

## Dios en la fenomenología de Husserl\*

*Julia Valentina Iribarne*  
*Universidad de Buenos Aires*

---

Este estudio de la idea de Dios en la fenomenología de Husserl, intenta, a modo de propedéutica, ordenar, según cuatro enfoques, textos husserlianos en que se hace referencia a Dios. En primer lugar, se trata de Dios considerado como un objeto de cuya constitución hay que dar razón. En segundo lugar, se reúnen las referencias a Dios “usado” para destacar la universalidad de los rasgos de las operaciones constitutivas. A continuación se estudian textos referidos a la experiencia religiosa, el lugar que da Husserl a la experiencia mística, a la creencia y la plegaria. Para terminar, se considera la idea de Dios en relación con las preguntas y hechos “últimos”, las notas de la divinidad y el método que autoriza al filósofo a referirse a ella.

This study of the idea of God in Husserl's phenomenology attempts to classify according to four approaches, although in an introductory fashion, Husserlian texts in which God is referred to. In the first place, texts in which God appears as an object whose constitution must be accounted for. In the second place, references to a God “used” to emphasize the universality of the traits of constitutive operations. Next, texts related to the religious experience and to the place Husserl assigns to mystical experience, belief and prayer. Finally, texts in which the idea of God is considered in relation to “ultimate” questions and facts, traits of Divinity and the method authorized by the philosopher to refer to it.

---

Wilhelm Schapp, discípulo personal de Husserl, dijo en 1959 en un artículo conmemorativo de su maestro, acerca del tema que abordamos:

“El surgimiento de los filósofos, desde Tales hasta Kant, hace pensar en la batalla de los gigantes que invadieron o defendieron los cielos. Esta comparación puede ser entendida más o menos literalmente. El combate terminó provisoriamente en el siglo XVIII con Kant y su punto de vista acerca de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. ¿Qué podría decir la fenomenología acerca de este tema?” Y la respuesta de Schapp fue: “Nada”<sup>1</sup>.

Hoy tal toma de posición, si no parece insostenible, por lo menos exige ser complementada con otros puntos de vista. No es Schapp el único representante de esa convicción.

Aunque no disponemos de ningún texto husserliano en el que el filósofo exponga sistemáticamente una concepción de Dios, tanto su obra publicada como sus inéditos contienen suficientes referencias al tema como para que el intento de conocer su posición a ese respecto no sólo esté justificado sino que, además, sea exigible.

No cito en esta oportunidad la literatura secundaria que existe sobre el tema, sólo señalo que fue Stephan Strasser quien tempranamente descubrió la importancia del mismo para comprender unitariamente el pensamiento de Husserl.

Tomo como punto de partida para orientar este estudio dos afirmaciones del filósofo en diverso contexto. En primer lugar, se trata de la respuesta que dio a su discípulo, Roman Ingarden, cuando éste lo interrogó acerca de cuál era, a su parecer, el problema fundamental en filosofía. La respuesta fue: “el problema de Dios, naturalmente”<sup>2</sup>. Por otra parte nos hacemos cargo de lo dicho en el excursus del Ms. A VII 9: “[...] la ciencia [...], en la medida en que cuente con [Dios],

---

\* Agradezco al Sr. Prof. Dr. Samuel Ijsseling, Director del Archivo-Husserl en Lovaina, su cortesía al permitirme citar los manuscritos pertinentes en el presente artículo.

<sup>1</sup> Citado por S. Strasser, en: “History, Teleology and God in the philosophy of Husserl”, ed. Tymieniecka, en: *Analecta Husserliana*, Vol. IX, p. 317.

<sup>2</sup> Citado por L. Dupré, en: “Husserl's Thought on God and Faith”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXIX, N<sup>o</sup> 2, 1968.

< en que > refiera a él todo existente y todo querer o decisión humana es *eo ipso* teológica. Pero < es > una ciencia que no presupone la Revelación, un modo de ciencia universal, que no conoce ninguna Revelación o <la conoce> como hecho predado (aunque a ser manejado después por el conocimiento), [tal ciencia] es atea. Consecuentemente si tal ciencia conduce a Dios, ese camino de Dios sería un camino atea hacia Dios, como un camino atea a la autntica humanidad incondicionalmente universal [...].”

En este intento de ordenar textos husserlianos donde se hace referencia a la cuestin de Dios, comienzo por distinguir en ellos cuatro enfoques que configuran los correspondientes diferentes contextos. Ellos son:

- 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.
- 4) Dios en el lmite de las “preguntas ltimas” y los “hechos ltimos”.

El primer enfoque, vale decir, Dios como objeto constituido por la conciencia, se hace explcito en *Lgica Formal y Trascendental*<sup>3</sup>, (p. 222). All Husserl afirma: “El *a priori* subjetivo es lo que precede al ser de Dios y del mundo y de toda y cada [cosa] para m, el pensante. Tambin Dios es para m lo que es, a partir de mi propia operacin de conciencia y —agrega— [...] no debo pasar por alto este problema por temor a la blasfemia sino que debo verlo.” Y termina diciendo —dando con ello lugar, sin embargo, al paso eventual a un enfoque diferente—: “Tambin aqu, como respecto del *alter ego*, ‘operacin de conciencia’ no quiere decir que yo invente y haga esta ms alta trascendencia.”

Se trata, entonces, de un objeto, Dios, que no es inventado por m. En rigor, una aproximacin de este tipo, que toma en cuenta a Dios como un objeto de cuya constitucin hay que dar razn, es la que se puede esperar en estricta consecuencia del mtodo fenomenolgico, en particular en la medida en que se acepte que este mtodo abarca el campo total de los temas filosficos, cosa que Husserl no deja de afirmar.

---

<sup>3</sup> Husserl, E., *Formale und transzendente Logik*, Tbinga: M. Niemeyer Verlag, 1981.

No obstante lo dicho hasta aquí, este mismo ámbito exige otro enfoque.

El segundo enfoque, o sea Dios “usado” para destacar la universalidad de los rasgos de las operaciones constitutivas, merece ser considerado, con intención de comprender su verdadero alcance, porque son textos que directa o indirectamente hacen afirmaciones acerca de Dios que suscitan una cierta perplejidad. Husserl dice, por ejemplo, en *Ideas I*<sup>4</sup> (*Hua III*, 1, p. 92): “Por principio subsiste siempre un horizonte de indeterminabilidad determinable, por mucho que avancemos en la experiencia [...] Ningún Dios puede cambiar algo en esto, tan poco como [cambiar] que  $1 + 2$  sea 3 o cualquier otra verdad esencial”. En otro lugar de *Ideas I* (*Hua III*, p. 115), dice que “[...] una física divina no puede hacer de determinaciones lógico-categoriales, realidades <determinaciones> simplemente intuibles, del mismo modo que la omnipotencia divina no puede hacer que se pinten funciones elípticas o que se toquen con el violín.” Más adelante (p. 351) dice, en el mismo texto, que “la cosa espacial —no sólo para nosotros los seres humanos sino para Dios como representante ideal del conocimiento absoluto— sólo es intuible mediante apariciones [...]”. Tampoco “un dios” puede hacer que el ser mundano le sea dado de modo absoluto.

Las perplejidades en que nos sumergen estos textos se vinculan a que, por una parte, parecen no problematizar la existencia de Dios; por otra, restringir su omnipotencia y, todavía por otra, literalmente, parece que se hablara de Dios en plural, agravado esto por la grafía alemana que escribe siempre Dios, sustantivo, con mayúscula, se trate del Dios único o de pluralidad de dioses.

Para eludir —por lo menos provisoriamente— estas perplejidades he preferido agrupar estos textos e interpretar en ellos una misma intención de Husserl, quien, en estos casos, no estaría movido por ninguna preocupación teológica sino que “usa” la idea convencional de Dios para remitir a un límite extremo cuya omnipotencia no alcanzaría para modificar o restringir las características de las operaciones o los resultados de las operaciones constitutivas de la conciencia.

El tercer enfoque: Dios y la experiencia religiosa, remite a textos vinculados al respeto que siente el filósofo por esa experiencia. Ellos

---

<sup>4</sup> Citamos *Ideas I*, 1, por la paginación de la edición de *Husserliana*, La Haya: M. Nijhoff, 1976, a cargo de Karl Schuhmann.

pueden introducirse con la pregunta —preguntar es una modalidad dialéctica de Husserl cuando sospecha haber acertado con la solución de un problema importante— del Ms E III 10, p. 23, que contextualizamos recordando que es formulada por el campeón de la razón autónoma. Dice: “La vida religiosa ¿no es también autónoma en cierto sentido?”

La experiencia mística interesa particularmente al filósofo. D. Cairn en su libro *Conversaciones con Husserl y Fink* nos hace conocer expresiones de Husserl a este respecto, en el sentido de que toda evidencia genuina tiene su derecho, que la cuestión es siempre la del alcance de cualquier evidencia dada y que esto se aplica en particular a la mística. Agrega que podría hacer suyas páginas enteras de Meister Eckhart sin cambiar nada. Aclara que no aprecia la mística entendida como quietismo. Precisamente en la medida en que toda evidencia tiene su derecho, la actitud apropiada respecto de la religión es la tolerancia, y destaca: “respeto de *toda* religión genuina”.

Es importante señalar el valor que otorga Husserl a la creencia, capaz de dar reposo a la inseguridad humana. Si en la tracción del *telos* es posible vislumbrar las huellas de una orientación hacia la plenificación de la humanidad y si, por otra parte, es imposible el conocimiento del ser-en-sí del mundo como mundo divino, sólo la creencia en la vida humana, en el amor humano universal —en ocasiones agrega Husserl a esta enumeración la Revelación— puede confirmar la teleología que nos gobierna. Resulta ilustrativo de este punto de vista un texto en que el filósofo estudia *La forma del movimiento religioso de libertad* (*Hua XXVII*, p. 63ss.). Allí se toma en consideración las formas que toma la creencia en su proceso de liberación. La creencia es al principio “creencia heredada”. “Libertad es un término para [designar] la capacidad y, ante todo, para [designar] la toma de posición crítica del hábito adquirido [...]”. Está claro, entonces que el valor de la creencia está en relación con el haber sido crítica, racionalmente examinada y libremente asumida. “Libertad perfecta, libertad pura de una toma de posición”. La creencia religiosa misma debe someterse a crítica. Estudia las condiciones para una toma de posición más libre respecto de la tradición y la calificación de “sacrilegio” en relación con la persistencia de afirmaciones consideradas incuestionables. Pero el paso hacia una forma superior de creencia no sólo se vincula a la racionalidad sino también a la intuición. “Esta intuición tiene aquí el carácter de una experiencia religiosa unitaria, también de un vínculo con Dios origi-

nariamente vivenciado [...]”, el sujeto de tal intuición se halla “[...] como viéndolo [a Dios] en sí, sabiéndose uno con El, por lo tanto él mismo como encarnación de la luz divina y como mediador del anuncio de la esencia divina, a partir de un contenido de esencia divina puesto en él mismo.” Lo que da fuerza a la creencia y la funda es la evidencia de que un mundo configurado por un sentido sagrado, que procede de valores y normas originariamente vivenciados, daría felicidad al viviente, en la medida en que realizara en él mismo la norma del bien y realizando así a la vez su sentido sagrado. “La creencia hace feliz [...]”.

Husserl tiene la plegaria en alta estima. Podríamos interpretar como una primera indicación en este sentido el hecho de que sus *Meditaciones cartesianas* concluyen con una cita agustiniana de *De vera religione* (xxix, p. 72): “No vayas fuera. Vuélvete sobre tí. En el interior del hombre habita la verdad.” Es particularmente interesante a este respecto el Ms E III 9, p. 30; a él hace referencia J. G. Hart cuando estudia “una teoría husserliana de la plegaria”<sup>5</sup>. Husserl toma en consideración ciertas vislumbres originarias instintivas que vinculan con el ser íntimo de Dios, que no es intuible. Tales vislumbres están en el fundamento de toda verdadera relación con Dios en la oración. Para el filósofo, “en la oración real, genuina, el rezo no está orientado hacia afuera sino hacia adentro” (Ms. E III 9, p. 30). Ese “adentro” no debe entenderse hacia lo mío privado. J. G. Hart compara en este contexto la oración con la reducción fenomenológica, donde la vuelta sobre la conciencia en lugar de abrir el campo de lo privado revela lo trascendental, universal. “Todas las imágenes del culto son imágenes y, sin embargo, por otra parte, no son imágenes, [...]”. Toca a la filosofía hacer comprensible qué clase de simbolización tiene lugar en la simbolización religiosa: “Dios no es más representable como Dios si se hace a Dios representable como ‘Padre’, mundano, real, con la estructura de un padre real.”

La oración vuelta sobre la intimidad abre un ámbito que Husserl se esforzó por explicitar en el último de los enfoques que propongo: Dios en el límite de las “preguntas últimas” y los “hechos últimos” que surgen cuando el filósofo, inevitablemente, pregunta por el origen, fuente-fundamento de la subjetividad, o sea de la intersubjetividad ab-

---

<sup>5</sup> Hart, J., “A précis of an Husserlian Philosophical Theology”, en: *Essays in Phenomenological Theology*, editado por S. Laycock and J. Hart, Nueva York: State University of New York Press, 1986, p. 145ss.

soluta, o por la del absoluto que es la historia.

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. Por otra parte, cabe preguntarse si no se trata de una representación surgida accidentalmente de una fantasía, un producto de la voluntad, cuestión que no se oculta a Husserl. Pero, entonces, ¿cómo concebir a Dios?

Antes de delinear la respuesta husserliana, interesa señalar una doble vertiente, que tal vez sea lícito llamar existencial, en la que se hace manifiesta la acuciante pregunta del filósofo por Dios. Esa doble vertiente procedería de un entonamiento de esperanza o, en caso contrario, desesperanzado.

En el primer caso, la idea de Dios se afirma sin dificultades en la lectura teleológica del acontecer visto como orden, como tracción del *telos*, es decir de la idea del *unum, bonum, verum*. El entonamiento desesperanzado, en cambio, se manifiesta en las numerosas ocasiones en que, en los manuscritos, al filósofo no se le oculta el fracaso propio de la decadencia física y mental, de la enfermedad, de la muerte, el del ámbito personal; en lo comunitario, el carácter negativo manifiesto en la interrelación humana, el convertirnos en “destino” los unos respecto de los otros, superlativamente expresado en la inevitabilidad de las guerras y, en el plano planetario, las catástrofes naturales incontrolables que nos amenazan, una nueva edad del hielo por ejemplo o la posibilidad de que el propio planeta Tierra se extinga. ¿Cómo podría vivir él mismo, se pregunta Husserl, cómo podría soportar el dolor de la existencia, la permanente insatisfacción, el esfuerzo, si pensara que el mundo, que la vida humana no tiene sentido? En uno de los textos en que se hace esta pregunta pasa en el párrafo siguiente a analizar el hecho del suicidio.

Se trata, entonces, de estudiar esta idea de Dios que se impone a Husserl en el contexto de la teleología universal y que, según el filósofo, no debe ser entendida como causa, ya que éste es un concepto científico que designa una función estrictamente definida. Hay diferencias considerables en cuanto a la forma en que concibe este *telos*. En *Ideas I* todavía se trata de que los hechos empíricos requieren una explicación final.

En varios manuscritos aparece como significativa la teleología inmanente a nuestra vida consciente; esto permite concebir un mundo

ordenado que incluye las leyes de causalidad (F I 14, p. 42). Además descubre relaciones teleológicas en la conciencia axiológica (F I 14, pp. 40, 42, 47), en la gnoseológica (F I 14, p. 46), en la vida práctica del sujeto (*Erneuerung als individuellethisches Problem*, 1922, F II 7, p. 148 y *Drei Vorlesungen über Fichtes Menschheitsideal*, 1917, F I 22, pp. 19, 20) y en el orden moral del mundo (F I 22, p. 22).

El Ms. E III 4, p. 19a trae, por ejemplo, la cuestión del *telos* de la historia. Afirma que, para que pueda haber un mundo y una subjetividad que lo constituye, la historia trascendental debiera ser producida bajo la forma de grados esenciales que pasan del pre-ser al ser, constituyendo en sí mismo el ser humano racional. La razón ya debe existir y debe ser capaz de revelarse a sí misma de manera lógica en el sujeto racionante. O sea que, según Husserl, la razón, para ser capaz de manifestarse, debiera producir un hombre capaz de razón, destinado a descubrir la razón y a dar testimonio de ella. En este sentido, “[...] la lucha de generaciones de filósofos se convierte en la lucha constante de la razón ‘despierta’ para llegar a sí misma, a una comprensión de sí misma.” (*Krisis*, p. 273). La relación con la idea de Dios se hace manifiesta en cuanto hacemos preguntas acerca de la necesidad con que se despliega esta historia trascendental. ¿Cómo es que la razón tiende hacia su fin último, la luz? ¿Por qué surge el filósofo en el curso de esta evolución? La experiencia no permite observar ese progreso ni —en consecuencia— puede responder a esta pregunta.

La toma de posición se resumiría en que, en principio, es imposible negar la existencia de una finalidad inherente a la vida constitutiva de la mónada individual, del universo monádico y de la historia trascendental de este universo (*Hua XV*, pp. 210-11, Apéndice XXVI, p. 438). A esa finalidad debe corresponder un *telos*, que es la fuerza motivante del desarrollo histórico; él ofrece la garantía última contra las desviaciones fatales y los estancamientos definitivos. Husserl identifica este *telos*, en última instancia, con la idea de Dios.

En escritos tardíos, como el tercer tomo de los dedicados a la intersubjetividad, y en su *Krisis* (p. 319) aparecen pasajes importantes en relación con la concepción de Dios.

En *Hua XV*, Apéndice XLVI, p. 610, dice: “Dios no es la misma totalidad de las mónadas” (lo que Husserl afirma en otros textos podría dar lugar a esa interpretación), con lo cual quedaría respondida negativamente la presunción de panteísmo que la idea de *telos* inmanente

suscita —“sino la entelequia que está en ella, como idea del telos del desarrollo infinito, del de la ‘humanidad’ como razón absoluta, como regulando necesariamente el ser monádico y regulando a partir de una decisión libre”. Dios no es, entonces, la comunidad de las mónadas sino su entelequia.

De manera análoga, Dios es el principio inmanente de perfección del todo del universo monádico. Es el principio que asegura el advenimiento de la humanidad capaz de realizar el reino de la razón absoluta. El principio divino gobierna la vida total de las mónadas, pero no lo hace imponiendo órdenes y prohibiciones “desde fuera”. La entelequia anima el ser monádico “desde dentro”, dice Husserl —y con esta afirmación da pie a la interpretación panteísta. En consecuencia, la mónada individual tomará libremente sus decisiones, pero al hacerlo y sin sospecharlo obedece la tendencia fundamental del *telos* innato. Es importante señalar que Husserl explícitamente termina varias páginas de caracterizaciones positivas acerca de Dios, con la afirmación de que la cuestión de su existencia sigue puesta “entre paréntesis”.

En el Ms. E III 4; p. 19a introduce Husserl la cuestión del *telos* de la historia. En el Ms. E III 14, pp. 30-31 afirma: “Aquí deben convertirse en problema la idea de Dios y la idea de la teleología del mundo como principio de una posible totalidad del ser”. En la referencia a Dios en el Ms. E III 4, pp. 30-31, Dios es caracterizado como la idea de un polo absoluto hacia el que se dirige el flujo de la constitución intersubjetiva del mundo (p. 36a). Lo llama “*logos* absoluto”, “absoluta verdad” en su sentido pleno de “*unum verum bonum* hacia el que se orienta todo ser finito, mientras está unido por la aspiración que incluye todo ser finito” (p. 36b).

La razón evoluciona en el curso de la historia pero su evolución apunta a un fin que sobrepasa la historia. El *logos* absoluto es sobretemporal aunque se manifieste en la vida consciente que se desarrolla en el tiempo.

Husserl no ignoró las dificultades inherentes a pronunciarse por una concepción panteísta; sus intentos de resolución ofrecen ciertas variaciones. Según Landgrebe<sup>6</sup>, Husserl “trató” de interpretar la subjetividad trascendental tanto en el sentido de un panteísmo como en

<sup>6</sup> Landgrebe, L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburgo: Marion von Schröder Verlag, 1949.

el de una monadología. Sobre todo en sus tres conferencias sobre el ideal de humanidad según Fichte<sup>7</sup> (1917, F I 22, pp. 25-26), la noción de *telos* está determinada de manera panteísta. “El yo es absolutamente autónomo, entraña su Dios en sí mismo como una idea teleológica que anima y dirige todas las acciones puras.” En otro texto hace referencia a la posibilidad de la supermónada divina (1921-23, E I 17, también en *Hua XIV*, Apéndice XLI, pp. 300-302). Husserl discute la idea pero no la adopta definitivamente. Otros tantos textos se oponen a una interpretación panteísta. En este sentido dice (*Hua III*, 1, p. 125): “Es un absoluto en un sentido totalmente diverso del absoluto de la conciencia [...], un trascendente en un sentido totalmente diferente de lo trascendente en el sentido del mundo.” 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.

En síntesis, la posibilidad de que en Husserl predomine la afirmación de que esta idea teleológica habite la razón, no puede descartarse sin un examen exhaustivo de todos los textos pertinentes.

La problemática no es epistemológica sino metafísica y —con palabras de Strasser— 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).

En la palabra “idea” parece residir la clave que, en estos pasajes, permite hallar una salida entre las alternativas planteadas.

La idea no es ni conciencia constitutiva ni fenómeno constituido, no pertenece ni al horizonte mundano ni a la subjetividad trascendental. Es el *telos* de una razón que evoluciona pero es idéntica con esa razón en busca de sí misma. La idea es el motor de esa evolución, hace que la razón se realice en niveles cada vez más elevados y es posible afirmar que en el pensamiento de Husserl este *telos* ideal sea la divinidad. Es necesario tener presente que en los textos husserlianos se alude frecuentemente a Dios como “idea”, “fin ideal”, “*telos* ideal”, “entelequia”.

El Ms. F I 14, p. 43 dice: “Dios como idea del ser más perfecto, como idea de la vida más perfecta, que constituye de sí mismo un mundo perfecto, <de una vida> que desarrolla creativamente a partir de sí misma un universo de seres espirituales perfectos en relación

<sup>7</sup> Husserl, E., *Fichtes Menschenideal*, en *Hua XXV*.

con la naturaleza perfecta en el grado más alto. Filosofía como correlato de la idea de Dios, como ciencia que concierne al ser que existe de manera absoluta.”

El problema que surge a continuación es comprender el sentido en que el filósofo utiliza la palabra “idea”. En primer lugar hay que distinguirla de la noción platónica. No se trata de que pueda ser captada como un *eidōs* por el alma espiritual mediante una intuición intelectual.

Por otra parte es ineludible compararla con la idea en términos kantianos. Se trata en este caso de un concepto que no tiene su correspondiente en el mundo sensible. En esto podría hallarse, en cierto sentido, un punto en común con la concepción husserliana. Pero Husserl se distingue de Kant porque para él la idea no es solamente una ficción heurística que regula las operaciones del entendimiento.

También la noción de *telos* exige una exégesis que aquí sólo insinuamos. Es necesario señalar que el *telos* no tiene el sentido de causa final de la evolución cósmica (aristotélico-tomista). Husserl examina y descarta la posibilidad de interpretarlo así. Dice en Ms. F I 14, pp. 43-44: “Pero, ¿no llegaríamos a la metafísica aristotélica, esto es, al *ποιοῦν* como a la idea-final [*Zweck-Idee*] que anima todo mundo histórico y que, al mismo tiempo, debiera ser concebida como idea platónica? No, en la medida en que no hayamos poseído verdaderamente un fin ideal (siguiendo el esquema del árbol maduro que es el fin y el límite del desarrollo).”

Este pasaje es instructivo porque lleva a formular la pregunta acerca de por qué la entelequia aristotélica y la idea platónica no son verdaderamente fines ideales. El ejemplo del árbol lleva implícita la respuesta. Se trata, en ese caso, de un fin determinado. Ese fin puede ser alcanzado y puede ser objeto de una intuición. La idea, el fin verdaderamente ideal, en cambio, no puede ser realizado por vía práctica ni captado teóricamente.

Según la interpretación de Iso Kern<sup>8</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.

Para cerrar esta breve introducción a la problemática de la concepción de Dios en Husserl, se impone preguntar por el método en que Husserl apoya sus afirmaciones, que indudablemente pertenecen

---

<sup>8</sup> Kern, I., *Husserl und Kant*, La Haya: M. Nijhoff, 1964.

a un orden metafísico.

Para responder nos apoyamos en lo dicho por Iso Kern a este respecto (*o.c.*, p. 301). 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. En este sentido no puede considerarse a Husserl como un representante del monismo metódico. La fenomenología sería para él, en este caso, el fundamento necesario de la filosofía estrictamente científica, *sin la pretensión* de que sea toda la filosofía.

Se tiene la impresión de que el filósofo identificaba la fenomenología con la filosofía en general, porque durante su vida se ocupó casi exclusivamente de esos fundamentos que pretendía alcanzar con carácter de definitivos. Señala I. Kern que Husserl, por otra parte, no siempre tuvo conciencia de los límites del método fenomenológico. Cuando acepta para la filosofía sólo conceptos tales que su plenificación en la intuición fantaseante pueda ser probada fenomenológicamente y cuando eleva esta intuición a medida absoluta del uso de los conceptos, como cuando rechaza todos los conceptos construidos en la filosofía para fundar la fenomenalidad, tal como sucede cuando polemiza con la idea kantiana del *intellectus archetypus*, obstruye él para sí mismo el camino de un pensamiento filosófico que supere la fenomenalidad.

En cambio, cuando reconoce la posibilidad de una metafísica que ya no puede avanzar fenomenológicamente, depone él mismo de hecho la posición "positivista" (en el sentido de ocuparse exclusivamente de "las cosas mismas" como objetos constituidos por la conciencia), puesto que tal metafísica debe hacer uso, necesariamente, de conceptos cuyo sentido la intuición ya no puede resolver adecuadamente.

Iso Kern sugiere que el método que Husserl utiliza para la fundamentación metafísica de la constitución del mundo, se remite al método kantiano de los postulados, tal como lo emplea Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Con esto la cuestión del método viene a instalar la idea de Dios, una vez más, en relación con las preguntas y los hechos "últimos".

En una carta del 3 de abril de 1925, dirigida a Ernst Cassirer, comentando uno de sus libros dice: "[...] Por otra parte, naturalmente también los problemas de la facticidad como tal, los de la 'irracionalidad' que, a mi parecer, sólo pueden tratarse ampliando el método

de los postulados kantianos. Este es tal vez el más grande de los descubrimientos kantianos. Sin duda como todo lo kantiano sólo descubrimiento necesitado de límites y de fundamento científico definitivo.”

I. Kern afirma que no queda claro el modo en que Husserl pensaba aplicar estos postulados a la metafísica.

En los textos considerados aparecen algunas indicaciones que nos permiten, por otra parte, vislumbrar la importancia que adjudica el filósofo a ciertas concepciones metafísicas. Un texto suyo de 1923 (*Hua VIII*, Apéndice V, pp. 354-55, y también en Ms E III 1, pp. 8-9 de 1930-34) hace referencia a la falta de sentido para la vida humana cuando el esfuerzo humano en el mundo se presenta a partir del horizonte del posible *fin* de la tierra con todas las creaciones de la cultura, y se da cuenta de que a ese respecto tampoco cambiaría nada mediante la actitud interior trascendental. “Qué ocurriría si el paso de la constitución pasiva y activa y así una vida subjetiva en la forma del cuerpo vivido humano en relación al medio circundante constituido fuera un accidente y si las condiciones de posibilidad de una vida plena de valores crecientes, una vida orientada respecto de la idea de una humanidad auténtica y de un mundo de Dios sólo se plenificara por casualidad, parcialmente y transitoriamente” (*Hua VIII*, Apéndice V, pp. 354-55, de 1923). Si la constitución de un mundo pleno de sentido sólo fuera un hecho pasajero y accidental, entonces parecería que la vida en el mundo es una locura, que no puedo afirmarla más y esforzarme en ella en dirección a metas verdaderas. Por otra parte —y aquí Husserl se remite a Kant— “sé del imperativo categórico que exige de mí una acción orientada a un universal ascenso de valores del mundo humano. Sólo puedo vivir esa exigencia absoluta, vale decir, ella solamente tiene sentido o es, si yo puedo creer en el sentido del mundo.” El texto de Husserl no va más allá de este punto, pero puede ser suficiente para poner de manifiesto cómo se habría insertado aquí el método de los postulados como método para justificar la apertura metafísica. Ya que la constitución del mundo en la subjetividad trascendental no excluye en sí la posibilidad de terminar en un caos, y no logra garantizar por sí misma su sentido, pero por otra parte, habida cuenta también de que la exigencia moral absoluta presupone ese sentido, es necesario postular un ser trascendente que pueda garantizar el sentido de la vida del yo en el mundo. Según Husserl, es ése el ser divino que obra como *telos* de la vida de los sujetos trascendentales comunitarizados constituyentes del mundo.