

Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Edmund Husserl

WALTON, Roberto J.*†

Universidad de Buenos Aires

Recibido Mayo 8, 2015; Aceptado Noviembre 22, 2015

Resumen

El artículo examina, en primer lugar, el problema de la razón de Husserl con respecto a la tradición onto-teológico. Se muestra la relación entre la metafísica como segunda filosofía y el análisis de la facticidad. Es un factum que el flujo de conciencia se desarrolla de tal manera que un cosmos puede estar constituido en ella como una unidad racional. Este hecho, y la teleología implícita en ella, requieren una explicación que va más allá del ámbito de la filosofía primera o la ontología, y tiene antecedentes históricos importantes en la tradición onto-teológico. En segundo lugar, se examina el papel de la experiencia religiosa en primera filosofía y la metafísica. Se presta atención a los niveles de una teología que surge de forma natural o previamente a la epoché, una teología pura, una teología empírica identificada con la metafísica, y una nueva elaboración de las teologías naturales. El objetivo es establecer lo que la conciencia religiosa, analizada en sus características esenciales de la filosofía primera, puede contribuir a la particularidad de hechos de segunda filosofía. Con este propósito, el artículo finalmente examina puntos de vista sobre la Revelación adelantadas por la fenomenología post-husserliana. Ellos tienen su centro de gravedad en la exclusión (P. Ricoeur), propedéutica (J.-L- Marion), convergencia ética (E. Levinas), inclusión (M. Henry) y explication reflexiva (H. Dumery). Se concluye que una estructura para la recepción de estos problemas, en segundo filosofía husserliana, se encuentra en fenómenos tales como la horizontalidad y un exceso que puede ser modalizada de diferentes maneras tales como excedente, saturación, o una referencia a las inmemoriales.

Metafísica, facticidad, ontoteología, teleología, Apocalipsis, horizontalidad

Abstract

The article examines, first, the problem of Husserlian reason with regard to the ontotheological tradition. It shows the link between metaphysics as second philosophy and the analysis of factuality. It is a factum that the flow of consciousness develops in such a manner that a cosmos can be constituted in it as a rational unity. This fact, and the teleology implied therein, requires an explanation that goes beyond the scope of first philosophy or ontology, and has important historical antecedents in the ontotheological tradition. Second, the role of religious experience in first philosophy and in metaphysics is examined. Attention is given to the levels of a theology that arises naturally or previously to the epoché, a pure theology, an empirical theology identified with metaphysics, and a new elaboration of natural theologies. The aim is to establish what religious consciousness, analyzed in its essential features by first philosophy, can contribute to the factual particularity of second philosophy. With this purpose, the article finally examines views on Revelation advanced by post-Husserlian phenomenology. They have their center of gravity in exclusion (P. Ricoeur), propaedeutics (J.-L- Marion), ethical convergence (E. Levinas), inclusion (M. Henry) and reflexive explication (H. Duméry). It is concluded that a structure for the reception for these problems, in Husserlian second philosophy, is to be found in such phenomena as horizontality and an excess that can be modalized in different ways such as surplus, saturation, or a reference to the immemorial.

Metaphysics, facticity, ontotheology, teleology, Revelation, horizontality

Citación: WALTON, Roberto J. Filosofía segunda y religión en la fenomenología de Edmund Husserl. Revista de Filosofía y Cotidianidad 2015, 1-1: 77-92

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: grwalton@fibertel.com.ar)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

Husserl defiende la autonomía de la filosofía como camino no-confesional hacia Dios: “[...] cuando la crítica encuentra la experiencia religiosa como un factum, ella recaba para sí desde luego la pretensión de determinar en la libertad de la crítica el derecho y los límites de tal experiencia. [...]. Esta actitud ‘moderna’ hacia la fe no significa rechazo de la fe como experiencia religiosa, como tampoco rechazo de los contenidos esenciales de la fe”¹⁰⁶. Su intención se advierte en palabras que registra la Hermana Adelgundis Jaegerschmid, quien mantuvo conversaciones con él desde 1931 hasta el Viernes Santo de 1938, pocos días antes de su muerte. Husserl dice: “La vida humana no es otra cosa que camino a Dios. Intento alcanzar esta 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, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia. Sé que mi manera de proceder sería peligrosa para mí si yo mismo no fuera un hombre profundamente atado a Dios y un creyente en Cristo”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXVII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 92. Trad. cast. parcial de Agustín Serrano de Haro: *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona/Iztapalapa, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 101.

¹⁰⁷ Adelgundis Jaegerschmid, O.S.B., “Conversations with Edmund Husserl 1931-1938, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, vol. I, 2001, p. 339. Otra afirmación: “No soy un filósofo cristiano. [...] mi filosofía, la fenomenología, tiene la intención de no ser nada más que un camino, un método, a fin de mostrar precisamente a aquellos que se han alejado del cristianismo o de las iglesias cristianas el camino de retorno a Dios” (ibid., p. 342). Roman Ingarden recuerda: “Una vez me dijo Husserl: ‘Todo filósofo debe estar religiosamente centrado’” (R. I., *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, Phaenomeno-logica* 25, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 162.

La intención de Husserl es, pues, transitar un camino hacia Dios dentro de una filosofía entendida como ciencia rigurosa sin supuestos. En un manuscrito aclara: “[...] una ciencia que no presupone la revelación, un modo de la ciencia universal que no conoce ninguna revelación o no la presupone como hecho predado (aun cuando se lo haya de tratar luego en el modo del conocimiento, es atea. Según esto, si una tal ciencia conduce sin embargo a Dios, su camino a Dios sería un camino ateo a Dios, [...].”¹⁰⁸. En relación con esta perspectiva me ocupó de tres cuestiones: 1) la razón crítica y la tradición ontoteológica; 2) la experiencia religiosa en la filosofía primera y la filosofía segunda; y 3) la fenomenología frente a la Revelación.

La razón crítica y la tradición ontoteológica

Husserl defiende una “metafísica en un sentido nuevo” cuyo tema es el hecho irracional –en tanto no es explicable por el análisis de esencias en el plano de la ontología– de que en la conciencia se manifiesta un mundo ordenado. El problema es “la irracionalidad del factum trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu”¹⁰⁹. Es un factum que el transcurso de la conciencia sea de tal índole que pueda constituirse en ella un cosmos como unidad racional. Un orden teleológico se manifiesta en que la percepción no es un caos absurdo, en que las ciencias que se refieren a un mundo ordenado, en el desarrollo de la vida orgánica en tanto conduce al hombre, y en la vida histórica en tanto implica un progreso de la cultura a través del acrecentamiento del valor.

¹⁰⁸ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008, p. 167.

¹⁰⁹ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VII, Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 188 n.

Se debe preguntar, pues, en el marco de la epojé por el fundamento del orden fáctico que se manifiesta en la conciencia constituyente.

En la nota al § 51 y en el § 58 de Ideas I, Husserl considera este problema teológico: “[...] la facticidad en el orden dado del curso de la conciencia en sus singularizaciones en individuos y la teleología que les es inmanente, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden”¹¹⁰. Este orden teleológico se manifiesta en que la percepción no es un caos absurdo, en que existen ciencias descriptivas que se refieren a un mundo ordenado morfológicamente, en que el nivel inferior material del mundo se deja determinar por leyes en la ciencias exactas, en el desarrollo de la vida orgánica en tanto conduce al hombre, y de la vida histórica en tanto implica un progreso de la cultura a través del acrecentamiento del valor. Se debe preguntar, pues, en el marco de la epojé, por el fundamento del orden fáctico que se manifiesta en la conciencia constituyente: “En todo esto hay, dado que la racionalidad que el factum realiza no es una racionalidad que la esencia exija, una maravillosa teleología”¹¹¹.

La trascendencia de Dios no puede ser la trascendencia del mundo porque el mundo es una trascendencia constituida por la subjetividad trascendental.

La trascendencia de Dios debe dar cuenta de la teleología en la constitución del mundo, y, por tanto, su trascendencia no puede ser la trascendencia del mundo. Esto implicaría dar cuenta de lo constituyente por lo constituido. Se caería en un círculo vicioso si se buscara el principio del orden teleológico del mundo en el mundo mismo.

Asimismo, el carácter absoluto de Dios debe ser distinto del carácter absoluto de la subjetividad trascendental si se quiere dar cuenta de la racionalidad de los procesos constituyentes de la subjetividad. Se caería también en un círculo vicioso si se pretendiera buscar el principio de esa racionalidad en la inmanencia de las vivencias de la subjetividad. De ese modo se identificaría también lo fundamentante con lo fundamentado. Una cosa es el absoluto de la conciencia que señala que todo lo que es debe necesariamente ser dado a la conciencia, al que se refiere Husserl en § 99 de Lógica formal y trascendental cuando afirma que “Dios es para mí lo que es a partir de mi propia operación de conciencia”¹¹², y otra cosa es el Absoluto divino. Por tanto, el carácter trascendente de Dios y su carácter absoluto tienen un sentido particular: “Sería entonces un ‘Absoluto’ en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, como por otra parte sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto frente a lo trascendente en el sentido del mundo”¹¹³.

¹¹⁰ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, *Husserliana* III/1 y III/2, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 109. Refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 193.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 125 (tr. p. 210).

¹¹² Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen, *Husserliana* XVII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 258. Trad. de Luis Villoro: *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 314.

¹¹³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 125 (tr. p. 210 s.).

Por tanto, Dios no puede ser: 1) una realidad “en sí” independiente de la conciencia porque con ello se recaería en la actitud natural; 2) una trascendencia al modo de las cosas; y 3) un absoluto en el sentido de la conciencia. Por eso Husserl afirma que debe haber “otras maneras de manifestación de trascendencias”, que tienen el carácter de “manifestaciones intuitivas”, y que permiten acceder a una comprensión de “el imperio uniforme del principio teológico supuesto”¹¹⁴. La intuición dadora originaria es, según el § 24 de Ideas I, la fuente de derecho del conocimiento, y lo es también para el conocimiento de Dios. Debe haber, pues, algún tipo de manifestación intuitiva de Dios como motivo racionalmente fundamentante.

Husserl es conducido, en virtud de los facta de índole racional, a la idea de un “fundamento de ser de estas subjetividades fácticas y de la constitución del mundo que se efectúa fácticamente en ellas”¹¹⁵. Un principio de perfección inmanente a la comunidad intermonádica asegura el desarrollo de la razón en la humanidad, no mediante una imposición externa, sino de tal modo que la mónada individual se encuentra “motivada” y “dispuesta” a orientarse según el telos: “Ningún destino ciego – un Dios ‘rige’ el mundo. El mundo ‘aspira’ a metas absolutas, valores absolutos, prepara para ellos el camino en los corazones de los hombres, los hombres podrían efectivizar un mundo divino en su libertad – por cierto ellos mismos por la gracia divina, por la que ellos deben ser motivados, y dispuestos a aspirar a tal cosa con la más elevada conciencia y fuerza de voluntad”¹¹⁶.

¹¹⁴ Ibid., p. 109 (tr. p. 193).

¹¹⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil*, p. 220.

¹¹⁶ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VIII, Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 258.

En una carta de 1933 a E. Parl Welch, y en respuesta a una pregunta sobre la conexión con la tradición filosófica, Husserl afirma que la “la conclusión superior” para fenomenología reside en la dilucidación del principio de la teleología. “De acuerdo con esto, el ‘problema constitutivo’ superior es la pregunta por el ser de lo ‘supraente’, precisamente por el ser de este principio que hace posible existencialmente una totalidad en sí concordante de la intersubjetividad trascendental con el mundo constituido a través de ella, por cuyo motivo se podría designarlo platónicamente como la idea del Bien”¹¹⁷. A la inspiración platónica se une una motivación aristotélica que se expresa en la afirmación: “Una filosofía autónoma como lo era la aristotélica y tal como permanece como eterna exigencia, llega necesariamente a una teleología y teología filosófica – como camino no-confesional hacia Dios”¹¹⁸. Otro punto de referencia es Leibniz: “Dios no es él mismo la totalidad de mónadas, sino la entelequia que reside en ella, como idea del telos infinito del desarrollo, del telos de la ‘humanidad’ a partir de la razón absoluta como necesariamente reguladora del ser monádico y reguladora a partir de la propia decisión libre”¹¹⁹. Si consideramos los contemporáneos de Husserl, advertimos que una influencia platónica, aristotélica y leibniziana está presente también en la filosofía de Alfred North Whitehead.

¹¹⁷ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann, *Husserliana-Dokumente* III, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994, Vol. VI, p. 461.

¹¹⁸ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, *Husserliana* XLII, Dordrecht, Springer, 2013, p. 259.

¹¹⁹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*, ed. Iso Kern, *Husserliana* XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 610.

En ella ocupa un lugar central la idea de un Dios en devenir. Husserl menciona explícitamente este tema en forma muy ocasional: “Naturalmente también la consideración acerca de si un Dios existente solo puede ser en la forma de un desarrollo, que, en el curso de su desarrollo, trae los ideales absolutos a un despliegue cada vez más perfecto”¹²⁰. Según la filosofía del proceso, que expone una ontoteología no-sustancialista, Dios tiene una naturaleza primordial como reino de la potencialidad general del universo en tanto implica un sistema de determinaciones que pueden realizarse en el mundo efectivo a través de las metas subjetivas o causas finales de las entidades actuales que lo componen. El despliegue de las entidades finitas está orientado por las metas así originadas. Por su parte, la naturaleza consecuente de Dios incorpora los resultados de la exteriorización de su naturaleza primordial en cada una de las ocasiones finitas de experiencia. Whitehead advierte que ninguna entidad puede proporcionarse su propia meta porque no existe con anterioridad a ella. Y la causa final tampoco puede proceder de las entidades antecedentes porque ellas constituyen un conjunto de posibles datos y es necesario un criterio en términos del cual pueda efectuarse una decisión. Puesto que la entidad emergente, y las del universo pasado, no pueden ofrecer una meta, se debe admitir una entidad intemporal como fuente de ellas, esto es, como principio de concreción, de modo que “el estadio inicial de la meta está arraigado en la naturaleza de Dios”¹²¹. Hemos visto que, para Husserl, Dios prepara el camino en los corazones de los hombres.

Según Whitehead, se distinguen las cuatro fases del origen de las posibilidades en la naturaleza primordial de Dios, el origen de las entidades, la consumación de estas y su contribución a la naturaleza consecuente de Dios en una recepción de la reacción del mundo, y el retorno de este enriquecimiento en las posibilidades del mundo temporal. Al explicar este retorno en los pasajes finales de Proceso y realidad, Whitehead afirma: “En este sentido, Dios es el gran compañero –el compañero sufriente que comprende”¹²².

Según Husserl, el todo de mónadas “se encuentra en el proceso de un acrecentamiento al infinito”, es decir, en un “proceso de desarrollo ascendente” en que cada mónada tiene “participación en el proceso de autorrealización de la Divinidad”¹²³. Cada fase de la vida de la subjetividad trascendental está impregnada por un impulso volitivo. Así se despliega una teleología en el sentido de una orientación a trascender los instintos en dirección a la realización de valores cada vez más elevados y a una existencia más perfecta. Este avance supera las contradicciones, lleva de ese modo a la concordancia de una vida que se renueva orientándose hacia la verdad, y permite hablar de un nuevo hombre como el de una voluntad despierta caracterizada por el deseo de vivir en una renovación eterna. Esta teleología de la razón está sometida al poder de un principio superior que garantiza su desarrollo. Husserl relaciona el desenvolvimiento de la comunidad de mónadas con Dios en tanto “voluntad absoluta universal que vive en todos los sujetos trascendentales”, y que presupone toda la intersubjetividad “como estrato estructural sin el cual está voluntad no puede ser concreta”¹²⁴.

¹²⁰ Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, *Husserliana* XXVIII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 226.

¹²¹ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York, The Free Press, 1978, p. 244.

¹²² *Ibid.*, p. 351.

¹²³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 610.

¹²⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 381.

Al igual que la de Leibniz, la monadología de Whitehead abarca toda la realidad, mientras que la de Husserl se limita a seres humanos y animales. Sin embargo, una monadología amplia es un tema que lo ha preocupado reiterada, aunque fragmentariamente. En un manuscrito de 1908 o 1909, que lleva el título “Monadología. El mundo antes del despertar de la conciencia. ‘Niebla primigenia’”, Husserl se ocupa de la noción lebniziana de una naturaleza adormecida compuesta por mónadas. La naturaleza aparece como predecesora o prehistoria trascendental de las mónadas trascendentales. No es una cosa muerta sino un todo de vida que se encuentra en estado de sueño ya que se compone de mónadas dormidas. A través de la naturaleza viviente pasa el impulso universal que motiva un pasaje a la vida despierta de las mónadas. En suma: la trascendentalidad no conviene solo a las mónadas humanas, sino a los animales, las plantas, y la naturaleza material en tanto tendencia al pasaje hacia las mónadas despiertas. Dios opera también en las mónadas ciegas a través de la oscura intencionalidad impulsiva¹²⁵. En otro manuscrito de 1908, con el título “Teleología, Dios, posibilidad de una Omni-conciencia. Metafísica y teleología fundada trascendental-fenomenológicamente”, Refiriéndose a Dios como una omniconciencia (All-bewusstsein) respecto de la cual todas las mónadas son meramente un medio para una meta representada por los valores absolutos y el desarrollo hacia ellos, Husserl escribe: “La Omni-conciencia debe crear queriendo todo lo finito. Las mónadas son sus creaciones, y, por consiguiente, debe su voluntad encontrarse sobre las mónadas, [...]”¹²⁶. Y en un manuscrito de 1931 titulado “Monadología”, pregunta: ¿[...] no se nos hace retroceder entonces de los hombres a los animales, a las plantas.

¹²⁵ Cf. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, pp. 137-153, pp. 577 s.

¹²⁶ Ibid., p. 168. Cf. pp. 160-168.

A los seres vivos inferiores, a la constitución del átomo en la nueva física [...]?”¹²⁷. La filosofía y teología del proceso procura explicitar el drama cósmico que Whitehead describe en el bello párrafo final de la tercera sección de *Religion in the Making*: “La intuición religiosa es la captación de esta verdad: que el orden del mundo, la profundidad de la realidad del mundo, el valor del mundo en su todo y en sus partes, la belleza del mundo, el deleite por la vida, la paz de la vida, y el dominio sobre el mal, están todos enlazados no accidentalmente sino en razón de esta verdad: que el universo exhibe una creatividad con libertad infinita, y un reino de formas con infinitas posibilidades, pero que esta creatividad y estas formas son en conjunto impotentes para realizar la actualidad aparte de la armonía ideal acabada que es Dios”¹²⁸. En este texto encontramos niveles que guardan una analogía con los descritos por Husserl: 1) un reino de formas que equivale a las esencias como tema de la filosofía primera; 2) una creatividad que corresponde al factum de la teleología como tema de la filosofía segunda; y 3) Dios sin el cual no habría realización armónica de esa actualidad teleológica.

La experiencia religiosa en la filosofía primera y la filosofía segunda

Volvamos sobre la distinción entre la filosofía primera o fenomenología eidética y la filosofía segunda o “filosofía fenomenológica de la facticidad”¹²⁹.

¹²⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 608. Cf. pp. 608-610.

¹²⁸ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making*, London, The Macmillan Company, 1926, p. 115.

¹²⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, p. 429. Cf. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel, *Husserliana IX*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 298 s.

La metafísica o filosofía segunda es identificada con una teología empírica: “[...] es inherente a la realidad efectiva fáctica una superior ciencia filosófica [...], la teleología y teología empírica, esta última ciencia como el perfeccionamiento que se ha de efectuar recurriendo a la teología pura, a las otras disciplinas puras, eventualmente una nueva elaboración de las teleologías y teologías surgidas naturalmente, y eventualmente su nueva fundamentación. Es patente que ella presupone, como la superior ciencia de la realidad efectiva, [...], todas las ciencias antes mencionadas de la realidad efectiva, y su perfeccionamiento filosófico”¹³⁰.

El texto es significativo porque aparecen los niveles de análisis de la teología nacida naturalmente o previa a la epojé, la teología pura identificada con la ontología, la teología empírica identificada con la metafísica, y una nueva elaboración de las teologías naturales. Husserl dice que la teología empírica es la superior ciencia filosófica, que debe tener en cuenta la teología pura, que ha de efectuar una nueva elaboración de las teologías surgidas naturalmente, y que presupone todas las ciencias, lo cual incluye la fenomenología de la religión.

Quedan así delineados nuestros próximos temas: la teología pura en el plano de la filosofía primera, la teología empírica en el plano de la filosofía segunda, y una nueva elaboración de la teología natural en una posible ampliación de la filosofía segunda. Consideramos las dos primeras cuestiones en este apartado, y la tercera en el siguiente.

Husserl se refiere a “una teología y teleología filosófica pura “como “la doctrina puramente teleológica del ser y la teoría pura de Dios” y la califica como “una disciplina apriorista que trata de una Idea y no de una realidad”¹³¹. Se encuentra enfrentado con “el problema del significado de la idea de Dios o el problema de la creación, el problema de la fuerza realizadora de los ideales absolutos”, y se pregunta: “¿Puede en general una idea, e incluso una idea de Dios, como la superior idea normativa de la posible realidad del mundo, regular, no solo normativa sino realizativamente (nicht nur normativ sondern realisierend regeln) la existencia fáctica (el ser fáctico, el fáctico ser-así, el fáctico desarrollarse-progresivamente-así)”¹³². Importa subrayar aquí la distinción entre regulación normativa que concierne a la ontología y regulación realizativa que concierne a la metafísica.

Veamos primero lo normativo para lo cual me apoyo en los análisis de Emmanuel Housset. Según Husserl, al darse intuitivo del valor es inherente un horizonte axiológico y con él la posibilidad de un acrecentamiento del valor que se orienta hacia un polo ideal. La subjetividad se encuentra ante la Idea de Dios motivada por el horizonte de los valores como polo infinito de una plenificación. Así, utilizando la expresión de Levinas, Housset sostiene que Dios viene a la Idea: “Se trata, pues, [...] de acceder a la evidencia del sentido Dios como evidencia de la Idea. Dios no es perdido con la reducción sino llevado a su aparecer propio. [...] Dios es una experiencia originaria y no una construcción del espíritu”¹³³.

Sobre la distinción entre filosofía primera y filosofía segunda en Husserl, véase Iso Kern, *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin/Nueva York, 1975, pp. 333-341.

¹³⁰ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, p. 230.

¹³¹ Ibid., p. 182.

¹³² Ibid., p. 181.

¹³³ Emmanuel Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Le Éditions du Cerf, 2010, pp. 84, 123.

Según Housset, la reducción permite poner de manifiesto el aparecer propio de Dios. Sin este aparecer no hay nada para ver y describir. La trascendencia de Dios debe estar dada a la subjetividad para que sea posible hablar de ella. Ella presupone un proceso inmanente y puramente intuitivo. Frente a las evidencias de la fe que no son compartidas por todos, y respecto de las cuales no se puede hacer ver a otro lo que no ve, las evidencias racionales tienen una validez universal a la que puede acceder toda subjetividad.

Puesto que se da como Idea práctica motivada por la experiencia axiológica, la Idea de Dios tiene su base intuitiva y su trascendencia no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia. La Idea de Dios acompaña necesariamente a la voluntad que toma conciencia de sí misma como realizadora de valores en un proceso de acrecentamiento. Por tanto, escapa a la arbitrariedad de una subjetividad porque se da en una intuición de la que es capaz toda subjetividad.

Por otro lado, permanece irreductible a la objetivación porque esta no puede agotar su contenido y ningún fin práctico alcanzable en el mundo puede reflejar su máximo axiológico. Dios es una Idea como dato absoluto que acompaña toda subjetividad en una evidencia racional a la que toda subjetividad puede acceder:

Housset pone de relieve que, si Dios tiene una trascendencia que no es la del mundo y una absolutez que no es la de la conciencia, su finalidad no puede ser de índole aristotélica porque sería demasiado objetivista ni de tipo kantiano porque sería demasiado subjetivista. Este rechazo de ambos modos de finalismo permite a Husserl un análisis intencional de la finalidad en que Dios aparece como fundamento teleológico sin ser trascendente en el sentido del mundo ni absoluto en el sentido de la conciencia.

“[...] la fenomenología no es la religión porque ella quiere llevar a la evidencia las formas universales de la subjetividad y no puede, pues, presuponer un dato que no puede ser dado a todos”¹³⁴.

Housset afirma que la fenomenología husserliana es “el momento decisivo de la historia contemporánea de la cuestión de Dios”¹³⁵ porque se ocupa de la correlación entre un ser y su modo de darse y de ese modo hace posible que se preste atención a la fenomenalidad de Dios. Gracias al punto de vista de que la trascendencia de Dios no puede ser separada de la vida intencional en la que se anuncia, “la cuestión de la fenomenalidad de Dios puede verdaderamente comenzar a plantearse”¹³⁶.

Concierne también a las disciplinas filosóficas puras una teoría filosófica de la conciencia religiosa que tiene que encontrarse entre las ciencias puras del espíritu o de la cultura. En una carta a Rudolf Otto, Husserl afirma: “Ante todo sería necesaria la realización de una radical separación entre el factum contingente y el eidos; sería necesario el estudio de las necesidades esenciales o posibilidades esenciales de la conciencia religiosa y sus correlatos; sería necesaria una típica esencial sistemática de los niveles de los datos religiosos, y específicamente en su desarrollo necesario y esencial”¹³⁷. Queda claro que una fenomenología de la religión en tanto parte de la filosofía primera ha de ocuparse en primer lugar del eidos de la conciencia religiosa y sus correlatos. Pasemos ahora a la normación realizativa como tema de la filosofía segunda.

¹³⁴ Ibid., p. 197

¹³⁵ Ibid., p. 213.

¹³⁶ Ibid., p. 128.

¹³⁷ E. Husserl, *Briefwechsel*, vol. VII, p. 207.

Ante todo, es importante tener en cuenta que la filosofía segunda no implica para Husserl una filosofía de menor rango sino el reconocimiento de la necesidad de un paso previo a través de la filosofía primera u ontología para alcanzar un marco que permita la consideración del lo fáctico.

Que la filosofía segunda no tenga menor rango se advierte en su identificación con la metafísica, y en la afirmación de que la fenomenología trascendental retoma todos los problemas de la tradición metafísica. Así, en el Epílogo a las Meditaciones cartesianas, Husserl se refiere a “los problemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de la ‘auténtica’ vida humana, [...]”¹³⁸. Al caracterizarla como la ciencia del ser fáctico, Husserl sostiene que la metafísica es una continuación y perfeccionamiento filosófico de todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu de acuerdo con los principios establecidos por las disciplinas filosóficas puras o ciencias eidéticas¹³⁹. Luego de enunciar los temas de la filosofía pura o a priori como filosofía primera –temas que, como mencionamos, culminan en la pura teoría de Dios–, Husserl añade de inmediato: “En segundo lugar tendríamos la metafísica como ciencia absoluta de la efectividad fáctica, totalmente fundada en las disciplinas a priori que naturalmente no le proporcionan premisas de ser, pero si principios de la fundamentación y del esclarecimiento de sentido, normas puras e ideales”¹⁴⁰.

En este segundo nivel relativo a lo fáctico se contempla el factum de la teleología, y surge la pregunta acerca de si, además de estudiar los fenómenos religiosos a través de su descripción eidética, la fenomenología no ha de considerar el factum religioso como un hecho más en el análisis de la realidad efectiva por parte de una filosofía segunda.

Al respecto merecen subrayarse algunas características de la posición husserliana sobre todo en lo que concierne a sus aspectos éticos. Cabe mencionar ante todo las consideraciones de Husserl sobre la creencia en la acción de Dios: “Para poder creer en mí y mi verdadero yo y en un desarrollo en esa dirección, debo creer en Dios, y en la medida en que lo hago, veo la conducción divina (die göttliche Führung), el consejo de Dios, la admonición de Dios en mi vida”¹⁴¹. Importante es el análisis de la comunidad ética como comunidad del amor. Al tratar los valores de la persona, Husserl se apoya en la afirmación evangélica: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”¹⁴². Y asimila el amor ético, o encontrarse recíproco de cada sujeto en el horizonte del otro, al amor de Cristo: “Pensamos aquí naturalmente en el infinito amor de Cristo a todos los hombres [...]. “El amor cristiano es ante todo imperativamente mero amor. Pero está enlazado con la aspiración (que necesariamente está motivada por el amor) de convertirse en comunidad de amor con el mayor alcance posible”¹⁴³. En este terreno, Husserl destaca el carácter de amonestación y evocación del propio amor que tiene las palabras de Cristo:

¹³⁸ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. Stephan Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963, p. 182. Trad. de Mario A. Presas: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 233.

¹³⁹ Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, p. 182.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 254 s.

¹⁴² Cf. *ibid.*, p. 467.

¹⁴³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, p. 174 s.

“Se apoderan de mí, me inspiran, me elevan. Pueden amonestarme, hacerme sentir mi indignidad, pero esta amonestación, como la de un amigo o maestro reverenciado, es una amonestación del amor que me habla en ‘lo más interior del alma’ y como acto de amor despierta en mí el amor, o que, desde un comienzo, mueve el yo en el medio de mi amor y del amor recíproco”¹⁴⁴.

La motivación de Dios, la conducción divina, la intimación o amonestación de Cristo, la efectivización intuitiva de su palabra, nuestra persistencia en la racionalidad y la realización de la comunidad del amor con el mayor alcance posible, pertenecen al terreno de lo fáctico, es decir, componen un tema de la filosofía segunda. Más allá de las normas hay una regulación realizativa. Pero enfrentamos nuevos problemas. ¿Se da alguna relación especial entre el factum religioso y la metafísica? ¿Cómo puede influir la consideración del factum de la experiencia religiosa y del factum de la Revelación en la metafísica? ¿Cuál es el alcance de la afirmación de que la ontología o filosofía primera no proporciona una “premisa de ser” a la filosofía segunda o metafísica? Estas preguntas nos remiten a un pasaje del ya mencionado § 58 de Ideas I: “Pasamos por alto lo que todavía puede conducir, por parte de la conciencia religiosa, al mismo principio, y justo en la forma de un motivo racionalmente fundamentante”¹⁴⁵. Si no se pasa por alto este motivo, entonces debemos examinar lo que la conciencia religiosa, analizada en sus rasgos esenciales por la filosofía primera, puede aportar en su particularidad fáctica a la filosofía segunda.

¹⁴⁴ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 345 s.

¹⁴⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 125 (tr. p. 210).

La fenomenología frente a la Revelación

Recordemos ahora, en apretado resumen, algunas posiciones sostenidas en la fenomenología posthusserliana sobre la Revelación. Ellas giran en torno de la exclusión, la propedéutica, la convergencia ética, la inclusión, y la explicitación reflexiva.

Paul Ricoeur excluye tanto el tema de Dios como el de la Revelación del ámbito de la filosofía:

“Descarto de entrada en mi propósito el proyecto de una teología racional, que otros filósofos que respeto creen practicable. [...] En este respecto, el idealismo trascendental de un Husserl contiene en potencia las mismas consecuencias ateas que el idealismo de la conciencia de un Feuerbach”¹⁴⁶. Y añade: “Escuchar la predicación cristiana es para el filósofo despojarse de todo conocimiento ontoteológico”¹⁴⁷. El saber metafísico representa una primera forma de hybris a la que sigue como segunda forma el saber trascendental que pone al sujeto como un fundamento que se funda a sí mismo. Ambas formas deben ser abatidas mediante un doble renunciamiento al “objeto” absoluto y al “sujeto” absoluto a fin de ingresar en un lenguaje radicalmente no-especulativo y pre-filosófico. Se requiere una actitud especial por parte del creyente, esto es, “el desasimiento del sí-mismo humano, en su voluntad de dominio, de suficiencia y de autonomía. A este desasimiento se aplica la palabra del Evangelio: ‘Quien quiera salvar su vida, la perderá’”¹⁴⁸. Esta afirmación tiene su equivalente en la siguiente:

¹⁴⁶ Paul Ricoeur, “Herméneutique de l’idée de Révélation”, en AA.VV., *La révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 35, 46.

¹⁴⁷ Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 289.

¹⁴⁸ Ibid., p. 290.

“Quien quiera ponerse en conciencia constituyente, faltará a su destino”¹⁴⁹. Ricoeur califica como ilusión la conversión de la estructura de horizonte, que es propia a lo Totalmente Otro, en objeto: “El ídolo es la reificación del horizonte en cosa, la caída del signo en un objeto sobrenatural y supracultural”¹⁵⁰.

Puesto que responde a la ilusión de alcanzar una representación de lo incondicionado, este proceso es el nacimiento de la metafísica y de la conversión de Dios en el ente supremo. Así, la referencia a un objeto se sustituye a los signos de lo Totalmente Otro con su función de “centinelas del horizonte”¹⁵¹. Por consiguiente, apartándose de convergencias que considera impuras, Ricoeur se desenvuelve bajo los dos regímenes de la autonomía de la reflexión filosófica con su relación pregunta-respuesta y del arraigo en la tradición cristiana con su estructura Llamado-respuesta. La conciencia no puede operar su despojamiento sin el testimonio de acciones y vidas que, a pesar de su radical contingencia e historicidad, hablan en nombre de lo Absoluto. Así, la reflexión de orden religioso se dirige al encuentro de aquellos signos contingentes que lo Absoluto deja aparecer. Debemos ver en el testimonio una experiencia de lo Absoluto en tanto nos coloca delante de la paradoja de un momento de la historia investido de un carácter absoluto.

Ahora bien, hay dos maneras de considerar la relación sujeto-objeto.

Ricoeur se atiene al contraste heideggeriano entre la esfera de la relación sujeto-objeto (Bezirk der Subjekt-Objekt Beziehung) y el ámbito del estar-frente (Bereich der Gegenüber) en que aquello que nos sale al encuentro no es objetivado sino que nos sorprende y sobreviene¹⁵². A mi juicio, el contraste fundamental no es este sino el que se da, como sugiere Max Scheler, entre dos maneras de considerar la relación sujeto-objeto, es decir, aquella en que ponemos el objeto y aquella en que nos ponemos al objeto, es decir, nos subordinamos a sus leyes.

Además, la intencionalidad objetivante está rodeada de un horizonte que salvaguarda por su excedencia lo propio de lo Totalmente otro. La horizonticidad latente acompaña con su dimensión en última instancia inexperienciable a la objetividad experienciable. La custodia de los objetos como objetos, y del mundo como mundo, reside en la imposibilidad de experienciarlos en su totalidad. Es posible utilizar un lenguaje objetivante sin anular el secreto de las cosas y del mundo, o el misterio de Dios, porque las palabras se refieren a algo que con un mínimo de determinación posibilita la referencia, pero que está también atravesado por una indeterminación que se sustrae a ella.

Otra postura fenomenológica frente a la Revelación es la propedéutica defendida por Jean-Luc Marion. La fenomenología ha de limitarse a describir en su pura posibilidad el fenómeno de la Revelación. Pero la efectividad no corresponde a la fenomenología sino a una teología siempre que ella se deje determinar por el hecho de la Revelación. La fenomenología no prejuzga acerca de su manifestación efectiva o su condición óptica. Esta es la tarea de la teología revelada.

¹⁴⁹ P. Ricoeur, “Herméneutique de l’idée de Révelation”, p. 52.

¹⁵⁰ Paul Ricoeur, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 510.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 509.

¹⁵² Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, *Gesamtausgabe* 10, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 121 s.

La fenomenología puede establecer que “la Revelación (de Dios por sí mismo, teológica), si tiene lugar, tomará la figura fenoménica del fenómeno de la revelación, de la paradoja de las paradojas, de la saturación de segundo grado”¹⁵³. Según Marion, esta saturación se convierte en el tema de una hermenéutica infinita porque nos obliga a contemplarla una y otra vez desde diferentes puntos de vista en un número ilimitado de horizontes de anticipación.

Aquí es posible una reflexión similar a la efectuada respecto de Ricoeur.

Se debe observar que Marion centra su atención en la determinación de los horizontes y pasa por alto la indeterminación. No muestra por qué en principio no somos capaces de anticipar la excedencia en la intuición aun en el caso de fenómenos comunes. Esto significa que la horizonticidad contiene los recursos internos para dar cuenta de la excedencia en la intuición no solo a través de la suma y complementación de horizontes de anticipación sino sobre todo por su esencial apertura a la infinitud de la posible experiencia. Precisamente este lado de la horizonticidad hace posible la multiplicidad y compatibilidad de los horizontes de anticipación determinados, y explica por qué se plantea la tarea de proyectar nuevos horizontes anticipadores. En suma: todos los fenómenos son saturados, y lo que difiere, para utilizar una expresión de Kant, es la “magnitud intensiva” de la saturación.

El énfasis de Emmanuel Lévinas está en la convergencia de fenomenología y Revelación al asociar la Revelación con el profetismo:

“El profetismo es en efecto el modo fundamental de la revelación –a condición de entender el profetismo en un sentido mucho más amplio que el que implica el don, el talento o la vocación particular de aquellos que uno llama profetas”¹⁵⁴. Levinas recuerda al profeta Amós 3 8: “Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?”, sostiene que el profetismo es un momento de la condición humana misma. Converge con la inspiración que se asocia con la responsabilidad por el otro. Sobre este trasfondo, plantea una convergencia entre el Dios de la fe y el Dios de la filosofía: “Preguntarse, como intentamos hacerlo aquí, si acaso Dios puede ser enunciado en un discurso razonable que no sea ni ontología ni fe, es, implícitamente, dudar de la oposición formal establecida por Yehouda Halévi, y retomada por Pascal.

Entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, invocado sin filosofía en la fe por una parte, y el Dios de los filósofos por otra parte; es dudar que esta oposición constituya una alternativa”¹⁵⁵. Además, Levinas sostiene que la noción de Dios-hombre implica la idea de una humillación que el Creador se infringe al descender al nivel de la creatura y la idea de una expiación por los otros que tiene el carácter de una sustitución no-intercambiable y única. Estas ideas, dice Levinas, tiene un valor incondicional para la fe cristiana, y son en cierto sentido categorías filosóficas, y, si este sentido es insuficiente para el creyente cristiano, la insuficiencia tiene el lado positivo de mostrar “los puntos a partir de los cuales nada puede reemplazar a la religión”. Para Levinas, Dios pasa y deja sus huellas en el uno-para-otro de la responsabilidad, y hay un discurso que conviene a esta glorificación.

¹⁵³ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 329 n.

¹⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 121.

¹⁵⁵ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 97.

No es el decir correlativo de lo dicho sino el Decir como responsabilidad por el otro. Más allá de los textos religiosos, el testimonio de la ética, que les es común, revela la gloria de lo Infinito.

Análogamente, Husserl afirma: “[...] Dios habla en nosotros (Gott spricht in uns), Dios habla en la evidencia de las decisiones que, a través de toda la humanidad finita, remiten a la Infinitud”. Señala que estoy en un camino que “me testimonia (bezeugt) en cada paso que aquí marché correctamente, y en cada paso en falso que aquí marché ciega y falsamente en mi interior, que aquí hago lo que no es asunto mío”¹⁵⁶. El camino que transito me testimonia esa voluntad universal, es decir, yo que lo recorro la atestiguo en tanto soy para el otro en la comunidad del amor.

Aparece el tema de la voz divina que habla en nosotros en relación con la intersubjetividad, de modo que, el camino en que marché entrelazado con el prójimo en el amor testimonia mi acercamiento a Dios: “Todos los caminos correctos conducen en mí, pero en mí a través de mis co-yoes, con los cuales soy inseparablemente yo, este yo, a Dios, [...] pero no como caminos separados y convergentes en un punto, sino en una indescriptible compenetración (unbeschreibbare Durchdringung): el camino del prójimo en la medida en que es el camino correcto, pertenece en cierto modo también a mi camino de un modo totalmente esencial; el amor al prójimo [...]”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 234.

¹⁵⁶ Ibid., p. 234. Sobre el contraste entre esta “eticización” de lo sagrado y la metafísica de la subjetividad, cf. Jocelyn Benoist, “Husserl: au-delà de l’onto-théologie?”, *Les Études philosophiques*. N° 4, 1991, pp. 433-458. Benoist cita este texto de Husserl y recuerda la afirmación de Levinas (p. 456 s.): “[...] la metafísica se juega allí donde se juega la relación social – en nuestras relaciones con los hombres–.

Se ha defendido la inclusión de la Revelación en la fenomenología. Michel Henry pone de relieve una nueva forma de fenomenalidad en la autoafección de la Vida por medio de la cual la fenomenología puede conducirnos a la Revelación: “Antes del pensamiento, y, por tanto, antes de la fenomenología como antes de la teología (antes de la filosofía o de toda otra disciplina teórica), opera una Revelación que no les debe nada pero que ellos suponen todos por igual”¹⁵⁸. Como sabemos, un sentido débil de autoafección se funda en la Autoafección absoluta y nos coloca dentro de un sistema de relaciones trascendentales.

Esta vía de la interioridad no es ajena a Husserl cuando habla de una evidencia de la fe de modo que la validez-de-ser (Seinsgeltung) y la validez-de-valor (Wertgeltung) del concepto de Dios “sea experimentada como ligazón interior absoluta (innere absolute Bindung)”¹⁵⁹. Respecto de esta ligazón, Husserl se refiere a que, en una relación personal con Dios y con sus verdaderas exigencias, se produce una modificación de la vida en virtud de la cual el ser humano ya no es interpelado desde afuera por un Dios que está frente a él sino que desde su interior anuncia el ser de Dios a partir del contenido de ese ser que está depositado en él mismo. Es muy significativo un texto en el que Husserl señala que la comunidad intermonádica no se despliega a ciegas sino que admite a Dios en su voluntad racional:

No puede haber, separado de la relación con los hombres, ningún ‘conocimiento’ de Dios” (Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité, Phaenomenologica* 8, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 51).

¹⁵⁸ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 364.

¹⁵⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 335.

“Dios mismo en una relación de revelación con el yo individual (ist Gott selbst in Offenbarungsbeziehung zum einzelnen Ich); el hijo de Dios está pleno del amor a lo Absoluto, a Dios, y Dios está con él y en él en directo contacto yo-tú. Este contacto y unidad tiene niveles. Es más elevado es la pura fe en que en la que el yo individual se ha abandonado totalmente a sí mismo y no quiere otra cosa que complacer a Dios, esto es, satisfacer puramente el llamado de Dios (den Gottesruf erfüllen)”¹⁶⁰.

Henry Duméry defiende una apreciación reflexiva del compromiso religioso que, además de presentar puntos de contacto, tiene una diferencia que permite mostrar lo distintivo de la posición de Husserl.

Ante todo, Duméry sostiene que el Dios de la tradición no escapa a lo que pueda decir la reflexión, y esto se asocia con la visión husserliana de que todas las tradiciones prefilosóficas, incluidas las religiosas, reciben “los caracteres análogos de la infinitud” cuando son “formadas de nuevo en el espíritu de la idealidad filosófica”¹⁶¹, es decir, cuando descartan las potencias míticas como objetos del mundo circundante y son remitidas a la evidencia de la fe.

¹⁶⁰ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 177. Cf. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, p. 65. (tr. p. 72). Aquí se puede recordar que Dorion Cairns atribuye a Husserl la siguiente afirmación: “Husserl habló del misticismo. Toda genuina evidencia tiene su derecho. La cuestión es siempre la *Tragweite* <alcance> de cualquier evidencia dada. Esto se aplica también a las particulares evidencias que el místico tiene. Páginas enteras de Meister Eckhart, dijo Husserl, podrían ser tomadas por él inalteradas” (Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink, Phaenomenologica* 66, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 91).

¹⁶⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 335.

Duméry subraya el “cuádruple servicio” de la fenomenología, que la torna “preciosa, incluso irremplazable” en tanto la epojé permite reservar la cuestión del valor último o sobrenatural de la religión, la intencionalidad obliga a escapar al subjetivismo y respetar la región de lo sagrado, la intuición de esencias hace posible el redescubrimiento de los significados del fenómeno religioso, y la noción de constitución proporciona los medios para describir las diversas capas de sentido que se entrelazan en el acto religioso intencional¹⁶². Por su parte, Duméry define la religión, en términos que evocan la horizonticidad husserliana, como “el descubrimiento de la demasía (surplus) que se debe añadir a todo pensamiento, a toda acción, para que permanezcan válidos, el descubrimiento de un acrecentamiento (surcroît) de exigencia que ningún objeto, ningún bien finito, puede apaciguar”.

Paralelamente, el hombre religioso advierte una “sobreabundancia de fuerza y de luz, que permanece en él como un excedente no empleado”¹⁶³.

Duméry pone de manifiesto el carácter transordinal y transcategorial de Dios en tanto la unidad y la espontaneidad por la cual toda multiplicidad es concebible. Para ello propone, más allá de la reducción trascendental, una reducción henológica como reducción suprema que descubre, en un desasimiento de todo y de sí mismo, que lo múltiple es dependiente y que lo Uno está presente.

¹⁶² Cf. Henry Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1957, p. 221.

¹⁶² Henry Duméry, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme. II Catégorie de foi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 287.

Cabe recordar que ese carácter transcategorial fue expuesto en el § 58 de Ideas I, y Husserl lo reitera en un manuscrito de mediados de 1934 con el que se refiere a “un absoluto en un sentido nuevo, supramundano, suprahumano, supratranscendental-subjetivo [...]”¹⁶⁴.

La diferencia aparece cuando Duméry pone el énfasis en “las responsabilidades que incumben al filósofo y al creyente”, y procura “restablecer el orden de las competencias para restablecer la concordia y la unión”¹⁶⁵. Sobre la idea de Dios sostiene que la filosofía viene detrás de la vida de modo que el filósofo “reencuentra esta idea, no es el autor”¹⁶⁶. No hay un Dios de los filósofos o de los no-filósofos. La filosofía, que vive de la vida concreta, encuentra en ella la idea de Dios:

“El teísmo filosófico no es más que el teísmo concreto pasado por el tamiz de la crítica; es la apreciación reflexiva que se ejerce en el plano del compromiso efectivo. Por ello nunca es un sucedáneo del teísmo vivido.

Es la toma de conciencia metódica, la puesta en orden rigurosa”¹⁶⁷. El Dios que se adora es el “dato espontáneo” que se ofrece a la mirada filosófica que quiere entender su contenido. En suma: la primacía de la religión se contrapone a la autonomía de la reflexión.

Duméry señala que la intencionalidad de la fe reúne dos perspectivas en una dialéctica ascendente y descendente, de acuerdo con un esquema que pasa del per Christum, es decir, de la aspiración a Dios a través de Cristo, al in Christo, es decir, al reconocimiento de la presencia de lo Revelado en el Revelador en una actitud de oración y adoración: “El creyente pasa por el mediador para tender a Dios: per Christum. Al mismo tiempo, apercibe, adora a Dios en la persona de Jesús: in Christo. Dicho de otro modo, parece apoyarse en una mediación para llegar más allá. En realidad, descubre que el más allá reside en el corazón de la mediación; mejor dicho, comprende que el más allá está ya ahí en la mediación”¹⁶⁸. Así, la intencionalidad de la fe implica una tensión y una torsión. Contiene una tensión porque pasa por Jesús en dirección a lo Absoluto y una torsión porque reconoce que Jesús es Dios entre nosotros: “[...] Dios y revelación de Dios se confunden. Tal es, creemos, la marcha de la fe. Ella escapa al filósofo porque la elección de Jesús como revelador depende de una iniciativa libre. [...] El enlace de estas dos preposiciones: hacia y en [...], he aquí la síntesis original del acto de fe, he ahí la religión”¹⁶⁹.

Pues bien, Husserl nos coloca en el umbral del per Christum descartando la conjunción con el segundo momento.

Su intención de un camino hacia Dios, en una filosofía válida para todo ser racional, es ajena al segundo paso. La dialéctica es ascendente sin ser descendente. Si lo fuera, Husserl se alejaría de su intención primera.

¹⁶⁴ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 250. Cf. E. Husserl, *Briefwechsel*, vol. VII, p. 20.

¹⁶⁵ Henry Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d’Absolu et du schème de transcendance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p.12.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶⁸ Henry Duméry, *La foi n’est pas un cri suivi de Foi et Institution*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 213.

¹⁶⁹ Henry Duméry, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme. II. Catégorie de foi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 103 n.

No obstante, subsiste la cuestión del papel y el alcance de la religión en la filosofía segunda. Recordemos que, con una referencia a los problemas metafísicos en el § 61 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl se refiere a problemas que “pertenecen manifiestamente a una dimensión superior y presuponen un trabajo de explicitación tan extraordinario de las esferas inferiores, que ellos todavía por mucho tiempo, no podrán plantearse como problemas sobre los cuales se pueda trabajar”¹⁷⁰.

Esta es la cautela que la razón crítica impone al tratamiento de la experiencia religiosa. Husserl solo considera el papel motivante de Dios en el despliegue de la teleología humana y el papel intimante de Cristo en la constitución de la comunidad del amor. Avanzar sobre esto sería añadir a la “típica esencial sistemática de los niveles de los datos religiosos” –tema de la fenomenología eidética de la religión como parte de la filosofía primera– lo que podría llamarse una “arquetípica fáctica contingente de las interpelaciones de los datos religiosos” que contemple –tema de una fenomenología fáctica de la religión como parte de la filosofía segunda– aportaciones que la fenomenología posterior ha efectuado en torno de los temas que he mencionado, esto es, la contingencia histórica, la expiación no-intercambiable y única, la liberación filosófica de la posibilidad de la Revelación, la condición de Hijos de Dios, y el nexo del “hacia” y el “en”.

La recepción para estos problemas se encuentra en fenómenos como la horizonticidad y la excedencia que pueden modalizarse de diversas maneras, sea en la demasía de Duméry, sea en la saturación de Marion, sea en la referencia, que no puedo tratar aquí, a lo inmemorial en Levinas, Henry o Ricoeur.

¹⁷⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 169 (tr. p. 215).

Así, el análisis del *factum religioso* implicaría también la consideración de la excedencia de su interpelación a la que no deja de aludir Husserl cuando afirma, en 1919 en una carta a Arnold Metzger, que “el poderoso efecto (*die gewaltige Wirkung*) del Nuevo Testamento sobre el joven de 23 años acabó en el impulso a encontrar por medio de una ciencia filosófica estricta el camino a Dios y uno.