

Los problemas últimos y la tradición filosófica según E. Husserl

Roberto J. Walton

Los problemas más elevados y últimos son, según E. Husserl, los problemas metafísicos que solo pueden ser tratados una vez que se han considerados los problemas de nivel inferior mediante un procedimiento que se desarrolla “desde abajo” en base a la intuición. La metafísica se ocupa de la facticidad, y de la teleología como su característica distintiva, a diferencia de la ontología que estudia las esencias. En segundo lugar, se indican las fuentes de inspiración de Husserl en la tradición metafísica (Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant y Fichte). Por último, se examina el sentido que Husserl da a la relación con esta tradición a través de la noción de vocación filosófica, y se señala un nexo de su monadología con la que elaboró contemporáneamente A. N. Whitehead.

» *Metafísica, facticidad, teleología, ontoteología, monadología*

> *I. Los problemas últimos*

1.1. En su artículo “Fenomenología”, escrito para la *Enciclopedia Británica*, Husserl se refiere a “los problemas ‘más elevados y últimos’ como fenomenológicos” (§ 15, título), y escribe: “En la fenomenología tienen su lugar todos los problemas racionales, y, por tanto, también los que tradicionalmente se han designado como filosóficos en cualquier sentido particular; [...] se sitúan en su marco los problemas metafísico-teleológicos, los éticos, los de la filosofía de la historia, no menos que, obviamente, los problemas de la razón judicativa, [...]”.¹ Los problemas más elevados y últimos solo pueden ser tratados científicamente si se procede de abajo hacia arriba partiendo de los datos de la intuición en una tarea que avanza paso a paso de nivel en nivel. Husserl se refiere a “el trabajo sistemático de la fenomenología que, desde los datos intuitivos progresa hasta las alturas abstractas, [...]”.² Con la misma prudencia, en el § 61 de *Meditaciones cartesianas*, habla de problemas que “pertenecen manifiestamente a una dimensión superior y presuponen un trabajo de explicitación tan extraordinario de las esferas inferiores, que ellos todavía por mucho tiempo, no podrán plantearse como problemas sobre los cuales se pueda trabajar”.³

En una carta a Gustav Albrecht (3.VI.1932), Husserl caracteriza la metafísica como “la ciencia que procura un último esclarecimiento del mundo y del hombre, y que tiene como tema su último y absoluto sentido”, y añade: “Las más elevadas entre todas las cuestiones [...] son las preguntas metafísicas. Conciernen al nacimiento y a la muerte, al ser último del ‘yo’ y del

¹ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, p. 299.

² Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, p. 289.

³ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 109.

‘nosotros’ objetivado como humanidad, a la teleología que en última instancia reconduce a la subjetividad trascendental, y naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología, y el sentido de este ser frente al ser del primer absoluto, el ser de mi yo trascendental y de la omnisubjetividad trascendental que se descubre en mí – el verdadero lugar del ‘operar’ divino, al cual es inherente la ‘constitución’ del mundo como ‘nuestro’ – expresado desde Dios, la constante creación del mundo en nosotros, en nuestro ser trascendental, en última instancia verdadero”.⁴

Afirmaciones similares se encuentran en la carta a E. Parl Welch (17/21.VI, 1933): “Los problemas filosóficos se descubren con su auténtico sentido como problemas fenomenológico-trascendentales en una esencial y sistemática sucesión escalonada. Se muestra en ello que los problemas ético-religiosos son los del nivel más elevado. [...] Justamente por eso he guardado silencio sobre los problemas filosófico-religiosos en mis escritos. Sin embargo, en estos y las publicaciones venideras están ya anticipados los caminos para trabajar en ellos y formular los auténticos problemas filosófico-religiosos”.⁵ Y en una carta de Dieter Mahnke (5.IX.1917) se lee: “[...] me he limitado durante decenios a la fenomenología pura y a la formación de su método, a la solución de sus auténticos problemas fundamentales, en lugar de volverme predominantemente a los problemas filosófico-religiosos y a otros problemas de la trascendencia que están tanto más próximos a mi corazón”.⁶ Al agradecer al filósofo norteamericano William E. Hocking (7.VI.1912) el envío de un libro, Husserl escribe: “De su gran obra espero aprender mucho. *The Meaning of God in Human Experience* – ¡qué tema bello y que me interesa interiormente! Si me he dado como tarea fundamentar una filosofía ‘desde’ abajo al menos para mí, para mi satisfacción (¡muy difícil de alcanzar!), entonces aspiro incesantemente desde ‘abajo’ hacia las alturas. En los últimos años han entrado cada vez más fuertemente en el círculo de mis estudios consideraciones metafísicas y en particular también la idea de Dios”.⁷

1.2. Husserl es conducido, en virtud de los *facta* de índole racional, a la idea de un “fundamento de ser de estas subjetividades fácticas y de la constitución del mundo que se efectúa fácticamente en ellas [...]”.⁸ Así, en relación con la justificación del ordenamiento fáctico que escapa a la legalidad eidética, surge la cuestión de un fundamento de la racionalidad. Sobre lo establecido *a priori* por las esencias, Husserl escribe: “Pero, según las leyes normativas ideales, no es *a priori* ‘necesario’ que deba producirse un orden de conciencia unitario y por ende racional, que deba poder presentarse una naturaleza, y una cultura, y un despliegue de la naturaleza que posibilite una cultura, y un despliegue de la cultura en el sentido de una cultura ideal. ¿O hay para ello fuentes propias de necesidad? Esto significaría demostrar a Dios”.⁹ La cuestión teológica se plantea ante la posible pérdida de racionalidad en las operaciones que llevan a cabo una constitución concordante del mundo y de una comunidad ética. Husserl considera que la tendencia de cada sujeto a una coincidencia

⁴ Edmund Husserl, *Briefwechsel, Dokumente III*, vol. 9, p. 83 s.

⁵ Edmund Husserl, *Briefwechsel, Dokumente III*, vol. 6, p. 459.

⁶ Edmund Husserl, *Briefwechsel, Dokumente III*, vol. 3, p. 418 s.

⁷ Edmund Husserl, *Briefwechsel, Dokumente III*, vol. 3, p. 160.

⁸ Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, p. 220.

⁹ Edmund Husserl, *Manuscrito B I 4*, pp. 2-3. Citado en Iso Kern (1964: 299 s.).

intersubjetiva a través de la corrección de sus operaciones, y la norma racional que está implícita en este proceso en el que se descarta todo lo que no se ajusta a esa tendencia, ponen de manifiesto una meta que orienta el desarrollo y también una seguridad de que la historia no se apartará del camino hacia ella.

Husserl escribe: “[...] la vieja tradición metafísica y sus auténticos problemas deben ser planteados sobre el suelo trascendental y encontrar aquí su formulación pura y el método fenomenológico de su solución”.¹⁰ Husserl se inspira en la tradición metafísica, esto es, en Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant y Fichte. Y aclara: “Nunca he leído a Plotino, y a los grandes idealistas posteriores a Kant solo los he conocido en fragmentos, esto es, no los he estudiado en detalle. Solo después de que la fenomenología sobre el fundamento del trabajo de mi vida ha alcanzado la segura marcha de la ciencia efectiva [...], tengo yo un gran interés también por ellos como mis ‘predecesores’”¹¹.

› II. La tradición filosófica

Husserl pregunta respecto de la tradición filosófica: ¿Qué son estas convicciones notables que han aparecido una y otra vez en la historia de la filosofía? ¿Son reflejos de supersticiones religiosas, o acaso se encuentran aquí problemas necesarios? [...] ¿No hay tal vez una indicación que remite a posibles soluciones en la teoría de Aristóteles de la entelequia, en su referencia al *poioûn* (*noûs poietikós*), o en el mito leibniziano de una mónada central que deja emanar de ella todas las otras mónadas?¹².

2.1. Husserl afirma: “Mi vida y la de Platón son una”¹³. En la carta a Welch observa que “el ‘problema constitutivo’ superior es la pregunta por el ser de lo ‘supraente’ (*Sein des Überseiendes*), precisamente por el ser de este principio que hace posible existencialmente una totalidad en sí concordante de la intersubjetividad trascendental con el mundo constituido a través de ella, por cuyo motivo se podría designarlo platónicamente como la idea del Bien”¹⁴. En otro texto, Husserl destaca la Idea del Bien no es una realidad, no es una cosa entre las cosas ni el todo de las cosas, sino la última fuente del ser: “Según la concepción platónica, Dios es la Idea del Bien, esto es, una Idea. [...] este sol en el reino de las ideas es, según Platón, la última fuente del ser. Es ante todo la fuente absoluta – así podríamos entender esto – de todas las ideas de las posibles realidades que se ordenan bajo la idea del mundo más perfecto. Pero no solo esto. Debe ser una fuerza realizadora, y, en consecuencia, en cierto sentido, ‘realidad’, e incluso realidad última, absoluta, último fundamento de ser para todo ser empírico y fundamento teleológico de ser; lo que, por tanto, también significaría que todo ser empírico, en el lugar en que se encuentre, es algo exigido por la Idea del Bien [...]”¹⁵.

¹⁰ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, p. 526.

¹¹ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, vol. 6, p. 460.

¹² Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, p. 181 s.

¹³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 198.

¹⁴ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, vol. 6, p. 461.

¹⁵ Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, p. 181.

También hay una motivación aristotélica que se expresa en la afirmación: “Una filosofía autónoma como lo era la aristotélica y tal como permanece como eterna exigencia, llega necesariamente a una teleología y teología filosófica – como camino no-confesional hacia Dios. [...] La filosofía y teología aristotélica – órgano para una teoría de Dios originaria y prefilosófica, para configurarla en una teoría teológica. Esto se repite para cada época. [...] En lo infinito coinciden filosofía (la que siempre llega a ser más concreta) y teología, la que siempre llega ser más filosófica”¹⁶.

2.2. Otro punto de referencia es Leibniz. El curso *Filosofía primera* (1923-24) termina con estas palabras: “Así conduce la fenomenología a la *monadología* anticipada por Leibniz en una genial *aperçu*”¹⁷. En la primera parte de ese curso, dedicado a la historia de la filosofía, escribe: “[...] Leibniz ha captado y elaborado metafísicamente las características fundamentales de la intencionalidad. Sin embargo, en conjunto, permanece envuelto en ocasionales bosquejos, en anticipaciones y construcciones”¹⁸. En una carta a Dietrich Mahnke (1917), Husserl escribe: “Yo mismo soy propiamente monadólogo. [...] Leibniz no pasa por alto totalmente la intencionalidad, el representar significa para él algo muy amplio, en buena medida tan amplio que llega hasta donde se extiende la vivencia intencional”¹⁹. Y añade que “solo por medio de la consideración genética de la individuación monádica es posible llevar adelante una consideración absoluta del mundo, una ‘metafísica’ y comprender la posibilidad de un mundo”²⁰. Además, escribe: “Estos son pensamientos leibnizianos, aquí puestos en cuestión fenomenológicamente como posibilidades trascendentales”²¹.

Los primeros textos de Husserl sobre el tema datan de 1908. En ellos se refiere a una “Omni-conciencia” u “Omni-yo” que determina el desarrollo de las mónadas y les confiere una orientación teleológica. Dios aparece como entelequia, es decir, como un telos que es trascendente al proceso en tanto vida, amor, voluntad y dicha infinitos. Todo lo bello y bueno en el plano de la finitud es un rayo de la voluntad divina. Puesto que en todo lo bello y bueno se cumple la voluntad de Dios, la realización del ser humano es proeza de Dios: “En todo lo noble y lo bueno, que yo realizo en mí, soy yo, pues, Dios realizado, voluntad de Dios cumplida, mera naturaleza que se ha convertido en Dios, en Dios cumplido (*die zu Gott geworden ist, zum erfüllten Gott*), Dios como entelequia, Dios como *enérgeia*”²². En un manuscrito de la misma época, que lleva el título “Metafísica – conciencia absoluta – monadología”, Husserl se ocupa de la una naturaleza adormecida compuesta por mónadas que aparecen como prehistoria trascendental de las mónadas trascendentales. No es una cosa muerta sino un todo de vida que se encuentra en estado de sueño ya que se compone de mónadas dormidas. A través de la naturaleza viviente pasa el impulso universal que motiva un pasaje a la vida despierta de las mónadas. En suma: la trascendentalidad no conviene solo a las mónadas humanas, sino a los animales, las plantas, y la naturaleza material en tanto tendencia al pasaje hacia las mónadas despiertas. Dios opera también en las mónadas ciegas a través de la oscura intencionalidad

¹⁶ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 259 s.

¹⁷ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, p. 190.

¹⁸ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, p. 196 s.

¹⁹ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, vol. 3, p. 408.

²⁰ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 343.

²¹ Edmund Husserl, *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, p. 176.

²² Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 168.

impulsiva. Refiriéndose a Dios como una omniconciencia (*Allbewusstsein*) respecto de la cual todas las mónadas son meramente un medio para una meta representada por los valores absolutos y el desarrollo hacia ellos, Husserl escribe: “La omniconciencia debe crear queriendo todo lo finito. Las mónadas son sus creaciones, y, por consiguiente, debe su voluntad encontrarse sobre las mónadas, [...]”²³.

La concepción monadológica persiste a lo largo de todo el desarrollo filosófico de Husserl. En un escrito de la década del 30 se lee: “Dios no es él mismo la totalidad de mónadas, sino la entelequia que reside en ella, como idea del telos infinito del desarrollo, del telos de la ‘humanidad’ a partir de la razón absoluta como necesariamente reguladora del ser monádico y reguladora a partir de la propia decisión libre”²⁴.

2.3. También se advierte la inspiración de Kant. En una carta de 1925 a Ernst Cassirer, Husserl se refiere a “los problemas de la facticidad en cuanto tal, los de la ‘irracionalidad’, que, como me parece, solo podrían ser tratados en un método ampliado de los postulados kantianos”²⁵. En virtud de la muerte y el posible fin de la cultura y sus valores, nada es definitivo y estamos amenazados. Por tanto, si es algo percedero que puede terminar en un caos, la vida humana queda afectada por una carencia de sentido. Por eso se debe postular un ser trascendente que garantice el sentido de la vida: “Pero si creo y hago consciente esta creencia, la efectúo *libremente* a partir de esta fuente práctica, entonces ella da sentido al mundo y a mi vida, proporciona regocijada confianza en que nada es en vano y todo es para el bien”²⁶.

Para que el mundo pueda tener sentido es necesaria una creencia o fe, y Husserl aclara: “El contenido de la fe nunca es fundamentable por medio del conocimiento ‘teórico’, pero la fe es fundamentable a partir del motivo de una posible vida práctica de la razón”²⁷. No se abandona el racionalismo y la ciencia apodíctica en favor de un teologismo porque hay intelecciones que remiten a la dimensión afectivo-práctica y proporcionan una racionalidad. Dios no es experienciable como un objeto sino en relación con la creencia en una teleología del mundo, es decir, a una Providencia divina que se sobrepone a toda desdicha o irracionalidad. La confianza en esta dirección permite vivir en plenitud: “Confío en ello; toda mi vida en el deber absoluto, toda vida en dirección a los valores de eternidad, gana fuerza e impulso a partir de esta confianza. Y precisamente esta fuerza misma es fuerza de la fe racional. Es así porque solo así puedo vivir de un modo totalmente pleno y puedo ser totalmente el yo que quiero ser y debo ser”²⁸.

La vida humana debe ser una vida libre y responsable. No obstante, al seguir una motivación racional, el hombre es motivado y guiado por Dios. Obrar libremente según la razón práctica es obrar bajo la guía divina en una coexistencia de autonomía y heteronomía. Para que la humanidad se desarrolle bajo la guía de la Idea infinita de una humanidad ética universal, se requiere una educación de la humanidad para la acción autorresponsable y para una aspiración a la efectivización de esta Idea en la esfera de la influencia práctica finita y de

²³ Edmund Husserl, Ms B II 2, 27a. Citado en Nam-in Lee (2006: 232).

²⁴ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 610.

²⁵ Edmund Husserl, *Briefwechsel, Dokumente III*, vol. 5, p. 6.

²⁶ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, p. 355.

²⁷ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 238.

²⁸ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 242.

la actividad volitiva del creyente racional. La teleología universal se sobrepone a todos los extravíos o perturbaciones irracionales porque estas tienen una función teleológica en tanto operan como motivo para provocar una acción racional. Solo en virtud de la creencia se ve la conducción divina: “[...] *para poder conocer el imperar de Dios, debo ya creer en Dios. Para poder creer en mí y mi verdadero yo y en un desarrollo en esa dirección, debo creer en Dios, y en la medida en que lo hago, veo la conducción divina, el consejo de Dios, la admonición de Dios en mi vida*”²⁹

La primacía dada a la praxis refleja la influencia de Fichte, quien, en su obra *El destino del hombre*, afirma: “No obramos porque conocemos sino que conocemos porque estamos llamados a obrar: la razón práctica es la raíz de toda razón”³⁰. Husserl menciona esta obra en un ciclo de tres conferencias sobre “El ideal de humanidad en Fichte” que dictó en 1917 y repitió dos veces en el año siguiente. Ahí afirma en relación con Fichte: “Si obra, el hombre estaría muerto y no sería un yo viviente en el primer logro de una meta, si cada logro no impulsara a partir de sí nuevas metas, y cada tarea nuevas tareas, en una sucesión infinita. Pero la cadena infinita de metas, fines y tareas no puede carecer de conexión, porque de lo contrario el yo no sería yo, de lo contrario cada logro, la satisfacción de una primera tarea, no motivaría una nueva tarea, y así sucesivamente. Cada meta es un telos, pero todas las metas deben converger en la unidad de un telos, esto es, en una unidad teleológica. Y esta solo puede ser el fin moral superior”³¹. Husserl toma de Fichte la idea de una dinámica moral de la realidad humana, de un orden ético intersubjetivo. En su aspiración infinita a ideales, en su actividad conforme al deber, la voluntad expresa su esencial comunidad y unión con el Ego infinito, es decir un compromiso con la vida divina. Fichte afirma que su *Teoría de la ciencia* termina “en una *teoría de la sabiduría*, esto es, en el consejo [...] de entregarse de nuevo a la verdadera vida, no a la vida –expuesta en su nulidad– del ciego e incomprensible impulso, sino a la vida divina que debe llegar a ser visible en nosotros”³².

› *III. La ontoteología*

Husserl desarrolla una ontoteología. Articula su pensamiento en una ontología que explicita las esencias regionales y en una metafísica que se ocupa del factum y culmina en una teleología teológica. En esta sección se consideran dos cuestiones. En primer lugar, se examina el sentido que tiene la motivación en la historia de la filosofía en vista del papel de la epojé frente a la tradición en la “vía teleológico-histórica hacia la concepción de la idea y método de la fenomenología trascendental”³³. Además, se alude a otro pensador que, en el siglo XX, se apoya en la tradición ontoteológica y defiende la monadología fuera de posiciones trascendentales.

3.1. En su último texto fechado, de julio y agosto de 1937, que lleva el título “Teleología en la

²⁹ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 254 s.

³⁰ Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, p. 263.

³¹ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, p. 275.

³² Johann Gottlieb Fichte, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*, p. 709.

³³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 425.

historia de la filosofía”, Husserl procura esclarecer el sentido y la motivación histórica de la vocación del filósofo. Considera que para todos los auténticos filósofos, a pesar de la pluralidad de los sistemas, se trata de “la” filosofía, y que esto solo es posible porque, ya sea consciente o tácitamente, ellos adoptaron la representación conductora de una filosofía en singular a partir de la tradición filosófica en la que se encontraron. De ese modo se relacionaron retrospectivamente con la situación histórica del surgimiento de la filosofía, es decir, con la situación en que fue puesta en marcha con un determinado sentido. Todos aspiran a “la filosofía que según su resultado es una filosofía única”³⁴. Esta unidad de la filosofía se muestra en la circunstancia de que todos por vocación siguen el proyecto predado a partir de la protoinstitución, es decir, aspiran a lo mismo. Todos ellos tienen el “presentimiento”³⁵ de una meta idéntica y creen poder cumplir la tarea planteada por esta meta.

La tesis husserliana de una teleología de la historia de la filosofía se basa en la observación de que todos los filósofos importantes, a pesar de la pluralidad de sus posiciones, aspiraban al cumplimiento de una tarea planteada por la protoinstitución de la filosofía. La filosofía griega pone el énfasis en el esclarecimiento de un mundo en sí e infinito frente a los mundos relativos y finitos de las humanidades prefilosóficas. Con Descartes, una nueva protoinstitución se asocia con la exigencia de apodicticidad y se orienta en la dirección de una filosofía autónoma. La filosofía moderna se caracteriza por la convicción de poder configurar con pleno sentido el mundo y la humanidad a partir de la razón. Puesto que esta exigencia experimenta contratiempos, es necesaria la fenomenología para desarrollar su originario motivo trascendental. Husserl se refiere a una toma de conciencia o meditación (*Besinnung*) como una aplicación de la epojé a la relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía. Al realizar el proyecto que tiene vigencia desde la protoinstitución griega, los filósofos viven en la ingenuidad del “vivir dentro” de la meta, y la fijación a tal intención impide una reflexión sobre ese “ir viviendo”. Por tanto, por medio de una epojé, se inhibe este vivir dentro de una vida orientada a una meta, y se establece un espectador desinteresado que reflexiona sobre el acaecer de la historia de la filosofía sin cuestionar la orientación a una meta, pero sin participar de ella.

El fenomenólogo debe mediante la epojé hacer frente no solo a esta ingenuidad sino también a la ingenuidad con la que personalmente está entregado a la meta de realizar la única filosofía. De modo que la actitud de la toma de conciencia se asocia con una tensión entre el compromiso por la filosofía única y la actitud neutral empeñada en alcanzar una carencia de prejuicios. Es la tensión entre el empeño profesional en realizar el sentido teleológico y la epojé que pone entre paréntesis el sentido teleológico. Por un lado, se encuentra ingenuamente sobreentendido el sentido teleológico de la filosofía como algo comprensible de suyo que une a los filósofos unos con otros dentro de una ingenua crítica recíproca. Por otro lado, se encuentra un cuestionamiento que despoja de su base y pone fuera de juego toda crítica ingenua para dar lugar a la crítica ejercida con un método radical en la epojé.

³⁴ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937*, p. 406.

³⁵ *Ibid.*, p. 365.

La tensión se resuelve porque el motivo para realizar el sentido teleológico no responde a un empeño profesional heredado, sino que se basa en que el filósofo responsable de desarrollar “la” filosofía sigue el imperativo categórico de cumplir el deber apodíctico impuesto por profesión/vocación (*Beruf*), esto es, por el llamado a ser un funcionario de la humanidad racional. La razón es la vocación de la humanidad, y el órgano de la razón que toma conciencia de sí misma es la filosofía. El fenomenólogo que practica la epojé y la toma de conciencia radical adopta por vocación la tarea profesional transmitida por los filósofos. Por eso la adopción de la teleología por el fenomenólogo no es el resultado de un herencia, sino que tiene una dimensión crítica radical: “La filosofía solo puede por principio ser una meta en un llamado, a partir de un imperativo categórico, que ni él ni nadie puede haberle impuesto desde afuera, y su ‘debo’ apodíctico existe como su telos más propio, como su ‘meta vital’ que le es más propia, ya antes de que él pudiera llegar, si es que llegara, a formularla como meta vital”³⁶.

3.2. Una renovación paralela de la tradición ontoteológica se encuentra en la filosofía del proceso de Alfred N. Whitehead. Su monadología, al igual que la de Leibniz, tiene un alcance universal, mientras que la de Husserl se atiene en sus manifestaciones principales al mundo humano o a la esfera experiencia más inmediatamente subhumana. Sin embargo, como se ha mencionado, una monadología amplia es un tema que ha preocupado a Husserl desde 1908. En el manuscrito titulado “Monadología”, de 1931, pregunta: “¿[...] no se nos hace retroceder entonces de los hombres a los animales, a las plantas, a los seres vivos inferiores, a la constitución del átomo en la nueva física [...]?”³⁷. Por otro lado, se debe tener en cuenta que, para Husserl, el problema metafísico del factum se presenta en el marco de la reducción trascendental y concierne a lo constituido por la conciencia: “Lo fáctico es el transcurso de la conciencia”³⁸.

Whitehead afirma: “La más segura caracterización general de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página de Platón”³⁹. Y explicita: “Aristóteles sistematizó a medida que ensamblaba. Heredó de Platón imponiendo sus propias estructuras sistemáticas. Leibniz heredó dos mil años de pensamientos”⁴⁰. Así como Leibniz considera que sabemos a partir de nosotros mismos lo que es una mónada con sus determinaciones de percepción y apetición, Whitehead descubre en el análisis de la propia experiencia las características fundamentales de las entidades actuales como los elementos reales últimos de los que se compone el universo: “Esta es una teoría de las mónadas. [...] Este es el problema de Leibniz”⁴¹. La situación metafísica primaria para el análisis se encuentra en la experiencia subjetiva, pero este principio subjetivista, que remite a Descartes, ha de ser compensado con un principio objetivista. Según este complemento, la unidad del “yo soy” es el proceso de configurar en el presente el material múltiple y disperso de los datos que influyen causalmente desde el pasado mediante una creación que se orienta de acuerdo con una meta futura. El conocimiento como acto de aprehensión por el cual un sujeto capta un objeto es un

³⁶ *Ibid.*, p. 410.

³⁷ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, p. 608.

³⁸ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil*, p. 393

³⁹ Alfred North Whitehead (1929: 63).

⁴⁰ Alfred North Whitehead (1938: 3).

⁴¹ Alfred North Whitehead (1938: 124, 384).

caso particular de una actividad que está presente en todo lo real y que Whitehead llama prehensión para conectarla y a la vez diferenciarla de la aprehensión. Esta relación se convierte en la clave para la comprensión del universo concebido como una acumulación sucesiva de ocasiones de experiencia que se organizan según nexos y sociedades.

Mientras que la apetición leibniziana se convierte en la meta subjetiva o forma que coordina la multiplicidad de prehensiones en una unidad, la percepción se transforma en la prehensión que convierte esta unidad emergente en un espejo del universo. Las entidades monádicas son centros o gotas de experiencia que se caracterizan por el modo en que sienten o prehenden las entidades precedentes. Se trata de instancias en un devenir que carece de continuidad y se resuelve en una serie sucesiva de unidades definidas de actualidad que se originan y perecen. Toda entidad actual es un crecimiento conjunto o concrecencia de estos modos de sentir la pluralidad infinita de entidades actuales que la han precedido. Es una concrecencia de prehensiones por las que otras entidades actuales u ocasiones de experiencia son objetivadas como datos e incorporadas a su constitución. Así se suma a la creciente totalidad de lo real a la vez que se convierte en un objeto para sujetos ulteriores. Y en este proceso, que es una síntesis creadora, implica una perspectiva irrepetible sobre el universo al que prehende desde su punto de vista del mismo modo que la mónada de Leibniz expresa todas las demás.

El proceso cósmico es descrito por Whitehead de la siguiente manera: “[...] el universo exhibe una creatividad con libertad infinita, y un reino de formas con infinitas posibilidades, pero esta creatividad y estas formas son en conjunto impotentes para realizar la actualidad aparte de la armonía ideal acabada que es Dios”⁴².

Whitehead recuerda que “para Aristóteles el proceso del mundo actual ha sido concebido como un ingreso real de formas en la potencialidad real, lo que conduce a esa conjunción real que es una cosa actual”⁴³. Se trata de “un análisis magistral” de la noción de “generación”⁴⁴ porque toda entidad actual se compone de una forma que es la meta subjetiva o causa final de su desarrollo y de una creatividad que cumple la función de la materia y se asemeja a ella en cuanto es indeterminada: “La creatividad carece de carácter propio exactamente en el mismo sentido en que la ‘materia’ aristotélica carece de carácter propio”⁴⁵. Whitehead coincide con Aristóteles en no atribuir la actualidad a la materia. Pero en lugar de relacionar el acto con la forma, elimina la materia y pone en su lugar la creatividad como actividad que se manifiesta en el proceso en que lo múltiple se convierte en lo uno en una concrecencia.

Las prehensiones positivas de datos antecedentes que se incorporan a una concrecencia responden siempre a una meta subjetiva que debe estar presente como causa final. Y el proceso de transición de una entidad actual a otra es el vehículo de la causa eficiente representada por los datos objetivados en función de la guía ofrecida por esa meta. Ahora bien, ninguna entidad actual puede proporcionarse su propia meta subjetiva porque no existe con anterioridad a ella. Y la causa final tampoco puede proceder de las entidades antecedentes porque ellas constituyen un conjunto de posibles datos y es necesario un criterio en términos

⁴² Alfred North Whitehead (1926: 115).

⁴³ Alfred North Whitehead (1929: 147).

⁴⁴ Alfred North Whitehead (1929: 319).

⁴⁵ Alfred North Whitehead (1929: 64).

del cual puede efectuarse una decisión en medio de la pluralidad de alternativas. Puesto que la entidad actual emergente y las entidades actuales del universo pasado no pueden ofrecer una meta subjetiva, es necesario admitir una entidad actual intemporal como fuente de ellas. A través de las metas subjetivas, un principio de concreción mueve el universo como causa final al igual que el Primer motor de Aristóteles. Whitehead evoca el pasaje del libro XII de la *Metafísica* (1072 a 23-32) en el que se alude a un motor que mueve si ser movido: “En este sentido, Dios es el principio de concreción; o sea, él es la entidad actual de la que cada concrecencia temporal recibe esa meta inicial a partir de la cual se inicia su autocaución”⁴⁶. Whitehead considera que el punto de vista aristotélico constituye, con algunas correcciones, una presentación satisfactoria de la naturaleza primordial de Dios en su relación con las entidades actuales: “Se puede dudar de que una metafísica adecuadamente general pueda alguna vez [...] llegar mucho más lejos que Aristóteles”⁴⁷.

Aparecen, pues, niveles de análisis que guardan una analogía con los descritos por Husserl: 1) un reino de formas que equivale a las esencias como tema de la filosofía primera; 2) una creatividad que corresponde al factum de la teleología como tema de la filosofía segunda; y 3) Dios sin el cual no habría realización armónica de esa teleología.

⁴⁶ Alfred North Whitehead (1929: 374).

⁴⁷ Alfred North Whitehead (1969: 173).

Bibliografía

- » Fichte, J. G. (1971). *Die Bestimmung des Menschen, Fichtes Werke*, ed. I. H. Fichte, vol. II, Berlin, Walter de Gruyter.
- » — (s/f). *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss, Fichtes Werke*, vol. II.
- » Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VII, Haag, Martinus Nijhoff.
- » — (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* VI, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- » — (1963). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana* I, ed. Stephan Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- » — (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, ed. Margot Fleischer, *Husserliana* XI, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- » — (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel, *Husserliana* IX, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- » — (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*, ed. Iso Kern, *Husserliana* XIV, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- » — (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935*, ed. Iso Kern, *Husserliana* XV, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- » — (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, *Husserliana* XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff.
- » — (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, *Husserliana* XXVIII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- » — (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus dem Nachlass 1934-1937*, ed. Reinhold N. Smid, *Husserliana* XXIX, Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- » — (1994). *Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann, *Husserliana – Dokumente* III, vol. 3, 5, 6, 9, Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- » — (2006). *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, *Husserliana-Materialien* VIII, Dordrecht, Springer.
- » — (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, *Husserliana* XLII, Dordrecht, Springer.
- » Kern, I. (1964). *Husserl und Kant, Phaenomenologica* 16, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- » Lee, Nam-in (2006). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte, Phaenomenologica* 128, Dordrecht /Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- » Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality*, New York, The Macmillan Company.
- » Whitehead, . N. (1938). *The Modes of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

- » Whitehead, A. N. (1969). *Science and the Modern World*, New York, Macmillan.
- » Whitehead, A. N. (1926). *Religion in the Making*, London, The Macmillan Company.