

Tommaso Bertolasi

El nexo entre Dios y la intersubjetividad en la fenomenología de E. Husserl

RESUMEN: El nexo entre el problema de Dios y el de la intersubjetividad en la fenomenología de Husserl no ha sido un tema frecuentado por los estudiosos. Se tratará, entonces, de interrogarse sobre el alcance de la perspectiva trascendental en la existencia de la comunidad intersubjetiva. El objetivo de este trabajo es sugerir que en Husserl se encuentra una comprensión filosófica de Dios a partir de la intersubjetividad. Esto da pie para un enriquecimiento de la comprensión de la intersubjetividad, en tanto que lugar de la manifestación de Dios.

PALABRAS CLAVE: Dios; Intersubjetividad; Comunidad.

The nexus between God and intersubjectivity in Husserl's phenomenology

ABSTRACT: The nexus between the problem of God and that of intersubjectivity in Husserl's phenomenology has not been a topic frequented by researchers. It will be a matter, then, of questioning the implications of the transcendental perspective on the existence of the intersubjective community. The aim of this paper is to suggest that in Husserl one finds a philosophical understanding of God starting from intersubjectivity. This allows for an enrichment of the understanding of intersubjectivity as the locus of God's manifestation.

KEYWORDS: God; Intersubjectivity; Teleology; Monadic community.

Artículo [SP] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero de 2021 | Aceptado: 30-junio-2021.

Introducción

El tema de Dios ha sido entendido por E. Husserl también a partir de la intersubjetividad, como subjetividad que, aunque contiene todos los yo particulares, los supera. Es más, en el comercio de las mónadas se manifiesta una teleología como un desarrollo de la vida monádica hacia un ideal ético infinito.

► **Tommaso Bertolasi**, Departamento de Teología, Filosofía y Ciencias Humanas, Instituto Universitario Sophia, Italia. **Autor de correspondencia:** (✉) tommaso.bertolasi@gmail.com — [ID http://orcid.org/0000-0002-0048-8638](http://orcid.org/0000-0002-0048-8638).

Para Husserl esto implica que la vida de Dios vive en todas las mónadas en tanto que ideal absoluto de la aspiración. Dios, entonces, se comprende a partir de la intersubjetividad y su fenomenalidad puede ser captada en el desarrollo ético de las mónadas. El hilo conductor de la teleología lleva a poner en evidencia la trascendencia de Dios en orden a su fenomenalizarse en la comunidad monádica, esto es, el darse de Dios en la fe, en, y a pesar de, la irracionalidad del mundo y del mal.

Dios y la mónada

En los primeros textos husserlianos sobre la intersubjetividad, el problema de Dios surge en el contexto de un planteo gnoseológico. En un manuscrito titulado *Posibilidad de una conciencia-total. Dios como entelegía* (Husserl 2014, pp. 166–68), Husserl quiere verificar si y cómo es posible que una conciencia total, que posee todas las vivencias de conciencias subjetivas, pueda solucionar el problema de la contradicción del juicio. Pues no se puede juzgar al mismo tiempo “A” y “non-A”, pues se trata de una incompatibilidad lógica que conlleva ineludiblemente una exclusión en el juicio. Con todo, en la conciencia-total cada juicio «excluye en sí al otro, pero no lo excluye en el otro. Como en los hechos mi juicio “A” no excluye que otro juzgue “non-A”» (Husserl 2014, p. 167).

Ahora bien, para Husserl la conciencia total no tiene que ser absorbida por una mónada singular. Al contrario: «la comprende, pero es al mismo tiempo un exceso de conciencia, que establece justamente una unidad de conciencia entre las conciencias separadas» (Husserl 2014, pp. 167–68). En esta sobreabundancia estaría el yo de la conciencia-total. Dios, en efecto, no es una sumatoria de mónadas, sino contiene en sí a todas las mónadas y está por encima de ellas infinitamente.

Husserl parece entonces admitir una diferencia ontológica entre Dios y los individuos, que estriba en la diferencia entre infinito y finito. Luego agrega:

por eso su querer tiene que estar por sobre el de las mónadas, las cuales están objetivamente en tal querer. Para su querer, para su “yo” el entero contenido monádico es pura y simplemente un medio, y la meta son los valores absolutos y el desarrollo hacia ellos (Husserl 2014, p. 168).

Este texto es fundamental por dos razones: la primera es que en la inmanencia de la conciencia total entran, de manera determinada, las conciencias trascendentes.

En otras palabras, se admite una intersubjetividad en la subjetividad de Dios. Por lo cual, pensar “Dios” quiere decir pensarlo como intersubjetividad. La segunda novedad es marcada por el paso de un pensamiento teórico y gnoseológico sobre Dios a uno práctico, pues la conciencia total adquiere carácter volitivo que funda el querer monádico orientado hacia el querer de Dios. La voluntad de Dios coincide con las voluntades de las mónadas en tanto que orientadas a él (Benoist 2019, p. 45).

Aunque Husserl no lo dice expresamente, se podría pensar que Dios penetra empáticamente en la conciencia de la mónada y la conoce sin más. Pero no se confunde con ella, pues excede toda y cada conciencia. La monada, en cambio, conoce a Dios porque conoce su voluntad, en tanto que alcanza sus metas infinitas de bien y de verdad, aunque lo hace siempre parcialmente y en modo finito.

En conclusión, se vislumbra cierta reciprocidad y recíproca inhabitación de Dios y mónadas. Estas viven en Dios así como Él, vive en ellas, pues «*la vida de Dios vive en todas vidas*» (Husserl 2014, p. 168). Ello se manifiesta, cuando las mónadas alcanzan, aunque parcialmente, metas de bien y de verdad. Husserl añade que si la mónada individual puede alcanzar solamente metas finitas, para la conciencia total, en cambio, «*la meta son los valores absolutos y el desarrollo hacia ellos*» (Husserl 2014, p. 168). Ello implica en Dios la comprensión en sí de todas las metas finitas de las mónadas y de todo el querer individual. Emerge aquí el problema de la contradicción o, dicho de otro modo, del mal. Husserl afirma que la conciencia-total:

ama sólo el bien, pero ama también al mal como medio para el bien [...]. Es *vida infinita, amor infinito, voluntad infinita*; su vida infinita es *una actividad única*; y allí es *plenificación infinita*, es ahí *dicha infinita*. Todo dolor, toda desdicha, todo error Dios lo revive en sí mismo, y sólo en la medida en que él, en sentido estricto, vive-con y siente-con, puede superar su finitud, su no-deber-ser, en la armonía infinita por la cual él está allí (Husserl 2014, p. 168).

Este texto parece arrojar luz sobre el problema de Dios en al menos tres sentidos: a) el significado del “amor al mal” como medio para el bien; b) la participación

solidaria de Dios a la vida de las mónadas como superación de la finitud; c) Dios como infinitud.

a) El mal del cual Husserl habla no hay que entenderlo como querer ético, sino como dato hylético y como tal, viene amado por Dios, el cual, siendo “amor infinito”, no quiere el mal.

b) Dios participa de la vida de las mónadas viviendo-con y sintiendo-con ellas. Por una empatía absoluta que no conoce los límites del cuerpo, Dios está presente a la conciencia monádica y aprehende todo su contenido. Dios adquiere material hylético monádico en tanto que datos finitos, pero siempre los supera siendo vida infinita.

c) De este modo no está sujeto a la caducidad y a las experiencias límites de la existencia a las cuales están, en cambio, sujetas las mónadas. Dios, en fin, es vida, amor, voluntad infinita que cree sólo en la verdad.

Dios como voluntad de bien es la realidad última, contiene la última realización cuando, justamente, es el bien. Y así es el bien realizado de la voluntad de Dios plenificada, la realización de Dios plenificada. Todo el resto es bueno como actuar hacia esa meta. En todo lo noble y bueno que yo realizo en mí mismo, yo soy entonces Dios realizado, voluntad de Dios plenificada, mera naturaleza que se ha vuelto Dios, Dios pleno. Dios como entelequia, Dios como ἐνέργεια (Husserl 2014, p. 168).

El texto citado se comprende a la luz de las palabras *entelequia* y *energeia*. En efecto, aquí, Dios es acto puro realizado ahora y siempre y en constante proceso de realización infinita. Desde el punto de vista de las mónadas, dado que la actuación de Dios coincide con la idea del bien, en la medida en que éstas realizan el bien objetivan, reflejan y se identifican momentáneamente con Dios.

La teología filosófica que se muestra entrelaza una argumentación gnoseológica con un discurso ético. De este modo, Dios no coincide con una idea metafísica solamente teórica, sino que, se fenomenaliza en tanto que «absolutización de mi propia aspiración» (Benoist 2019, p. 46). Con todo, las reflexiones conducidas hasta este momento no dejan de presentar una cierta ambigüedad.

En efecto, en primer lugar, Husserl parece quedarse en un cierto «inmanetismo absoluto en el que la supuesta fenomenalización de Dios sería

igual, en efecto, a un cumplimiento de la subjetividad absoluta» (Benoist 2019, p. 49). En segundo lugar, no resulta aún claro qué tipo de experiencia de Dios es posible para la mónada. En otras palabras, el problema que se plantea es la relación entre Dios y la mónada.

Con referencia a la primera objeción, en un anexo de los años 30, titulado *Monadología* (Husserl 1973, pp. 608–10), Husserl afirma que Dios no es en sí mismo el todo de las mónadas, sino la entelequia que subyace al telos del desarrollo monádico. Husserl no está proponiendo un principio de necesidad que las mónadas están obligadas a seguir, pues la adhesión a la idea del bien y a un desarrollo armónico orientando hacia la perfección está vinculado a la libertad del hombre (Husserl 1973, p. 610).

La no identificación de Dios con el todo de las mónadas impide, por un lado, una interpretación panteísta de la divinidad salvando su transcendencia; por otro lado, impide reducir Dios a la subjetividad total. Además, en tanto que entelequia, Dios es inmanente como inteligencia a la realidad de las mónadas.

Dios y la vida concreta de la mónada

El entrelazarse de la cuestión teológica con la vida ética ha llevado a algunos intérpretes a defender la tesis por la cual la creencia en Dios sería una exigencia racional. Sin embargo, subsiste una tensión no resuelta que permite interpretar la creencia en Dios ya sea como exigencia racional, ya sea como experiencia que surge desde las relaciones entre sujetos, ya sea como fe que surge desde otro lado. Esto consentiría poner de relieve la fenomenalización de Dios en la comunidad.

El fenomenólogo propone una fe racional (*Vernunftglaube*) que justifica el ideal ético de una comunidad práctica perfecta animada por la aspiración al bien. La teleología encuentra así su justificación, pues Dios como idea de perfección e inteligencia que regla y gobierna al mundo es intrínsecamente bueno, verdadero y perfecto. El desarrollo teleológico sufragado por tal idea de la divinidad justificaría de tal manera también la contradicción y el mal, a saber, la elección humana libre y posible de no optar por el bien y por la perfección. En efecto, la negatividad no sería otra cosa que un momento del desarrollo hacia la idea de una humanidad como auténtica comunidad ética. Creer en Dios es, entonces, una necesidad de la razón, de no ser así se caería en la incapacidad de justificar la evidencia de la teleología y del ideal ético de una comunidad de amor (Husserl 2014, p. 203). El sentido del razonamiento de Husserl es que los eventos negativos

e irracionales tienen que inscribirse en una lógica positiva, superadora, que aspira a la perfección y al bien y, de tal manera, a un pleno sentido conocible mediante la razón.

La fe en Dios, en definitiva, parecería ser *solamente una exigencia de la razón* con la relativa consecuencia de “relegar” totalmente el concepto de divinidad propuesto, en el inventario del “dios de los filósofos”. Sorprendentemente Husserl añade una perspectiva que impide una comprensión *sólo racionalista y necesaria de la creencia*.

Para poder reconocer al gobernar de Dios, yo tengo que creer ya en Dios. Para poder creer en mí y a mi verdadero yo y a un desarrollo hacia él, tengo que creer en Dios: y al hacerlo, veo la conducción de Dios, el consejo de Dios, el apremio de Dios en mi vida (Husserl 2014, p. 255).

Recorriendo el camino de la fenomenología se penetra en la teleo-lógica del mundo, la cual lleva a la necesidad de la creencia racional en Dios. A la vez se sostiene que no es posible reconocer el gobernar de Dios, si no se cree primeramente en él. Ahora bien, se puede preguntar cómo poder creer en Dios *antes de, y para* descubrir su gobierno en el mundo.

La creencia religiosa en Dios – afirma Husserl – se adquiere a partir de la tradición. Es en el contexto intersubjetivo en el cual el sujeto se desenvuelve que surge la experiencia de la fe. La pregunta genética retrospectiva, además, muestra cómo la creencia religiosa estriba en un punto fontal, a saber, se funda en la experiencia del fundador de la tradición. Ésta no es comprensible sino en el entramado intersubjetivo en el cual acontece la transmisión de la experiencia del fundador de la religión actualizada en la, y por la comunidad. Este es el sentido del enraizamiento en la fuente de la tradición: por eso se puede decir que la experiencia religiosa, en su núcleo de fe, a saber, en lo que siempre se transmite más allá de las variaciones eidéticas del contenido transmitido, es lo más antiguo y lo más nuevo.

En la vida religiosa de la comunidad de fe adquiere significado el “ver” y la “visión intelectual”, términos con los cuales se indica la comprensión noética de la experiencia de Dios, el cual no se anuncia a la conciencia a la manera de una captación de objeto con su correlativo bagaje hylético y noemático.

El problema del mal

En un manuscrito redactado entre 1926 y 27 *¿Hay una consolatio philosophiae?* Husserl observa que no siempre las esperanzas y los ideales que fracasan son superables porque son establecidos nuevos ideales mejores: ¿qué pasa entonces si colapsa toda una cultura?

El destino, nota Husserl, es algo personal, que tiene que ver no solamente con las circunstancias históricas, sino sobre todo con la responsabilidad personal de cada quien de realizar la vocación a la cual está llamado. El deber absoluto no es solamente una cuestión discernible en modo causal teórico, es más bien una cuestión afectiva, un auténtico llamado que la racionalidad teórica esclarece, pero no impone. ¿Tiene sentido llevar adelante una tarea de vida si hay que morir?

Sólo puedo tener fuerza en la fe en un mundo que tiene sentido, que tiene sentido a partir de nosotros y a pesar de toda irrupción del absurdo, que lo gana a partir de nosotros por la fuerza superadora de una comunidad que quiere el bien, pero de modo que nuestra fuerza es “fuerza de Dios”. La fe hace felices, la fe es la fuerza auténticamente superadora, porque es la fuente de todas las fuerzas a pesar de los absurdos poderes de la muerte, del destino, de la inmensa miseria, de la fragilidad y de la culpa debilitante (Husserl 2014, pp. 406–7).

Intersubjetividad y divinidad se entrecruzan una vez más en la actividad donadora de sentido de la comunidad constituyente. Constituir al mundo y en él constituir a la vida práctica persiguiendo a la ética del bien, esto es proseguir la actividad creadora de la divinidad. Justamente en la actividad generativa en el sentido del bien de la subjetividad/intersubjetividad monádica se refleja la fuerza de Dios y la posibilidad de creer en él. Pues, *sólo el amor es digno de fe*.

No creo a partir del caso, sino a partir de la necesidad de ser yo y de ser miembro de la humanidad y de estar frente a mi respectivo mundo circundante como actor volitivo [...]. La fe es la fuerza de Dios. En la medida en que yo vivo en la fe y vivo en la orientación hacia mi vocación, vive en mí la fuerza de Dios (Husserl 2014, p. 407).

La fe no se basa en la necesidad de la existencia de Dios, sino en la necesidad de mi existencia en tanto que actor práctico de mi mundo circundante en el cual vivo y me relaciono con otros. La necesidad deriva de la constatación de la existencia en la cual descubro mi vocación, realizando la cual saco la fuerza para creer y la esperanza en el mundo. Si soy capaz de obrar el bien y de elegir al bien como meta de mi vida, entonces en eso me descubro, allí se manifiesta mi verdadero yo en su actividad volitiva frente al mundo y con los demás. Vivir la fe es la otra cara de la orientación de la vida hacia la propia vocación.

Conclusión

Las tensiones que permanecen en la concepción husserliana de la divinidad permiten, junto con el planteo de los relativos problemas, evitar el cortocircuito entre posturas antagonistas con respecto a la inmanencia y transcendencia de Dios. La divinidad, en efecto, se presenta como trascendente y, a la vez, como inmanente a la vida monádica. La fe en Dios es requerida por un lado, por el desarrollo mismo de la teleología; por otro lado, es descubierta en la vida activa del hombre, en su vocación, en su existencia como algo que precede la reflexión y a la cual se accede en la relación con otros. Es justamente en referencia con este último aspecto que se puede afirmar que Husserl parece intuir la posibilidad de descubrir a Dios en la experiencia práctica del obrar según el bien, a saber, en el amor hacia el prójimo.

Conflicto de intereses: El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. Ha(n) leído y aprobado el manuscrito final. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) tommaso.bertolasi@gmail.com.

Referencias

- Benoist, Jocelyn. (2019). "Husserl: ¿más allá de la onto-teología?" *Aporía*. Revista internacional de investigaciones filosóficas, no. 2. <https://doi.org/10.7764/aporia.2.1613>
- Held, Klaus. (2010). "Gott in Edmund Husserls Phänomenologie". En *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, editado por Carlo Ierna, Hanne Jacobs, y Filip Mattens. *Phaenomenologica* 200. Dordrecht; New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_27
- Husserl, Edmund. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 - 1935*. Editado por Iso Kern. *Husserliana* 15. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Texte aus dem Nachlass (1908 - 1937)*. Editado por Rochus Sowa y Thomas Vongehr. *Husserliana* 42. Dordrecht: Kluwer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-6801-7>

Rabanaque, Luis Román. (2015). "Dios en la fenomenología de Husserl". En *Trascendencia y sobreabundancia: fenomenología de la religión y filosofía primera*, editado por Juan Pablo E Esperón, Juan Carlos Scannone, y Roberto Walton. Buenos Aires: Biblos.

Información sobre el autor

► **Tommaso Bertolasi** es licenciado en Filosofía y ética de las relaciones por la Universidad de Perugia (Italia). Es doctor en Filosofía por la USAL – Área San Miguel (Buenos Aires) y en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Ha sido docente (JTP) de antropología filosófica y ética filosófica en la UCA – Campus del Rosario (Argentina) y es docente del Seminario permanente de pensamiento filosófico latinoamericano (IUS – Italia). Actualmente se desempeña como investigador post-doc en el Instituto Universitario Sophia (Italia). **Contacto:** Dipartimento di Teologia, Filosofia e Scienze Umane, Istituto Universitario Sophia, via San Vito 28, 50064 Incisa e Figline in Val d'Arno, Italia. — (✉) : tommaso.bertolasi@gmail.com

Como citar este artículo

Bertolasi, Tommaso. (2021). «El problema de Dios en la fenomenología de E. Husserl». *Analysis* 29: pp. 195–203.