

¿CONSUMACIÓN O RENOVACIÓN? ACERCA DEL ANÁLISIS DE ROBERTO WALTON DEL HORIZONTE TELEO- Y TEOLÓGICO DE LA FENOMENOLOGÍA POSTHUSSERLIANA

CONSUMMATION OR RENEWAL? ON ROBERTO WALTON'S ANALYSIS OF THE TELEOLOGICAL AND THEOLOGICAL HORIZON OF POST-HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO

IIGHI, CCT Nordeste, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

hieloypuna@hotmail.com

Resumen

El artículo analiza la tesis de Roberto Walton según la cual los distintos modos en que la fenomenología posthusserliana se abre a un horizonte teológico pueden integrarse al principio teleológico de Husserl como motivaciones complementarias. Primero explicita en qué medida la filosofía de Levinas se conforma con esta tesis. Luego muestra, a partir del ejemplo de Patočka, otra corriente cosmológica en la fenomenología que plantea la cuestión de lo divino en el marco de un principio teleológico diferente del husserliano. A continuación, determina la diferencia entre ambas formas de entender el principio teleológico. Finalmente, indica en qué medida la versión cosmológica resulta más apta para integrar las desviaciones propias de la dinámica del principio teleológico.

Palabras clave: Consumación, Excedencia, Horizonte Teológico, Principio Teleológico, Renovación.

Abstract

The article analyses Robert Walton's thesis that the various ways in which post-phenomenology opens up to a theological horizon can be integrated into Husserl's teleological principle as complementary motivations. He first makes explicit the extent to which Levinas's philosophy conforms to this thesis. Then he shows, using the example of Patočka, another cosmological current in phenomenology that poses the question of the divine within the framework of a teleological principle different from the Husserlian one. He then determines the difference between the two ways of understanding the teleological principle. Finally, it indicates to what extent the cosmological version is more apt to integrate the deviations inherent in the dynamics of the teleological principle.

Keywords: Consummation, Excedence, Theological horizon, Teleological principle, Renewal.

1. Introducción

No tengo dudas de que el intento, emprendido por Roberto Walton, de articular las distintas versiones del así llamado giro teológico de la fenomenología en el marco del principio teleológico propuesto por Husserl y sobre la base de la noción de excedencia respecto de lo intuible, testimoniada de múltiples modos en el orden intuitivo, constituye una de las propuestas más sólidas y sugestivas para legitimar y correlacionar la multiplicidad de vías de acceso a la cuestión de Dios que se reconocen en el movimiento fenomenológico. En apretada síntesis, podría resumirse la tesis de Walton afirmando que los distintos modos en que las variadas fenomenologías posthusserlianas (Levinas, Henry, Dumery, Ricœur, Zubiri, etc.), movidas por una excedencia inherente a diferentes aspectos de la existencia humana, afirman un horizonte último de índole teológica configuran aspectos que refuerzan a y complementan el principio teleológico husserliano. En este sentido, todos esos modos resultarían motivaciones “para avanzar hacia el polo infinito del máximo valor en una comunidad de la verdad y del amor [...]”.¹ Las consideraciones que siguen se proponen, en primer lugar y desde una perspectiva reconstructiva, ilustrar, sobre la base de los ejemplos esquematizados del pensamiento de Levinas y Patočka, cómo las fenomenologías posthusserlianas, tanto las que centran la excedencia que abre a un horizonte teológico en un don, cuanto las que lo hacen en un acontecimiento, se integran, tal cual Walton lo afirma, en un principio teleológico. En segundo lugar, y desde una perspectiva crítico-constructiva, mostrar cómo aquello que se entiende por principio teleológico no es lo mismo ni apunta al mismo fin en los casos de Levinas y Patočka. Finalmente, desde una perspectiva problemática, que toma en serio la magnitud de algunas sombras que se ciernen hoy día sobre la humanidad, se planteará la necesidad de, por lo menos, considerar en qué medida la modificación cosmológica del principio teleológico husserliano que se deriva, por ejemplo, de la filosofía de Patočka, no puede llegar a resultar más compatible con la propia dinámica del principio, a saber, con el hecho de que toda teleología reconoce que el avance hacia la meta no es lineal, sino que implica desviaciones y contingencias, las cuales, hoy día, asumen un carácter inusitado.

2. El principio teleológico y su dinámica

Walton observa que el orden de la percepción no es un caos informe, sino que “las ciencias descriptivas se encuentran ante un mundo estructurado en formas, las ciencias exactas determinan mediante leyes el nivel inferior material del mundo, la vida orgánica se desarrolla hasta el hombre, y la vida histórica implica un continuo acrecentamiento del valor”.² Aunque de ello no se deduzca, necesariamente, que en la dimensión eidética esté fundamentada la necesidad de un orden teleológico del mundo, sí se legitima la posibilidad de una metafísica de la facticidad, cuyo núcleo resulte dado por *el hecho* de que la conciencia del mundo y la vida del espíritu humano se constituyen en función de un orden

1. Walton, Roberto, *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*, Buenos Aires, SB, 2022, p. 366.

2. *Ibid.*, p. 19.

tal. Observa también el autor que, si esta metafísica pudiera demostrar, valiéndose de una “necesidad” de índole diferente de la eidética, que la conciencia teórica tiende a ser una conciencia unitaria de un mundo ideal plenamente racional y que las conciencias valorativa y volitiva tienden, a la par, a una cultura ideal en la que todos los humanos se co-realicen plena, comunitaria y armónicamente, realizando un máximo de valor, ello significaría demostrar a Dios;³ o, dicho de otro modo, demostrar que la constitución trascendental del mundo y las diversas formas de actos intencionales se despliegan sobre la base de un horizonte teológico. Pues bien, dicha “necesidad” radica en una excedencia. Podríamos describir esa excedencia como un *llamado* o una *atracción* que, partiendo de los datos hyléticos, es padecido por el yo en el presente viviente de la impresión, y que lo motiva a responder a ese llamado orientando sus actos intencionales cognitivos, valorativos y volitivos en función de un orden teleológico que apunta a un polo racional ideal, tanto en el marco del conocimiento cuanto en el de la realización de valores. Escribe Walton: “Un impulso hacia la espiritualización es experimentado como un llamado en favor de valores superiores, es decir, los valores de la verdad, la belleza y el bien”.⁴ Este llamado opera sobre el protoyo en el presente viviente como un dato o instancia última en las condiciones de posibilidad de la experiencia.⁵ Por ello representa un *factum* originario que el sujeto trascendental experimenta como inescindible de su protoyo y esencialmente constitutivo de su presente viviente. En otros términos, como aquello que *excede* a cualquier intuición, pero a partir de lo cual se orienta y afirma el conjunto de la vida intencional. El examen de este “llamado de Dios”⁶ es lo que, en última instancia, habilita a postular el principio teleológico y pre-suponer legítimamente que “todo el despliegue racional apunta a un polo según el cual, en el terreno teórico, el mundo se confirma plenamente y es conocido de un modo cada vez más pleno, y, en el terreno práctico, la comunidad trascendental se convierte en una comunidad de amor”.⁷ En función de este llamado el deber absoluto de realizar ideal y consumadamente los valores superiores de la verdad, la belleza y el bien reside en cada sujeto individual y se extiende por la comunidad intersubjetiva. Es cierto que, en virtud de contingencias y desviaciones, ese fin no termina de alcanzarse por completo en muchos aspectos, pero no lo es menos que la vida en su conjunto permanece orientada hacia él y puede constantemente perfeccionarse. Walton cita los *Grenzprobleme der Phänomenologie* de Husserl para explicitar este principio teleológico, que abre desde un *factum* la posibilidad de conjugar la fenomenología con una metafísica orientada a un horizonte a la vez teo- y teleológico: “La *teleología* es un *factum*. Pero a la vez es un valor ideal que se realiza. [...] *La realidad está orientada a un desarrollo en el sentido de una Idea*, de un pleno de valor en grado sumo.”⁸ Esta Idea hacia la que se orienta la realidad

3. Cf. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 22.

5. Cf. *ibid.*, pp. 22-23.

6. *Ibid.*, p. 24.

7. *Ibid.*, pp. 24-25.

8. *Ibid.* (Cursivas del autor), p. 25.

toda es precisamente Dios. Dios es, así, concebido como perfección absoluta y horizonte teleológico último que se anuncia en la conciencia a partir de la conciencia de una serie de horizontes latentes que apuntan hacia él y que se van abriendo y plenificando sucesivamente por medio del progreso del conocimiento orientado hacia la verdad y del encañamiento de la acción hacia valores superiores, alcanzando, de ese modo, la evidencia intuitiva del acercamiento a una meta. Husserl –concluye Walton– “constituye la idea de Dios como polo de un conocimiento idealmente acabado del mundo en el plano teórico y de una realización idealmente acabada de valores en el plano práctico”.⁹ Dios es, efectivamente, una idea, pues como polo teleológico no está dado a la intuición, pero tiene una base intuitiva dada por el “progresivo acrecentamiento del valor que caracteriza a la vida humana”.¹⁰ La evidencia de Dios es la evidencia de una Idea no objetivable. Sin embargo, no es una idea arbitraria, sino que todo hombre puede experimentar esta idea en cuanto experimenta el *factum* de que se encuentra orientado hacia el acrecentamiento axiológico y, a la par, en cuanto experimenta que ese acrecentamiento se halla, por su parte, proyectado hacia un polo infinito, inalcanzable por el hombre, en el cual se hallarían realizados y absolutamente consumados los valores superiores. En tanto ideal de perfección, “Dios deja su huella en la intersubjetividad al impulsarla y conducirla”.¹¹ Correlativamente, la subjetividad, haciendo lo mejor posible en cada circunstancia, “da testimonio de una motivación que la guía en un acrecentamiento infinito”.¹² La motivación padecida por el sujeto y la respuesta que la testimonia convergen en el imperativo categórico inherente al principio teleológico, a saber, el imperativo “de hacer lo mejor posible según las circunstancias y las propias capacidades”.¹³

Finalmente, Walton analiza la dinámica de este principio teleológico, es decir, cómo el camino hacia el polo ideal se va desplegando a lo largo de la historia desde un trasfondo originario de carácter metahistórico. En este sentido contempla tres momentos.¹⁴ Primero, una condición constitutiva originaria de la subjetividad, que representa una excedencia inmemorial, y que, en el caso del principio teleológico que estamos analizando, se refiere al llamado que orienta la vida intencional hacia el polo ideal absoluto; o, dicho de otro modo, a la condición racional resultante de la originaria motivación teleológica que impera fácticamente en el presente viviente de la subjetividad. En segundo lugar, el distanciamiento o desviación que ocurren en la historia respecto del origen y de la teleología que él instaaura, lo que implica un enajenamiento u olvido contingente de ese origen. En tercero, la superación de esa enajenación. Ello ocurre cuando la motivación instituida en el origen es recuperada y vuelve a impulsar la realización creciente, aunque nunca definitiva, del

9. *Ibid*, p. 25.

10. *Ibid*, p. 25.

11. Walton, Roberto, “Historia y metahistoria en la fenomenología”, en Juan Carlos Scannone, Roberto Walton, y Juan Pablo Esperón (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015, p. 401.

12. *Ibid*.

13. *Ibid*.

14. Cf. Walton, R., *Fenomenología, excedencia y horizonte teleológico*, pp. 356-357.

sentido final implicado en el principio teleológico. Así, es posible también recuperar las metas iniciales perdidas a causa de las desviaciones contingentes. La crisis queda anulada y la subjetividad vuelve a conducirse de acuerdo con “la realización de una teleología orientada por Dios”.¹⁵ Walton considera que el principio teleológico husserliano constituye el marco teórico que articula y en el que se integran como motivaciones complementarias los distintos aportes a la cuestión de Dios de la fenomenología posthusserliana. Un escueto análisis de los aportes de Levinas refrendará la validez de esta tesis.

3. Levinas

La excedencia que abre un horizonte teológico ocurre en Levinas a partir de un don inmemorial o an-árquico padecido por el sí mismo antes de cualquier comienzo consigo mismo, a saber, el encontrarse o estar ya siempre asignado a la responsabilidad por el otro. Según mi lectura, una llave hermenéutica para comprender el sentido de este don inmemorial la ofrece la noción de *Decir*. Con “Decir” Levinas mienta la significación ínsita en el *factum* de que el sujeto se halla ya siempre ex-puesto al otro hombre. El Decir alude al hecho de que, antes de toda iniciativa suya, el sujeto *ya* padece en su propia corporalidad expuesta, en su propia piel, el estar concernido o requerido por el otro que le sale al encuentro y frente a la cual, en tanto expuesto, se ve en la situación de no poder no responder. El Decir no sería un mero estar fuera de sí ofrecido al contacto del sujeto, sino la significación de esta exposición. Procuremos explicitarla. En primer lugar, debemos observar que el Decir alude al hecho de que en su exposición el sujeto es y no puede no ser responsable ante el otro; o, lo que es lo mismo, que no puede no sentir-*se* ya siempre instado a tener que responder ante ese otro que lo afecta, aunque de hecho no responda u oculte su exposición. En tanto tal, el Decir significa, primeramente, *responsabilidad* como estar ya siempre instado a responder. En segundo lugar, el Decir, en tanto responsabilidad, implica de suyo una susceptibilidad de la subjetividad ante el otro que me concierne y que Levinas denomina rostro. Esta susceptibilidad ante el rostro no es una posibilidad del sujeto, sino algo que éste lleva en sí, algo que sufre como si fuese el fondo mismo de su sensibilidad; y que lo sufre, además, con una pasividad más pasiva que cualquier pasividad que fuese una mera antítesis del acto, con una pasividad que puede calificarse como creatural. Así considerado, el Decir significa *pasividad* como el pre-voluntario encontrarse asignado a ser ya siempre susceptible por el otro. En tercer lugar, esta pasividad, toda vez que precede cualquier comienzo del sujeto consigo mismo, puede ser calificada, de anárquica. El sujeto encuentra en su propia susceptibilidad un pasado que nunca fue su presente y al que, por ello, no le puede asignar un sitio en la secuencia temporal recuperable por la memoria. En esa medida el Decir significa también *inmemorialidad*. Si unimos esta triple caracterización del Decir bien podemos describirlo como la *pasividad de una responsabilidad inmemorial*.

En virtud de esta responsabilidad inmemorial que padezco el otro, no es, para mí, meramente un “ser-con”, sino alguien que me está éticamente próximo: es mi prójimo.

15. *Ibid.*, p. 357.

La proximidad puede ser vista como la relación originaria entre el sujeto y el otro experimentado como rostro. Esta proximidad inaugura un tiempo dia-crónico, toda vez que ella se temporaliza como aquel instante que atraviesa e interrumpe el decurso extático de la existencia del sujeto, reactualizando el pasado inmemorial de la responsabilidad originaria. Este instante diacrónico se renueva una y otra vez, con cada acontecimiento de proximidad, pero, en cada caso, no es más que un instante, tan sólo una “sacudida del otro en el mismo”¹⁶ que, de súbito, lo saca de sí mismo. Ciertamente el yo puede recuperar la perseverancia en sus intereses y su indiferencia ante el infortunio del otro. Sin embargo, y a pesar de su incapacidad para convertirse en historia duradera, este instante diacrónico implica una renovación del tiempo. ¿En qué medida? En la medida en que abre un desfase en la continuidad del flujo de la historia y deja acontecer y *signi-ficar* en el presente, por medio de la responsabilidad desinteresada que implica, la orden anárquica e inmemorial que me asigna a poner mi ser enteramente en beneficio de la vida y de la plenitud de la vida de todos los otros que me rodean; aquella orden que nos asigna, en una palabra, al Bien. Se trata de una orden que no proviene de mí, pues, a mi pesar, me encuentro inspirado por ella, ni del otro, con el que me hallo envuelto en una intriga de responsabilidad infinita, sin que él tampoco se lo haya propuesto. Una orden que proviene, pues, de un tercero o *Ille*, que, sin poder ser visto o comprendido en modo alguno, pasa –ya siempre ha pasado– en la relación entre mí mismo y el otro, dejando como testimonio de su paso la intriga de responsabilidad que nos anuda. Este *Ille*, cuya orden podemos desobedecer, pero no negar, nos asigna con la autoridad de un “Rey invisible”¹⁷ a cada uno a ser responsable por todo y por todos. De este modo, el instante diacrónico de la asignación inmemorial a la responsabilidad deja entrever y anticipa en el curso de la historia un destello de aquel Reino más futuro que todo futuro, que Levinas asocia explícitamente con “la noción bíblica del Reino de Dios”.¹⁸ Se trata, para el filósofo judío, del “Reino del Bien”, escrito con mayúscula, para dar a entender que no se trata de un bien más, sino del Bien ideal o consumado que se deja entrever una y otra vez en la responsabilidad infinita de cada hombre para con su hermano. De este Reino del Bien se afirma que se trata una *idea*.¹⁹ Como tal, como idea del Bien consumado y absoluto, el Reino no debe pensarse como una imagen óptica de una cierta época de la historia del ser. “Al contrario, es la esencia quien es ya *Eon* del Reino.”²⁰ Dicho de otro modo, es el conjunto de la historia humana la que puede ser concebida como una época en el camino, hecho de anticipaciones renovadas, hacia la idea del Reino del Bien absoluto y perfecto. Por tanto, este último alude a un porvenir más futuro que cualquier advenir histórico. Levinas concluye afirmando la necesidad de “remontar desde el *Eon* hasta el Reino de Dios”,²¹ que significa

16. Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, París, Grasset, 1993, p. 159.

17. Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 106.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

en la historia “bajo las especies de la subjetividad” y, concretamente, “bajo las especies de la proximidad del prójimo y del deber de una deuda impagable”.²²

Como vemos, Levinas parte también de un *factum* de excedencia que se padece como el don de una responsabilidad inmemorial e infinita. Asimismo, este don resulta constitutivo de la ipseidad del sujeto. También la responsabilidad por el otro encamina la historia entera del ser a un polo ideal que la trasciende: el Reino de un Bien consumado y absoluto. De allí que Walton tenga razón en integrar como motivación complementaria en la orientación de la subjetividad hacia un acrecentamiento progresivo del valor en dirección a un Bien absoluto el análisis levinasiano de la responsabilidad anárquica; y en hacerlo como una complementación “en el plano horizontal que se asocia con la comunidad husserliana del amor y comprende el mayor alcance posible de vidas humanas”.²³ Ahora bien, el pensamiento levinasiano no sólo se integra al principio teleológico husserliano, sino que con parte los tres momentos de su dinámica. Parte de un don excedente que resulta esencialmente constitutivo de la condición humana: la asignación de una responsabilidad absoluta por el otro hombre. Admite, en un segundo momento, la posibilidad, siempre abierta, de una desviación de la orientación implícita en este don. Ello ocurre, por excelencia, en las culturas de la inmanencia en las que el mismo comprende al otro como un instrumento utilizable y como un objeto que se encuentra a su disposición. El ejemplo hiperbólico de esta desviación es el nazismo. Finalmente, estas desviaciones, por terribles que fuesen, pueden ser superadas por una vuelta al origen anárquico, toda vez que una y otra vez se reactualiza en cada sujeto la asignación a la responsabilidad que constituye el núcleo ético de su ipseidad, de modo tal que el hombre siempre pueda “remontarse” desde la historia y sus desviaciones hacia el Reino de Dios. Sin embargo, este modelo levinasiano no puede aplicarse del mismo modo al horizonte teológico abierto por otros pensadores posthusserlianos. Patočka es un buen ejemplo.

4 Patočka

Para Patočka la existencia humana se realiza a través de tres clases de movimientos fundamentales de la vida. Los movimientos son tres porque integran cada uno de los actos singulares de movimiento en una de las tres dimensiones del tiempo extático que ellos temporalizan. Cada uno de ellos representa un modo fundamental de relación no sólo con el tiempo, sino con el mundo todo y con los otros con quienes el existente se co-temporaliza en el mundo. Nos centraremos aquí, en función de nuestros intereses, en el tercero: el movimiento de penetración o verdad, en el que el hombre descubre el sentido último de su existencia a través de la asunción de su finitud. De cara a la muerte, el existente puede engañarse a sí mismo y negarla. Entonces, vivirá incrementando la efectividad de las técnicas de dominio del mundo y de uso de recursos, como si pudiera prolongar al infinito su existencia. Pero también puede, “adherirse”²⁴ a su mortalidad ¿Qué significa

22. *Ibid.*

23. Walton, R., *Fenomenología, excedencia y giro teológico*, p. 377.

24. Cf. Patočka, Jan, *El movimiento de la existencia humana*, tr. T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de

esto? Significa moverse en busca de un sentido de la existencia que no desaparezca con la muerte. Cuando ello ocurre, el hombre pasa al tercer movimiento: el de apertura al mundo y dedicación de sí y del propio ser en favor del acontecimiento de generación de ser que el mundo es. La asunción de la finitud adquiere, así, la significación de la dedicación y entrega del propio ser; una dedicación que puede llegar hasta el sacrificio de la vida y su puesta al servicio de la realización y la potenciación del ser de otros que me trascenderán y de la vida del mundo todo. Escribe Patočka: “Mi ser ente no está ya más definido como un ser para mí, sino como un ente en la dedicación, un ente que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas –y también yo mismo y los otros– se muestren en lo que ellas son.”²⁵ Consumar la propia vida como un movimiento de dedicación quiere decir concretamente tener el centro de sí fuera de sí: en el universo entero. Se produce, entonces, una auténtica *Kehre* del interés, que no se centra en mi prolongación, sino en dedicar mi vida a los otros y al aparecer de siempre nuevas y potencialmente infinitas modalidades de ser. El tercer movimiento se cumple, pues, como un movimiento ético y político, en el que el hombre asume su responsabilidad por la vida del otro. Sin embargo, su significación última es *cosmológica*, en cuanto en él acontece el descubrimiento del mundo como movimiento creador infinitamente renovado y el concomitante ser-para-el-otro y, con él y más allá de él, para la infinitud del mundo. A través de este tercer movimiento, la existencia humana deviene ella misma un impulso o una energía generadora de ser. En tal sentido, el tercer movimiento de la vida se halla traspasado por y en intrínseca consonancia con el impulso o ímpetu generador de ser, vida y sentido, que, para Patočka, es lo divino que domina y sustenta el mundo todo. De esto divino afirma el filósofo que es un término peligroso, “pues continuamente se nos lanza la invectiva de que estamos ante una teología oculta y ante un sustituto de la religión”.²⁶ Sin embargo, debemos tener en cuenta que Patočka con “lo divino” no se refiere a ninguna revelación positiva, sino que simplemente piensa “en aquello que lo domina todo, en aquello a lo que todo está subordinado”²⁷ y que traspasa el universo entero como impulso creativo a realizar su infinita riqueza. He aquí el horizonte teológico de la fenomenología cosmológica del pensador checo.

Patočka llega a afirmar que sólo a través del hombre, en concreto a través de aquellos que viven en la dedicación de sí, “el todo universal es un todo que puede tener un término, un *τέλος*, un fin”.²⁸ ¿Cuál es ese fin? El filósofo, en un texto titulado *Acerca de la prehistoria de la ciencia del movimiento: mundo, tierra, cielo y el movimiento de la existencia humana*, considera que a aquellos que forman una comunidad de existentes en la dedicación “se les vuelve visible la idea de una nueva Tierra –la Tierra como aparición de un Reino que no depende de ellos, pero que adviene a ellos, cuyo sentido no

Haro, Madrid, Encuentro, 2004, p. 49.

25. Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. E. Abrams. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 122.

26. Patočka, Jan, *Libertad y sacrificio*, tr. I. Ortega, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 331.

27. *Ibid.*

28. Patočka, J., *El movimiento de la existencia humana*, p. 50.

brotan de las cosas, y, sin embargo, las alcanza en su esencia— un Reino del espíritu y de la libertad.”²⁹ Sin embargo, en otros textos, pone explícitamente en duda este tipo de teleologismo.³⁰ Según mi lectura, resulta problemático, en el horizonte conceptual de una cosmología asubjetiva, pensar que el movimiento del mundo llevaría a una consumación definitiva de todas las formas de existencia o, dicho en un lenguaje teológico, al “Reino de Dios”. En efecto, una ética que surge de la afirmación de la finitud y que se inscribe en el horizonte de una cosmología asubjetiva no sólo debe asumir la propia finitud, sino la finitud de todo ente; y no puede, por tanto, apuntar, como si fuese su *télos*, ni a ninguna salvación personal, ni tampoco a la consumación definitiva del universo como Reino del Bien absoluto. Ha de ser una ética propia de un ser que se reconoce finito y que existe para posibilitar la existencia de otras figuras también finitas del universo, sin especular sobre un cierto sentido consumado y último al que se encaminaría ese movimiento que el universo es. Ha de ser, además, una ética que no sólo asuma el sacrificio personal, sino también el *factum* de que toda existencia, toda figura y toda individualización del mundo es finita y en algún momento ella habrá también de agotarse. Ha de ser, en una palabra, una ética que, precisamente por ser entrega de sí y sacrificio por la vida de todo lo que pugna por ser, sea también una ética que acepte la muerte, “deje” morir y acompañe a bien morir a lo que morir debe.

En conclusión, en el tercer movimiento de la vida reconocemos una excedencia constitutiva de la existencia humana, a saber, su impulso, testimoniado en el sacrificio, a formar parte del *acontecimiento* de lo divino en el mundo, esto es, del movimiento de continua renovación del ser y la vida. Reconocemos también un fin de este movimiento, pero no un *telos* cualitativo, entendido como el estar orientados a un polo ideal y absoluto, sino un *telos* cuantitativo, si se me permite esta expresión, a saber, el hacer posible una y otra vez la infinita renovación de figuras finitas de la vida y el ser. Se plantea, entonces, la cuestión de si una sola formulación del principio teleológico, la husserliana, puede albergar los distintos aportes de la fenomenología posthusserliana como motivaciones complementarias suyas.

5. Conclusión

Al final de su libro Walton afirma la siguiente tesis:

La noción husserliana de la comunidad del amor en una teleología orientada por Dios e inspirada en Cristo encuentra nociones complementarias en el *ordo amoris* de Scheler,

29. Patočka, Jan, *Die Bewegungen der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 142.

30. “Husserl, por ejemplo, piensa que la filosofía se sitúa en el terreno de la racionalidad prefilosófica, la cual funda la racionalidad científica, una fase más de la humanidad racional, anticipada teleológicamente por la fenomenología. Aquí hay un tema tomado de una profunda comprensión del ser, pero esto no significa que se dé aquí una posibilidad real de prever, ni implica que Husserl no se equivoque cuando ve en todo esto la esencia del futuro movimiento de la historia.” Patočka, J., *Libertad y sacrificio*, p. 325.

la responsabilidad por el otro de Levinas, la lógica de la sobreabundancia de Ricœur, las relaciones trascendentales de Henry, el amor infinito de Marion, la imagen del amor divino arquetípico según Stein y la impelencia de Dios a través de Cristo examinada por Zubiri.³¹

Mis consideraciones suscriben esta tesis, tal cual lo ejemplifica la reconstrucción hecha del núcleo del pensamiento levinasiano. Sin embargo, es menester observar que ella no es exhaustiva. Existe, dentro de la fenomenología posthusserliana, otra corriente que accede a la cuestión de lo divino también a partir de una excedencia originaria y en el contexto de un principio teleológico, pero de uno diferente del husserliano. El fin que orienta a los seres, en esta corriente, no puede concebirse como un avance progresivo a un polo ideal, ni como un acrecentamiento axiológico, ni, tampoco, como la anticipación de la realización consumada de una comunidad de amor infinito o Reino de Dios. Por el contrario, de lo que aquí se trata es de la continua e infinita renovación de figuras siempre finitas del ser, destinadas todas ellas a desaparecer. Hemos ejemplificado esta corriente con el pensamiento de Jan Patočka,³² pero podríamos también habernos referido a la comprensión de lo divino de Eugen Fink o de Heinrich Rombach.³³ En el caso del primero se puede asociar lo divino con la potencialidad inherente al mundo de hacer aparecer y sustentar toda vida del mundo, pero también de hundir, a través de la muerte, cada vida en la ausencia absoluta, de modo de dar lugar a la prolongación de la vitalidad infinita del mundo por medio de nuevas figuras siempre finitas. El segundo, por su parte, considera que el Dios que viene no es ningún Dios personal, tampoco el hecho de que aquello que viene nos encamine a un polo ideal, sino que lo divino es el venir mismo, esto es, la perpetuamente renovada capacidad de configurar estructuras que traspasa el mundo y el hombre como parte suya.³⁴ Estos ejemplos ilustran como, dentro de la fenomenología posthusserliana, se reconoce también lo divino como un impulso teleológico del que se haya transido el mundo, pero que no se encuentra orientado a la consumación, sino a la renovación de figuras finitas del ser. Esta otra formulación del principio no sería incompatible, sino convergente con el imperativo de hacer siempre lo mejor posible en las circunstancias finitas en las que nos encontramos. Sólo que este imperativo no conduce ahora, progresivamente, a ningún polo ideal, sino sólo a facilitar el despliegue de las potencialidades de otras figuras vitales que nos trascienden, pero que son igualmente finitas y están también destinadas al ocaso.

31. Walton, R., *Fenomenología, excedencia y horizonte teleológico*, p. 378.

32. En este sentido, es sugestivo que Walton, que, con total razón, incluye en su artículo “Historia y metahistoria en la fenomenología” (cf. pp. 410-413) el pensamiento de Patočka como ejemplo de una dimensión inmemorial y metahistórica en el movimiento fenomenológico, en el libro *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico* no lo considere, a mi modo de ver también con razón, entre las fenomenologías posthusserlianas que se encuadran como motivaciones complementarias al principio teleológico.

33. También es sugestivo que Walton en su libro incluya a Rombach entre las fenomenologías de la vertiente alemana que se abren a una significación religiosa a partir de una excedencia originaria de carácter acontecimiental (cf. *Fenomenología, excedencia y giro teleológico*, pp. 102-107), pero que luego no lo tome en cuenta como ejemplo de motivación complementaria del principio teleológico husserliano.

34. “El Dios del venir no tiene ninguna figura determinada. ‘Él es, antes, bien, la fuerza configuradora en cada figura de lo divino.’” Rombach, Heinrich, *Der kommende Gott*, Freiburg, Rombach Verlag, 1991, p. 66.

Dicho en una fórmula gráfica, esta otra versión del principio teleológico no apunta a una vida y ser infinitos, sino a la infinitud del ser y de la vida. Las presentes consideraciones procuraron, así, abrirse a y señalar un problema, cuyo tratamiento excede el marco en el que ellas se insertan, a saber, el de la relación entre ambas maneras de concebir el principio teleológico: si pueden coordinarse, si se excluyen o si se subordinan una a otra.

No quisiera, empero, terminar sin observar que, en la situación actual de la humanidad, que no es la de Husserl, puede pensarse en una cierta “ventaja” o mayor rango de aplicabilidad de esta reformulación del principio teleológico. Esta “ventaja” tiene que ver con la dinámica del principio, particularmente con el segundo momento, el de desviación. A diferencia de la época de Husserl, las desviaciones posibles y cada día más inminentes no amenazan hoy tan sólo una parte de la humanidad, ni resultan susceptibles, por tanto, de ser luego corregidas por una vuelta a lo originario y un reencauzarse hacia el polo ideal, recuperando las metas perdidas provisionalmente. La amenaza de desviación más grande que sufre la humanidad, el cambio climático, abre un horizonte sobre el que la ciencia nos advierte de modo creciente cada día, a saber, no el horizonte de acercamiento a un polo ideal, sino el de la aniquilación de las condiciones de habitabilidad del planeta y del exterminio o cuasi-exterminio de la raza humana. De cara a esta amenaza, que el hombre mismo, entregado a un consumo desaforado de energía para satisfacer su apetencia de poder, prolongación de sí y bienestar material, ha hecho posible, se ciernen dudas acerca de que el curso de la historia sea el de un acrecentamiento del valor y espiritualización de la vida. Aquí se abren múltiples polémicas en las que no quiero entrar. Lo cierto es que la envergadura de la desviación que se dibuja en el horizonte es innegable y su realización o mero acercamiento pone en cuestión la posibilidad de una corrección de la desviación en un tercer momento de regreso a lo originario. Frente a una contingencia de esta magnitud, pareciera resultar más compatible con ella un principio teleológico de índole cosmológica que no ve en la plenitud consumada de la vida humana el fin integral del cosmos, sino que ve en cada vida humana y en la humanidad en su conjunto tan sólo una figura finita del universo. Pareciera más plausible, en una palabra, sostener un principio que se abra a lo divino no a través de una consumación absoluta, sino de una renovación infinita del ser. Dicha renovación puede llegar a implicar, para la existencia del ser humano, antes que una continuidad progresiva, una transformación radical que dé origen a formas de vida que ni siquiera aún podemos imaginar, sin descartar, incluso, la renovación de la vida en la inconmensurabilidad del cosmos más allá de la figura misma de humanidad. En este sentido, me parece digno de ser continuado el esfuerzo de pensadores como Fink, Patočka o Rombach por unir el giro teológico con un giro *cosmológico* de la fenomenología.

Bibliografía

- Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, París, Grasset, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Patočka, Jan, *El movimiento de la existencia humana*, tr. T. Padilla, J. M. Ayuso y A.

Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2004.

Patočka, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. (francesa) E. Abrams, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Patočka, Jan, *Libertad y sacrificio*, tr. I. Ortega, Salamanca, Sígueme, 2007.

Patočka, Jan, *Die Bewegungen der menschlichen Existenz. Pänomenologische Schriften II*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

Rombach, Heinrich, *Der kommende Gott*, Freiburg, Rombach Verlag, 1991.

Walton, Roberto, *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*, Buenos Aires, SB, 2022.

Walton, Roberto, “Historia y metahistoria en la fenomenología”, en Juan Carlos Scannone, Roberto Walton, y Juan Pablo Esperón (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 397-422.