición de carácter teísta, especialmente en la fase final de su filosofía, tanto histórica como especulativamente. De este modo, para el último Husserl, Dios es conocido apodícticamente como una realidad egológica, no mundana, Telos de la humanidad intersubjetiva, Razón absoluta y última justificación de toda teoría y praxis racionales.

### ABSTRACT

The aim of this paper is to look through the philosophical writings of Husserl, from his *Ideen* to his *Krisis* and contemporary manuscripts, in order to determine, on the one hand, the the husserlian concept of God, and on the other, the proof of the reality and transcendence of divinity. There are different Husserlian approaches to God, in correspondence with different stages of his philosophy; nevertheless, the complementary character of those approaches is shown in this paper. Authors's conclusion is that Husserl held a theist position, particularly in the last phase of his

philosophy, both historically and speculatively. So that, for the last Husserl, God is known in an apodictic way, as an egological non-mundane reality, Telos of intersubjective humanity, absolute Reason and ultimate justification of every rational theory and praxis.

La fenomenología ha pasado por ser una filosofía ajena a la cuestión de Dios, sin embargo, Husserl como hombre y como filósofo dio vueltas durante toda su vida al problema de Dios<sup>1</sup>. Aun reconociendo el indudable interés personal de Husserl por Dios y la importancia de su doctrina sobre la religión<sup>2</sup>, el presente estudio está dedicado al problema de Dios desde un punto de vista estrictamente filosófico. Este enfoque no fue ajeno al pensador moravo, pues el tratamiento filosófico de Dios aparece abiertamente desde el inicio de su itinerario especulativo, en concreto desde el período caracterizado por *Ideen I*, y reaparece en diversos textos hasta culminar en su última gran obra —*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*— y en los manuscritos contemporáneos.

En *Krisis*, Husserl emprendió la tarea de repensar en unidad todo su itinerario filosófico, pero desgraciadamente la muerte le impidió completarlo. No obstante, lo que dejó escrito es sumamente esclarecedor, porque, en el inicio de esta obra, explica Husserl su proyecto: el problema de la filosofía es el problema de la razón, de la razón absoluta, y «el problema de Dios contiene evidentemente el problema de la razón “absoluta” en cuanto fuente teleológica de toda razón en el mundo, del “sentido” del mundo»<sup>3</sup>. Así pues, el problema de la filosofía es el de la razón, y éste a su vez el problema de Dios. Tratar de Dios en la filosofía de Husserl es hablar del sentido y valor especulativo de toda la fenomenología.

## I. LA OBTENCIÓN DEL CONCEPTO DE DIOS A TRAVÉS DEL ANÁLISIS DE LOS POLOS FENOMENOLÓGICOS

### 1. Ego trascendental y mundo de la vida

El concepto clave de la filosofía husserliana es el de epojé trascendental. Las diversas descripciones de esta epojé fueron llamadas por Husserl vías de acceso a la dimensión trascendental. Ales Bello ha destacado las tres vías que, a su juicio, revisten mayor interés para el estudio de Dios: la cartesiana, que permitiría la discusión sobre la inmanencia o

1 Cfr. STRASSER, S.: *History, Teleology and God in the Philosophy of Edmund Husserl*, en «Analecta Husserliana» IX, Reidel, Dordrecht 1979, p. 317.

2 Husserl fue indudablemente un creyente, como lo muestra su temprana conversión al protestantismo y las numerosas declaraciones al final de su vida. En concreto, pensaba que el cristianismo era la forma religiosa suprema y que la fenomenología permitía la construcción de una filosofía de la religión, como se evidencia en el ms. E III 7 (1934), p. 6, y de los estudios fenomenológicos de M. Scheler, J. Hering, H. Duméry, F. Liverziani y un largo etc.

3 HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en «Husserliana», vol. 6, Nijhoff, Haag 1962 (citaré como *Krisis*), § 3, p. 7. (Todos los subrayados y entrecuadrados de los textos que se citen pertenecen al original).

transcendencia de Dios; la vía que conduce a la intersubjetividad, y da como saldo un Dios Mónada Suma; y la vía que va más allá de la ontología y lleva a un Dios conectado con la necesidad originaria<sup>4</sup>.

Ciertamente el Dios de Husserl puede ser visto desde muchos puntos de vista, sin embargo, en la presentación de la fenomenología hecha en *Krisis*, se reunifican estas vías bajo el título: «La vía de acceso a la filosofía trascendental fenomenológica a través de la reconsideración del mundo de la vida ya dado». Título que corresponde a la primera sección de la tercera parte, intitulada: «clarificación del problema trascendental».

Según Husserl, todos los intentos de construir una filosofía trascendental han fracasado, incluido el de Kant, porque la problemática en torno a la crítica de la razón se apoyaba en un terreno indagado de presupuestos<sup>5</sup>. Estos presupuestos son las ciencias y sus métodos, que el mismo Kant consideró plenamente válidas, pero que apenas nos interrogamos por la subjetividad que las construye, se tornan problemáticas.

Estas consideraciones sobre la relatividad de las ciencias naturales, nos dan un primer fruto en el estudio de Dios. Husserl niega que se pueda acceder a Dios utilizando la vía de la causalidad eficiente. Para él, esta causalidad sólo tiene valor en el mundo científico, o sea, un valor relativo al sujeto y, por tanto, insuficiente en el orden trascendente. Dios no es, para Husserl, causa del mundo: «Es por lo demás evidente que este gobierno (divino) no podría ser aprehendido en sentido causal, en la forma del concepto natural de causalidad, que está conectado a realidades y contextos funcionales»<sup>6</sup>.

Pero Husserl va más lejos: considera que no sólo las ciencias forman parte de ese terreno indagado de presupuestos, sino que «en la problemática kantiana está presupuesto el mundo circundante cotidiano de la vida, en que todos nosotros, y también yo en cuanto filósofo, existimos concientemente, al igual que las ciencias en cuanto hechos culturales están incluidos en este mundo con los científicos y sus teorías»<sup>7</sup>.

Este mundo de la vida siempre presupuesto y nunca indagado es lo que Husserl se propone clarificar, en orden a fundamentarlo radicalmente. Nótese bien que no se trata de estudiar el mundo natural, sino de clarificar la validez del mundo de la vida, un mundo que incluye también las ciencias, los científicos, la filosofía y cada uno de nosotros. Es, pues, una fundamentación apodíctica de toda la realidad y de todo conocimiento, incluido el filosófico. Para ponerse en situación de dar razón de este mundo ya dado a la conciencia, se requiere una nueva y radical actitud: la epojé trascendental. Mediante ella se prescinde totalmente de la existencia, en el sentido habitual de la palabra; o sea, de la existencia tética del mundo de la vida. Por tanto, no se trata, como en Descartes, de dudar del mundo externo para afirmar la propia interioridad, sino que también se prescinde de la existencia tética de uno mismo, de mi yo como sujeto empírico; se prescinde, pues, del alma y de sus facultades

---

4 Cfr. ALES BELLO, A.: *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985, pp. 23-24.

5 Cfr. *Krisis*, § 28, p. 106.

6 HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, en «Husserliana», vol 3, Nijhoff, Haag 1950 (citaré como *Ideen*), § 51, p. 122.

7 *Krisis*, § 28, pp. 106-107.

en sentido tradicional<sup>8</sup>. Todo esto tiene capital importancia para el problema de Dios: en la fenomenología trascendental no cabe existencia tética alguna. Jamás —es una cuestión de principio— se podrá afirmar la existencia tética de Dios, al igual que tampoco puede afirmarse la existencia del ego trascendental<sup>9</sup>.

¿Qué pasa con Dios en la epojé trascendental? La respuesta no parece que haya revestido especial dificultad para Husserl. En el parágrafo 58 de *Ideen I*, dedicado a *La transcendencia de Dios neutralizada*, escribe: «A este “absoluto” y “trascendente” nosotros extendemos naturalmente la reducción fenomenológica. Él debe permanecer fuera de nuestro campo de investigación, si éste ha de ser el campo de la conciencia pura»<sup>10</sup>.

Ahora bien, en ese mismo texto, Husserl reconoce que la transcendencia de Dios es un tipo de transcendencia peculiar, distinta de la de los fenómenos: «Lo que aquí nos interesa es, según cuanto se ha señalado en los diversos grupos de fundamentos racionales para la existencia de un ser “divino” extramundano, es la posibilidad de que este ser fuera trascendente no sólo respecto al mundo, sino también respecto a la conciencia “absoluta”. Sería un “absoluto” en un sentido totalmente diverso del absoluto de la conciencia, como por otra parte sería un trascendente en un sentido totalmente distinto de la transcendencia en el sentido del mundo»<sup>11</sup>.

A pesar de las interpretaciones que de este texto se han dado, como si Husserl reconociera en él la transcendencia real de Dios<sup>12</sup>, no creo que pueda entenderse en ese sentido. Más bien me parece que se trata del simple reconocimiento de la peculiaridad de la noción de Dios. En efecto, en la actitud tética, Dios es reconocido como trascendente al mundo; de ahí que en la epojé, adquiriera, por así decir, una doble transcendencia: una, respecto a las vivencias —como cualquier otro contenido de conciencia—; y otra, relativa a los demás contenidos de conciencia, o sea, Dios como un fenómeno transfenoménico.

Atendiendo a esta última transcendencia, Husserl caracteriza a Dios no como causa del mundo, sino como fin omnibarcante y absoluto que da razón de los procesos teleológicos en los que la explicación científica por causas no es suficiente<sup>13</sup>. Lo ejemplifica aludiendo al desarrollo efectivo de la serie de organismos hasta el hombre, al crecimiento de la cultura en el desarrollo de la humanidad, etc.<sup>14</sup>. Y en textos contemporáneos, subraya otros hechos

---

8 Por esto, según Husserl, Descartes no procedió con suficiente radicalidad, ni siquiera el mismo Kant supo librarse de los prejuicios de su tiempo: quedó deudor del empirismo inglés, en su concepción del alma y de las tareas de la psicología, como si el alma fuese un alma naturalizada, concebida como un componente del hombre psicofísico en el tiempo de la naturaleza, en la espacio-temporalidad. Cfr. *Krisis*, § 30, p. 117.

9 Por eso, no estoy de acuerdo con la interpretación que sostiene que la fenomenología es un *fenomenismo* extremo, como parece indicar MILLÁN PUELLES, A.: («En cualquier caso, la teoría husserliana de la conciencia propone, indudablemente, un puro fenomenismo», *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 132). Según esta interpretación, lo único realmente existente en Husserl sería la conciencia y sus contenidos internos, aunque no reductibles a ella; estaríamos, en definitiva, en el *esse est percipi* de Berkeley.

10 *Ideen I*, § 58, p. 140.

11 *Ibidem*, pp. 139-140.

12 Así hace, por ejemplo, Strasser, S., en *History...*, p. 326. Sin embargo, el mismo Strasser, en *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, en «*Philosophisches Jahrbuch*» 67 (1958), caracteriza la posición husserliana de esta época como «bastante insegura» (p. 138).

13 Cfr. *Ideen I*, § 58, p. 139.

14 Cfr. *Ibidem*.

más relevantes fenomenológicamente: el orden que introducimos en el mundo con nuestro conocimiento teórico y nuestra praxis<sup>15</sup>, y el mundo ordenado de la moral<sup>16</sup>.

Así pues, hay una doble transcendencia de Dios. Pero ninguna de ellas es transcendencia en sentido ontológico, como la de un ser realmente existente y trascendente respecto a sus efectos. Dios, como fundamento absoluto explicativo de los fenómenos teleológicos, forma parte del mundo de la vida, no del mundo científico, sino de nuestra «representación del mundo», de su validez subjetiva, con todas las realidades incluidas en esta validez, entre otras, los dioses y los demonios<sup>17</sup>. Y precisamente la reducción transcendental versa sobre ese mundo con toda su validez y con todos sus fundamentos objetivos y con su Absoluto teleológicamente fundante.

Esta vinculación de Dios a la teleología será una idea recurrente en la obra de Husserl; es más: es la idea que expresa adecuadamente su concepción de Dios, aunque con el correr de los años la iría modificando profundamente. Conste por el momento que, en las obras tempranas recién citadas, Dios es presentado como algo trascendente, por ejemplo, cuando en un manuscrito de 1911 lo compara a la idea platónica de Dios, al sol que ilumina todo ser empírico y, por tanto, «existe» y es trascendente a lo iluminado<sup>18</sup>. Sin embargo, en ese mismo manuscrito, haciendo hincapié en la teleología, Dios es concebido como inmanente, como un programa por desarrollar: «Si pertenece a la esencia de la entidad divina ser un desarrollo de grados de valor, hasta un valor absoluto y último, entonces Dios no es pensable; antes bien el valor supremo que se puede pensar sólo es un proceso de tal desarrollo»<sup>19</sup>. Y más abajo precisa: «El despliegue de la idea de un conocimiento más perfecto nos conduce a la idea de la ciencia más perfecta, del mundo más perfecto y al ideal teleológico de la divinidad»<sup>20</sup>.

Tenemos, en definitiva, a Dios como idea del desarrollo último de todos los procesos gnoseológicos del ego y de todas las actividades de los entes empíricos. Sin embargo, no es posible atribuir a Dios una auténtica realidad, pues está afectado por la reducción transcendental, al igual que todo ser existente téticamente.

## 2. El telos de la intersubjetividad transcendental

El ego transcendental obtenido en la reconsideración del mundo de la vida presenta características peculiares. El hallazgo de este ego supera la posición de Descartes e incluso lo que Husserl llamó la vía cartesiana de la fenomenología. En el párrafo 43 de *Krisis*, señala las limitaciones de dicha vía tal como había sido expuesta en los escritos en torno a *Ideas I*. Sin embargo, la vía cartesiana es superada en *Krisis* no sólo porque se acceda a una conciencia plena de contenidos o porque se reduzca también el yo empírico, sino principalmen-

15 Ms. F I 14 (1911), pp. 40-47.

16 Ms. F I 22 (1917), p. 22

17 Cfr. HUSSERL, E.: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), en el vol. de *Krisis*, p. 317. (Citaré como *Krisis und Ph.*).

18 Cfr. Ms. F I 14 (1911), p. 56.

19 *Ibidem*, p. 44.

20 *Ibidem*, p. 46.

te porque se accede a una pluralidad de sujetos transcendentales, a la intersubjetividad, con la consiguiente superación del solipsismo.

En 1910-11 se preguntaba: «¿Es la investigación fenomenológica una indagación solipsista? ¿Se limita ella al yo individual y más estrictamente al ámbito de su fenómeno individual? Nada de esto»<sup>21</sup>. En efecto, no se trata de salir del solipsismo, de recuperar a los otros sujetos, sino que el polo objetivo del ego transcendental es el mundo de la vida; o sea, no sólo las cosas físicas, sino también todos los sujetos empíricos, con sus intereses, actividades, conocimientos, creencias en la validez absoluta del mundo... De partida —no por una recuperación posterior— en el ego transcendental están dados los demás sujetos: «La epojé —advierte Husserl— convierte a los demás hombres en “fenómenos”; así para el filósofo que se pone al interno de la epojé ni él ni los otros valen directa e ingenuamente como *hombres*, ellos valen sólo en cuanto fenómenos, como polos de una problemática transcendental»<sup>22</sup>.

Este planteamiento abre nuevas perspectivas insospechadas. No tenemos ahora un yo solipsista, sino que «todo el ser fenomenológico se reduce a un —al mío— yo fenomenológico, que se contradistingue como un yo que percibe y recuerda, que empatiza y reduce; pero también ese mismo ser fenomenológico se reduce a los otros yo, puestos en la empatía y puestos como diversos egos que intuyen, recuerdan y eventualmente empatizan»<sup>23</sup>.

La perspectiva abierta por la empatía implica un nuevo tratamiento de Dios. Si los diversos egos se presentan como mónadas empatizantes, mónadas con ventanas, Dios es entonces un yo empatizante privilegiado, la Mónada suprema, que penetra empáticamente toda conciencia. Este nuevo concepto de Dios aparece expuesto en diversos textos de Husserl, pero siempre bajo el signo de la duda. Así, en torno a 1908 se interroga por la posibilidad de un ser que abrace en sí a todo otro ser absoluto, a todo ego transcendental<sup>24</sup>. Y unos quince años después, hacia 1922, se pregunta por la posibilidad de un Yo que experimente la naturaleza y el mundo, constituidos en común en todos los egos finitos<sup>25</sup>.

Con el paso del tiempo, en los inicios de la década de los treinta, Husserl intenta resolver esas preguntas apelando a la teleología interna de las mónadas. Dios pasa a ser la Mónada Telos: «Dios no es simplemente la totalidad de las mónadas, sino la entelequia que se encuentra en la totalidad como idea del telos del desarrollo infinito, del desarrollo de la humanidad como absoluta razón, entendida como la regla necesaria del ser monádico que regula según la propia decisión libre. Éste, en cuanto intersubjetivo, es un proceso que

---

21 HUSSERL, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 3 vol., en «Husserliana», vols. XIII, XIV y XV, Nijhoff, Haag 1973 (citaré como *Intersubj. I, II y III*, respectivamente). *Intersubj. I*, Nr. 6 (1910-11), § 18, p. 154.

22 *Krisis*, § 54, p. 187.

23 *Intersubj. I*, Nr. 6 (1910-11), § 39, p. 190. La percepción es, en esencia, el acto intencional por el que se constituyen los objetos del mundo empírico; de modo paralelo, la empatía (*Einfühlung*) es el acto por el que el yo se hace consciente de la presencia de otros egos; el acto mediante el cual penetra en los demás sujetos, pero sin llegar jamás a identificarse con ellos. La empatía es la vivencia originaria que me da los otros yo con la misma evidencia que la percepción del mundo me da la evidencia del mundo.

24 *Intersubj. I*, Beilage IV (1908), pp. 8-9.

25 Cfr. *Intersubj. II*, Beilage XLI (hacia 1922), p. 302.

más relevantes fenomenológicamente: el orden que introducimos en el mundo con nuestro conocimiento teórico y nuestra praxis<sup>15</sup>, y el mundo ordenado de la moral<sup>16</sup>.

Así pues, hay una doble transcendencia de Dios. Pero ninguna de ellas es transcendencia en sentido ontológico, como la de un ser realmente existente y trascendente respecto a sus efectos. Dios, como fundamento absoluto explicativo de los fenómenos teleológicos, forma parte del mundo de la vida, no del mundo científico, sino de nuestra «representación del mundo», de su validez subjetiva, con todas las realidades incluidas en esta validez, entre otras, los dioses y los demonios<sup>17</sup>. Y precisamente la reducción transcendental versa sobre ese mundo con toda su validez y con todos sus fundamentos objetivos y con su Absoluto teleológicamente fundante.

Esta vinculación de Dios a la teleología será una idea recurrente en la obra de Husserl; es más: es la idea que expresa adecuadamente su concepción de Dios, aunque con el correr de los años la iría modificando profundamente. Conste por el momento que, en las obras tempranas recién citadas, Dios es presentado como algo trascendente, por ejemplo, cuando en un manuscrito de 1911 lo compara a la idea platónica de Dios, al sol que ilumina todo ser empírico y, por tanto, «existe» y es trascendente a lo iluminado<sup>18</sup>. Sin embargo, en ese mismo manuscrito, haciendo hincapié en la teleología, Dios es concebido como inmanente, como un programa por desarrollar: «Si pertenece a la esencia de la entidad divina ser un desarrollo de grados de valor, hasta un valor absoluto y último, entonces Dios no es pensable; antes bien el valor supremo que se puede pensar sólo es un proceso de tal desarrollo»<sup>19</sup>. Y más abajo precisa: «El despliegue de la idea de un conocimiento más perfecto nos conduce a la idea de la ciencia más perfecta, del mundo más perfecto y al ideal teleológico de la divinidad»<sup>20</sup>.

Tenemos, en definitiva, a Dios como idea del desarrollo último de todos los procesos gnoseológicos del ego y de todas las actividades de los entes empíricos. Sin embargo, no es posible atribuir a Dios una auténtica realidad, pues está afectado por la reducción transcendental, al igual que todo ser existente téticamente.

## 2. El telos de la intersubjetividad transcendental

El ego transcendental obtenido en la reconsideración del mundo de la vida presenta características peculiares. El hallazgo de este ego supera la posición de Descartes e incluso lo que Husserl llamó la vía cartesiana de la fenomenología. En el párrafo 43 de *Krisis*, señala las limitaciones de dicha vía tal como había sido expuesta en los escritos en torno a *Ideas I*. Sin embargo, la vía cartesiana es superada en *Krisis* no sólo porque se acceda a una conciencia plena de contenidos o porque se reduzca también el yo empírico, sino principalmen-

15 Ms. F I 14 (1911), pp. 40-47.

16 Ms. F I 22 (1917), p. 22

17 Cfr. HUSSERL, E.: *Die Krisis des europäische Menschentums und die Philosophie* (1935), en el vol. de *Krisis*, p. 317. (Citaré como *Krisis und Ph.*).

18 Cfr. Ms. F I 14 (1911), p. 56.

19 *Ibidem*, p. 44.

20 *Ibidem*, p. 46.

prosigue necesariamente, a pesar de sus episodios de decadencia, y sin el cual el ser universal no puede ni siquiera existir»<sup>26</sup>. Tenemos una vez más, aunque desde la perspectiva monadológica, la idea de un telos como desarrollo infinito. En consecuencia, parece claro que todo esto no pasa de ser un tentativo, más caracterizado por las preguntas que por las soluciones. Landgrebe, discípulo de Husserl que estudió con detalle la monadología husserliana, indica que su maestro intentó explicar la subjetividad trascendental en sentido monadológico «a modo de ensayo» y que, respecto a Dios, no consiguió superar desde esta perspectiva una posición inmanentista<sup>27</sup>.

Ahora bien, ésa no fue la última palabra de Husserl, puesto que la temática del mundo de la vida no sólo supuso una reinterpretación de los problemas afrontados en fases anteriores, sino la inclusión de la historia en la fenomenología. Esta inclusión de la historia no es un acontecimiento accidental, sino totalmente necesario. Es precisamente dentro de la consideración histórica de la intersubjetividad, donde aparece con toda su radicalidad la cuestión de Dios.

Como he dicho al inicio, toda la filosofía de Husserl es un esfuerzo por clarificar la validez del mundo de la vida y del conocimiento humano<sup>28</sup>. Ahora bien, este mundo por fundamentar es el mundo de la vida: un mundo esencialmente histórico, que engloba también las explicaciones que de él se han dado, sometiéndolas a la historia. Surge así el «escándalo» de la multiplicidad de sistemas filosóficos, un *factum* que no es posible ignorar porque la misma fenomenología forma parte de esa multiplicidad. Ante este panorama, Husserl, que tan ajeno había sido a la consideración histórica, se ve obligado a recurrir a la historia para poder comprender su propia tarea, su propia filosofía<sup>29</sup>.

La aceptación del devenir de la filosofía —forma suprema de racionalidad— supone un gran cambio en la concepción husserliana. Por un lado, rechaza su viejo ideal de la filosofía como ciencia rigurosa según el modelo de las ciencias formales<sup>30</sup>. Sin embargo, por otro lado, el último Husserl no niega la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa, antes bien repropone el antiguo ideal pero retransformado: «La verdad científica quiere ser una verdad incondicionada. Esto implica una cierta infinitud, que atribuye a cualquier verificación factual y a cualquier verdad el carácter de una mera aproximación relativa, ordenada en un horizonte infinito, respecto al cual la verdad en sí constituye, por así decir, el punto infinitamente lejano»<sup>31</sup>. «La filosofía no es más que un “racionalismo” de los pies a la cabeza; ella es la *ratio en su movimiento incesante de autoclarificación*»<sup>32</sup>.

---

26 *Intersubj. III*, Beilage XLVI (comienzo de los treinta), p. 610.

27 *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1949, p. 190.

28 Cfr. *Krisis*, § 55, pp. 190-191.

29 Así lo declara abiertamente: «No cabe la menor duda: nosotros debemos profundizar nuestras consideraciones históricas, si debemos poder comprendernos a nosotros mismos en cuanto filósofos y lo que a través de nosotros intenta llegar a ser una filosofía... Así pues, para orientarse, *se necesita absolutamente una consideración histórica*» (*Krisis*, Beilage XXVIII (1935), p. 510).

30 Tienen incluso un cierto tono patético las palabras del Husserl anciano: «*La filosofía como ciencia, como ciencia seria, rigurosa, apodíctica es un sueño; el sueño ha terminado*» (*Ibidem*, p. 508).

31 *Krisis und Ph.*, p. 324.

32 *Krisis*, § 73, p. 273.

No está hablando Husserl de un simple proceso de desarrollo por acumulación de conocimientos, sino de la misma relatividad y falta de adecuación plena de todo conocimiento humano. La razón ya no es algo estático que acumula en sí verdad tras verdad, sino una razón que deviene ella misma históricamente y que se aprehende como histórica. La razón ya no es tampoco un todo estructural analizable, ni siquiera tan sólo algo de carácter temporal; es ante todo una razón en proceso, que se autoconoce como histórica en un necesario y permanente movimiento de automanifestación. Por eso, concibe la filosofía como una tarea infinita que soportan las generaciones de filósofos, que constituyen una comunidad egológica intersubjetiva portadora del desarrollo de la razón; como la lucha incesante de la razón por alcanzar su propia comprensión, y la de un mundo existente indubitablemente<sup>33</sup>. Se trata del desarrollo interno de la misma razón en su marcha hacia sí misma, hacia su autorrevelación, en un continuo tránsito de lo implícito a lo explícito, y de lo explícito a lo más explícito aún. «La filosofía... es una racionalidad que descubriendo siempre de nuevo la insuficiencia de su relatividad, se esfuerza por llegar a una verdadera y plena racionalidad. Pero ella descubre que esta racionalidad es una idea llevada al infinito y que de hecho ella misma está en continuo devenir»<sup>34</sup>.

¿Qué tiene que ver Dios con una humanidad intersubjetiva transcendental que vive en tareas infinitas? La respuesta a esta cuestión indudablemente hubiera sido tematizada en la parte de *Krisis* que la muerte le impidió realizar. Sin embargo, el último párrafo, tomado de los manuscritos contemporáneos y puesto por el editor a modo de colofón, concluye así: «La razón señala aquello hacia lo cual el hombre tiende en tanto que hombre en su ser más íntimo, lo único que puede darle paz, hacerlo "feliz"...; que ser hombre significa serlo en un sentido teleológico —es deber serlo— y que esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo; que la razón puede reconocer en todo, a través de la autocomprensión, el telos apodíctico, y que este conocimiento radical no puede asumir otra forma que la de la autocomprensión según principios *a priori*, que es la autocomprensión en la forma de la filosofía»<sup>35</sup>.

Ese telos apodíctico que da sentido a todo conocimiento y praxis humana es precisamente Dios, según Husserl afirma explícitamente en los manuscritos contemporáneos y anteriores. Sin embargo, Dios ahora no es el fin de los entes mundanos, sino el telos de la subjetividad transcendental, del espíritu y de sus acciones; o sea, es la idea polo (*Polidee*) que desempeña el papel de principio de una razón que deviene históricamente.

Esta interpretación está ampliamente documentada en los manuscritos contemporáneos: en uno de 1934-36 designa a Dios como «polo supramundano y suprahumano»<sup>36</sup>; y en otro de 1931, como «Forma de todas las formas»<sup>37</sup>. Así pues, en la última filosofía de Husserl, Dios es caracterizado como «un absoluto en un nuevo sentido supramundano y supratranscendental subjetivo; es el Logos absoluto, la verdad absoluta en sentido último y total, como el *Unum, Verum, Bonum*, hacia el que tienden unitariamente todos los entes

33 Cfr. *Ibidem*.

34 Cfr. *Ibidem*, pp. 273-274.

35 *Ibidem*, pp. 275-276.

36 Ms. K III 2 (1934-36), p. 54 b (citado por STRASSER, S.: *Das Gottesproblem...*, p. 139).

37 Cfr. *Intersubj.*, III, Nr. 22 (1931), p. 380.

finitos en una lucha que abraza todo ser. Hacia él se dirige también toda vida subjetiva transcendental, que es constituyente de verdad, en cuanto ser viviente. Todo ego transcendental lleva en su propia personalidad transcendental esa verdad, al igual que todos nosotros, en cuanto comunidad transcendental, la tenemos en el modo de la norma ideal absoluta para toda norma relativa. De esta manera, el ego lleva en sí un ideal de su verdadero ser, hacia el que tiende desde su ser personal y fáctico»<sup>38</sup>.

En suma, Dios es para Husserl una *Idea-polo*, *Fundamento teleológico del ser*, de todo ser mundano y transcendental, de toda teoría y de toda praxis individual y comunitaria; Dios es en acto lo que la humanidad es en aspiración infinita: todo lo que la humanidad es tendencial e incoativamente, el Telos lo es en plenitud. Dios es la Forma de las formas que encierra en unidad todo lo que la humanidad egológica intersubjetiva es y puede ser en su devenir.

## II. LA TEOLOGÍA DEL TELOS

El camino recorrido hasta ahora podrá parecer excesivamente tortuoso. Es más, a la postre parece no saberse si nos encontramos ante sugerencias o insinuaciones aisladas de Husserl o, más bien, ante una rigurosa demostración de la realidad del Telos. Esto hace que una simple exposición de su pensamiento deje fuertes dudas sobre las últimas cuestiones teológicas acuciantes, lo cual queda reflejado en las numerosas polémicas surgidas en torno a la obra del filósofo moravo. Los problemas que podrían plantearse son múltiples; por brevedad, he agrupado las posibles cuestiones bajo dos títulos: ¿Hay pruebas apodícticas de la realidad del Telos? ¿Es el Telos independiente de la comunidad egológica intersubjetiva?

### 1. ¿Hay pruebas apodícticas de la realidad del Telos?

Los intérpretes de Husserl convergen notablemente hacia una respuesta negativa a este primer problema<sup>39</sup>. No obstante, me parece que para dirimir la cuestión es preciso atender previamente a una distinción de especial relevancia que Husserl introduce en algunos manuscritos de los años treinta: la que se da entre la ontología mundana y la ontología absoluta. Cuando partimos del *factum* mundano, del *eidos*, sólo cabe hacer una ontología mundana; pero también es posible tomar como punto de partida, como *factum* último y originario la subjetividad transcendental; cabe entonces hablar de una ontología absoluta, que nos da un nuevo tipo de «existencia» o, mejor, de validez y realidad absolutas.

38 Ms. E III 4 (1930), p. 61 (citado por DIEMER, A.: *E. Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim 1965, pp. 313-314).

39 Así, entre otros, LÉVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, pp. 45-48; VANCOURT, L.: *La phénoménologie et la foi*, Desclée, Paris 1953, pp. 84-85; DUMÉRY, H.: *Critique et religion*, S.E.D.E.S., Paris 1957, pp. 135-177 y *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Desclée, Paris 1957, cap. 2; TILLIETTE, X.: *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*, Lanciano 1963, pp. 122-124; ALES BELLO, A., *Husserl...*, pp. 119-120 (Para un *status quaestionis* de la polémica interpretativa, vid. esta última obra, pp. 111 y ss.).

La gran diferencia reside en que el ser de un *eidos* «es independiente del ser de toda realidad, o sea, de las facticidades que le son correspondientes; pero el *eidos* “yo transcendental” es impensable sin el yo transcendental como fáctico»<sup>40</sup>. En consecuencia, nos encontramos con dos metafísicas: la que se construye desde una actitud tética, que tiene como último fundamento indagado el mundo de la vida; y la que se apoya en el *factum* de la subjetividad transcendental, que, por tanto, «alcanza los “hechos” últimos, los hechos originarios, las últimas necesidades, las necesidades originarias»<sup>41</sup>. Según esta distinción, las cuestiones que versen sobre el ego transcendental, sus estructuras y realidad, tendrán un valor absoluto, último, no relativo, a diferencia de los temas de la ontología mundana. En la ontología transcendental no tendremos causalidad científica u obtendremos existencias téticas, sino validez absoluta, verdad absoluta, realidad absoluta en sentido pleno y total.

¿Es posible el tratamiento del Telos en el contexto de la ontología absoluta? Como he señalado, en Husserl, la razón es histórica y teleológica. Se trata de una razón que deviene, pero en el proceso de autoclarificación no se construye a sí misma como teleológica, sino que se descubre como estructura teleológica. No es, pues, una teleología arbitraria, sino necesaria: la intersubjetividad es en su propia esencia histórica y teleológica.

El problema que inmediatamente se plantea es: ¿qué fundamento requiere la teleología de la razón y el conocimiento de esa teleología infinita? No pregunto por la causa de que la razón sea teleológica, sino por las condiciones reales para que haya orientación hacia fines infinitos: «Una ontología última es teleología (...). Pero esta teleología tiene condiciones de posibilidad —y por tanto, las tiene también el ser de la realidad teleológica misma— y tiene su posibilidad esencial a partir de la realidad transcendental»<sup>42</sup>. A esta pregunta por las condiciones de posibilidad, se puede contestar con la doctrina husserliana de la filosofía y de su historia, pues al fin y al cabo ella es la misma razón en devenir.

Husserl respondió que no basta una consideración empírica de la historia de la filosofía: a partir de su historia externa no se puede conocer que la humanidad marcha hacia grados más altos de autocomprensión. Es más, la empiria no garantiza esa marcha hacia grados; los sujetos racionales podrían perder la razón y todo el mundo intersubjetivo decaería de su ordenación racional. Pero Husserl no acepta que la razón pueda anularse, que la historia transcendental pueda detenerse. Precisamente para garantizar la imposibilidad de anulación de la razón aparece la idea de Dios: «¿Puede el proceso constitutivo, puesto en marcha por la razón, ser vano?... Eso no es posible, teniendo en cuenta que la razón es realmente supratemporal y omnitemporal... Aquí debe surgir el problema de la idea de Dios, la idea de la teleología del mundo como principio de una posible totalidad de ser»<sup>43</sup>.

La justificación de la imposibilidad de vanificación del proceso es muy clara en Husserl: no hay más que una alternativa: o negamos la validez de la filosofía —sumergiéndola en el historicismo o en el irracionalismo<sup>44</sup>—, o afirmamos su posibilidad, lo cual tiene como

40 *Intersubj.* III, Nr. 22 (1931), p. 385.

41 *Ibidem.*

42 *Ibidem.*

43 Ms. E III 4 (1930), pp. 30-31 (citado por STRASSER, S.: *Das Gottesproblem...*, p. 136).

44 Según Strasser, para Husserl, esas dos posibilidades se habrían realizado en Dilthey (historicismo) y en Heidegger (irracionalismo). Cfr. *Das Gottesproblem...*, p. 133.

fundamento el Telos último de todo el desarrollo, la Razón absoluta. La idea husserliana de teleología envuelve indudablemente la de telos. Cabría pensar una teleología sin telos, o sea, una pretensión arbitraria y sin sentido; pero no es posible una teleología *universal* sin Telos. Esto es debido a que sería irracional un proceso que marchase hacia un fin imposible: podríamos imaginar un objeto construido para un fin irrealizable (como una máquina absurda e inútil, hecha por capricho), pero es imposible que *todo* objeto fuera de esa índole. En el caso de la razón, la justificación es aún más clara: una razón cuyo único sentido es la absoluta autocomprensión, si tal comprensión fuera imposible la razón misma sería absurda, irracional; y esto es una absoluta contradicción.

Ahora bien, teniendo en cuenta que se trata de un proceso infinito, su Telos no es alcanzable a través del proceso; o sea, una comprensión absoluta obtenida procesualmente es un imposible. Por tanto, la única manera de sostener que la razón marche hacia algo posible es afirmar la actual realidad de su Telos, de la Razón absoluta. Nótese que no digo que un proceso ha de alcanzar efectivamente su fin para que pueda existir como proceso, sino que su fin ha de ser posible, pues sin esto tendríamos una ordenación hacia lo imposible; y ahí residiría la contradicción. Así pues, según Husserl, a partir del hecho último de la intersubjetividad teleológica, se descubre apodícticamente el Telos absoluto como su necesario fundamento originario.

## 2. ¿Es el Telos independiente de la comunidad egológica intersubjetiva?

En principio, la fenomenología no parece compatible con ninguna transcendencia en sentido estricto, porque «ser» equivale a ser objeto de una comunidad egológica. Dios debería ser un objeto en el mundo de la vida y sólo eso. Sin embargo, cuando Husserl habla de Dios como Idea polo, como Ser infinito, desecha totalmente la posibilidad de que sea un ser mundano. Sus descripciones lo caracterizarían más bien como algo que forma parte de la vida transcendental de la comunidad egológica. En los manuscritos de los primeros años de la década de los treinta, no faltan textos en este sentido, por ejemplo, habla de la «idea del ser subjetivo singular perfecto en el interior de una comunidad total intersubjetiva perfecta al infinito»<sup>45</sup>; y añade: «La voluntad absoluta universal que vive en todas las subjetividades transcendentales y que hace posible el ser individual-concreto de la subjetividad total transcendental, es la voluntad divina»<sup>46</sup>. Según esto, el Telos sería inmanente al proceso teleológico y la filosofía de Husserl sería un panteísmo<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> *Intersubj. III*, Nr. 22 (1931), p. 379. Sobre la vinculación entre teleología e intersubjetividad, cfr. ALLEN, J., *Teleology and Intersubjectivity*; en «*Analecta Husserliana*», vol. IV, Reidel, Dordrecht 1979, pp. 213-218.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>47</sup> De este modo ha sido interpretada por L. Landgrebe la última filosofía de Husserl: Dios como una idea en el interior de la comunidad egológica, pues el ego transcendental es absolutamente autónomo; incluso llega a afirmar que Dios se identificaría con la subjetividad transcendental (*Phänomenologie...*, p. 190 y ss.). Esta misma línea ha sido seguida, entre otros, por DUPRÉ, L.: *A dubious heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, Paulist Press, New York 1977, parte II, cap. 4; BOEHM, R.: *Zum Begriff des «Absolutem» bei Husserl*, en «*Zeitschrift für philosophische Forschung*» 13 (1959), p. 242.

Strasser constata que ciertamente se encuentran textos que pueden ser leídos en sentido panteísta, pero que en la misma época hay otros en los que Husserl se inclina por la transcendencia del Telos. Strasser, citando un manuscrito de 1930, donde se afirma que «a la subjetividad absoluta como camino infinito para alcanzar su verdadero ser... corresponde una idea absoluta y suprema» (Ms. E III 4, p. 36 a), argumenta: «El concepto de correspondencia excluye la representación de un estar dentro y también la identidad... El polo absoluto no puede ser inmanente a la subjetividad y a su vida»<sup>48</sup>. Y refiriéndose a los textos de 1934-36, donde Husserl habla de Dios como Polo supramundano, suprahumano, supra-transcendental-subjetivo, escribe: «Lo que como Idea-polo está por encima de la subjetividad transcendental no puede hallarse dentro de ella, ser idéntico a ella, ni tampoco coincidir en parte con ella. Semejantes citas sólo pueden ser interpretadas en el sentido de un Dios transcendente»<sup>49</sup>. La solución de Strasser para el nuevo tipo husserliano de realidad radica en el concepto husserliano de idea. Ésta no sería ni la idea platónica emparentada con la noción de esencia y protofigura; ni la kantiana, o sea, un concepto necesario de la razón: «El concepto husserliano de idea recuerda a Kant en tanto que la idea es también para él transcendente, esto es: ella supera los límites de todas las experiencias y nunca puede ser encontrada en un objeto adecuado a ella. Pero Husserl se diferencia de Kant en que para él la idea no es una “ficción heurística” que aparece solamente como uso regulativo del entendimiento. Ella es una realidad absoluta y última. En este sentido, en la filosofía de Husserl, Dios es, desde el punto de vista teórico una idea, y desde el punto de vista práctico, un Telos ideal»<sup>50</sup>.

Por mi parte, me parece que ésa es la interpretación correcta del pensamiento del último Husserl, pues él mismo, cuando describe los procesos teleológicos de la subjetividad, se pregunta si el telos es como la entelequia aristotélica del viviente. Husserl se apresura a precisar que el Telos último no es entelequia aristotélica, pues no es alcanzada en el desarrollo, como hace el animal adulto respecto a su entelequia<sup>51</sup>.

Estas explicaciones del filósofo moravo han de ser consideradas atentamente. La teleología husserliana se caracteriza por la idea de infinitud: infinitud de tareas teóricas y prácticas orientadas teleológicamente. La infinitud excluye taxativamente la posibilidad real de llegar a recorrerla: si hay una tarea infinita, por definición no alcanza jamás su meta. Podemos tomar como ejemplo paradigmático, su concepción de la filosofía. Ya hemos considerado las dificultades que la historicidad origina en el concepto de filosofía; pero también conocemos la respuesta de Husserl: la razón es histórica en sí misma, está en continuo devenir en un proceso de autoclarificación; su telos —la perfecta comprensión— es inalcanzable; la Razón absoluta es, indudablemente, un Telos que trasciende el proceso.

La consecuencia del planteamiento husserliano es que, en el plano transcendental, encontramos una multiplicidad de sujetos empatizantes, una comunidad intersubjetiva de logos que proceden hacia el Logos absoluto, transintersubjetivo, fundamento y principio de

---

48 STRASSER, S.: *Das Gottesproblem...*, p. 139.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*, p. 142.

51 Cfr. Ms. E III (1930), p. 31.

todo el proceso racional infinito. La absoluta y plena realidad de este Telos está fuera de duda. Se trata de un Ego que goza de la misma vida que yo mismo poseo, no como sujeto empírico, sino como ego transcendental: un Ego que en sí mismo es razón, pero no como yo, una razón limitada, sino un Logos en el modo de la infinitud.

Pero ¿ese Logos absoluto es independiente de la comunidad intersubjetiva?, o sea, ¿tiene necesidad de los sujetos teleológicos? Husserl ha mostrado que las subjetividades que poseen teleología necesitan del Telos; si hay razón histórica —no historicista—, es necesario que haya Razón supratemporal y suprahistórica. Pero la proposición contraria no es necesaria: el concepto de razón absoluta no implica el de razón que deviene temporalmente. Yo, como ego transcendental, soy consciente de que, sin cualquiera de los otros sujetos, la comunidad intersubjetiva no se anularía, e incluso de que tampoco requiere de mi propio ego transcendental para adquirir sentido: no es mi ego el fundamento y la fuente de la teleología infinita; en él la descubro, pero encuentro fuera de él su fundamento. Este fundamento último es el Telos absoluto y transcendente, del que no es posible, por ende, prescindir: se trata de una protonecesidad, anterior a toda otra posible necesidad<sup>52</sup>. Todo esto evidencia la relatividad del ego transcendental respecto al Telos que le da sentido, mientras que el Telos, Dios, se muestra irrelativo a los sujetos transcendentales: «El Absoluto tiene su fundamento en sí mismo; y en su ser —que no requiere fundamento—, su necesidad absoluta como una “substancia absoluta”»<sup>53</sup>.

Yendo aún más lejos, cabe subrayar la autonomía del Telos, en función de su carácter personal, de sujeto que conoce y quiere. Sabemos que el Telos, Forma de todas las formas, es en plenitud todo lo que la comunidad egológica es tendencialmente. Apliquemos, pues, a Dios lo que Husserl dice de nuestra vida humana personal: ésta, en su proceso de autoclificación, «aferra la idea de autonomía, la idea de una determinación de la voluntad por plasmar la vida personal en la unidad sintética de una vida en la responsabilidad universal de sí; y correlativamente transformarse en un verdadero yo, un yo libre y autónomo»<sup>54</sup>. Pues bien, el ego que ya es verdadero yo, absoluta libertad y autonomía es el Telos, Dios mismo, que como ser libre y autónomo carece de toda limitación, de todo vínculo. Él no encuentra en sí un mundo de la vida ya dado con sus sujetos conocidos por empatía, sino que libremente los constituye como contenidos de sus actos racionales y libres, y los constituye en intersubjetividad teleológica con su polo objetivo, el mundo de la vida.

Husserl ya había previsto en 1922 esta posible ultimación de su pensamiento; pero entonces sólo era una pregunta, que sonaba así: «¿Es pensable un Yo que comprenda todos los egos, que encierre en su vida unitaria todo lo que se constituye temporalmente, y también todas las formaciones de todos los egos, todos los egos que son constituidos por sí mismos? ¿Es posible un Yo que experimente la naturaleza y el mundo, constituidos en común en todos los egos finitos, con los ojos de estos egos; que tenga en sí todos los pensamientos de los egos en cuanto pensamientos de ellos; que obre al interno de todos como un Yo; que

---

52 Cfr. ALES BELLO, A., *Le problème de l'être dans la phénoménologie de Husserl*, en «*Analecta Husserliana*», vol IX, Reidel, Dordrecht 1980, p. 47.

53 *Intersubj. III*, Nr. 22 (1931), p. 386.

54 *Krisis*, § 73, p. 272.

“cree” la naturaleza y el mundo en el sentido de la “idea de bien”»<sup>55</sup>. Estoy convencido de que, si Husserl hubiera concluido *Krisis*, habría respondido afirmativamente a esta pregunta: sí, ese Yo que contiene todo y crea la naturaleza es el Dios vivo, trascendente, personal y libre.

\* \*

Para poner fin a esta exposición, voy a reseñar brevemente tres conclusiones:

1.<sup>a</sup> Es indudable que la fenomenología es una filosofía primera a la que se aplican rigurosamente las siguientes palabras de Husserl: «Una filosofía autónoma, como lo fue la aristotélica y como es eterna exigencia, desemboca necesariamente en una teleología y una teología filosófica, como camino aconfesional hacia Dios»<sup>56</sup>. Es claro que como filosofía primera, como auténtica metafísica, la fenomenología husserliana es en su fase final —especulativa e histórica— teología, doctrina filosófica de Dios.

2.<sup>a</sup> Dios es considerado por Husserl como condición de posibilidad de la razón: es el Telos últimos de todos los procesos racionales. Sin la realidad egológica de una Razón absoluta, no se puede comprender ni justificar la realidad de una razón que deviene históricamente en un proceso infinito de tareas teoréticas y prácticas. Es una palabra, si hay razón, racionalidad procesual, tal como Husserl la concibe, necesariamente ha de haber un Logos absoluto, como último fundamento.

3.<sup>a</sup> La caracterización de Dios como Telos no reviste especial dificultad. Los mayores problemas interpretativos surgen en la discusión de sus características metafísicas. A pesar de que los intérpretes se han inclinado la mayoría de las veces por respuestas inmanentistas o panteístas, pienso que en el último Husserl hay sobrados elementos para defender la plena realidad, transcendencia e independencia de Dios; de un Dios conocido apodíctamente como Telos de la humanidad intersubjetiva, como Idea polo, como Razón absoluta.

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS  
Departamento de Filosofía y Lógica  
Universidad de Murcia  
E-30071 MURCIA

---

<sup>55</sup> *Intersubj. II*, Beilage XLI (hacia 1922), p. 302.

<sup>56</sup> Ms. E III 10 (1930), p. 18.