

# EDMUNDO HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA DE DIOS

Fernando Elgegren Reátegui\*

## RESUMEN

*Edmundo Husserl consideraba que la fenomenología, desarrollada con tanto rigor, podía ser viable para demostrar la existencia de Dios. El presente artículo reconstruye lo que podría constituir la fenomenología de Dios, vale decir, seguir el método fenomenológico en las obras de Husserl, para dejar aparecer la prueba esperada. El autor confronta el resultado obtenido con estudios sobre el tema a fin de mostrar otras posibilidades en la demostración de la existencia de Dios.*

### **PALABRAS CLAVE:**

*Fenomenología de Husserl. Existencia de Dios. Teodicea. Filosofía de la Religión.*

## EDMUND HUSSERL AND THE PHENOMENOLOGY OF GOD

### **ABSTRACT**

*Edmund Husserl considered that the phenomenology developed with very much rigor could be feasible to show the existence of God. The present article reconstructs what could constitute the phenomenology of God, that is, to follow the phenomenological method in the works of Husserl, so as to let the expected evidence appear. The author compares the results obtained with studies about the topic in order to show other possibilities in the demonstration of the existence of God.*

### **KEY WORDS:**

*Husserl's Phenomenology. The Existence of God. Theodicy. The Philosophy of Religion.*

### **INTRODUCCIÓN**

El creador de la fenomenología (Husserl), la cabeza del bergsonismo (Bergson), uno de los grandes representantes del pragmatismo (Dewey) y el filósofo que lleva a su cul-

minación el movimiento iniciado por Boutroux y Poincaré (Meyerson) nacen por coincidencia en el año de 1859. Un año antes nacieron Durkheim, considerado uno de los padres de la sociología, el relativista Ziehen, el idealista Royce y el matemático Planck.

---

\* Doctor en Filosofía y Sociólogo por la Pontificia Universidad Católica. Past Presidente de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino Sección Perú. Docente Principal y Director (a.i) de la Escuela de Postgrado de UNIFÉ.

Freud era mayor a Husserl por 3 años y éste fue mayor a Lenin por 11 años y a Heidegger por 30.

Cuatro períodos filosóficos se sucedieron en la vida de Husserl: de 1860 a 1880 el período científicista y psicologista, que coincide con su juventud; de 1880 a 1900, el período crítico y «brentiano»; de 1900 hasta 1914, el período propiamente husserliano, por sus nuevas ideas y, de 1914 hasta su muerte acaecida en 1938, el período de la síntesis fenomenológica, expresada en las últimas obras de Husserl, particularmente «Meditaciones Cartesianas» (MC) (1929-32), «Lógica Formal y Lógica Trascendental» (LFT) (1929) y la «Crisis de las Ciencias Europeas» (Krisis) (1936), el último de sus trabajos sistemáticos.

Las menciones anteriores tienen el propósito de mostrar que tanto Husserl como sus contemporáneos sostuvieron ideas muy diferentes, marcando una época sorprendentemente rica en metodologías y planteamientos. Pienso que esta situación influye también en el estilo de trabajo de Husserl que tiende a repensar continuamente lo que escribe. De ahí que resulte más sorprendente que Husserl, con más de 70 años de vida, declare con humor que si le fuese concedido la edad de Matusalén, podría aún aspirar a la elaboración de una filosofía y volverse un verdadero filósofo.

El estilo de la especulación de Husserl llevado a través del repensar continuo, hace que sus escritos contengan matices y se presten a paradójicas interpretaciones, particularmente en el tema de Dios, que si bien es importante en sí, parece más bien marginal en sus obras. Ciertos manuscritos de la década de los años 30 como los A V 21; A V 22 y E III 4, entre otros, traen numerosas referencias de Husserl a Dios o a la idea de Dios y han servido de base a encontradas interpretaciones.

En el presente artículo se intenta, a modo de propedéutica, reconstruir a grandes rasgos el camino de la fenomenología de Husserl a través de sus obras, para dejar aparecer, como lo exige el método husserliano, una prueba de la existencia de Dios. Se examina en primer lugar la génesis de su metodología para luego dejar aparecer en la fenomenología descriptiva, en la fenomenología trascendental y en la que yo denomino fenomenología de la intersubjetividad monádica, los elementos básicos de la *fenomenología de Dios*, cuya conclusión es confrontada con estudios sobre el tema.

## I. El camino previo: buscando la fenomenología

La atención de los filósofos que Husserl encuentra en las Universidades que frecuenta está dirigida al desarrollo de las ciencias positivas y de las matemáticas. Se pretendía poder pasar de la subjetividad hacia la definición de su estatuto científico, según el modelo de las ciencias de la naturaleza. Los matemáticos, por su parte, se orientan hacia la construcción de sistemas formales y alimentan el proyecto de poder realizar su unificación.

Sin embargo, ya en plena juventud de Husserl, se plantea la cuestión de la verdad o de la relatividad del conocimiento, sobre la dependencia de la lógica y de la matemática frente al psiquismo humano. Se había hecho intentos por restaurar la exigencia de una crítica del conocimiento y regresar al sujeto pensante que el positivismo había querido eliminar. En Alemania este regreso se intenta hacer a través de la tradición kantiana a la que se mantiene fiel y se trabaja para salvar la objetividad del conocimiento separando del sujeto psicológico al sujeto puro. Sin embargo, las exigencias apuntan hacia una filosofía que coja al sujeto concreto, en su vida inmediata y en su inserción histórica. Ahí están las obras de Berg-

son (1859-1941), James (1842-1910) Unamuno (1864-1936), Dilthey (1833-1911) y Dewey (1859-1952), entre otros, en diferentes contextos, como tendencias difusas y dispersas hacia lo concreto. Así por ejemplo, como lo demuestra el joven filósofo Richard Orozco (2008), Peirce (1839-1914) y los citados James y Dewey, definen las líneas básicas de la tendencia pragmatista. Peirce definió al pragmatismo como una teoría del significado (término básico también en la fenomenología); James asumió la propuesta de Peirce y formuló una teoría de la creencia y Dewey recogió ambas propuestas y redefinió la teoría del conocimiento.

Paralelamente encontramos a Franz Brentano (1838-1917), maestro de Husserl, que imprime a la psicología una nueva dirección. Su distinción entre la percepción interna y una observación ilusoria le permite desprender la *intencionalidad* como particularidad esencial de todos los fenómenos psíquicos. Brentano renueva el concepto de la «intención» y del «acto intencional».

Desde Descartes, pasando por los empiristas, hasta los postkantianos contemporáneos de Husserl, la psicología había sido psicología de los contenidos, vale decir, el concepto central venía siendo la «idea», el contenido de la representación o, en general, el del contenido de la conciencia. Frente a esta psicología de los contenidos Brentano sitúa su psicología del acto; el color o el sonido no son algo psíquico sino objetos a los que se hallan dirigidos intencionalmente los actos psíquicos del percibir, oír, recordar, juzgar, sentirse bien o mal.

La conciencia misma es un entretrejo de estos actos, en los cuales aquellos objetos se convierten en objetos de nuestra conciencia, es decir, en objetos situados frente a nuestra conciencia. Ubicado entre el racionalismo especulativo postkantianos

y el positivismo poscomteano, la concepción de Brentano, aplicada al campo de la psicología, resulta decisiva en la superación de aquellas posiciones, abriendo campo a la fenomenología.

Para Husserl la conciencia en su presencia intacta no se reduce a polvo de sensaciones; la sensación es siempre cualidad de algo, de un objeto que se halla de algún modo ante mí. La conciencia tiene una estructura intencional, se revela como la presencia de un objeto ante un sujeto. La descripción de esta estructura constituye la tarea primordial de las investigaciones fenomenológicas.

Apoyándose en Brentano, en la Investigación Quinta de sus «*Investigaciones Lógicas*» Husserl discute 3 conceptos de conciencia:

1. «*La conciencia como total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso*»
2. «*La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias*»
3. «*La conciencia como nombre colectivo para toda clase de 'actos psíquicos' o 'vivencias intencionales'*»

A estas tres nociones Husserl las aborda en la perspectiva fenomenológica y en el dominio de la psicología. Las tres nociones tienen a las «vivencias» como elemento común, tanto que la Quinta Investigación que referimos lleva como título «*Sobre las Vivencias Intencionales y sus Contenidos*». Es así como en el curso de los análisis de la Investigación Quinta se va desprendiendo progresivamente la noción de fenómeno, en un sentido nuevo, no psicológico, propio de la fenomenología. Fenómeno es «*el objeto intuido (aparente), como el que nos aparece 'hic et nunc' (aquí y ahora) y todas las vivencias de la unidad de vivencias de un yo*».

Posteriormente la concepción husserliana de la conciencia experimentará varias modificaciones. Sin embargo, lo importante es señalar que ya en las «*Investigaciones Lógicas*» se revalora la noción de conciencia, en la vivencia intencional, como una «conciencia de». Hace fructífera la concepción brentaniana de que la intencionalidad es el carácter fundamental de los fenómenos psíquicos, abriendo paso al método de una teoría descriptiva de la conciencia tanto psicológica natural como filosófica trascendental.

Fenomenología quiere decir, por consiguiente «*la teoría de las vivencias en general, y encerrado en ellas, de todos los datos, no sólo los reales, sino también intencionales, que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias*»<sup>1</sup>.

## II. De la fenomenología descriptiva del objeto a la fenomenología de la intersubjetividad, pasando por la fenomenología trascendental

La fenomenología descriptiva sienta las bases para el desarrollo de la fenomenología trascendental, posición filosófica propiamente de Husserl. La fenomenología descriptiva es aquella que moviéndose desde la experiencia inmediata, a partir del yo empírico, alcanza por mediación de la reducción eidética, la intuición de las esencias. El yo empírico halla cosas empíricas, estados de cosas empíricas. Un objeto natural cualquiera, un árbol por ejemplo, está ahí, en un mundo natural, contingente, con su frondosidad, su aroma y colorido. Su imagen me es dada a través de la intuición sensible por oleadas múltiples de esbozos, de siluetas variadas y modificadas incesantemente según diferentes ángulos y momentos.

Los hechos empíricos, los objetos del mundo natural pueden ser objeto de una

elaboración metódica que, mediante un proceso inductivo lleve al establecimiento de leyes de una validez más o menos general; así, todas las leyes de la ciencia natural se basan en generalizaciones de esta índole y son contingentes por su misma generalidad y porque su validez es función de la experiencia y depende del caudal de experiencia que es dable poseer en un momento determinado. A este tipo pertenecen la mayoría de las nociones referidas a las cosas que, en esta determinación, posibilita distinguirlas y ordenarlas para no confundir, por ejemplo, una silla con una mesa.

Así pues, la vida de la conciencia en su actitud natural es un estar «fuera de sí», en y por los objetos, sean estos reales o ideales, posibles o imposibles, de tal manera que el ego se halla perdido en el mundo; vive las vivencias y no se da cuenta de ellas; olvidado de sí mismo, se mantiene irreflexiva. Por eso piensa Husserl que hacer fenomenología es denunciar como ingenua la visión directa del objeto. Poniendo entre paréntesis esta conciencia irreflexiva, psicológica, practicando la reducción fenomenológica, queda como auténtico residuo fenomenológico la conciencia trascendental, la autoconciencia reflexiva, la conciencia pura.

A decir de Husserl Descartes no acierta con este sentido trascendental de la reducción del ego. En su «*Lógica Formal y Trascendental*» (1962) afirma: «*Con Descartes el ego se estableció, por una evidencia absoluta, como un pequeño fragmento del mundo, primero e indudablemente existente (Mens sive animus, substantia cogitans); se trataba únicamente entonces de inferir de él, mediante un procedimiento deductivo lógicamente fehaciente, el resto del mundo (en Descartes: la sustancia absoluta y las sustancias finitas del mundo fuera de mi propia sustancia anímica). Descartes opera ya, al*

<sup>1</sup> Cf. *Investigaciones Lógicas* (IL) (1967), Apéndice 5

manejar la temática trascendental, con la herencia de un a priori ingenuo»<sup>2</sup>

En las «Meditaciones Cartesianas»<sup>3</sup> y especialmente en «Krisis»<sup>4</sup> Husserl se opone expresamente a Descartes y define su método en oposición a la vía cartesiana. La conciencia de la cual nosotros tenemos una absoluta evidencia no es una conciencia empírica tal como es, según Husserl, el cogito cartesiano. Por lo demás, si se puede comprender la objeción hecha a Descartes por Husserl, creemos que para éste el ego trascendental, es decir, la conciencia en el nivel trascendental debe ser concebido como siendo enteramente intencionalidad, perfectamente determinada por lo que es intencionado por ella.

Cuando la conciencia vuelve sobre sí misma, se hace reflexión. La fenomenología se funda en la reflexión que tiene por objeto la conciencia pura, tal como se presenta al que ha realizado la epojé o reducción. Husserl observa que el hecho de negar la reflexión conduce inevitablemente al escepticismo y a la contradicción ya que el mismo acto de negar la posibilidad de la reflexión, lo implica. Así afirma en «Ideas»: «El que dice: Yo dudo del valor cognoscitivo de la reflexión, se contradice, ya que formulando esta enunciación, reflexiona, y el poner este enunciado como válido presupone que la reflexión tiene verdaderamente y de modo indudable el valor cognoscitivo puesto en duda»<sup>5</sup>

Ahora bien, la reflexión que refiere Husserl no es ni idealista ni realista. No es simplemente idealista porque el pasaje a la

reflexión no implica que el contenido de la vida natural y sus objetos se haya vuelto interior al yo reducido, ni mucho menos que el yo reducido se haya vuelto interior a la vida natural y sus objetos. El yo reducido, por definición, no tiene otro papel que intencionar el conjunto del mundo natural, transformándolo en reflexión. Tampoco es simplemente realista puesto que la reflexión no significa que el yo reducido salga en cierto modo de sí mismo para intencionar el discurso en que se articulan las relaciones del yo como del mundo natural. Significa que el yo reducido se agota en intencionar ese discurso que le es inmediatamente presente y que, por lo mismo, su relación en el discurso no es susceptible de ser comprendida ni en términos de exterioridad ni en términos de interioridad; más bien todo es inmanente a la relación entre el yo reducido y su correlato, dado que la conciencia fuera de sí se ha convertido en reflexión por esta correlatividad.

Sólo el ser de la conciencia es evidente. En primer lugar, porque sólo en la conciencia pura trascendental el mundo y la objetividad hallan su fundamento y en ella adquieren su validez apodíctica; sólo en la autoconciencia el sujeto y el objeto coinciden, pues el acto de tener conciencia implica el ser de aquello de lo cual se es consciente. En segundo lugar, porque sólo la conciencia trascendental se intuye verdaderamente en sí misma y no en uno de sus aspectos: se intuye como ego «*cogito cogitatum qua cogitatum*», fórmula que es analizada por Husserl en «Ideas»<sup>6</sup> con la distinción entre *noesis* y *noema*.

<sup>2</sup> Cf. *Lógica Formal y Lógica Trascendental* (1962) & 93, p. 238

<sup>3</sup> Cf. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*. (1949) & 44

<sup>4</sup> Cf. *Krisis* (1961) & 55

<sup>5</sup> Cf. *Ideas* (1949) & 49

<sup>6</sup> *Ibid.* & 85 ss. La distinción está presente también en las *Investigaciones Lógicas*, como distinción entre contenido real y contenido intencional (& 16), entre cualidad y materia de un acto intencional (& 20).

Noema es aquello que está presente a la conciencia, aquello hacia el cual la conciencia es apertura; es correlato de la conciencia. Por ello podemos decir que la atención hacia lo noemático es lo característico de la intuición de las esencias. Noesis es el acto de la conciencia en su aspecto real. Husserl distingue entre **real**, en el sentido de la realidad natural distinta de la conciencia y **reel** (real) en el sentido de hechos de conciencia vividos en cuanto se oponen al objeto ideal (noema). El real, efectuada la reducción, se identifica con la noesis.

De esta manera, la reducción trascendental nos propone y nos impone ubicar en el punto de partida de la filosofía la inmanencia, vale decir, la inmediatez de la relación de la conciencia con el objeto presente que ella intenciona. En otras palabras, la reducción trascendental inaugurada por la epojé o reducción o puesta entre paréntesis, es, en su sentido total, el análisis intencional del mundo pre-dado y su enraizamiento motivante en la conciencia que, como conciencia pura, absoluta, evidente, es conciencia constituyente, centro y punto de partida de los sistemas trascendentales de intencionalidades constitutivas.

El término latino «constitutio» significa «arreglo», «disposición», «orden», «organización». Desde el punto de vista filosófico el término «constitutio» ha sido utilizado para traducir el griego «katabolé» en tanto que significa fundación, principio o comienzo, acción de poner los cimientos de algo y, extensivamente, como producir cosas. En Husserl se mezclan todas estas significaciones, desde el sentido ingenuo y natural hasta el sentido trascendental. Si bien Husserl no define en forma explícita lo que debe entenderse por el término constitución, sin embargo, en la misma tarea fe-

nomenológica, la constitución viene siendo un elemento indesligable como lo demuestra Ingarden (1968)<sup>7</sup>.

En efecto, a partir del momento en que la reducción pierde su sentido meramente negativo de poner al descubierto un «residuo» que llega a ser efectivamente trascendental, vale decir, a partir del momento en que se descubre como un nuevo tipo de experiencia y de origen de toda posición de trascendencia, su movimiento en cierto sentido se invierte y desemboca, por decirlo así, en el proceso de la constitución.

La constitución nos posibilita profundizar en la esencia fenomenológica de la tarea de Husserl ya que nos lleva a explicar en qué nuevo sentido toda trascendencia, todo aquello que no es el puro yo, está incluido en la subjetividad trascendental; cómo desde entonces el yo puro no es simplemente una conciencia inmanente sino, más bien, el lugar de toda donación de sentido; cómo la intencionalidad no es ya una relación estática con referencia a un objeto trascendente sino constitución, vida constituyente de la conciencia.

De esta manera la posición de Husserl se aleja más de la de Descartes. La subjetividad puesta al descubierto por la reducción es más que puro sujeto. En el cogito hay más que pura cogitatio ya que está el objeto mismo en tanto que es visto, pensado, percibido, imaginado. El «cogitatum qua cogitatum» está incluido en el cogito en tanto que es precisamente el ser-para-mi del objeto. Reducción y constitución, podemos decir, son las dos caras del método fenomenológico; la primera permite elucidar la raíz del ser del sujeto y la segunda, por su íntima vinculación a la primera, posibilita encontrar, «dejar aparecer» la raíz del ser del objeto.

<sup>7</sup> Cf. Ingarden R: El problema de la Constitución y el Sentido de la reflexión constitutiva en Husserl. En: «Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont». 23-30 abril 1957. pp. 229-230.

Lo visto hasta aquí no es el estudio definitivo de la fenomenología de Husserl. Para evitar la tentación del solipsismo, de esa conciencia encerrada sobre sí misma, Husserl marca el camino para abrirla hacia la intersubjetividad.

Husserl designa con el término *mónada* al ego en su plenitud constituyente: la persona, lo más íntimo de toda intimidad subjetiva. Dicho así se manifiesta marcadamente el problema del solipsismo por el que toda la realidad se reduce a un producto de mi conciencia personal. Husserl vio esta dificultad y estuvo atento a evitarla. En efecto dice: «El mundo que yo constituyo es el mundo de 'todos nosotros', es el mundo en el cual no solamente hay cosas, sino también 'los otros', es decir, los otros que se dicen ego, y a los cuales el mundo presenta como constituido por su subjetividad»<sup>8</sup>

Husserl explica ahí mismo que no se puede tener una experiencia directa del ego de los otros ya que «si aquello que pertenece al ser propio de los otros me fuese accesible de modo directo, no sería mas que un momento de mi ser, y en fin de cuentas, yo y el otro seríamos el mismo». No puede ser pues una presencia inmediata como puede ser la de mi conciencia.

Es pertinente puntualizar que esta fenomenología de la intersubjetividad monádica, como la denominamos aquí, no pretende constituir la existencia ni deducir, por decirlo así, el ser del otro. Su propósito está orientado a explicar el sentido mismo del alter-ego, otro-yo-sujeto. Para lograrlo Husserl realiza una nueva epojé, reducción o puesta entre paréntesis, dentro del ámbito de lo trascendental. Se debe llevar a cabo la reducción de la «propia esfera de pertenencia»,

es decir, se debe suspender toda «función constitutiva de la intencionalidad que se refiera directa o indirectamente a las subjetividades extrañas». Reduzco o pongo aparte todo aquello que puede venir de los otros a mi propia experiencia.

El residuo de esta reducción viene siendo mi cuerpo que tiene característica de ser orgánico (Leib): «Es el cuerpo —dice Husserl— del cual yo dispongo de modo inmediato»<sup>9</sup>. El ego puro se reconoce así como poseyendo un cuerpo propio orgánico y como siendo centro de un universo que toma conciencia de un nuevo poder, de un «yo puedo» concreto.

A decir de Husserl en «Meditaciones Cartesianas» «la justificación consecuente del mundo de la experiencia objetiva implica una justificación consecuente de la existencia de otras mónadas. Recíprocamente no podría imaginar una pluralidad de mónadas sino como explícita o implícitamente comunicadas, es decir, como una sociedad que constituye en sí un mundo objetivo y que se hace espacial y temporal, se realiza en este mundo bajo la forma de seres vivientes y en particular de seres humanos»<sup>10</sup>.

El alter ego (otro yo) se me da pues como una mónada animadora de un cuerpo que participa de la naturaleza que me pertenece. Es la misma «naturaleza», pero dada en el mundo del «como-si-fuese-yo en lugar de aquel otro organismo corpóreo»<sup>11</sup>. Más claramente dice Husserl que los otros se me dan por «Einfühlung»: intrafección, entropatía, endopatía, transposición aperceptiva, capacidad de situarse en el mundo de representaciones de otro. Esta compenetración es la condición de posibilidad del comprender al otro<sup>12</sup>. «El otro —afir-

<sup>8</sup> Cf. *Lógica Formal y Lógica Trascendental*. (1962) & 95

<sup>9</sup> Cf. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*. (1949) V & 43

<sup>10</sup> *Ibid.* & 60

<sup>11</sup> *Ibid.* & 55

<sup>12</sup> Cf. *Glosario*: en Rizo-Patrón, R. (1993)

ma Husserl – *yo lo aprehendo en mí, se constituye en mí mismo por entropatía sin estar presente él mismo*»<sup>13</sup>

El otro está ahí en carne y hueso delante de mí, y no me es dado en el para sí de su vivencia intencional; el otro se refugia en su vivencia propia. Si no fuera así, el otro y yo mismo no seríamos más que una misma persona. Lo que me motiva a ver sobre este cuerpo presente, en mi campo de percepción, la presencia de otro sujeto, es precisamente su semejanza con mi propio cuerpo, el mismo como objeto del mundo y esto por una relación analógica. De esta manera, la otra persona, la mónada, se me presenta como un sujeto que tiene su experiencia que va de acuerdo con la mía, porque se desarrolla en una naturaleza (en un mundo) que es también mi naturaleza primordial. Para comprender mi experiencia como objetiva, como experiencia del mundo, debo reconocer la existencia del otro. La alteridad de los sujetos está pues perfectamente salvada sin perjudicar, por otra parte, la comunicación y sin la necesidad de tener que recurrir a métodos complicados de mediación para poderla aplicar. Individualismo solipsístico y monismo metafísico son, por lo mismo, excluidos.

Evidentemente no sólo el cuerpo del otro, sino también los objetos de la naturaleza y, especialmente, el lenguaje en sus múltiples manifestaciones (palabras, escritos, obras, trabajos artísticos, sonidos, en general, las manifestaciones del otro), pueden ser medios de comunicación que se extienden hasta comprender no solamente a los hombres de mi mundo sino también a los del mundo pasado, a través del vínculo de la cultura, la historia, la arqueología, etc. Así, el otro se manifiesta como un colaborador del mundo del espíritu, en la realiza-

ción de la cultura en sentido más amplio (lenguaje, vida social, etc.)

De esta manera, la visión del filósofo está fenomenológicamente abierta a la intersubjetividad, es decir, a todo ego monádico concreto, en cuanto correlativo y constituyente de la significación del mundo, común a todas las personas. La humanidad está llamada a formar la armoniosa comunidad de mónadas. En ella toda persona posee un *telos*, interpreta por entropatía (Einführung) aquel *telos* de los otros y debería, por amor, ayudar a realizarlo.

La intersubjetividad hace posible en un plano intencional el conocimiento de la alteridad individual; abre el camino para estudiar la vida colectiva, la humanidad, el progreso. Queda abierta, en una palabra, la misma historia de la humanidad.

«Esto no quiere decir – advierte Husserl – que yo no pertenezca más a mí mismo cuando me pongo en relación con los otros; en todo momento, realizando las necesarias reducciones, me hago consciente de mí mismo como ego trascendental y realizando una ulterior reducción sobre este ego puedo llegar al último ego trascendental y al universo de aquello que en él está constituido»<sup>14</sup>

En resumen, podemos apreciar que el eje de la investigación de Husserl es la epojé o reducción fenomenológica, por el que plantea una *suspensión*, una *puesta entre paréntesis* de la actitud natural, espontánea, tal como se nos aparece habitualmente para llegar a través de una reflexión radical a un punto de vista diferente. El resultado de esta reducción o puesta entre paréntesis es el descubrimiento, o mejor, develamiento, de la dimensión trascendental de la conciencia, entendida en sentido gnoseológico y caracterizado por la presencia de las vivencias (Erleb-

<sup>13</sup> Cf. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*. (1949) & 62

<sup>14</sup> *Ibid.* & 45

nisse). Para evitar que la fenomenología se encierre en un mundo que se limite a ser el ámbito sin salida de mis vivencias, de mi soledad personal, Husserl practica una nueva reducción y apertura a la conciencia trascendental hacia la intersubjetividad y con ello se aproxima al tema de Dios<sup>15</sup>.

### III. La fenomenología de Dios.

Conviene señalar desde un comienzo que Husserl consideraba que los problemas vinculados a la fe y a Dios correspondía tratarlos desde el plano teológico, pero, por otro lado, Husserl no se conformaba con la idea de que su pensamiento, desarrollado no obstante al margen del Dios de la Teología, debiera excluir al mismo Dios. Convencido como estaba de la existencia de Dios, a consecuencia de su propio proceso personal de conversión a la fe cristiana, no se resignaba a admitir que su fenomenología, elaborada con tanto rigor y empeño, dejase de ser viable para demostrar la existencia de Dios. Más aún, Husserl estaba convencido de que su fenomenología preparaba el camino para una «prueba inconfesional» de la existencia de Dios.

El padre H.L. Van Breda (1948), fiel conservador de los Archivos Husserl en Lovaina, señala que Husserl, sobre todo entre los años 1928 y 1935 –en el cuarto período que hemos indicado arriba– estuvo interesado en la elaboración de una síntesis general de su pensamiento que debía tener por corona el tema de la existencia de Dios como Persona

Oesterreicher (1961) apela a los recuerdos inéditos de la hermana Adelgundis Jaegerschmidt, quien asistiendo a Husserl en su lecho de enfermo, le escucha decir que *«la vida del hombre no es más que un camino hacia Dios. Yo intento alcanzar este fin sin prue-*

*bas teológicas, métodos o ayudas, en otras palabras, alcanzar a Dios sin Dios... para preparar el camino hacia Dios a aquellos que... no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia»* (p. 136).

Veamos más de cerca el problema a través del camino que hemos recorrido. Desde la fenomenología descriptiva es claro que para Husserl no tiene asidero el recurso a Dios como garantía de las evidencias del sujeto. Vale recordar que para Descartes la conciencia es el cogito; el ego cogitans es la evidencia primaria, la certeza absoluta, la idea clara y distinta por excelencia, el punto de partida de todas las verdades; fuera de la conciencia, el mundo –en su aspecto sensorial y en su estructura racional– se reduce a la nada. Desde el momento en que Descartes encuentra en la conciencia el punto de partida de todo conocimiento verdadero se ve impelido a indagar si fuera de ella hay algo con entidad propia. Puesto que no es posible presuponer algo, es preciso hallar una garantía de validez en el interior de la conciencia misma. El argumento ontológico ofrece esta garantía mediante la demostración «a priori» de la existencia de Dios: la razón suprema -Dios-sustenta la racionalidad del mundo. De esta manera, de la inmanencia del cogito se transita hacia la trascendencia de las cosas en la demostración de la existencia de Dios.

Mediante la reducción eidética la fenomenología de Husserl se eleva por encima de la actitud natural para dejar aparecer la conciencia intencional, el yo trascendental. La conciencia trasciende el sentido específico de los seres particulares, los engloba y les otorga un sentido unitario. En la intencionalidad del sujeto toman su sentido todas las formas de objetividad. La conciencia deja de ser un «continente» en el cual se hallan incluidos los fenómenos en calidad de «contenidos»; no se halla en pre-

<sup>15</sup> Véase «Ideas» (1949), especialmente § 33

sencia de sus «estados subjetivos» o de sus representaciones, sino en presencia inmediata del ser. La conciencia para Husserl no es sino intencionalidad y desemboca por derecho en el «frente a frente» con el objeto. Husserl funda toda evidencia sobre la autodonación y toda donación sobre el ego cogito cogitatum qua cogitatum.

Es de esperarse entonces que, siguiendo la vía de la conciencia trascendental, que puesta en un proceso de reducción trascendental dejando aparecer la monada, el ego en su plenitud constituyente, posibilite también aparecer la existencia de Dios Persona.

Pues bien, si Dios es para Husserl desde su propio proceso de conversión a la fe cristiana, la persona por excelencia, entonces es natural que pretenda sostener una fenomenología de Dios en la actitud trascendental.

Una fenomenología de la existencia de Dios tendría que ser establecida a través de la intimidad personal, de otro modo no revelaría el carácter de la fenomenología trascendental. Husserl apela a la existencia de los alter-ego (otro-yo). Hemos visto los esfuerzos de Husserl para dar «sentido» a la existencia de las otras personas independientemente de la conciencia del sujeto que las piensa. Así como vimos cómo a través de una comunidad de mónadas el mundo fenomenológico adquiere pleno carácter objetivo, así también mediante esta comunidad en la que yo me siento interno, la existencia de Dios debiera adquirir una conciencia que sobrepasa los límites de una mera convicción subjetiva para imponerse más allá del mundo y del mismo hombre.

Sin embargo Husserl no explica cómo se da la «constitución» de Dios en la conciencia trascendental. A propósito del alter-ego, el encuentro fenomenológico del

cuerpo ajeno ofrece el fundamento de la entropatía - que es la clave en la constitución del otro -, como ser que goza de los mismos privilegios que yo, y que por lo mismo, debe poseer también una existencia independiente, propia de un sujeto trascendente. Pero Dios no está en el mismo plano que el ego fenomenológico y, por tanto, no se ve cómo, con respecto a Él, es posible una entropatía.

Tampoco se ve cómo esta existencia (de Dios) sobrepasa la consideración ideal si se quiere conservar todas las consecuencias de una epojé radical, por la cual, el mismo Dios debe ser considerado como un correlato de conciencia, es decir, como pura significación. De esto se da cuenta perfectamente Husserl y lo admite, aun a riesgo de ser considerado blasfemo. Dejemos que él mismo lo exprese: «*El a priori subjetivo es lo que precede al ser de Dios y del mundo y de todas y cada una de las cosas que son para mí, el sujeto pensante. Aún Dios es para mí lo que es, a partir de mi propia operación de conciencia; ni siquiera este punto puedo pasar por alto por miedo a una pretendida blasfemia: tengo que ver el problema. Aunque tampoco en este caso, como en el alter ego, quiera decir la operación de conciencia que yo invente y haga esa suprema trascendencia*»<sup>16</sup>

En conclusión: pareciera ser que es inviable una fenomenología de la existencia de Dios a través de las obras rigurosas y sistemáticas de Husserl.

#### IV. Otros estudios: el camino teleológico.

La conclusión a la que hemos llegado en la configuración de la fenomenología de Dios en las obras de Husserl intento confrontarla con los trabajos de dos investigadoras. Ángela Ales Bello (2000) es una de ellas, quien en su libro «*Husserl, sobre el proble-*

<sup>16</sup> Cf. *Lógica Formal y Lógica Trascendental*. (1962) & 99

ma de Dios», examina las «tres vías de la reducción» que son fundamentales para el problema: la que se ha definido como la «vía cartesiana», la que conduce a la intersubjetividad (vía que pasa a través de la psicología intencional) y la que supera las ontologías positivas. En el primer caso, señala la autora, se abre la posibilidad de delinear el tema de la *trascendencia* de Dios; en el segundo, de interpretarlo como Mónada Máxima, y en el tercero de considerarlo como relacionado con la *necesidad originaria*; por tanto habría en la obra de Husserl tres modos diversos de hablar de la divinidad y de referirse a ella.

Ales considera que los intérpretes, profundos conocedores de los textos husserlianos, porque eran sus discípulos y colaboradores directos como L. Landgrebe, S. Strasser, E. Lévinas, o bien porque eran estudiosos de cuestiones fenomenológicas como R. Boehm, L. Dupré, H. Duméry, R. Vancourt, A. Dondeyne, centran su atención en el problema de la posición del Absoluto dentro de los análisis de Husserl. La autora da cuenta de sus planteamientos y, sobre la base de estos, asume también su propia posición. Al respecto y en razón de lo expuesto, destaco del estudio de Ales lo siguiente:

- E. Lévinas: sostiene que es muy difícil tomar seriamente las breves indicaciones que Husserl propone en *Ideas* para una prueba finalística de la existencia de Dios, buscada en «el maravilloso éxito del juego de las intersecciones constitutivas de un mundo coherente».

- R. Vancourt: sostiene la existencia de una prueba racional en la fenomenología de Husserl, pero con el límite del peligro idealista presente en la misma investigación fenomenológica. Como el idealismo trascendental representa un grave obstáculo que deberá ser superado, Vancourt sugiere que lo que Husserl pide son los medios para

escoger cuál de las religiones positivas es «verdadera en sí misma» y como dice el mismo Vancourt: «Queremos solamente hacer notar que un idealismo deberá, de alguna manera, superar el propio inmanentismo, si quiere considerar la naturaleza exacta de la revelación». Es como un acercamiento filosófico a las verdades religiosas. Pero aquí, sostiene la autora, ya nos pasamos al plano de la religión.

- R. Boehm piensa que presumiblemente Husserl al referirse en *Ideas* al absoluto se habría preguntado si «¿necesita Dios, para ser Dios, de una conciencia trascendental?». Boehm sostiene que el Absoluto definido por Husserl como Dios se puede identificar con una teleología inmanente.

- L. Langrebe, a quien Husserl recuerda con «efusiva gratitud», por su «infatigable»<sup>17</sup> asistencia en la composición y redacción de su obra *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, es favorable, a juicio de Ales, a una interpretación panteísta dado que identifica la subjetividad trascendental con el Absoluto.

- L. Dupré encuentra también que la posición de Husserl es inmanentista. Asimismo señala que la dificultad está en el mismo método fenomenológico que sólo reconoce al ente *constituido* (el fenómeno) y al *constituyente* (la subjetividad trascendental) y ninguno de los dos se puede integrar a la idea de un Dios trascendente, tal como yo mismo lo he sostenido en el presente trabajo al referirme a la fenomenología de Dios.

- S. Strasser, resuelve el problema en abierto desacuerdo con Landgrebe, sosteniendo que precisamente en «*Ideas*» «Dios se caracteriza como trascendente no sólo en relación al mundo, sino también en relación a la 'conciencia absoluta'...Cualquier cosa que Husserl piense an-

<sup>17</sup> *Ibíd.* p. 20

tes o después, en el momento de elaboración de las «Ideas» Dios para él, no es inherente al yo trascendental o a la subjetividad trascendental». Aunque Strasser no se refiera a pruebas racionales de la existencia de Dios, concluye que el punto de vista de Husserl es el de quien discute en torno al «Dios de los Filósofos», idea que también comparte la autora, basándose en algunos manuscritos de Husserl como los F I 14; F I 22.

Ales sostiene que todas las cuestiones de interpretación sobre lo que Husserl entiende por Absoluto, ya sea que admita o no la trascendencia, o que su inmanentismo sea un panteísmo, o si su «prueba» de la existencia de Dios sea la teleológica, «chocan con la dificultad de enmarcar la fenomenología en los esquemas clásicos de la filosofía de tipo metafísico a la que el problema de Dios parece remitirnos» (p. 93)

La segunda investigadora que referimos es Julia V. Iribarne con su artículo «Dios en la fenomenología de Husserl»<sup>18</sup>, publicado en 1994 y su libro «De la ética a la metafísica», editado en el 2007. En el artículo trata de ordenar apretadamente los textos de Husserl donde se hace referencia a la cuestión de Dios, distinguiendo 4 enfoques en diferentes contextos: 1. Dios como objeto constituido por la conciencia; 2. Dios «usado» para destacar la universalidad de los rasgos de las operaciones constitutivas; 3. Dios y la experiencia religiosa; y 4. Dios en el límite de las «preguntas últimas» y los «hechos últimos».

En el primer enfoque se aborda el texto de *Lógica Formal y Trascendental* (§ 99) que también ha servido para nuestro análisis. En el segundo se remite a textos de «Ideas» que usa Husserl para referirse a Dios y que a juicio de la autora causa «perplejidades» porque, por ejemplo, parecen no problematizar la existencia de Dios, o restringen su

omnipotencia, o literalmente pareciera que se hablara de Dios en plural, agravado por la grafía alemana que «*escribe siempre Dios, sustantivo, con mayúscula, se trate del Dios único o de pluralidad de dioses*»; en el tercero y cuarto enfoques se examinan planteamientos y comentarios especialmente de manuscritos que dan cuenta de la experiencia mística religiosa y de la divinidad como «idea», «fin ideal», «telos ideal, «entelequia».

De los análisis de contenido del artículo de Iribarne quiero destacar las siguientes ideas que reafirman lo tratado por mí en este trabajo. Primero, se afirma, tal como lo sostengo, que «*en el contexto fenomenológico la concepción de Dios parece irresoluble en la medida que el 'objeto-Dios' no puede alcanzar nunca el tipo de evidencia que procede de la percepción ni tampoco el mismo tipo de plenificación*». En segundo lugar, se corrobora que «*en el momento de la concepción de Ideas I Dios era pensado por el filósofo como no inherente al ego ni a la intersubjetividad trascendental*».

Tercero, sin duda que el problema de Dios está siempre en la vivencia más íntima de Husserl. Notemos con Fragata (1962) que no se puede dudar de que Husserl, a pesar de su pretensión de mantenerse en una actitud trascendental, tiene en mente atribuir a Dios una existencia personal objetiva, o sea, independiente de la conciencia. Sin duda que Husserl vio el problema, razón por la cual los estudiosos como Strasser, al que hace mención Iribarne, puede afirmar que siendo el problema metafísico Husserl se pregunta «*en un tono que podemos entender como atormentado ¿cómo puede el pensamiento alcanzar algo más que una verdad relativa?* (Hua VI, p.270)».

Cuarto, pareciera ser que la respuesta está en la dirección axiológica y teleológica, que ya no es pues fenomenológica. La

<sup>18</sup> En ARETÉ revista de Filosofía Vol. VI, N° 2, 1994 pp. 239-252

autora señala que «según la interpretación de Iso Kern<sup>19</sup>, la idea, para Husserl, es una realidad absoluta. De acuerdo con esto Dios sería para él un ideal desde el punto de vista práctico, un telos ideal». Pero luego puntualiza con claridad que «según este autor, Husserl deja en este caso a sus espaldas, con plena conciencia de que lo hace, el método fenomenológico, a pesar de que en muchas oportunidades lo consideró expresamente como el único método filosófico».

Ya en el libro «De la ética a la metafísica» (2007), Iribarne ampliará el contenido de los enfoques planteados en su artículo de 1994 y asumirá expresamente, a mi juicio, el cuarto enfoque<sup>20</sup>, siguiendo a Strasser, tomando referencias de los manuscritos y de la temática de la filosofía de lo fáctico que toca asuntos como el destino y la muerte. «La orientación teleológica hacia la perfección, hacia el bien y la verdad, - afirma Iribarne - culminan necesariamente en la idea de Dios». Aquí, como lo hace notar también Ales, se recurre a los estudios de Strasser quien sostiene que «La idea de Dios se impone a Husserl en el contexto de la teleología universal».

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Al buscar un tema para presentar en los «Viernes Filosóficos» del Departamento de Filosofía y Teología de la Unifé, me llamó la atención que en los libros de filosofía y fenomenología de la religión que tenemos en el medio, la figura del creador de la fenomenología apareciera marginal e irrelevante.

Así por ejemplo José Luís Sánchez Nogaes (2003) en su voluminosa obra «Filosofía y Fenomenología de la religión», lo cita 4 veces: la primera (p.27) para decir que la obra «Ideas» ha tenido influencia en el cambio de óptica metodológica de la filosofía sobre el tema de

la religión; la segunda (p.34) para afirmar que «el término fenomenología procede de Hegel y Husserl»; la tercera (p.324), extrae de las «Ideas» la afirmación de Husserl de que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición» hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da, enunciado que asume el autor como «principio de todos los principios», añadiendo luego que «este principio concede carta de ciudadanía a los fenómenos religiosos en el ámbito de la filosofía»; y la cuarta (p.329) cita a pié de página lo que sostiene Husserl en «Ideas»: «No hay un componente noético sin un componente noemático que le corresponda específicamente», que también hemos recogido en el presente trabajo.

Por otro lado es frecuente encontrar entre los contemporáneos de Husserl, conocedores y analistas de su obra y entre los estudiosos que han hurgado de manera prolija en los «Manuscritos», la idea que Strasser sintetiza magníficamente al sostener que «Husserl, el hombre y el filósofo, lidió durante toda su vida con el problema de Dios»<sup>21</sup>. Es más, yo mismo he hecho referencia del propósito de Husserl de elaborar una prueba inconfesional de la existencia de Dios desde la fenomenología.

Bajo estas consideraciones, el presente trabajo se propuso hacer frente a la pregunta si ¿en realidad se puede encontrar por la fenomenología de Husserl una «prueba» de la existencia de Dios? Para responder a esta pregunta me propuse hacer una fenomenología de Dios, es decir dejar aparecer la posibilidad de una prueba de la existencia de Dios examinando los procesos de reducción eidética y trascendental y las consiguientes «constituciones», hasta llegar al mundo de las mónadas, la intersubjetividad, como propedéutica

<sup>19</sup> Nijhoff, M. (1964) *Husserl und Kant*. Citado por Iribarne (1994)

<sup>20</sup> Cf. Capítulo XI Cuestiones últimas metafísicas.

<sup>21</sup> Citado por Iribarne (2007), p. 215

que evidencie la existencia de ese Dios persona que estaba en la mira de Husserl.

Lo presentado en este artículo puede ayudar a explicar cómo se desenvuelve la fenomenología del sujeto-objeto en las obras de Husserl y cómo resulta inviable una prueba fenomenológica de la existencia de Dios desde la metodología husserliana, pero que sin embargo abrió un horizonte extraordinario para constituir fenomenologías de la religión que dan cuenta del sentido y profundidad de las vivencias de fe, que como las de Husserl, se dan originariamente como actos de amor, de reconocimiento del Absoluto, de Salvación y Trascendencia.

Por la conclusión a que se llega en este trabajo - que es reforzada por los estudios de Ales e Iribarne - me atrevo a sostener que Husserl, al tratar el tema de Dios, habrá de contentarse con ser apenas un continuo principiante, pero como el Moisés del Antiguo Testamento, vislumbra a la tierra prometida, pero no llega a disfrutar de los exuberantes y frescos frutos de la fenomenología de la fe, logrados gracias a la tarea sugerida por Landgrebe, su cercano colaborador, de pensar con Husserl más allá de Husserl.

## REFERENCIAS

- Ales Bello, Á. (2000) *Husserl, sobre el problema de Dios*. México: Ius
- Fragata, J (1959) *A fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia*. Braga: Cruz
- Husserl, E. (1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1960). *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*. Milan: Valentino Bompiani.
- Husserl, E. (1961). *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* Milan: Filipini.
- Husserl, E. (1962). *Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (1967). *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 2 tomos.
- Ingarden R (1957). *El problema de la Constitución y el Sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*. En: «Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont». 23-30. Buenos Aires: Paidós
- Iribarne, J. (1994) Dios en la fenomenología de Husserl. En: *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. VI, Nº 2 pp. 239-252. Lima: PUC
- Iribarne, J. (2007) *De la ética a la metafísica* Bogotá: Univ. Pedagógica Nacional San Pablo.
- Oesterreicher, J.M (1961) *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*. Madrid: Aguilar
- Orozco Contreras, R. (2008). *Pragmatismo y democracia: los aportes de John Dewey a la educación*. En: *Reflexiones sobre la complejidad educativa* Tirini, S y Polo, M. (coordinadores) Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Rizo-Patrón, R. (editora) (1993) *El Pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea* Lima: PUC. Instituto Riva Agüero
- Van Breda H.L (1948). *Husserl et le problème de Dieu*. En: *Actes du Xme Congrès International de Philosophie*. Ámsterdam 11-18 de agosto de 1948 p.1212