
Reflexión y crítica

Fenomenología trascendental y teología racional

Miguel García-Baró

Esta nota sólo quiere introducir a algunas de las dificultades y peculiaridades del discurso puramente racional acerca de Dios. Y acepta en principio, a título de ensayo, la pretensión de la fenomenología trascendental de ser ella el más puramente racional de los discursos filosóficos posibles.

Mi fin es, pues, demasiado limitado. Lo que urge es replantear radicalmente el problema filosófico de Dios —y, en general, el problema filosófico del Absoluto—. La vida y el pensamiento exigen hoy, tan acuciantemente al menos como lo han exigido y lo exigirán siempre, que el pensador (todo hombre) medite a solas su relación real con el misterio tremendo y fascinante.

Eso es lo que importa. Y lo que yo hago aquí no tiene importancia más que en la medida en que a mí —y, quizá, a alguien más— me aproxime al lugar en el que ya no sea posible diferir lo decisivo. Esta aproximación no lo es, ciertamente, al Absoluto —que no está nunca nada lejano—; es tan sólo el acopio de los instrumentos indispensables para pensarlo y acogerlo de un modo que no sea infinitamente inadecuado e irresponsable.

1

Un sistema filosófico es una teoría que, convencida de su consistencia perfecta, desenvuelve en su totalidad la superación del escepticismo gnoseológico (equivalente del nihilismo metafísico).

Las posiciones últimas en filosofía no son, efectivamente, sino dos: el nihilismo escéptico y su negación. Y ocurre que, siendo muy fácil decir que no se es escéptico, es en realidad muy difícil no serlo con plena coherencia. La historia de la filosofía, en lo que tiene de racional, es la historia de los retornos, cada vez

más profundos, del escepticismo, que resurge siempre de nuevo por el hecho de que, ignorándolo, el filósofo deja una puerta abierta al ataque —y atiza así él mismo las brasas—.

La filosofía no escéptica, pues, se define por su ideal: la superación absolutamente radical y absolutamente consistente del escepticismo nihilista. Y este ideal sabe de antemano que no son posibles dos o más de tales superaciones, porque esa multiplicidad sería cabalmente escepticismo. Mas la realización del ideal es extraordinariamente difícil.

La dificultad no proviene de la enorme discordia de las opiniones, que crece a medida que la historia avanza. Pongamos por caso que alguna de esas opiniones, algún sistema de filosofía primera ya elaborado en alguna época y disponible hoy en ciertos libros, fuera *la verdadera filosofía primera*. El problema está en que llegar a reconocerla como lo que de hecho es no será jamás para nadie —por pasión, talento y buenos maestros que tenga— una tarea esencialmente más breve o más fácil que la que tuvo que hacer el primer descubridor. En esto la existencia filosófica se halla mucho más cerca de la existencia religiosa propiamente dicha, que de la existencia científica. Recuérdese aquel pasaje de la *Ejercitación del cristianismo* en el que Kierkegaard compara el aprendizaje de la fabricación de la pólvora (muchos años, para el inventor; unos minutos o, a lo sumo, unas horas, para el discípulo) con el progreso espiritual (esencialmente es el mismo problema el seguimiento de Cristo para un cristiano del siglo II que para uno actual u otro futuro: cada avance espiritual no supone menos vida, y la enseñanza no ahorra el empleo de la propia existencia del discípulo).

La existencia puramente filosófica está mucho más cerca de la existencia religiosa ya sólo porque no basta decir convencido que uno se ha vuelto Sócrates para haberse vuelto realmente (existencialmente) tal, por más que se sepa del Sócrates de los libros. El pensador tiene que poner a contribución de su obra su responsabilidad y su libertad de un modo radical, porque aquí la decisión es también en favor de un absoluto; y quien se plantea como un fin real la obtención del más perfecto y más amplio saber que le sea accesible, es consciente desde el primer instante de que él está sujeto al error, la pereza y la debilidad moral, pero también de que deben todos ellos ser superados en la plena medida de las fuerzas propias. Y nadie tendrá realmente a otro por maestro en filosofía.

El recuerdo —en mi opinión, urgentísimo— de estas cuestiones previas es especialmente necesario cuando se trata de hablar de la fenomenología trascendental, porque ella ha renovado en nuestra época con toda intensidad la discusión de estos puntos elementales. En medida tan grande, que pretende que todo su método y todo su contenido teórico surgen de la meditación del ideal mismo de la filosofía y de sus condiciones tanto objetivas como subjetivas o existenciales.

Y en estas primeras cuestiones se ocultan algunos de los gérmenes de toda teología racional posible.

La fenomenología trascendental, aunque ha experimentado desarrollos de profunda significación, es, según yo creo, sustancialmente un mismo cuerpo doctrinal desde 1907 (o 1905) hasta hoy. En la evolución personal de Edmund Husserl representa el tercer y definitivo estadio filosófico.

Es muy interesante lanzar una breve ojeada a esta evolución, porque, lejos de ser un mero asunto privado, es más bien una posibilidad intelectual pura.

Su curva parte de una versión matizada del empirismo clásico, coincidente con las tesis de la *Psicología desde el punto de vista empírico*, de Franz Brentano. Las realidades se dividen en físicas y psíquicas, y aparecen todas ellas enmarcadas en el tiempo del mundo uno y único. Los fenómenos psíquicos poseen la preeminencia teórica fundamental de ser los únicos que pueden darse en evidencia adecuada; y tienen, además, entre otras, la notable característica de la intencionalidad, o sea: la posesión de un contenido que es intrínsecamente referencial (recuérdese la escolástica *imago intentionalis*) a un objeto —muy habitualmente, extraconsciente o físico—.

El segundo estadio comienza con el descubrimiento de que el primero, suficientemente desenvueltas sus consecuencias, no es sino escepticismo; pues lo que constituye el fundamento de la objetividad de todo saber es que la verdad desborde del marco presuntamente universal del tiempo. Lo verdadero no puede estar sometido al tiempo, porque este sometimiento significa ser susceptible de cambio. Pero una verdad o una falsedad o un absurdo es absurdo que se modifiquen. Variará el mundo del que hablo; pero no lo que digo con verdad acerca de un fugitivo estado del mundo. Lo fugitivo es, por ejemplo, mi existencia; pero, si es verdad que en este instante yo existo, entonces será verdad para siempre y para cualquiera. De modo que, cuando digo que yo existo ahora, lo que hay de verdadero no es ni mi palabra pasajera, ni mi pasajero pensamiento, ni tampoco mi existencia en transcurso; sino la proposición ideal (intemporal) que ha sido pensada por mí y que siempre, en principio, podía y podrá ser pensada por cualquier otro ser racional. Ella expresa misteriosamente en su intemporalidad lo que hay de inteligible en la temporalidad misma.

Sin unidades ideales de significación (sin proposiciones intemporales, con sus partes intemporales —conceptos— y en sus redes de fundamentación intemporales —teorías—), no queda otra vía que el escepticismo seriamente entendido, que no es sino nihilismo metafísico y moral.

La verificación de este principio —que yo tengo por absolutamente fundamental en toda filosofía y en toda existencia filosófica, y aun en el orden de la vida espiritual en general— puede ponerse en relación con lo que en la actualidad ha sido el descubrimiento de Karl Popper de que es insostenible una visión de lo real limitada a las esferas de los acontecimientos físicos (mundo 1) y mentales (mundo 2): que hay que contar junto a ellas el ámbito de las cuestiones, las conjeturas y las refutaciones (el mundo 3). Pero media entre Popper y

Husserl una diferencia muy importante. El primero reconoce una autonomía muy mitigada al mundo 3 respecto del mundo 2, y a éste respecto del mundo 1. Habla para el caso de una evolución interpretada, oscuramente, en términos de sucesivas «emergencias» de dominios relativamente independientes. Husserl, en cambio, vio con toda claridad que entre el ámbito de lo físico y lo psíquico y la esfera de las teorías, las proposiciones, los conceptos, las preguntas..., había un verdadero abismo ontológico que resultaba insalvable al menos en un punto: el mundo de los seres individuales físicos y mentales es intrínsecamente temporal; la esfera de los objetos ideales es intrínsecamente intemporal.

No hay, evidentemente, mediación entre el tiempo y la intemporalidad. Pero Husserl creyó ver un lugar desde el que explicar la relación misteriosa entre la conciencia, la verdad y la realidad. Fue ésta una falsa salida —como he procurado probar en otros ensayos—; pero era un esfuerzo genial, que se deja perfectamente entender desde dentro. Casi era una necesidad lógica. Y consistía en lo siguiente: lo intemporal, evidentemente, no es individual (no es irreplicable). Luego no puede ser otra cosa que universal: especie respecto de ciertos conjuntos de seres individuales. Esos individuos no pueden ser sino aquellos en los que «se realizan» proposiciones, conceptos y teorías: los actos de pensarlos. ¿Qué distingue a un acto de pensar una verdad respecto de otro en que se piensa otra verdad? Aparte de circunstancias irrelevantes, desde luego la diferencia entre las propias verdades. Las verdades es aquí como si encarnaran dentro del mundo del tiempo: se aproximan al tiempo, por así decirlo, lo más que es posible, sin que pierdan por ello su condición de intemporales. Luego lo que hay es que un acto de pensar una verdad es, en lo esencial (*esencia intencional*), un individuo de una verdad intemporal y específica; y otro acto de pensar otra se distinguirá del primero porque su esencia intencional es individuo de otra verdad específica.

La fenomenología trascendental no se puede exponer absolutamente de ninguna manera inteligible, sino como superación de la posición filosófica que acabo de describir (y que es la de las *Investigaciones lógicas*). El tercer estadio del pensamiento de Husserl se alcanza sólo cuando se descubre que el segundo, suficientemente desenvueltas sus consecuencias, no es, de nuevo, sino escepticismo.

3

No es, desde luego, tan fácil ver que la segunda fase del pensamiento de Husserl es escepticismo, como lo era a propósito de la primera. Pero el punto está en lo que más acerca, a pesar de todo, las *Investigaciones lógicas* al evolucionismo emergentista del Popper de los años setenta y ochenta. Y es que Husserl admite como algo que va de suyo la prelación ontológica del ser individual sobre el específico (digamos: está más cerca de Aristóteles que de

Platón). No sería exagerado expresarse en puros términos aristotélicos y decir que la sustancia primera sólo puede ser, en la opinión de Husserl, el individuo, y que es de algún modo a costa o a base del ser de éste como corresponde también ser (existencia ideal) a las especies. Los términos que Husserl mismo emplea son un poco diferentes: los seres concretos (los independientes por relación al todo en que se encuentran) no son jamás las especies y los géneros y las categorías, sino sólo los individuos. Y el marco de referencia es el todo espacio-temporal y causal, que, en su conjunto total, parece pensado como el concreto absoluto: el ser absolutamente independiente. Pues, en efecto, la conciencia de la que se habla en las *Investigaciones lógicas* es, sencillamente, la conciencia empírica de un ser psicofísico en el mundo.

Desde esa perspectiva, la segunda fase del pensamiento de Husserl habría superado, ciertamente, el relativismo de Protágoras y el relativismo antropológico (que hace depender la verdad de la constitución empírica de la especie humana); pero aún estaría anclada en un tipo de relativismo, referido, esta vez, a la conciencia cognoscitiva mundanal en general: la naturaleza empírica y contingente de la razón tal como ha surgido en el mundo aparece como el fundamento último de que las verdades sean las que de hecho son. Y aquí resurge lo que constituye la clave del escepticismo: la eliminación de la necesidad, en la forma de su reducción a una contingencia —da lo mismo lo escondida, lo «de orden superior» que sea esta contingencia. Pues lo contingente es lo susceptible de cambio, es decir: lo temporal; en tanto que lo necesario es lo no contingente; es decir: lo intemporal. La existencia ideal queda, entonces, subordinada a la existencia fáctica del mundo.

La fenomenología trascendental consiste, precisamente, en reducir —como en una operación química, y no al modo de quien recorta un objeto— lo que tiene de mundanal (de contingente) el conjunto de los individuos o concretos respecto de los cuales las verdades y las necesidades son intrínsecamente dependientes. Se trata, por ello, en sustancia, de hacer ver que la conciencia que es tema propio de la filosofía primera puede, mediante una operación que transcurra toda ella en la evidencia, aprehenderse liberada de cualquier inserción en el mundo. Pero no por ello desindividualizada y vuelta abstracta. Sino que el tiempo de la conciencia pura o trascendentalmente reducida debe ser visto como condición del fenómeno del mundo, en vez de como parte del mundo.

Por esto, las dos bases iniciales de la fenomenología trascendental, como se ve transparentemente en *La idea de la fenomenología*, son: la intemporalidad de la verdad (y de toda la esfera de lo necesario y lo específico) y la no-mundanía de la conciencia cognoscente que sufre la crítica cartesiana hasta el final; o sea, que, examinada respecto de lo que en ella está de veras apodícticamente dado, se desprende por fin de las adherencias escépticas de la actitud natural (que interpreta desde un principio a la conciencia como un trozo del mundo).

Antes de poner de relieve el problema fundamental que aquí salta a la vista, necesito inmediatamente aclarar en lo posible otro extremo. Y es que la

fenomenología trascendental *parece* haber estado libre desde el comienzo (mi hipótesis es que ello se debe a la influencia de Adolf Reinach sobre su maestro, Husserl) del lastre de considerar a las verdades como universales de esos peculiares individuos llamados esencias intencionales de los actos de pensarlas. Es decir: Husserl parece haber tenido en cuenta a todo lo largo del gran tercer período de su evolución filosófica que la intemporalidad no significa irremediablemente especificidad. Pero ¿no bastaba reconocer esta verdad para evitar el escepticismo aun antes de llevar a cabo la reducción de la mundanidad de la conciencia?

Es probable que sí. Sólo probable, porque habría quedado pendiente la explicación de cómo caen en el tiempo, de algún modo, las verdades intemporales, cuando los hombres las conocen. Habría habido que meditar de nuevo el problema esencial de la metafísica platónica (y agustiniana, aviceniana, cartesiana, espinosista y leibniziana); la relación entre la intemporalidad de la verdad y el entendimiento de Dios, por una parte; y, por otra, la consideración del entendimiento finito muy de otra forma que como mera conciencia en el tiempo, a saber: en términos de potencia que es instada al acto por los *intelligibilia* mismos en acto. Y ello pone en cuestión toda la metafísica del conocimiento.

La verdad es que Husserl no creyó —quizá por prejuicios provenientes de la introducción misma de la noción de *conciencia* (recuérdese el camino emprendido por la crítica de Heidegger)— poder renunciar a la dependencia de lo ideal respecto de lo temporal. Aunque lo ideal no sea ni siempre ni sólo la especie de lo temporal, sin embargo se insiste hasta el fin en declararlo no-independiente de lo temporal desmundanizado. Sustituyamos los términos anteriores (acto - proposición, etc.) por los más propios de la fenomenología trascendental: nóesis - nóema. La declaración fundamental de Husserl, en la que creo ver la piedra angular de su posición, y que no fue modificada desde 1907 ni ha sido, desde luego, retirada por ningún defensor posterior de la fenomenología trascendental hasta hoy, es: que el nóema es no-independiente respecto de la especie de la nóesis no mundanal que se dirige intencionalmente a él; pero que también sucede a la inversa; la especie de la nóesis es no-independiente respecto de su nóema intenido (o a través del cual cree dirigirse a lo mundanal como si tuviera en sí plena consistencia).

Sin examinar, siquiera brevemente, lo que esto significa, será imposible plantear en esta perspectiva el problemá de Dios.

4

La tesis dice: el ser primero en sí es, ciertamente, aquel en el que se apoya la posibilidad de la reducción fenomenológica. El es, por cierto, simultáneamente, el residuo obtenido al llevar ésta a cabo. Y este resto apodíctico, esta esfera primordial tanto en el orden gnoseológico como en el ontológico, es la condición

de la manifestación de toda trascendencia; o sea, es trascendental respecto de todo lo que no es ella misma. Por otra parte, el ser trascendental está, precisamente, apodícticamente dado. No hay que ascender a él como a la condición de posibilidad de lo dado —condición que, por principio, no puede alcanzarse sino mediatamente y por inferencia—; sino que está absoluta y perfectamente dado a sí mismo, al menos por lo que hace a su ámbito central. Y ello, porque no es otra cosa que *conciencia*.

Ahora bien, la intencionalidad no es una contingencia que le suceda a la conciencia, sino su esencia misma. Por ello, retroceder a la conciencia desmundanizada, pura, absoluta o trascendental es conservar, inseparablemente del conjunto de las «noeseis» que hay en ella, también el conjunto de los «noémata» que pueden ser entendidos en tales noeseis. *Cogitationes* posibles y *cogitata* posibles son absolutamente inseparables (si bien no en el modo en que lo son el individuo y la especie).

Por esto es por lo que resulta un poco confuso hablar sólo de conciencia, cuando se trata de designar el fundamento último de la fenomenología trascendental. Nóesis y nóema —aquella, no en tanto que individuo, sino por su especie— son partes inseparables del todo primordial. Y, aún más, el todo primordial no es una nóesis aislada, más su nóema; porque la nóesis es, a su vez, no-independiente de las otras noeseis fácticamente dadas en el curso continuo del tiempo de la conciencia pura; y el nóema está en relación necesaria con multitud de otros noémata. El sistema *fáctico* completo de las noeseis que se hallan en *un* curso temporal consciente, más el sistema completo de los noémata posibles que les están correlacionados es, mejor que la «conciencia», el ser primordial. Husserl lo llamó *la mónada*.

Finalmente, como los noémata de mi mónada están intersubjetivamente constituidos, en tanto que va inscrito en su sentido mismo su no privacidad, ellos son como el reflejo en mi mónada —perfectamente clausurada, por lo demás— de todo un conjunto infinito e infinitamente abierto de otras mónadas. Las cuales, en primer lugar, se me presentarán solamente como posibles; pero el análisis más detenido me obligará luego a reconocer que poseen existencia actual. Así, el auténtico ser primero en sí no es el mundo —ni lo es el mundo platónico de los seres intemporales—. Pero tampoco es mi mónada aislada; sino la comunidad infinita de las mónadas: la «intersubjetividad monadológica».

Veamos ahora la cuestión de la teología racional.

5

Ante todo, es evidente que ningún escepticismo, patente o larvado, deja propiamente lugar para la discusión en torno a Dios.

Es muy probable que el Husserl de la fase primera, inconsciente de la imposibilidad de liberarse radicalmente del escepticismo desde la perspectiva

teórica en la que estaba situado, aceptara una teología racional semejante a la que Franz Brentano desarrollaba en sus lecciones (cf. *Vom Dasein Gottes*), y en la que la idea central es el argumento teleológico. Hay que tener presente que Husserl, bautizado en la Iglesia Evangélica en 1886, estaba de hecho próximo al protestantismo liberal, que en él se matizaba de tolstoianismo.

Es interesante considerar cómo la postura propia de la «psicología descriptiva» de Brentano (que es lo mismo que la «fenomenología» en la terminología del Husserl más antiguo), al desconectar por principio las relaciones de causalidad eficiente —todas las cuestiones genéticas—, comienza por tener que utilizar, como vía hacia el conocimiento racional de Dios, la lectura de nexos teleológicos en la pura concatenación de los fenómenos mismos. Aceptado, además, como un hecho el conjunto dado de los fenómenos, cabe también luego interrogarse por el sentido posible contenido en este hecho mismo como tal. El sentido del hecho universal que es la serie toda de los fenómenos no podrá leerse en ninguna de sus partes aisladamente tomada, pero se anunciará de algún modo en cada una de ellas, precisamente en cuanto parte del todo en cuestión. Y, en otra dirección, el sentido de este *factum* universal y primordial no será aclarado mediante la asignación a todo él de una causa productora, sino que sólo se presentará en la elaboración de hipótesis acerca de un posible para qué universal.

Por otra parte, en el ámbito de la pura «psicología descriptiva» como filosofía primera —siempre concediendo que uno no renuncie a todo este sistema intelectual debido a que no vea que es escepticismo latente—, parecen discernibles únicamente otras dos vías para la teología racional.

Me refiero al argumento moral y al argumento *a contingentia*. En efecto, además de la contemplación del polo último que quizá atraiga misteriosamente a sí el sentido del *factum* que es el universo de los fenómenos absolutamente dados (más cuanto de ellos se infiere), cabe también legítimamente interrogarse por el sentido de la contingencia misma de ese universo de ser temporal y real. Y, finalmente, cabe meditar en la peculiaridad de los fenómenos psíquicos «de amor y odio», e inferir, del dato del «amor recto» y la obligación moral absoluta y evidente, la libertad transfenoménica del sujeto de todo este inmenso espectáculo; y proceder luego de algún modo afín al utilizado por la *Crítica de la razón práctica*.

Volveremos a encontrar los análogos de algunos de estos problemas a propósito de la fenomenología trascendental.

El problema teórico más característico de quienes son realistas en la cuestión de los universales es la alternativa entre la sustancialización de las «verdades

eternas» y de las «esencias necesarias» en el mundo de lo intemporal; o bien la exigencia de una sustancia inmutable y eterna (no intemporal), todopoderosa, pensante y volente (no ineficaz e impersonal, como lo es una esencia), que sea el sustrato que soporte últimamente en el ser a las necesidades inteligibles.

No menciono esta cuestión porque Husserl la haya hecho suya. Hemos visto que tal cosa era imposible en el marco del realismo excesivamente tímido («conceptualismo bien entendido», dice el propio Husserl) que despunta en las *Investigaciones lógicas*. La traigo a colación porque es uno de los problemas metafísicos capitales de quienes —como yo mismo, por el momento— avanzamos en el realismo de los universales más allá que Husserl, e incluso criticamos desde ese lugar la salida del escepticismo consistente exclusivamente en la desmundanización de la conciencia respecto de la cual los universales son declarados dependientes en su ser.

¿Sustancialización del mundo ideal? ¿Dependencia de él respecto de un ser necesario, todopoderoso y omnisciente? Esta alternativa entraña dos problemas más: del puro reconocimiento de que hay una esfera del ser ideal, ¿cabe hacer algún argumento que tenga importancia —positiva o negativa— en teología racional? Y, en segundo lugar, ¿qué relación cabría pensar entre la eternidad de Dios y la intemporalidad de las esencias y las verdades?

En otro sentido, este realismo de los universales —que, ciertamente, puede abarcar en sí el argumento teleológico, el moral y el que parte de la contingencia del ser individual dado absolutamente— tiene todavía otro problema metafísico en su raíz, del que la tradición ha extraído ya consecuencias de largo alcance en teología racional. Me refiero a que el realismo obliga a un replanteamiento radical, como ya arriba indiqué, del problema ontológico del conocimiento, o, si se prefiere, del problema ontológico referente a la verdadera naturaleza de la intencionalidad de la conciencia. ¿Qué tipo de afinidad hay entre la subjetividad y el ser intemporal de lo necesario, de modo que aquella puede, de algún modo, volverse (intencionalmente) éste?

Es la grande y venerable cuestión que se suscita en el *Fedón* platónico y se ha debatido a lo largo de los siglos bajo nombres diferentes: la *illuminatio Dei* agustiniana; o el problema de la inmortalidad del entendimiento finito, al menos en la medida en que haya sido puesto en acto por el conjunto de sus intelecciones (o, quizá mejor dicho, por la obra sobre él de los *intelligibilia* actuales mismos). Se trata, en definitiva, de una de las vertientes más interesantes de la vieja psicología racional, que compromete a la vez la solución de cuestiones tales como la simplicidad del espíritu racional y su unicidad (averoísmo) o pluralidad (tomismo) en tanto que *intellectus agens* inmortal.

Pero la posibilidad abierta de una psicología racional, es decir, de una metafísica de estilo prekantiano acerca de la naturaleza de la subjetividad cognoscente, ¿no abre, a su vez, nuevas vías —sobre todas las antes mencionadas— para la teología racional?

Hasta aquí el somero recuerdo de los problemas a los que se someten las

posiciones filosóficas primera y segunda de Husserl respecto de toda teología racional, aumentado con la memoria de las dificultades que son propias de una salida realista —y no fenomenológico-transcendental— de la paradoja extrema en la que desembocan las *Investigaciones lógicas*.

7

Situémonos, por fin, en la fenomenología trascendental misma.

Y, ante todo, en su problema radical, que no es otro que su recurso para escapar de todo relativismo, de todo «psicologismo», como Husserl gustaba de repetir: renunciar a exacerbar el realismo de los universales, a cambio de insistir en su dependencia ontológica respecto de la subjetividad.

Como la cuestión vital es aquí no destruir la necesidad, no sustituirla por ningún refinado (larvado) tipo de contingencia de orden superior, la relación necesaria que liga a un nóema a la subjetividad no lo vincula siquiera al conjunto de los actos individuales posibles de cualquier conciencia desmundanizada o transcendentamente depurada; pues lo individual, aunque no pertenezca al mundo y aunque se tome con toda esta ingente amplitud, es *contingente*. De modo que un nóema se volvería contingencia (individuo) si dependiera ontológicamente de la existencia, al fin contingente, de todas las noeseis puras que son posibles en todas las mónadas posibles. Además de que, por cierto, la dependencia en cuestión no sería en tal caso de doble sentido; lo necesario, absurdamente, dependería de lo contingente; en tanto que, por lo menos igual de absurdamente, lo contingente sería ontológicamente independiente respecto de lo necesario.

Es por todo ello por lo que la correlación que da su fundamento a la fenomenología trascendental lo es entre dos «esencias»: la especie de todas esas noeseis posibles, y el nóema (que es un singular ideal).

La solución de Husserl, aun considerada en esta simplicidad que da la lejanía de las auténticas cosas mismas, es, evidentemente, muy sutil. Si fuera verdadera, evitaría de un golpe los problemas a los que se tenían que enfrentar todas las filosofías prekantianas: todos los matices del realismo de los universales, y, desde luego, los absurdos del nominalismo y el conceptualismo. Pero también soslayaría del mismo golpe las dificultades del conceptualismo de la filosofía crítica kantiana.

En efecto, los sistemas «dogmáticos» tienen, o bien que eliminar la contingencia en aras de la necesidad, o bien que explicar cómo participa la contingencia de la necesidad (lo cual es de por sí un terrible aviso ontológico, antesala de los laberintos de la teología racional a los que he hecho arriba referencia). Pero el idealismo trascendental de Kant tiene, a su vez, que explicar las paradojas que se derivan de admitir la cosa en sí inconocible. Husserl, en cambio, elimina por principio, con la reducción fenomenológica y, sobre todo, con la doctrina

acerca de la intencionalidad (o, en el sentido primordial, de la constitución: de la relación necesaria entre la especie de la nóesis desmundanizada y el nóema) la distinción entre noumeno y fenómeno; pero no por ello retrocede a ningún realismo «dogmático» en la cuestión de los universales. La conciencia trascendental y la necesidad propia de todo sentido se vinculan por principio en la unidad infinitamente abierta de la intersubjetividad monádica. Ni dogmatismo mundanal o natural, ni dogmatismo respecto de los universales, ni idealismo dogmático; sino correlación necesaria entre la conciencia y el sentido —correlación necesaria que vuelve superflua e incluso absurda la tesis de la cosa en sí inconocible en el interior de este nuevo *idealismo trascendental*.

Si buscamos en este extraordinario sistema —perennemente no sistemático por no cerrado— el lugar que podría ocupar el problema de Dios, será necesario comenzar por la consideración global del «ser primero en sí» que él reconoce explícitamente: la comunidad intermonádica.

Obsérvese que la declaración misma de ser primero en sí que afecta a tal comunidad prohíbe a *limine* una pregunta tal como: tomada en conjunto la sociedad de las mónadas, ¿se hace evidente que remita a un Dios transcendente de ella y fundamento, en cualquier sentido que sea, de su ser? Por el contrario, la única cuestión planteable será: ¿es tan grande el parecido de esta monadología con la monadología leibniziana, que deba reconocerse una jerarquía de las mónadas, siquiera en el sentido de que Dios —mónada omnisciente, omnipotente y supremamente bondadosa— esté de algún modo *incluido* en la comunidad intermonádica? De ser la respuesta la afirmativa, habría dos planos, al menos, *en la inmanencia* de esta comunidad: el de las mónadas finitas —en su saber, su poder y su bondad— y el de la mónada infinita.

Inicialmente, pues, hay que buscar la huella de lo divino en la propia inmanencia de la mónada finita que soy yo mismo a una con todos los sentidos por mí constituibles, concretamente «inseparables» de mí mismo.

Podría, ciertamente, hablarse de un encuentro inmediato con Dios como objeto al que remite la «intencionalidad noemática» de algún nóema particular en mi mónada. Pero Dios (al menos esto es seguro) no es un nóema no-independiente (!). Y el problema mayor es que no sabemos muy bien por qué vía cabe ver reflejados, en los noémata constituidos ante mí, otros sujetos en tanto que tales (y no reducidos a mero fantasmagórico nóema).

He aquí una nueva selva de dificultades: la constitución de la intersubjetividad en y desde mi mónada y, claro está, a título de auténtica subjetividad ajena, no al de mero nóema ontológicamente dependiente de la mónada que soy yo.

La naturaleza de esta nota permite no hacer más que plantear brevemente este problema, que es realmente enorme desde la perspectiva de la fenomenología trascendental. Pero puedo además señalar una secuela importantísima que, en mi opinión, se infiere del propio hecho de plantear así la cuestión de la superación real del solipsismo. Y es que la existencia del otro, finito o divino, no quedará tan garantizada por algo así como el presunto encuentro inmediato con

él (su constitución directa ante mí a través de un nóema que contiene y expresa su sentido), como por la vía de una meditación sobre la condición de la posibilidad del sistema universal que es mi mónada. La experiencia del otro y el encuentro con Dios tendrán aquí que tomar un sesgo que irremediablemente parece un desvío, un rodeo, e incluso la mediación de un procedimiento inferencial; pero que es la única manera pensable de garantizar que no serán absorbidos por mi propia mónada a título de meros sentidos suyos —de modo que ya no sean realmente ni el prójimo ni Dios—.

La cuestión es si cabe dentro del marco teórico de la fenomenología trascendental este encuentro intersubjetivo que, más que mediado por un nóema particular, se ve ahora que está mediado por el todo de mi mónada, o, quizá dicho más apropiadamente, por el conjunto sistemático de los sentidos en ella constituidos. A fin de cuentas, ¿no habrá siempre *un nóema particular* que presente, también después de cualquier reflexión, en mi mónada al otro yo, finito o infinito?

Siendo esto así, parece que necesitaremos todavía al final una pieza teórica que corra paralela a la primera demostración que Descartes ofrece de la existencia de Dios en sus *Meditationes de prima philosophia*. Pero la tesis fundamental del idealismo trascendental fenomenológico nos la hace imposible. Ya que hemos empezado por declarar que ninguna «realidad objetiva» es independiente ontológicamente de la especie de la nóesis ante la que se constituye. Luego no contiene, ni aun como representado (mejor: precisamente no, en tanto que representado), más ser que el ser de la conciencia constituyente (o el ser de la correlación intencional).

Y, sin embargo, Husserl habla de Dios.

8

Habla de El, ante todo, adaptando el argumento teleológico que Brentano había usado a propósito del mundo y los fenómenos aprehendidos sin saber nada de la reducción fenomenológica.

Husserl considera los nexos teleológicos que presentan los cumplimientos intencionales, constantemente en ampliación y en elevación de su complejidad, tanto en la esfera del conocimiento, como en la de la estimación de valores, como en la de la razón práctica. La razón finita está en camino (infinito), por su condición misma de razón, y no accidentalmente, hacia el polo del conocimiento absoluto, del bien y la rectitud moral absolutas. Tener una razón finita es tener un problema infinito; es tener abierta necesariamente la posibilidad —única realización plenamente coherente, por otra parte, de la vida finita— de vivir orientado a fines eternos. Tener conciencia de cualquier problema, afirmar cualquier verdad en cualquier orden, es reconocer implícitamente que está impuesto a la razón, como pura posibilidad, el fin del conocimiento absoluto.

Dicho de otro modo, esos fenómenos tan menudos, tan insignificantes en apariencia, descubren a los ojos de todo hombre que todos podríamos y deberíamos ser Sócrates (o imitadores de él que admitan alguna religión revelada). Que no está bien, que es moralmente ilícito no vivir para la verdad y el bien absolutos. De modo que tiene uno, irremediablemente, un problema con el absoluto, si tiene en general un problema con cualquier otra cosa.

La cuestión es si basta con reconocer todo esto o si habrá, además, que decir que la teleología de la razón exige la realidad actual de su polo infinitamente lejano, es decir: de la mónada en que toda finitud esté ya cumplida. ¿Está la razón en puro devenir, o este devenir mismo requiere que Dios «ya» esté existiendo?

Observemos de pasada que este Dios filosófico que se presentaría desde la perspectiva teleológica de la fenomenología trascendental, si hubiera que contestar afirmativamente, lejos de Hegel, a la segunda parte de la pregunta, no es desde luego, sin más, el Dios de la religión; pero no es tampoco incompatible con el Dios de la religión —en el mismo sentido, seguramente, en que el Dios de Sócrates era tal que el filósofo se consideraba a sí mismo el más religioso de los hombres—. No veo, en cambio, posibilidad para la revelación positiva, y menos para la Encarnación, en el marco de este idealismo trascendental, no menos que como ocurre en el ámbito del otro idealismo trascendental (el de Kant). La paradoja cristiana se tendría aquí que presentar como elevada a la doble potencia; y la conexión con el protestantismo liberal, con Tolstoi o con *La religión en los límites de la mera razón*, bien se ve que no es cosa forzada ni incoherente. Lejos de eso, la perspectiva de que la absolutización del mundo natural es escepticismo y absurdo hace decir a Husserl que la puesta en práctica de la reducción supone una transformación en el sujeto más profunda que cualquier conversión religiosa; entre otras cosas, porque debe ser un empeño absoluto de la propia libertad y una tensión límite de la responsabilidad del filósofo respecto de sí mismo, originadas —en un misterioso círculo— en el reconocimiento del valor absoluto del imperativo categórico 'no aceptes ninguna opinión antes de haberla criticado máximamente'. (De modo que parece que hay ya que ser filósofo para poder convertirse libérrimamente en filósofo).

Veamos, finalmente, el último lado que no puede ignorarse en una introducción al problema que trato. Me refiero —vistas a vuelapluma la aplicación del argumento teleológico y del argumento moral— al posible empleo del argumento a *contingentia* en la fenomenología trascendental.

¿Qué distingue a unas mónadas finitas de otras? No, evidentemente, el sistema de noémata constituyibles, ni el polo al que las dirige su teleología en tanto que finitas; sino, por decirlo rápidamente, la *historia* del modo en que han ido descubriendo los sentidos que realmente constituyen ante sí mismas. Si no se requiere la existencia actual de Dios (si se aproxima a Hegel o a Fichte más que a Leibniz la monadología fenomenológica), no podrá entonces decirse que una mónada finita cualquiera no tenga nada que ver con la constitución intersubje-

tiva de un nóema que ella jamás se ha sorprendido pensando —o, de lo contrario, habría más y menos en la intersubjetividad de los sentidos.

Y, en efecto, una de las dificultades básicas que se pone Husserl en su propio camino hacia la teología racional es esta suposición —como si Dios, *telos* último, sobrara, después de todo—. Habla, por ello, de una cooperación universal, habitualmente anónima, de todas las mónadas. E incluso se ve impelido a algo mucho más formidable: la admisión de la eternidad de cada mónada, de tal manera que el tiempo de antes del nacimiento y después de la muerte se equipara a un sueño profundo en el que, sin embargo, se siguen llevando a cabo los rendimientos intencionales que son imprescindibles para la comunidad intermónada.

Pero, si todo ello fuera así porque, en efecto, no hubiera ningún otro modo consistente de no ser escéptico, ¿no habría aún que decir que, aun cuando cupiera una explicación teleológica también de las diferencias «históricas» entre las mónadas finitas, la historia misma de la razón finita —el paralelo de la historia heideggeriana del ser— es un *factum* inexplicado? Pero todo *factum* posee un sentido precisamente en tanto que contingencia. Y, entonces, aparecen dos problemas últimos.

El primero es: ¿no requiere la historia de la razón, en lo que tiene de hecho, y aun cuando sus avatares sean internamente necesarios, un soporte necesario, trascendente a ella misma, que la ha instaurado en el ser sacándola de la nada y de su propia riqueza superesencial?

Si hubiera que responder que sí, salta hecho pedazos el marco de la fenomenología trascendental, al no poder asimilar dentro de la historia inteligible de la razón finita en dirección a su *telos* lo que por principio estará fuera —¡pero se conocería, como un sentido constituido más!

Con el segundo problema se detiene también el pensador ante el límite, a punto de resquebrajamiento, de la fenomenología trascendental. Y es: si la historia universal teleológica de la razón es un *factum* último, ¿no queda afectada de contingencia la propia especie de toda nóesis que puede luego ser efectivamente vivida a lo largo de esa historia? Pero en este caso no hemos ido esencialmente, a pesar de todas las apariencias, más allá de la *Crítica de la razón pura*: volvemos a explicar la necesidad reduciéndola, en el último fondo, a la contingencia. Y todo debería ser reconstruido.