

Excedencia y saturación: fenomenología de la ausencia y la presencia de Dios*

**Surplus and Saturation:
Phenomenology of the Absence and the Presence of God**

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá
Colombia

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 271-285

* Este artículo recoge algunos de los puntos de vista que ha elaborado el autor en la dirección propuesta por la indicación temática del título, así como un debate prolongado sobre este mismo haz de asuntos con el Dr. Harry Reeder. Algunas de las afirmaciones hechas aquí, *ex professo*, sientan posición sobre el decurso de este debate. Este artículo ha sido publicado previamente en: *Franciscanum*, vol. LI, n° 152 (2009), pp. 181-204.

El artículo empieza examinando el alcance de una *fenomenología del fenómeno* Dios y luego da lugar a tres cuestiones: 1. ¿Se puede reducir el "giro teológico" a la *fenomenología francesa*?, 2. ¿Se puede aceptar, desde el punto de vista de la fenomenología trascendental, la *continuidad* de la comprensión husserliana de la *donación* en la heideggeriana?, 3. ¿Es Dios tema de la fenomenología trascendental?, y, por último, presenta una reflexión sobre 4. El puesto de la *idea de Dios* y de la *experiencia religiosa* en el diálogo transcultural.

This article begins by examining the reach of a *phenomenology of the phenomenon* of God; then it poses three questions: 1. Can one use the term "The Theological Turn" to represent a characteristically *French Phenomenology*? 2. In the transcendental-phenomenological perspective, can one accept a continuity between Husserl's and Heidegger's theories of *givenness*? 3. Is God subject-matter for transcendental phenomenology? Finally, we present a discussion concerning 4. The place of the *Idea of God* and *religious experience* in transcultural dialogue.

La cuestión de cómo en un mundo creado por Dios es posible el mal en general sólo puede mantener una forma consecuente si tomamos en serio lo negativo en su positividad singular y lo retrotraemos a un origen en el proceso de la misma vida divina...

Ahora este tenso drama del devenir divino se convierte en el alentador modelo de la historia terrenal. Pues tras el pecado original una parte de la responsabilidad por el éxito de la redención del mundo caído ha sido traspasada a los hombres...

Es el profeta el que convierte al Mesías en Mesías.

JÜRGEN HABERMAS¹

La investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica*² se desplegó entre dos polos: *sujeto y sentido trascendental* (la cultura está entre estos polos). En esta nueva fase de la investigación se propone explorar dos formas particulares de la *experiencia espiritual*, tanto en el orden de la vida íntima o personal del sujeto como en los procesos culturales en donde emerge y se despliega la relación con Dios. Así, entonces, lo que se propone en esta investigación también se puede identificar bajo el siguiente índice: *Hacia una evaluación del giro teológico desde la fenomenología trascendental*. Con ello se da por entendido que la *cosa misma* fenomenológica no es Dios –*qua* fenómeno–, sino la experiencia que los sujetos pueden tener de este.

Incluso, procedimentalmente, viene al caso hacer una suerte de "declaración de principios" sobre la materia en estudio: ciertamente –tanto por la vía humeana como por la kantiana–, filosóficamente es claro que no se puede *conocer* a Dios *qua* fenómeno y tanto menos *qua* realidad. Esto implica la necesidad de abstenerse del juicio de *valor de existencia* del *fenómeno* o la *realidad* Dios. Ahora bien, ¿se desprende de allí que no exista? Desde luego que no. Lo que sí se puede evidenciar es cómo los sujetos y las comunidades donde ellos se encuentran refieren o relatan, aceptan o rechazan, adoran o blasfeman, esperan o descreen, confían o recelan de esa tal realidad trascendente.

Ahora bien, la investigación fenomenológico-trascendental da por entendido que el punto de partida para la comprensión de las vivencias correlativas a Dios por parte de los investigadores aísla el punto de vista de fe, o su contrario: la *falta* de fe, no el *rechazo* de ella. Incluso puede afirmarse que la investigación requiere, o bien de un

¹ Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas*, traducción de Agustín López Tobajas, Manuel Jiménez Redondo, Pere Fabra y Juan Carlos Velasco Arroyo, Madrid: Trotta, 2001, pp. 164, 165, 167.

² Cfr. Vargas Guillén, Germán y Harry Reeder, *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*, Bogotá: San Pablo, 2009.

punto de vista técnicamente ateo, o bien, si se prefiere, de un punto de vista agnóstico, porque es una investigación científica.

En la observación –en la fenomenológica, y en la no-fenomenológica también– se hace evidente no solo la *función* de Dios en la diversidad de las culturas, sino también su papel cohesionador. Y en ello no solo está la *idea*, sino también el *ícono*, el rito, el mito. Especialmente este último no solo es una fuente para tal cohesión, sino, y en especial, es una fuente de sentido para la interpretación de la existencia personal y de la colectiva.

Pero, ¿qué función tiene en sí la *idea* de Dios, en especial, en la filosofía en general y en particular en la fenomenología? Parece que esta pregunta gravita sobre toda búsqueda en la dirección que se plantea aquí. Y, solo de manera muy general, a partir de ello cabe decir que hay conexión –como se mostrará– entre *fundamentación*, *conocimiento*, *verdad* y Dios. Y esto incluso dentro del desarrollo fenomenológico no solo metodológico, sino también doctrinario de la obra de E. Husserl. No obstante, aquí es necesario observar que simultáneamente: (a) se rechaza la presunción de derivar de la fenomenología una suerte de “prueba de la existencia de Dios” –al estilo de las pruebas de Anselmo de Canterbury o Santo Tomás de Aquino–, como parece derivarse de las investigaciones de J.-L. Marion³; (b) se acepta que el *giro teológico en fenomenología* es inherente a la fenomenología misma –no solo en la vertiente francesa, sino en su origen germano y en su desarrollo dentro de diversas lenguas⁴.

Parece, pues, que se ha propuesto apresuradamente el presunto enlace, nexo o continuidad del título *donación* entre la concepción husserliana y la heideggeriana, como lo ha hecho Marion. Pero esto mismo exige que se logre una radical fundamentación del alcance del título *intuición*. Y, en principio, es cierto que los seres humanos –de maneras positiva, negativa o indiferente– tienen “ideas” o “experiencias” o “vivencias” relativas a Dios. Pero, ¿se deriva de allí la evidencia de una tal “excedencia” en la *intuición* que propicia la experiencia del *fenómeno saturado*?⁵ Se quiere ahora llevar esto a sus consecuencias tanto en el análisis como en la investigación.

En la medida, pues, en que se entienda la *teodicea* como el *estudio racional de Dios*, el tema tratado aquí se enmarca dentro esta disciplina. E, incluso, con todos los problemas que puede traer consigo, se puede hablar de Husserl como el *primer teólogo racional posmoderno*⁶. Como se verá, ello es así puesto que en su horizonte la transculturalidad tiene un puesto preeminente, pero se mantiene en todo caso el horizonte de *humanidad universal* bajo la égida del *querer ser racional*.

³ Cfr. Janicaud, Dominique y Jean-François Courtine (eds.), *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debates (Perspectives in Continental Philosophy, n° 15)*, traducción de Bernard G. Prusak, New York: Fordham University Press, 2000.

⁴ Cfr. Löwith, Karl, *Historia del mundo y la salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducción de Norberto Espinoza, Buenos Aires: Katz, 2007.

⁵ Cfr. Marion, Jean-Luc, *Siendo dado*, traducción de Javier Bassas Vila, Madrid: Síntesis, 2008.

⁶ Así como de Descartes se habla como del *último teólogo medieval*; y esto no solo en razón de la preeminencia del tema en su obra, sino también por las formas en que realizó no solo su diálogo, sino también sus transacciones con los teólogos de su época.

§ 1. ¿Se puede reducir el "giro teológico" a la fenomenología francesa?

Nosotros pensamos aquí (bajo la rúbrica "amor ético"), naturalmente, en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor humano en general que ha de despertar el cristiano en sí mismo y sin el cual ningún verdadero cristiano podría ser tal. (...) El cristiano que ejercita el amor al enemigo no ama lo malo en él, y no es el mal obrar lo que estima en su voluntad. En cada alma humana se aloja –esta es la creencia– una vocación o germen que se fomenta espontáneamente hacia el bien. En cada alma se aloja o encuentra encerrado un Yo ideal, el "verdadero" Yo de la persona, que se realiza en las "buenas" acciones. Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como "tarea infinita". Y ello da ahora como resultado especiales formas de comunidad ética según que ninguno de los sujetos sea éticamente consciente antes de la relación, que lo sea uno pero no otro, o que lo sean ambos. Y así de forma semejante para la mayoría de los sujetos personales. De este modo, en cuanto verdadero amante (ético) amo y participo voluntariamente en el alma germinante del Otro, en su creciente y naciente subjetividad; o vivo en el sujeto maduro consciente que pugna, porfía y obra ética y libremente en todo aquello que brota de su positiva habitualidad ética como de su vida personal ética (lo negativamente ético es contra mi deseo y voluntad). Vivo en ello, ante todo, y estimo, me alegro o aflijo. Pero la comunidad ética es amistad ética, comportamiento ético entre cristiano y cristiano, etc.

EDMUND HUSSERL⁷

En esta investigación se reconoce, en primer término, que Husserl mismo usa en reiteradas ocasiones el título "Dios"; pero también que a sus espaldas está toda la tradición teológica de su maestro Franz Brentano. Entonces, al menos por vía de hipótesis, no se puede reducir el aporte de Brentano en el pensamiento de Husserl al título *intencionalidad* –con todas las variantes y desarrollos que este hizo de la propuesta genuina de aquel–. En especial, aquí es necesario reconocer que la obra de Brentano tiene no solo presencia del pensamiento aristotélico, sino de la obra de pensadores como Santo Tomás.

A su turno, es importante señalar que Husserl mismo se refiere a Dios no solo bajo títulos metafóricos: "hombre infinitamente alejado"⁸; sino que lo pone como el asunto mismo de la investigación fenomenológica⁹; pero no es solo este par de variantes las que ofrece. También habla expresamente del "amor crístico" (*Gemeingeist*); e,

⁷ Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*, *Husserliana*, vol. XIV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 174-175.

⁸ Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, traducción de David Carr, Illinois: Northwestern University Press, 1992, p. 66.

⁹ *Ibid.*, pp. 8-9.

incluso, abre otra dirección de análisis al poner presente la necesidad de la idea de Dios toda vez que se busca una *fundamentación absoluta*¹⁰.

En resumen, parece que Dios en la obra de Husserl –por lo que se acaba de indicar– tiene que ser estudiado fenomenológicamente como: (a) sentido teleológico de la historia –de la existencia personal y colectiva–; (b) principio ético o paradigma de la relación intersubjetiva; (c) principio o postulado epistemológico. De modo que no resulta extraño ni extravagante –puesto lo anterior en evidencia– que algunos de sus discípulos tomen el camino de la reflexión teológica; o que incluyan el análisis de *Dios como fenómeno* en sus investigaciones –baste mencionar aquí a Hildebrand, Heidegger, Stein, Löwith–.

Entonces, no hay sorpresa en la ocurrencia ni de la voz, ni del tema, ni de la investigación, ni de la teoría fenomenológica sobre *Dios como fenómeno* –y hay que insistir en ello: *como fenómeno*, no como *realidad trascendente*–. Por eso, clara y expresamente parece extremadamente limitada la referencia de Janicaud, por la limitación que pretende del tema al caso francés¹¹. Pues se queda corto, no solo en el alcance del tema en el devenir mismo de la fenomenología, sino que mutila la dimensión genética de lo que aparece como acontecimiento en el pensamiento francés mismo. Es cierto que en autores como Levinas, Ricoeur, Henry o Marion la presencia de tesis tanto de Husserl como de Heidegger tienen una evidente impronta. No obstante, en sí se carece de una evaluación de cómo ha emergido y cómo se ha desenvuelto el tema *Dios como fenómeno* en la multiplicidad de expresiones de la fenomenología, especialmente en la trascendental.

Pensar a Dios, pensar sobre Dios, pensar sobre la experiencia humana de *Dios como fenómeno*, pensar sobre el sentido del título Dios en los procesos de fundamentación de la filosofía fenomenológica, pensar sobre el alcance de la experiencia comunitaria de la experiencia humana de *Dios como fenómeno*, pensar en Dios como título intencional último del proyecto teleológico de la experiencia humana de la historia: son todos enunciados que se derivan de las tres caracterizaciones que se han mostrado como notas provenientes, preliminares, de la presencia del título *Dios* en las obras de Husserl. Entonces se necesita hacer un rastreo a través de los fenomenólogos –franceses y no franceses– para llegar a establecer no solo cómo aparece el título “Dios” en sus investigaciones fenomenológicas, sino también para caracterizar cómo se ha llegado a *componer* la fenomenología de *Dios como fenómeno*.

Caso aparte tendrá la dirección que se ha llamado –desde los tiempos de Husserl y Heidegger– *fenomenología de la religión*; a la que también se puede llamar *fenomenología del hecho religioso*. Los límites entre estos dos títulos: *fenomenología trascendental de Dios*

¹⁰ Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914, *Husserliana*, vol. XXVIII, Dordrecht: Kluwer Academi Publisher, 1998, p. 182. Como se sabe, estos escritos corresponden a inéditos –en vida de Husserl–. No obstante la “norma” autoimpuesta para este escrito de referir solo lo publicado en vida del autor, *las cosas mismas* que se tratan aquí exigen volver la atención sobre este texto en particular.

¹¹ Cfr. Janicaud, Dominique y Jean-François Courtine (eds.), *op. cit.*

como fenómeno y *fenomenología del hecho religioso* exige una delicada profilaxis. Es cierto que estos dos campos temáticos en muchos puntos se tocan, hasta que prácticamente se disuelve o se borra el límite entre ellos. No obstante, en principio, *Dios como fenómeno* puede ser vivido y experimentado en diversos órdenes: en el orden del concepto –u orden epistemológico–, en el orden de la experiencia cultural, en el orden de la experiencia personal –pongamos por caso: ética–; sin necesidad de ritos, de mitos, de creencias e incluso sin instituciones y autoridades (religiosas).

En las investigaciones de *fenomenología de la religión* se implica, en primer término, su historia, los diversos contextos culturales donde tiene lugar el *hecho religioso*, las estructuras de la geopolítica de la fe, las formas de transacción ecuménica entre las diferentes creencias y profesiones de fe. Desde luego, no se excluye la variable *Dios como fenómeno*, pero es igualmente cierto que se puede llevar a cabo una aproximación completa a los procesos de religación sin el presupuesto *Dios*. De hecho, la religación puede vivirse desde un punto de vista ateo o agnóstico, siempre y cuando el sujeto se re-pliegue en su mismidad, en su *suidad*.

Ahora bien, en la expresión “giro teológico”, ¿qué alcance tiene la teología? Es imperativo hacer la siguiente observación: como ciencia –al menos en el contexto del cristianismo– la teología parte del principio de que Dios se ha revelado a los seres humanos; y lo ha hecho a través de la *Encarnación* de Jesús. Y sus testimonios y palabras se han consignado en los Evangelios –unos canónicos (Marcos, Mateo, Lucas), otro exegético (Juan); y abundantes y variados apócrifos–. Y porque Dios se ha revelado al ser humano, el ser humano estudia, busca comprender, lo que Dios le ha dicho. Para llevar a cabo tal comprensión no solo se vale de las lenguas –arameo, sánscrito, griego; latín por la Vulgata; las lenguas a las cuales se ha vertido el mensaje: español, inglés, francés, alemán, etc.–, sino que se ejercitan una pluralidad de disciplinas auxiliares: la exégesis, la patrología, la cristología, la mariología, la martiriología, etc.; y, en especial, la *hermenéutica*. En esta última es donde se da el paso de lo que Dios ha dicho o revelado a lo que quiere decir esto para cada presente –*hic et nunc*–.

Frente, pues, a esa configuración del campo de *saber teológico*: ¿se puede aceptar una influencia de la teología en los filósofos fundadores de la tradición fenomenológica, como en Husserl y en Heidegger? El *hic et nunc* de la fenomenología husserliana pudiera ser una prueba de ello; la *hermenéutica de la facticidad*, pudiera ser otra.

Ahora bien, que un acervo de voces y de expresiones de cuño teológico “migraran” hacia la fenomenología no es suficiente para convertir esta disciplina en un reducto de la teología. Y, sin embargo, ¿pueden “migrar” conceptos –como voces y expresiones– sin portar las raíces de su “tierra de origen”? Al menos por vía de la conjetura: cabe poner en duda tal posibilidad. Por su origen, pues, la fenomenología trascendental –y aún más la hermenéutica– es deudora de la teología. Pero, ¿de cuál? Solo para el caso del cristianismo se habla de la *teología católica* tanto como de la *teología protestante*. Esta última, emergente de la Reforma; aquella, motivadora de la Reforma misma e impulsora de la Contrarreforma. Y estos no son meros datos. Estos movimientos

determinan la concepción de la autoridad frente a la construcción del punto de vista hermenéutico. ¿Cuál de esas teologías gravita sobre qué aspectos de la constitución de qué dimensiones de la fenomenología?

Aquí es donde cabe decir que los años de aprendizaje y noviciado de Heidegger con la Compañía de Jesús, y la tardía conversión de Husserl a la confesión protestante, no son datos aislados de la *cosa misma* que está en discusión aquí; sino que están en el centro del problema, a saber, la constitución del punto de vista del *rétor*, en un caso; la preeminencia de la *primera persona*, en el segundo. Las evaluaciones del giro teológico, hasta ahora habidas, han dejado de considerar este tópico. Pero la *cosa misma* se extiende en implicaciones. Se sabe cómo *Renovación del hombre y la cultura* fue un esfuerzo de Husserl por responder al interés de los japoneses en la investigación fenomenológica. ¿Qué pasa con la teología budista y la confesión budista en la práctica de la fenomenología? Y, se sabe, tampoco el budismo es un bloque homogéneo; tiene variantes, una de ellas: el budismo zen. Obviamente, resulta poco posible pensar en la influencia del budismo en el pensamiento de Husserl –aunque *De camino al habla* de Heidegger sí deja unas insinuaciones sobre ello–, pero sí resulta inocultable la influencia de una tal vertiente de la espiritualidad para el desarrollo de la fenomenología en Asia.

En el mismo sentido, se sabe que existe la llamada *teología negativa* –que queda resumida en la sentencia nietzscheana “¡Dios ha muerto!”–. Esta conquista una *secularización de la cultura*, que afecta, igualmente, tanto la fundamentación como el desenvolvimiento de la fenomenología. ¿No es la que hace presencia en sendos volúmenes de Heidegger y en su texto, sobre este particular, en *Holzwege*?

En resumen, todo esto lleva a pensar que la restricción del examen del giro teológico a la fenomenología francesa (a) restringe el alcance del problema, (b) supone que se ha “girado hacia” lo teológico, como si no hubiese estado lo teológico en cuanto tal –en múltiples manifestaciones– en los procesos fundacionales de la fenomenología, (c) mantiene la ambigüedad del título *teología* –en principio, con desmedro tanto para la fenomenología como para la teología– y (d) desconoce lo intrincado de las relaciones entre las *teologías* y sus tensiones con las *fenomenologías* –que tampoco son un cuerpo homogéneo–.

§ 2. ¿Se puede aceptar, desde el punto de vista de la fenomenología trascendental, la *continuidad* de la comprensión husserliana de la *donación* en la heideggeriana?

Husserl ya lo había sugerido definiendo la manera de aparecer de los "fenómenos espiritualizados". Para ver, por ejemplo, un libro como libro, para aprehenderlo como teniendo que ser leído, debo verlo no como cosa (lo que el bibliófilo y el iletrado harán bajo modos apenas diferentes), sino como sentido. (...) lo que me abre el cuadro como bello; es más bien que "vivo" su sentido, a saber, su aparecer bello, que no tiene nada de cósmico, puesto que no puede describirse como una propiedad de una cosa, ni demostrarse mediante razones, ni tampoco apenas decirse.

JEAN-LUC MARION¹²

En sí hay términos que son –o al menos parecen ser– equivalentes, en algunos sentidos, dentro de la perspectiva de la fenomenología trascendental. Tales son: intuición, percepción, donación, dación en persona.

En rigor, en experiencia humana de mundo en sí el sujeto no tiene *sensaciones* –aunque obviamente formen parte de la experiencia–. El ojo "no siente", sino que *ve*; la piel "no siente", sino que *toca* o *es tocada*, etc. En fin, el dato sentido, *qua* experimentado, es percibido. Y esto quiere decir que, a pesar de que la realidad se da solo por matices, facetas o escorzos, el sujeto toma el *dato* y lo *estructura* dentro de un *sistema de referencia* o en un *ámbito de remisiones* que le dan sentido. Y, obviamente, esto permite –como punto de partida– aseverar que en la experiencia subjetiva de mundo *la percepción es un plus de la sensación*. No es, entonces, que el sujeto no tenga "sensaciones", sino que ordinariamente un haz de ellas son inhibidas, precisamente, para que pueda emerger el sentido a partir del foco atencional presente; por ejemplo, en el caso de estar viendo un filme: el espectador inhibe el olor de las palomitas de maíz del vecino, la oscuridad de la sala, la compañía de enseguida, el roce de la silla con el cuerpo, y no es que esto no se esté sintiendo, sino que queda fuera de la operación activamente constitutiva de sentido.

Ahora bien, la *intuición* en sí es esta misma operación de la *percepción*. Solo que en la *percepción* se tiene como correlato el *percepto*, cabe decir, *aquello a lo que se refiere la percepción*; en cambio, en la *intuición* se trata –y no en vano también la voz quiere decir: "ver interior"– del *eidos* o *forma* sin el *percepto* correlativo. Esto no quiere decir que lo intuito no se pueda corregir; pues de hecho se corrige a partir de la *percepción*. Pero la *percepción* –que juega un papel constitutivo de la *intuición*– detiene su marcha y cede su lugar a la *intuición*, en este punto se exige volver al *percepto* para validar *lo dado en persona*. Tanto la *percepción* como la *intuición* tienen que vérselas con *lo dado en persona*:

¹² Marion, Jean-Luc, *op. cit.*, p. 96.

la primera para *constituirlo*, la segunda para *desplegarlo*; y en muchos casos este *despliegue* exige validaciones que obligan a retrotraer la experiencia al campo de la *percepción*. *Los puros fenómenos son percibidos, los fenómenos puros son intuitos*. Esta síntesis lo dice todo e implica la mutua dependencia entre estas dos esferas de la experiencia. Ahora bien, solo lo que es *dado en persona* es *fenómeno*. Entonces este se *dona* o *da* bien en el modo de *intuición*, bien en el modo de *percepción*.

¿Hay un tipo de fenómeno cuyo carácter sea, precisamente, *el darse de su no-darse?*, y, si tal fuera, ¿cómo es *el darse del no darse?* Por vía de hipótesis, aquí viene al caso examinar títulos como *excedencia*¹³, *fenómeno saturado*¹⁴, cabe aquí decir: Dios.

Ahora bien, ¿qué otros *fenómenos-no-aparecientes* se dan como *fenómenos*, además del caso límite *Dios como fenómeno*? En principio, la lista puede estar compuesta por: lo bello, el sentido de la vida, el amor, el sentido de la historia. Para simplificarlo: un fenómeno *qua* saturado es aquel en el cual la *constitución de su sentido es despliegue de las potencias anímicas dadoras* –dadoras de sentido–. No hay un “cosa” que pueda llamarse *télos*, que pueda ser dada a la *percepción*, aquella a la que pueda apelar la *intuición* para validarla; y, sin embargo, es posible no solo la comprensión y el entendimiento, tanto como la coordinación estratégica de la acción y, en el mejor de los casos, la acción comunicativa y el diálogo intercultural.

Un *excedente de sentido*, igualmente, es una *operación constitutiva de sentido* a partir de lo dado, pero en el orden del despliegue de nuevos horizontes de entendimiento y de comprensión. Y se *excede* a partir del texto, así este aparezca y se modalice como *acción*. Entonces, el *sentido* vive, precisamente, de la *excedencia* que ocurre o que aparece cuando alguien o una comunidad lo encuentra y lo vivifica en su horizonte presente, encaminado como un proyecto destinal de futuro. Es claro que la *excedencia* es, ante todo, la operación hermenéutica esencial.

Para estos dos títulos hay un trasfondo. Mientras Husserl abogó por el *darse en persona* como –si se quiere– *punto arquimédico* de todo el fenomenologizar, esto es, de la descripción de esencias, Heidegger afirma la necesidad de romper el paréntesis que abre la *epojé* y, con ello, la urgencia de la escucha atenta que permita captar, oír, la voz del ser. Estas dos vías se abren, como caudales de un mismo río, para llegar –sin volverse a cruzar en su recorrido– a puertos diferentes¹⁵; o, lo que vuelve aún más visibles y radicales las diferencias entre ellas: mientras una asienta su proyecto en una *pretensión científica*, la otra se arraiga en la *búsqueda del pensar*.

Entonces, lo que se hace imperativo es reconocer que la *donación del fenómeno saturado* y su *excedencia* no es algo que ya esté evaluado en la perspectiva de la fenomenología trascendental; más bien, puede decirse, se ha llegado al punto en que queda al descampado cómo estas vertientes tuvieron su origen en esas fuentes prístinas de

¹³ Cfr. Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedencia del sentido*, traducción de Graciela Monges Nicolau, México: Siglo veintiuno, 1995.

¹⁴ Cfr. Marion, Jean-Luc, *op. cit.*, pp. 329-345.

¹⁵ Cfr. Vargas Guillén, Germán y Harry Reeder, *op. cit.*, cap. 13.

la fenomenología, pero también que se requiere una evaluación crítica para establecer dónde se da un "salto" a la hermenéutica, pretendiendo estar todavía en el campo de la investigación trascendental.

§ 3. ¿Es Dios tema de la fenomenología trascendental?

Es claro que debemos dividir la filosofía como ciencia de lo absoluto, primero en filosofía pura o apriorística: ésta abarca un complejo de doctrinas, de principios, de disciplinas puras o racionales, lógica pura, *mathesis* pura, ciencia natural pura, geometría y temporalidad puras, puras doctrinas del ser espiritual individual y social, doctrinas puras de valores, práctica pura; además las disciplinas noéticas, y las disciplinas más altamente construidas sobre ellas, y por último y más alto, la doctrina existencial teleológicamente pura y la doctrina pura de Dios –ésta última también una disciplina apriorística, referente a una idea y no a una realidad.

EDMUND HUSSERL¹⁶

Creencia, fe, rito, mito, infinito (finitud, infinitud), absoluto, Dios: son otros modos de *fenómeno saturado* y de *excedencia*. Ahora bien, aunque se puede hacer fenomenología de cada uno de ellos, es necesario empezar por situar el alcance de la *fenomenología trascendental* frente a ellos. Brevemente expresado, esta opera como una clarificación de la *experiencia subjetiva* que bien puede recaer sobre los fenómenos mencionados o sobre cualesquiera otros.

Entonces se tiene una primera pregunta: ¿es Dios una experiencia humana? Y la respuesta indica que no solo lo es, sino que lo es en múltiples direcciones. Ya se han señalado tres de ellas: la teleológica, la ética y la epistemológica. Entonces cabe la repregunta: ¿por qué el ser humano usa el título "Dios"? Y, desde el punto de vista de la *fenomenología trascendental*, el primer índice de respuesta que se halla es el epistemológico –aunque todavía sea muy tosco–: porque el ser humano busca, esencialmente, una fundamentación radical, un conocimiento apodíctico, una verdad universal y total.

Aunque requiere una exposición sistemática, baste aquí indicar que el texto de las Lecciones sobre *La idea de la filosofía* de 1911 toma en su radicalidad el problema. Se debe reparar en este texto así como en la *Crisis* con especial y particular atención, pues a veces se sostiene que Husserl tuvo el tema de Dios en reserva, que este tema formó parte de los textos que no vieron la luz en vida del autor. Contra esa estólida opinión, aquí se tratan con detalle dos textos publicados, uno bajo la modalidad de *Vorlesungen* –que es la forma primaria de publicación científica en el mundo académico– y el segundo en la obra tanto densa como madura, del creador de la fenomenología. Hay más textos –como lo ha mostrado J. V. Iribarne– sobre este particular, una gran

¹⁶ Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, p. 182.

cantidad de ellos en íntimo enlace con la *ética fenomenológica*¹⁷. Para la evaluación del *giro teológico* se puede, metodológicamente, aislar el tema de la ética. No obstante, es evidente que la conexión tiene no solo un valor descriptivo, sino también una potencia heurística: si se ha de poder fundamentar de manera absoluta el sentido de la historia, la ética se deriva como un corolario de este saber "universal y total".

El principal resultado de *La idea de la filosofía* es la respuesta a la pregunta: ¿por qué se necesita la idea de Dios en filosofía? Aquí la tesis de Husserl es que, en resumidas cuentas, *es una exigencia de la razón*. En su última instancia regresiva hacia sus fundamentos la razón se halla con Dios como *causa sui* y el pensamiento racional tiene, entonces, que vérselas con él.

Dios como idea, como idea del ser más completo; como idea de la vida más completa, en el que se construye el 'mundo' más completo, a través de quien se desarrolla, en forma de creación el más completo mundo espiritual, en relación con su naturaleza completa. La filosofía como idea, como correlato de la idea de Dios como ciencia absoluta del ser absoluto, como ciencia de la pura idea de la divinidad y como ciencia del ser existente absoluto. Ceñidos a esa idea y considerando si y en qué medida el ser absoluto, como Dios viviente o como autodesarrollo de la idea de Dios, puede ser considerado y reconocido en la existencia. Desde luego desplegar la consideración de si, en realidad, existe un ser absoluto y el ideal necesario para la idea, tiene que ajustarse a la idea de Dios. Y, al contrario, si Dios –el Dios existente– solo puede ser en forma de un desenvolvimiento que en el curso de su desarrollo lleva los ideales absolutos a un despliegue cada vez más completo. Condiciones de la posibilidad del ser (del ser realizable), de la idea absoluta de Dios: si se puede tratar de un punto absoluto o de una meta absoluta en el sentido de si se trata de un ser en reposo o de un flujo constante de formas que siempre permanecen iguales, o si pertenece a la esencia de la divinidad existente el que el desarrollo de niveles de valor es de tal especie que un absoluto último nivel de ninguna manera es imaginable, más aún, el más alto valor imaginable solo existe en la progresión de un desarrollo similar (...). La más grande dificultad es el entendimiento de la teología inicial que pertenece a la conciencia absoluta. La causalidad es una forma real constructiva, dentro del ser constructivo, pertenece entonces igualmente, bajo el aspecto de la constitución de la conciencia a la teología¹⁸.

Ahora bien, el eco de estas observaciones en la *Crisis* llevará a corregir la hipótesis¹⁹ de que este horizonte de la investigación de Husserl tuvo un desmentido. Al contrario, lo que se observa en esta última obra es cómo el tema se convierte en la razón última de todo proyecto filosófico que, en sí, quiere combatir el relativismo. Pero, ¿se trata de un Dios *personal*? En cuanto exigencia de la razón y como *causa sui*, desde luego que no. Como motivo y motivación de la ética: sí. No obstante, tales

¹⁷ Cfr. Iribarne, Julia, *De la ética a la metafísica*, Bogotá: UPN/San Pablo, 2006.

¹⁸ Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, pp. 225-226.

¹⁹ Cfr. Herrera Restrepo, Daniel, *Escritos sobre Fenomenología*, Bogotá: Universidad Santo Tomás/Biblioteca Colombiana de Filosofía, 1986.

consideraciones sí están en los escritos inéditos en vida de Husserl, muy especialmente en los de *Intersubjetividad*.

Estos aspectos, puestos en consideración aquí, a saber, Dios: *causa sui* o *persona*, como ya se ha indicado, están presentes en la obra de Husserl. Sorprende –hasta donde alcanza el actual estado de la bibliografía sobre el *giro teológico*– que no hayan sido ni citados, ni profundizados. Tratar, como lo intenta Marion²⁰, de sacar un tema como este de las *Investigaciones lógicas* o de *Ideas I* es un ejercicio interesante, pero a la luz de otras pruebas disponibles: irrelevante. No es inoficioso recordar que en *Investigaciones lógicas* Husserl sugiere que si Dios existe tiene que pensar lógicamente. Queda así en evidencia que ahí el tema es la *objetividad de la lógica* y no Dios *qua* fenómeno. El Dios personal aparece al hablar del “amor crístico” (*Gemeingeist*). Aquí no solo se trató el tema de las *personalidades de orden superior*, sino de manera especial de cómo se constituye una ética superior. Y esta, según la concepción de Husserl, emana de una comprensión de un tal amor –personal, absoluto, divino– como el de Cristo.

§ 4. El puesto de la idea de Dios y de la experiencia religiosa en el diálogo transcultural

Dios no necesita ninguna explicación de la intuición, ni conseguir paso a paso saber las cosas y traerlas de nuevo a sí [en el recuerdo], ni ninguna transferencia aperceptiva, ni ninguna fijación en lengua, etc. –solamente que tal Dios es un absurdo.

EDMUND HUSSERL²¹

Dios como fenómeno es un tema de la *psicología empírica*, al igual que es materia de interpretación de las múltiples culturas, y asunto para entender los pares: diálogo y tolerancia vs. guerra y sacrificio. ¿Cómo viven estos procesos las diferentes culturas?, ¿se pueden ellas comprender sin este telón de fondo o sin estos presupuestos?

En cuanto tema de la *psicología empírica* es evidente que el sujeto, en actitud natural en su mundo de la vida, se enfrenta con *cuestiones de hecho* relativas a la trascendencia, al sentido último de la existencia, al origen del mundo, etc. Entonces, y en rigor, no es que Dios tenga que ser explicado, sino que se requiere explicitar y comprender la experiencia que tienen los seres humanos con respecto a todos los horizontes de la vida en los cuales viene al caso la pregunta que *se responde* con la hipótesis de Dios –y con otras formas análogas de referencia al absoluto–.

Pero, así como se da el fenómeno “experiencia religiosa” como asunto de la experiencia subjetiva, también ello ocurre en el despliegue de la vida comunitaria, social,

²⁰ Cfr. Marion, Jean-Luc, *Siendo dado*.

²¹ Se traduce del modo indicado en el texto la siguiente observación de Husserl: “God needs no explication of intuition, no step-by-step getting to know things and to bring them back to himself [in recollection], no aperceptive transference, no fixation in language, etc. – but such a God is an absurdity” (no se dispuso de edición alemana ni española de este texto en el transcurso de esta investigación); Husserl, Edmund, *Psychological and*

política, cultural, estatal, interestatal. Aparecen, como se sabe, no solo las prácticas religiosas, sino diversas instituciones que administran, agencian, gobiernan –y, en algunos casos, manipulan, defecionan, pervierten– los motivos fundantes de tal fenómeno, de tales experiencias. Y, sin embargo, a pesar de todos sus vaivenes, la absoluta evidencia de la *guerra de religiones* que cíclica y recurrentemente toma el espacio público tanto de las naciones como de las relaciones internacionales obliga a *volver la atención* o *tematizar* lo que hay de invariante en estos dos ámbitos: el *psicológico* y el *cultural*. Y, si se quiere que –en medio de todas las oscuridades del dinamismo de esta tensión esencial– se abran las compuertas del diálogo, de la comprensión y del entendimiento, es necesario volver a plantear qué es lo *invariante* en la *variación*; dónde y bajo qué modalidades emerge el *sentido* de *humanidad universal* que permite pasar de la destrucción dogmática de la diferencia a la inclusión del otro –sea *persona*, individualmente considerada, sea *personalidad de orden superior*–.

El problema, pues, del *giro teológico* radica en no tratarlo, en suspenderlo, acaso por las veleidades de la *condición postmoderna*, por los vientos de la *secularización de la cultura*, por el *ateísmo* al uso que legó Mayo del 68 y por una serie de variables que no se enumeran aquí.

La íntima responsabilidad con el entendimiento transcultural impulsa a poner en juego la cuestión por los credos, las religiones y las ideas sobre Dios –con lo intrincado de sus interpretaciones contextuales–. No se trata de esperar o clamar por “la llegada del Dios ausente”, sino de comprometer un proyecto racional –científico en sentido fenomenológico– con el horizonte de la comprensión de los presupuestos que mueven no solo la acción de los individuos, sino también de los colectivos dentro de sus respectivas culturas.

¿Es universal el “no matarás” en la variedad de las religiones²² y credos? Y, si ello fuera así, ¿qué racionalidad es la que impulsa la emergencia del mismo postulado en diversos contextos culturales? De lo que se trata en sí no es de defender alguna interpretación como válida, sino de hallar lo invariante en la variedad de las culturas; en fin, de ver qué es lo que propicia un mínimo de entendimiento y de comprensión. No se trata de *entender* a Dios, sino de *entendernos a nosotros mismos*; y, acaso como bellamente lo expresara E. Hillesum, llegar a saber cómo podemos ayudar a Dios, a esa parte de lo divino que habita en nosotros y mantiene viva la llama de la esperanza.

No se niega, pues, que en la textualidad de la obra de E. Husserl aparezca de manera positiva y constatable la voz *Dios*, ni siquiera que se puede derivar de allí lo

Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Martin Heidegger (1927-1931), traducción y edición de Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1997, p. 443.

²² Acaso es necesario explorar aquí las posibles conexiones en el uso de la expresión “variaciones” que aparece tanto en Husserl como en W. James (*The Varieties of Religious Experience*, New York: Barnes and Noble Classics, 2004). Aquí, desde luego, esto se expresa como una conjetura, pero esto tiene que ser explorado en su mayor rigor. No obstante, parecen existir abundantes elementos de juicio para pensar en la necesidad de esclarecer y profundizar estos enlaces, sobre todo en lo que hay en todo ello de *psicológico*, pero igualmente de *cultural* –en el tratamiento que han hecho los dos autores–.

que bien se pudiera llamar una *teología agnóstica* o –como se ha visto– quizá *racional* –incluso en la modalidad de una *teodicea*–. Sin embargo, más allá de todas esas posibilidades, interesa indicar que la *fenomenología* en cuanto *trascendental* se orienta a dar respuesta a preguntas del siguiente tenor:

1. ¿Cómo se puede asegurar el sentido de *racionalidad* –como un *querer-ser-racional*– para orientarse hacia la comprensión de *Dios como fenómeno*?
2. ¿Cómo mantener el enlace entre *Dios como fenómeno* y el sentido último de *humanidad universal*?, y, en esta misma dirección:
3. ¿Cómo ejercer, en medio de los fanatismos que a veces aparecen asociados a la vivencia personal y colectiva de *Dios como fenómeno*, las reglas pragmático-trascendentales del discurso y del diálogo intercultural?
4. ¿Cómo dar el paso de lo *variante* a lo *invariante* en la diversidad de experiencias personales y culturales sobre *Dios como fenómeno*?
5. Y, en fin, ¿cómo acatar y poner en evidencia como presupuesto de este tal diálogo interreligioso –*ecuménico*– e *intercultural* el *no matarás* como *sentido universal total* de *humanidad*?

Debe quedar como colofón de lo que se ha venido indicando aquí la seria meditación –muchas veces no advertida– de la dimensión escatológica que dio Husserl a la *historia* y, precisamente dentro de esta dimensión, el puesto que le asignó a Dios para pensar la *teleología*. Es obvio que hay que tener ojos para ver esta indicación, pero es incontestable que –como queda ahí remarcado– *Dios como fenómeno* no fue una veleidad del pensamiento de Husserl, sino una verdad y un presupuesto de *estructura* –que va desde los más radicales *análisis epistemológicos*, pasa por los parajes de la *ética* y, sobre todo, se acendra como *teleología*–.

Frente a una contemporaneidad vergonzante tanto ante la razón como ante el sentido íntimo y último de la historia, cabe, entonces, poner el acento en todas y cada una de las expresiones que se hallan a continuación:

La razón es el tema explícito de las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y genuino, racional), de la valoración verdadera y genuina (los valores genuinos como valores de la razón), de la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción fundada en la razón práctica); la razón procura aquí un título a las ideas e ideales "absolutamente", "eternamente", "supratemporalmente", "incondicionadamente" válidos. Si el hombre se convierte en un problema "metafísico", en un problema absolutamente filosófico, es puesto en cuestión en cuanto ser racional, y si se trata de su historia, lo que está en juego es el "sentido", la razón en la historia. El problema de Dios entraña manifiestamente el problema de la razón "absoluta" como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del "sentido" del mundo²³.

²³ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, p. 9.