DE LA ÉTICA A LA TEOLOGÍA. UNA MIRADA DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

*Rubén Sánchez Muñoz**

RESUMEN: El presente trabajo tiene como finalidad mostrar algunas relaciones que se presentan en la fenomenología trascendental entre la ética y la teología. Son temáticas que se encuentran entre los problemas de la facticidad y corresponden al ámbito de la metafísica. Por ello, se distingue entre filosofía primera y metafísica para defender que ambas disciplinas, la ética y la teología, se encuentran vinculadas a problemas teleológicos y que el problema de Dios constituye uno de los ejes principales de la reflexión trascendental, que Husserl aborda desde una teología racional que mantiene vínculos estrechos con el amor. Con ello se comprueba lo importante que es el problema de Dios para la fenomenología.

FROM ETHICS TO THEOLOGY: A VIEW FROM EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

ABSTRACT: In this work, our goal is to show some points of contact between Ethics and Theology that are present in transcendental phenomenology such as the problems of facticity which belong to the field of metaphysics. In order to do so, we will distinguish between first philosophy and metaphysics in order to demonstrate that both Ethics and Theology are linked to teleological issues and that the topic of God constitutes one of the main concepts of transcendental thinking, which Husserl approaches from a rational theological perspective having close connections with love. Thus, we will prove the significance of the issue of God to phenomenology.

PALABRAS CLAVE: fenomenología trascendental, teología, metafísica, filosofía primera, Dios.

KEY WORDS: transcendental phenomenology, theology, metaphysics, first philosophy, God.

RECEPCIÓN: 29 de septiembre de 2015.

APROBACIÓN: 13 de septiembre de 2016.

* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DE LA ÉTICA A LA TEOLOGÍA. UNA MIRADA DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

Introducción

Durante muchos años se pensó que Husserl no se había interesado por los problemas de la ética ni de la historia y en muchos lugares se relacionó su filosofía con el ateísmo, como si el problema de Dios no fuese una cuestión relevante en su pensamiento. Pero conforme fueron publicándose sus manuscritos, pronto se hizo evidente lo falto de fundamentos de aquellas tesis. Hoy sabemos que en 1902, esto es, en una fecha relativamente temprana dentro del contexto del origen y desarrollo de la fenomenología, Husserl intentó, según sus propias palabras, “por vez primera la realización crítica y material de la idea de una axiomática y una práctica formales”. Estas ideas las expuso en su curso del semestre de verano de aquel año sobre las “Cuestiones fundamentales de la ética”, y más tarde las retomó en el semestre de invierno de 1908-1909 en el que, además de trabajar en la “investigación sobre lógica”, impartió también sus “Lecciones de crítica sobre la razón ética”.¹

¹ Edmund Husserl, Ms. F I 24/5. Citado por Karl Schuhmann en la “Introducción del editor alemán”, en Edmund Husserl, *Ideas relativas a la fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2013, México, UNAM/FCE, nueva edición y refundición de la trad. de José Gaos por Antonio Ziri6n, p. 33. Cf: Hua III/I, p. XX.

Sobre todo, se ha demostrado que después de la Primera Guerra Mundial, Husserl se vio fuertemente conmovido por los acontecimientos de su tiempo y se hizo cada vez más consciente de la crisis en la que había caído la cultura europea. Sus trabajos de 1922-24 sobre *Renovación*, junto con otros manuscritos de la misma época, muestran claramente estas preocupaciones. En esos textos se cuestionó, entonces, la génesis histórica de la fenomenología y su función social, su papel ante la cultura y su dimensión ética. Todavía en el horizonte de las reflexiones fenomenológicas sobre la teleología de la subjetividad trascendental, en sus últimas obras, Dios viene a ocupar un lugar importante dentro de la ética, como vamos a ver a continuación.

Las tres fases de la ética

En las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), Husserl elaboró una serie de críticas al antropologismo y psicologismo y, en consecuencia, al relativismo y escepticismo en el que desembocaban aquellas posturas, y lo hizo desde una perspectiva epistemológica, como lo vemos en los “Prolegómenos a la lógica pura”, mientras que en otros lugares desarrolló su crítica desde un punto de vista ético, al analizar sus consecuencias prácticas, como puede constatare en sus *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914 (Hua XXVIII). Ciertamente, Husserl no elaboró un esquema específico o acabado sobre la ética y muchas de sus ideas han tenido que reconstruirse a través de las indicaciones que él mismo daba en sus obras. Pero el tema es central, porque forma parte de la crítica de la razón que se lleva a cabo desde la fenomenología trascendental.

Sobre este trabajo de reconstrucción de la ética y sus etapas, Hans Rainer Sepp distingue tres fases en la ética fenomenológica de Husserl. Aunque no pretendo definir cada una, es importante mencionar al menos las notas principales que las distinguen. Esta distinción muestra que la preocupación de Husserl por los problemas éticos es anterior a la Primera Guerra Mundial, sin que ello signifique que son ajenos a ella, ya que la guerra despertó en Husserl la conciencia de crisis en que había

caído la cultura europea y, por consiguiente, la necesidad de renovación del hombre y de la cultura desde una dimensión ética.

En la primera etapa, que culmina con las lecciones de 1914 sobre las “Preguntas fundamentales de la ética y de la teoría de los valores”, Husserl se esfuerza por fundamentar una teoría formal de los valores, es decir, una axiología, y una ética formal desde un punto de vista práctico.² En esta etapa Husserl elabora sus críticas al psicologismo ético y desarrolla una especie de ética naturalista de corte objetivista en la que intenta mostrar que “en asuntos de ética y valores también es posible llegar a juicios con valor objetivo”.³

La segunda etapa se caracteriza porque, en los años posteriores a la Gran Guerra de 1914, en el pensamiento de Husserl surgen las preguntas por la práctica y la función histórica de la fenomenología. Husserl se interroga sobre las posibilidades de renovación del hombre y, a partir de allí, sobre la renovación de la cultura desde un punto de vista teleológico, y por tanto, histórico. Las conferencias que dictó sobre “El ideal fichteano de Humanidad”⁴ en 1917 y 1918 frente a los combatientes de la guerra, así como los artículos de la revista japonesa *Kaizo* de 1922-1924, incluyendo el curso introducción a la ética de 1920 que repitió en 1924, forman parte de esta etapa.

Dice Rainer Sepp que hasta esta fecha la preocupación de Husserl era reflexionar sobre el particular tipo de ciencia que debía ser la ética, y lo hacía abordando los problemas éticos de un modo sistemático. Pero en la tercera fase esos desarrollos sistemáticos desaparecen y en su

37

² Cfr: Hans Rainer Sepp, “Mundo de la vida y ética en Husserl”, en Javier San Martín (comp.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, 1993, Madrid, UNED, p. 75 y ss. Sobre este mismo tema, véase Guillermo Hoyos, “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”, en Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, 2003, México/Barcelona, UAM/Anthropos, trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. IX-XIII, y Javier San Martín, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920”, en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, 1994, Madrid, UNED, pp. 279-332.

³ Hoyos, “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”, p. IX.

⁴ Cfr: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, 1987, Hua XXV, Dordrecht, Martinus Nijhoff, pp. 267-293. Véase al respecto el análisis de Julia V. Iribarne en *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, 2007, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, pp. 119-129.

lugar encontramos una perspectiva metafísica de la ética en la que Husserl apenas habla de ética; más bien habla de lo “ético” y de las condiciones de una vida ética individual, lo que lo conduce a tratar la vida comunitaria desde el punto de vista de la facticidad.

A juicio de Rainer Sepp, lo anterior significa que en la etapa tardía del pensamiento de Husserl, por ejemplo en *La crisis de las ciencias europeas*, por fin ha encontrado acomodo para la ética dentro de “un marco teleológico-metafísico que la engloba”.⁵ Por ello mismo, como ha señalado Rudolf Boehm, la fenomenología “se halla al servicio de una crítica del conocimiento cuyos objetivos son, en definitiva, de índole metafísica”.

¿Qué entiende Husserl por metafísica, cuáles son los problemas que conciernen a la metafísica y qué relación mantienen con la fenomenología trascendental y la subjetividad trascendental? Intentaremos esclarecer estas cuestiones a continuación.

Filosofía primera y metafísica

38

Husserl distingue a lo largo de su obra entre filosofía primera y filosofía segunda o metafísica. Karl Schuhmann explica que para Husserl, el carácter filosófico de la fenomenología reside en que “como fenomenología trascendental, representa el fundamento de todas las ciencias dirigidas a objetos”. La razón de ello hay que buscarla en el hecho de que “la subjetividad es en cuanto trascendental el fundamento de toda objetividad trascendente”.⁶ La subjetividad trascendental no es una parte del mundo sino que es anterior al mundo. Así que no solo el mundo requiere la subjetividad constituyente para tener sentido, sino que cualquier ciencia del mundo requiere a su vez una ciencia de la subjetividad lo más acabada posible. La filosofía primera, como ciencia del fundamento (por tanto, como ciencia de la conciencia), es la fenomenología trascendental, de la que Husserl dijo que era “la ciencia fundamental

⁵ Hans Rainer Sepp, “Mundo de la vida y ética en Husserl”, p. 77.

⁶ Karl Schuhmann, “La idea de Husserl de la filosofía”, en Antonio Ziriñ (comp.), *Actualidad de Husserl*, 1989, México, Alianza Editorial Mexicana/Fundación Gutman, pp. 161 y ss.

de la filosofía”, que definió en 1910 como ciencia rigurosa. También podemos decir con Roberto Walton que “la filosofía primera se ocupa de las esencias en su condición de ontología universal”⁷ o, como dice también Iso Kern, es la “lógica del ser”.

A la filosofía primera, entonces, Husserl opone la metafísica, entendida como filosofía segunda. Entiende la metafísica, en palabras de László Tengelyi, “en el sentido de una ciencia fundamental de la realidad”.⁸ Conciérne a la metafísica, por lo tanto, el planteamiento temático de la totalidad de la realidad absoluta. Se trata, siempre en opinión de Tengelyi, de una “metafísica de la facticidad”. Por su parte, Julia Iribarne sostiene que su tema “es el ser absoluto de la subjetividad como *factum*” y añade que “el *factum* de la subjetividad trascendental representa lo último dado [y], en consecuencia, la disciplina teórica que lo investigue ya no puede ser la fenomenología; el *factum*, más allá del cual no se puede retroceder, exige un tratamiento metafísico”.⁹

En efecto, Husserl indicó en su trabajo sobre “Teleología” que “el eidos del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como yo fáctico”.¹⁰ Pues bien, en palabras de Iso Kern, la metafísica vendría siendo la “filosofía empírica del existente (*Dasein*) o de lo fáctico”¹¹ y, en este sentido, filosofía segunda. Husserl mismo habla de la metafísica en las *Meditaciones cartesianas* para referirse “a los conocimientos últimos sobre el ser”,¹² pero aclara allí mismo que la metafísica de la que habla no es equiparable con la “metafísica habitual”, con una metafísica “degenerada históricamente”. La fenomenología, dice, no se detiene ante las cuestiones últimas.

⁷ Roberto Walton, “Teleología y teología en Edmund Husserl”, *Estudios de filosofía*, núm. 45, 2012, p. 83.

⁸ László Tengelyi, “Fenomenología como filosofía primera”, *Devenires*, núm. 21, 2010, p. 116.

⁹ Julia V. Iribarne, *op. cit.*, p. 195.

¹⁰ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 1973, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 385. Véase Edmund Husserl, “Teleología”, *Δαίμων*, 14, 1997, trad. de Agustín Serrano de Haro, p. 12.

¹¹ Citado por Julia V. Iribarne, *op. cit.*, p. 194.

¹² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 2005, México, FCE, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, p. 189; Hua I, p. 166.

Sobre este mismo tema, Jacobo Kogan recuerda que la metafísica que Husserl rechaza es la metafísica de un idealismo especulativo. Husserl se esfuerza por no caer en la especulación de un ser trascendente, sino que define la metafísica con relación al ser absoluto que, de conformidad con sus ideas, no es otra cosa que “lo absolutamente vivido”. En este sentido, estamos de acuerdo con Jacobo Kogan en que la metafísica husserliana, “lejos de ser abstractamente racionalista, es una metafísica de la vida concreta, una metafísica de la experiencia”.¹³ Es importante tener presente que el problema metafísico de la facticidad se presenta a Husserl en el contexto de la reducción trascendental y, por tanto, como un problema de constitución, y no, en cambio, como una cosa en sí o alejada de la experiencia.¹⁴

Si bien el ser primero en sí, que es la conciencia o la subjetividad trascendental (o si se quiere, la vida trascendental), es el que “precede a toda objetividad mundanal y la soporta” —y este sería el ámbito de la filosofía primera—, también se da el mundo y los otros como problemas de la esfera fáctica, incluido yo como ser humano fáctico. Por su cuerpo, la subjetividad trascendental es un ser en el mundo. Así que, como indica Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, la metafísica se refiere, entonces, a los “problemas de la facticidad accidental”, en los que entran los problemas “de la muerte”, “del sentido”, de una vida humana “auténtica”, los del “sentido de la historia” e incluso los problemas “ético-religiosos”.¹⁵

Por otro lado, aquí es posible incluir también la “interpretación eidético-fenomenológica de las ciencias positivas”, las cuales forman parte de las ontologías regionales. De acuerdo con Karl Schuhmann, dentro de esta metafísica fenomenológica en la vertiente de Husserl entran no solo las preguntas por la vida auténtica o inauténtica de la humanidad, así como la correlativa felicidad a la que racionalmente aspira el ser humano (y esto es ya el ámbito de la ética) o los problemas

¹³ Jacobo Kogan, “Ética y metafísica en Husserl”, en *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, 1996, Biblos, Buenos Aires, p. 245.

¹⁴ Sobre este tema, véase Roberto Walton, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵ *Meditaciones cartesianas*, p. 210; Hua I, p. 182.

de la armonía o la falta de armonía desde el punto de vista individual o social, sino también las preguntas relacionadas con la comunidad del amor, y entre ellas, la del Estado.¹⁶

Pues bien, como veremos adelante, Husserl se refiere al yo en el sentido del *factum* originario. El problema tiene que ver, como anotó en su curso sobre *Filosofía primera*, con “la irracionalidad del *factum* trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu”.¹⁷ Y esto —dijo allí mismo— le confiere a la metafísica un “nuevo sentido”. A juicio de Iribarne, esta irracionalidad radical de la que habla Husserl tiene dos vertientes. Por un lado, se trata de la facticidad o del *factum* en el sentido de lo que no se puede dar razón, y ello debido a que la facticidad está más allá o antes de la razón. Pero, por otro lado, esta irracionalidad concierne a todos los funcionamientos que están antes de *mi nacimiento trascendental*, como el mismo Husserl dijo. Lo que precede a este nacimiento trascendental, que inaugura la génesis de la razón, es irracional, y lo es porque se sustrae a la vista de la razón y no porque sea confuso o arbitrario.

En el manuscrito sobre “Teleología”, Husserl dice lo siguiente:

Llegamos a “hechos” últimos —protohechos— a necesidades últimas, las protonecesidades [...] Pero yo las pienso, yo me hago cuestión de ellas y, a partir del mundo que ya “tengo”, llego finalmente hasta ellas. Yo pienso, yo pongo en práctica la reducción: yo, que existo y existo para mí en esta horizonticidad [...] En toda esta marcha soy yo el *factum* primordial; yo reconozco que mi capacidad fáctica de variación de esencia, etc., en mi fáctica indagación retrospectiva, depara tales o cuales componentes primordiales míos propios, como estructuras primordiales de mi facticidad. Y reconozco que llevo conmigo un núcleo de lo “protocontingente”, en formas esenciales, en formas de las operaciones de que soy capaz y en que luego se fundan las necesidades de esencia del mundo. Yo no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros

41

¹⁶ Karl Schuhmann, *Husserl y lo político*, 2009, Buenos Aires, Prometeo, trad. de Julia V. Iribarne, p. 93.

¹⁷ Edmund Husserl, *Erste Philosophie I*, 1956, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 188. Cfr. Iribarne, *op. cit.*, p. 196.

encerrado intencionalmente en mi ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento.¹⁸

Así, lo que está detrás de esta problemática es que el yo, al considerar las posibilidades de variación eidética de los objetos, no puede pasar por alto su propio ser fáctico, el hecho innegable de que el ser humano, la conciencia trascendental, es un hecho del mundo. Sin embargo, no se comporta con las mismas leyes de la facticidad, porque, cuando se trata de comprender las relaciones entre *eidós* y *factum* en la subjetividad trascendental, resulta que mientras en las cosas del mundo —piénsese en cualquier objeto material— “las posibilidades preceden a las realidades”, en el yo trascendental esta relación se invierte. ¿Qué quiere decir esto? Pues no otra cosa sino que el mundo como *factum* es de un modo, pero podría ser de otro; es decir, que como hecho es contingente y por tanto, no es necesario.

Se trata del *factum* de que el mundo exista cuando su existencia no está exigida de un modo excluyente, y del *factum* de que, en tanto existente, sea este mundo y no otro entre los mundos posibles, es decir, que sea la efectivización de determinadas posibilidades ideales en lugar de otras. Esto significa que el mundo constituido en nuestra experiencia como efectivo, con las características que lo determinan esencialmente, no es otra cosa que un caso especial de múltiples mundos posibles.¹⁹

Sin embargo, el yo se muestra, dice Husserl, como “un *factum* absoluto, imborrable”.²⁰ En el yo, dice Tengelyi, “el *eidós* se destaca como dependiente de este *factum*”. No quiere decir que al igual que un objeto el yo no pueda pensarse cambiado o siendo de otra manera, sino que, aun pensándose distinto se piensa como siendo de manera absoluta; de lo contrario, no podría pensarse. Dice Husserl: “El yo, esta ‘mónada’, puede pensarse como siendo de otra manera, pero en sí mismo es dado

¹⁸ Hua XV, pp. 385 y ss. y “Teleología”, pp. 13 y ss.

¹⁹ Walton, *op. cit.*, p. 84.

²⁰ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928, 1973, La Haya, Martinus Nijhoff, 1p. 155. Cfr: László Tengelyi, “Fenomenología como filosofía primera”, p. 117.

como siendo absolutamente. La posición de su ser-de-otra-manera presupone la posición de su ser”.²¹ Por esta razón, el yo es un proto-hecho, es decir, un hecho originario, pero también lo son la tenencia del mundo por parte del yo, el ser-el-uno-en-el-otro intencional y la teleología de la historia.

Estas consideraciones son suficientes para ver el lugar que ocupa la ética dentro del proyecto husserliano y la relación que guarda con la metafísica. En la obra tardía de Husserl, sostiene Iribarne, “la ética queda subsumida por temas antropológico-trascendentales que son en última instancia metafísicos”. La razón de ello la encuentra Iribarne en que en la teleología “no solo habita la metafísica y la ontología de lo trascendental, sino toda la vida subjetiva, la trascendental y la mundana, que no es sino un modo de la percepción de sí misma de la subjetividad trascendental”.²²

El sujeto trascendental, aunque olvidado de su ser trascendental, se constituye a sí mismo a través de un proceso teleológico que él mismo desconoce, pero que opera en el transcurso de su vida a través de las metas y los objetivos que se propone como ser humano concreto. Este se despliega hacia el futuro en la búsqueda de la perfección hacia el verdadero ser, por ejemplo todo hombre quiere ser feliz y se esfuerza por serlo del modo que le parece más apropiado. En este despliegue se da un acontecimiento verdaderamente importante. Precisamente porque en el terreno de la teleología se da la idea de alcanzar “*el más alto bien* como última fuente orientadora de la acción”, de ahí se sigue que “tanto la ética como la antropología trascendental son subsumidas en una metafísica”.²³

Esta metafísica, como voy a mostrar, es la que introduce junto con la teleología las cuestiones relacionadas con el amor y la teología, es decir, que en última instancia, la teleología conduce a Dios.²⁴ Pero antes veamos la relación entre la ética y el amor, ya que en el amor encuentra Husserl elementos importantes que conducen a la reflexión sobre Dios.

²¹ Hua XIV, p. 154. Cfr: László Tengelyi, *op. cit.*, p. 117.

²² Iribarne, *op. cit.*, p. 195.

²³ *Ibid.*, p. 200.

²⁴ Hans Rainer Sepp, *op. cit.*, p. 21.

El amor ético

Husserl dijo alguna vez que el amor en sentido auténtico, era uno de los problemas fundamentales de la fenomenología. “Es un problema en sus fuentes elementales intencionales así como en sus formas reveladas de la intencionalidad que se manifiesta en las profundidades, en las alturas y en las extensiones universales de la intencionalidad.”²⁵

Así pues, en su manuscrito de 1921 sobre “el espíritu común” (*Gemeingeist*), Husserl define el amor como “una disposición duradera” y “un hábito práctico permanente”. En él encontramos una “activa complacencia en la individualidad personal del ser amado, en su conducta total, en su comportamiento activo y pasivo hacia su circunmundo, en la expresión de su individualidad en el amor o en su corporalidad en general”. Afirma, allí mismo, que “los amantes no viven uno junto a otro o simplemente uno con otro, sino uno en otro, actual y potencialmente. Llevan conjuntamente todas las responsabilidades y se encuentran solidariamente unidos, incluso en el pecado y en la culpa”.²⁶

Al encuentro amoroso que se da entre cada sujeto en el horizonte de la vida del otro es a lo que Husserl llama amor ético, y el paradigma de este amor lo encontró “en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor humano en general que ha de despertar el cristiano en sí mismo y sin el cual ningún verdadero cristiano podría ser tal”.²⁷ En efecto, dice Husserl:

El *amor cristiano* es, ante todo, únicamente amor. Pero se encuentra vinculado con la aspiración (necesariamente motivada por el amor) a hacerse una comunidad de amor lo más amplia posible. De este modo, la aspiración a “entrar en relación” con los hombres, a abrirse a ellos y a descubrirlos para sí, apunta, en conjunto, hacia una posibilidad práctica cuyas fronteras se encuentran fijadas a través del amor ético.²⁸

²⁵ Edmund Husserl, Ms. E III 2/36b, citado por Mariano Crespo en “El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl”, *Anuario filosófico* 45/1, 2012, p. 16. Véase también Karl Schuhmann, *op. cit.*, pp. 73 y ss.

²⁶ Edmund Husserl, “El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II (1921)”, *Thémata*, núm. 4, 1987, pp. 140.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 141.

Cabe aclarar en este punto, el vínculo estrecho que hay entre el amor ético y el “imperativo categórico” que expone la idea de que el hombre debe esforzarse por hacer lo mejor posible. Solo así es posible justificar la vida como vida apegada a la razón, como vida “en aspiración general a una vida perfecta”. Por eso, la persona racional tiene ante sí la exigencia axiológica de “hacer en cada momento del tiempo *lo que en él sea lo mejor posible* y, así, hacerse siempre mejor según las posibilidades que el tiempo ofrece”.²⁹ Este imperativo ordena llevar una vida que pueda ser justificada en la evidencia y en la cual se realice el ser humano del mejor modo posible, haciendo de sí mismo su mejor yo, ser un yo verdadero. “Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica”.³⁰

En estos años de su vida, Husserl entendió la ética como una reflexión en la que se muestra al sujeto la forma de vida racional en la que ha de esforzarse cada día si quiere llegar a ser una persona auténtica. El hombre ético tiene, pues, ante sí “la exigencia de querer hacer, en general y en cada momento de la vida, eligiendo libremente, lo mejor posible y conferirle a su vida entera, según sus posibilidades, el estilo unitario de la vida racional”.³¹ Por ello, como sujeto de autorreflexión y sujeto moral que se decide y toma posturas valorativas y prácticas, quiere el bien y se decide por el bien, decide, por tanto, ser un hombre bueno. Sabe, recordando la máxima socrática, que la vida “no tiene valor vivida de cualquier modo”.³² Al hacerlo así, su vida alcanza un nivel más alto de valor, al grado de poder incluso inspirar o motivar a otras personas para seguir el camino de la ética. La exigencia moral es una fuente de motivación para los otros y esta es una de las razones por las cuales el empeño moral conduce al ideal absoluto de la auténtica humanidad, una humanidad fundada en el amor.

²⁹ *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 38.

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ Edmund Husserl, “Valor de la vida, valor del mundo. Moralidad, virtud y felicidad”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, 2009, p. 812.

³² *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 48.

En la comunidad del amor, “[l]as personas son, por principio, unidades de desarrollo infinito [...] las personas devienen y son objetos para realizaciones personales”.³³ Por ello, “en la comunidad de amor se llega, por una parte, decididamente al Otro en su modo propio individual, irremplazable y peculiar”.³⁴ En este despliegue de la persona hacia lo mejor para sí y, al mismo tiempo, en lo mejor para los otros, se da un “acrecentamiento axiológico” que se dirige a un máximo de valor; es decir, la persona en su despliegue temporal aspira siempre a alcanzar los valores más altos y estos valores funcionan como polos de atracción hacia los cuales se encamina y dirige su voluntad y sus acciones. Sirven a su vez como motivos para nuevas tomas de posición. Así, una vez que la subjetividad toma conciencia de sí, “descubre en sí misma la idea de un amor perfecto”.³⁵

De este modo, nuestra experiencia del amor no es más que la raíz de una idea teleológica del amor, es decir, “del polo ideal de un amor perfecto que trasciende la finitud”.³⁶ Se trata de un despliegue ascendente que inicia ciertamente en el amor pulsional, en el amor sensible que se convierte, con el tiempo, en un amor espiritual por la persona y en un amor racional que se funda en la autonomía del sujeto. “El amor responde a la vez al llamado de un valor y a la decisión racional de querer el bien de la persona amada” —sostiene Walton—. En esta experiencia, además, “[s]e da un acrecentamiento de valor que se orienta hacia el polo ideal del amor perfecto”.³⁷ Este amor perfecto está expresado para Husserl en la idea de Dios.³⁸

Así que tanto en el amor como en el empeño moral, en la exigencia ética que impone al ser humano comportarse siempre del mejor modo posible, se halla impresa la idea teleológica de la infinitud. El siguiente párrafo del tercer artículo de *Kaizo* muestra este vínculo entre la ética, sometida al mandato del imperativo categórico, y Dios como polo que trasciende la finitud.

³³ “El espíritu común”, p. 154.

³⁴ Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 76.

³⁵ Walton, *op. cit.*, p. 92.

³⁶ *Ibid.*, p. 93.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Idem.*

Si avanzamos aquí hasta el límite ideal, hasta el *limes* en términos matemáticos, se destaca por sobre el ideal *relativo* de perfección un ideal *absoluto*. No es otro que el del ideal de perfección absoluta: absoluta perfección teórica, axiótica y en todos los sentidos de la razón práctica. Se trata, pues, del ideal de persona como sujeto de todas las facultades personales que se dejan potenciar en el sentido de la razón absoluta; ideal de una persona que, de pensarse simultáneamente como omnipotente y “todopoderosa”, poseería todos los atributos divinos. En todo caso, y excepción hecha de esta diferencia superracional, podemos decir: *el limes absoluto*, el polo que trasciende toda finitud, al que todas las aspiraciones auténticamente humanas se dirigen, es *la idea de Dios*. La idea misma de Dios es el “yo auténtico y verdadero”, que —como habrá que mostrar— todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y que ama infinitamente y de la que se sabe siempre infinitamente lejos. Frente a este ideal absoluto de perfección, se encuentra el *ideal relativo*, ideal del ser humano perfectamente humano, que hace “lo mejor” que está en su mano, que vive según la “mejor” conciencia moral que le es dada —un ideal este que lleva ya impreso el sello de la infinitud.³⁹

Como puede verse, el enlace entre la persona ética y Dios se halla en el ideal absoluto de perfección en el que vive el hombre ético, según el cual se educa y se autodisciplina. El objetivo del siguiente apartado es mostrar la importancia de este paso de la ética a la teología filosófica.

47

De la ética a la teología

Dentro de los problemas de la metafísica de la facticidad que Husserl explora, una de las preguntas fundamentales es la que concierne a Dios como principio de la teleología de la subjetividad trascendental. En efecto, en 1932 Husserl le escribe una carta a su amigo Gustav Albrecht en la que le dice:

Las más elevadas entre todas las cuestiones, aquellas que no todos pueden captar y comprender sin más en su sentido propio, estricto y auténtico,

³⁹ *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 35.

son las preguntas metafísicas. Conciernen al nacimiento y a la muerte, al ser último del “yo” y del “nosotros” objetivado como humanidad, a la teleología que en última instancia reconduce a la subjetividad trascendental, y naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología.⁴⁰

De acuerdo con ello, la orientación teleológica en la que se descubre la subjetividad trascendental en dirección hacia la perfección, el bien y la verdad “culminan necesariamente en la idea de Dios”.⁴¹ Sin embargo, Dios no es solo un ideal al que tiende la subjetividad trascendental —o la intersubjetividad en su conjunto— sino también el “origen y garantía tanto del ideal personal como del progreso moral hacia él”.⁴²

Pues bien, en un manuscrito sobre monadología de principios de la década de 1930, Husserl anota que “Dios no es simplemente la totalidad de las mónadas sino que es la *entelequia* que se encuentra en la totalidad como idea del telos del desarrollo infinito, el de la humanidad como razón absoluta, entendida como lo que regula necesariamente al ser monádico y lo regula según su propia y libre decisión”.⁴³

Como ha hecho notar Agustín Serrano de Haro, siguiendo las indicaciones de Husserl, la fenomenología trascendental en su aspecto de teleología trascendental es una “vía no confesional hacia Dios”,⁴⁴ y con ello defiende la autonomía de la filosofía frente a la religión plantándose en un teología racional, “la que se funda en la luz natural”.⁴⁵ Debemos recordar que para Husserl lo racional se refiere a un conocimiento relativo “a las cosas mismas”, esto es, con la relación que tenemos con las cosas a través de la experiencia y lo cual podemos fundar en evidencia a través de la intuición directa o indirecta. Lo racional es

⁴⁰ Citado por Walton, *op. cit.*, p. 97.

⁴¹ Iribarne, *op. cit.*, p. 215.

⁴² Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl*, 2011. Sevilla/Madrid, Thémata/Plaza y Valdés, p. 190.

⁴³ Véase Ángela Ales Bello, *Husserl sobre el problema de Dios*, 2000, México, Universidad Iberoamericana/ Jus, p. 65.

⁴⁴ Agustín Serrano de Haro, “Reducción fenomenológica y ateísmo”, *Anales del Seminario de Metafísica* núm. 29, 1995, p. 118.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

aquello de lo cual podemos dar cuenta de una u otra manera, es aquello que podemos justificar de algún modo.

En esta teleología de la razón y de la historia, y por supuesto de la propia intersubjetividad, dentro del horizonte de la infinitud en la que vive y se despliega la persona como ser finito, “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, definitiva, invariable”.⁴⁶ Lo que está en juego aquí es la idea husserliana del progreso de la humanidad hacia una humanidad auténtica, que alcanza la máxima libertad y autonomía, es decir, que vive en la razón. Pero, como indica Karl Schuhmann: “El programa husserliano del avance de la humanidad hacia la mayoría de edad solo puede tener sentido y éxito si cada uno lleva en sí la real posibilidad de participar de él. A cada uno debe ser dado, si no es que hasta debe serle encomendado, llevar activamente a su despliegue la razón innata”.⁴⁷

Esta es la razón por la que, en su manuscrito sobre “Teleología”, habla Husserl de la “idea de perfección infinita, idea de una existencia subjetiva individual, en el seno de una comunidad intersubjetiva global infinitamente perfecta”.⁴⁸ La idea de una existencia en progreso infinito es la de aquella “que se renueva a sí misma para la verdad”.⁴⁹ Pero por ello mismo, en esta idea del progreso infinito de la teleología de la intersubjetividad está latente la idea de Dios. Y Husserl dijo que pretendía alcanzar esa meta sin ayudas teológicas:

La vida humana no es otra cosa que *camino a Dios*. Intento alcanzar esa meta sin pruebas, métodos o ayudas teológicas, esto es, alcanzar a *Dios sin Dios*. Debo, por así decirlo, eliminar a Dios de mi existencia científica a fin de abrir el camino a Dios para personas que [...] no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia. Sé que mi manera de proceder sería peligrosa para mí mismo si yo mismo no fuera un hombre profundamente atado a Dios y un creyente en Cristo.⁵⁰

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷ Schuhmann, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁸ “Teleología”, p. 7.

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ Adelgundis Jaegerschmid, “Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, vol. I, 2001, p. 339.

A pesar de ello, la idea de Dios es, en palabras de Walton, el polo ideal que está implícito y acompaña el “horizonte práctico infinito” en el que se despliega la voluntad humana; la idea de Dios acompaña a la subjetividad “como su propio horizonte”. “De modo que, para Husserl, Dios es una Idea de un valor absoluto que todo yo trascendental lleva en sí intrínsecamente.”⁵¹ De lo que se trata, en el fondo, es de la tendencia de los seres humanos a la autoperfección y a la perfección del mundo a partir de la voluntad del ser humano y de la voluntad universal en la que se despliega la auténtica humanidad. Esta “voluntad universal absoluta, que vive en todos los sujetos trascendentales y hace posible el ser individual-concreto de la subjetividad trascendental global, es la voluntad divina”.⁵²

Por estas razones, es posible sostener que la idea de Dios en el pensamiento de Husserl, esto es, como la idea del *τέλος* del desarrollo infinito de la subjetividad trascendental en su despliegue hacia la auténtica humanidad, encuentra su plena justificación en la vida ética vista como la idea de vida más alta y la más valiosa. Hacia 1925, Husserl dijo:

No es un ciego destino —un Dios “gobierna” el mundo. El mundo “aspira” a metas absolutas, a valores, prepara en el corazón de los hombres el camino hacia tales metas; los hombres podrían realizar un mundo divino con la libertad que se encuentra en él —libremente en verdad a través de la gracia divina por la que debían ser motivados a tender a aquel fin con el más alto conocimiento y fuerza de voluntad.⁵³

Por ello el vínculo más fuerte y el más valioso que se puede establecer entre los hombres es el del amor ético. Es el tema de la vida ética el que conduce a Husserl a abordar el problema de Dios en el horizonte de la teleología, por tanto, entre los problemas fundamentales de la metafísica. Y esto es así debido a que la idea de Dios, pero

⁵¹ Walton, *op. cit.*, p. 93.

⁵² “Teleología”, p. 9.

⁵³ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 1959, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 258. Cfr. Ángela Ales Bello, “Teleología y teología en Edmund Husserl”, *Anuario filosófico* 28, 1995, pp. 16 y ss. y Walton, *op. cit.*, p. 85.

sobre todo la creencia en Dios, tiene un gran significado para la existencia humana y para el desarrollo de la vida personal, ya que en esta creencia cada acto de la vida cobra sentido, le imprime a la vida un valor más alto. Dios le imprime sentido a la vida y a la existencia humana, la eleva por encima de sí misma y dirige su voluntad al bien como polo ideal de perfección infinita.

Notas finales

En este trabajo hemos intentado argumentar y mostrar la relación que hay en la fenomenología trascendental entre la ética, el amor ético y la idea de Dios, y lo hemos hecho desde una perspectiva teleológica y metafísica. Se trata de problemas que conciernen a la facticidad del ser humano en las que se intenta responder a las preguntas últimas, que son las relativas al hombre, al mundo y a Dios, y ante las cuales la fenomenología trascendental no se detiene. Las cuestiones referentes al hombre ético, sobre el fin de la persona y las relaciones intersubjetivas, siguen estando en el centro de la reflexión filosófica; pero, especialmente, han ganado un lugar importante dentro de las reflexiones fenomenológicas, en las que destacan las investigaciones de Edmund Husserl, Max Scheler, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, Michel Henry, Emmanuel Levinas, entre otros.

Así que, en Husserl, el problema metafísico de Dios ocupa un lugar fundamental, porque en él confluyen los problemas relacionados con la teleología de la historia, el despliegue histórico de la vida humana en su búsqueda de perfección infinita, la vida auténtica, la felicidad y el amor, lo cual solo cobra sentido desde la dimensión práctica de la ética y, fundamentalmente, desde el amor ético que conduce a la persona humana a vivir una vida auténtica conforme al despliegue de la razón que le es innata. Como vimos, el problema de la teleología desemboca en una teología racional que conduce a Dios desde una vía “no confesional”. Es verdad que habría que profundizar en otro momento en la ética personalista que se desprende de estos análisis de Husserl, sin

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

olvidar la importancia que en ella tienen los problemas de la libertad y de la voluntad. Del mismo modo, valdría la pena detenerse en el análisis de la teoría de los valores de Husserl y del vínculo que establece entre estos y los sentimientos.

Por lo pronto, nuestro análisis permite sostener esta dimensión ético-teo-teleológica de la fenomenología trascendental, que podría extenderse más adelante a los estudios sobre el fenómeno religioso y a la confrontación con la metafísica clásica.