

GENEALOGÍA DE LA NOCIÓN DE *STIFTUNG*: SUS ANTECEDENTES TEOLÓGICO-REFORMISTAS EN HUSSERL

Francisco Díez Fischer
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales
Universidad Católica Argentina
Universidad Austral

Resumen/*Abstract*

El presente trabajo pretende desarrollar una genealogía –en el sentido fenomenológico del término– de la noción de *Stiftung* utilizada por Husserl con el fin de clarificar sus antecedentes histórico-semánticos. En la primera parte del trabajo, examinaré el actual sentido legal de *Stiftung* en alemán. En el punto II retomaré análisis recientes que muestran la influencia de ese sentido en los usos husserlianos. En el punto III indagaré otros sentidos históricos de *Stiftung* que ya no están en uso, pero que en el siglo XVI estaban vinculados a discusiones teológicas en el contexto de la Reforma protestante. Finalmente en el punto IV analizaré la influencia de esos antecedentes en Husserl. En esta genealogía, la institución de la vida ética que Husserl desarrolla en los artículos publicados en la revista japonesa *The Kaizo (Renovación)* será clave para preguntar regresivamente sobre los antecedentes operantes. La hipótesis de este trabajo es que esos textos éticos ofrecen indicios del sentido teológico y uso reformista de *Stiftung*.

Palabras clave: *Stiftung*, *Urstiftung*, fenomenología, protestantismo, teología.

Genealogy of the notion of *Stiftung*: its theological-reformist background in Husserl

The aim of this paper is to develop a genealogy –in the phenomenological sense of the term– of the notion of *Stiftung*, as used by Husserl, in order to clarify its historical-semantic background. In the first part, I examine the current legal sense of *Stiftung* in German. In section two, I review some recent analyses of this term that reveal the influence of this meaning of *Stiftung* in Husserl's usage. Section three explores other historical meanings of *Stiftung* that have fallen into disuse, but were linked to theological discussions in the context of the Protestant Reformation in the sixteenth century. Finally, in part four, I analyze the influence of these antecedents on Husserl. In this genealogy, the institution of ethical life that Husserl developed in articles published in the Japanese journal *The Kaizo (Renewal)* are the key to clarifying, regressively, the operative background. The hypothesis of the paper is that those ethical texts offer clues to the theological meaning and reformist use of *Stiftung*.

Keywords: *Stiftung*, *Urstiftung*, phenomenology, Protestantism, theology.

Francisco Díez Fischer

Es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2012). Profesor titular de *Antropología Filosófica* en la Universidad Católica Argentina y de *Fenomenología y Hermenéutica* en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales; ambas en las carreras de Licenciatura en Filosofía. Profesor de Posgrado de *Fundamentos de Antropología* en Especializaciones del área de la Salud en la Universidad Austral. El presente trabajo se desarrolla en el marco del proyecto de investigación PICT 0172-2015 “La institución en debate: un acercamiento fenomenológico”.

En el año 2007 el filósofo serbio Petar Bojanić publicó un artículo “Instituir e instituir originariamente (*stiften, urstiften*). Los primeros lectores y traductores de Husserl en Francia. Un posible origen de la filosofía continental”. Allí sostenía que el término husserliano de *Stiftung* y sus variantes *Urstiftung*, *Nachstiftung*, *Neustiftung* y *Endstiftung*, junto con los verbos de los que proceden (*stiften/urstiften*), eran poco conocidos entre los lectores coetáneos de Husserl, ya que después de su muerte en 1938 sólo se podían encontrar en sus manuscritos inéditos conservados en los Archivos Husserl de Lovaina. Su tesis era que, a través de aquellos franceses que consultaron los Archivos y tradujeron *Stiftung* por *institution*, se generó tal influencia y recepción de Husserl en Francia que es posible afirmar de ese hecho que “fundó” o “instituyó” la filosofía continental.¹ Su propuesta es interesante en razón de la pretensión originaria de la fenomenología de Husserl de fundar la filosofía como una ciencia estricta que renueve el impulso y sentido para una tradición europea agotada; pretensión de institución que se habría cumplido a través de la traducción y recepción de la palabra misma que la nombra.

A pesar del interés que despierta su tesis, los antecedentes histórico-semánticos sobre los que se apoya requieren ser examinados en profundidad. Bojanić remite la etimología de *Stiftung* a la línea semántica que comparte con el verbo latino (*in*)*statuo* y sus derivados sustantivos *status* e *institutio*.² Apoyándose en esa raíz común y en la eficacia de su novedosa traducción, afirma que *Stiftung* “tiene una rica y fértil tradición político-jurídica en Francia” (2007, p. 239) a partir de la cual se revela “la tarea de la filosofía de instituir, de generar la comunidad y de regenerarla” (p. 244).³ El problema de esta inserción en la tradición francesa es que no está acompañada por un examen detallado de la tradición que *Stiftung* tiene en su idioma original, lo cual es conveniente si –como pretende en su trabajo– se quiere conocer algo de la intención de Husserl al usar

esta palabra.⁴ En alemán, ¿son los sentidos provenientes de la tradición político-jurídica el fundamento histórico más rico y fértil sobre el que se apoya *Stiftung*? ¿Hay otros antecedentes o tradiciones en esta noción que puedan aportar algo a esa tarea de la filosofía o a su institución como filosofía continental? Dicho de otro modo, antes del impacto que tuvo su traducción francesa como *institution*, ¿hacia dónde conduce la pregunta regresiva (*Rückfrage*) sobre la historia conceptual de *Stiftung* en Husserl?

Asumiendo estas cuestiones como punto de partida, el presente trabajo tiene por objetivo desarrollar una genealogía —en el sentido husserliano del término— de la noción de *Stiftung* con el fin de clarificar sus antecedentes histórico-semánticos. En el punto I analizaré el sentido legal que tiene en la actualidad. En el punto II retomaré análisis recientes que muestran la influencia de este sentido en los usos de Husserl. En el punto III indagaré otros sentidos históricos de *Stiftung* que ya no están en uso, pero que en el siglo XVI estaban vinculados a discusiones teológicas en el contexto de la Reforma protestante. Finalmente, en el punto IV examinaré la influencia de esos antecedentes en los usos husserlianos. En esta genealogía, la institución de la vida ética que Husserl elabora en los artículos para la revista *The Kaizo* será clave en la pregunta regresiva sobre los antecedentes operantes. La hipótesis es que esos textos éticos ofrecen indicios del sentido teológico y uso reformista de *Stiftung* cuando sirvió para discutir contra la Iglesia romana acerca de lo instituido por Cristo en el origen del cristianismo primitivo.

I

En línea con la tradición jurídico-política francesa a la que pertenece *institution*, cabe reconocer que en el idioma alemán actual *Stiftung* tiene una significación jurídica predominante. El diccionario *Duden* ofrece como su definición: “a) (terminología legal) donación, que se ata a un propósito específico, basado en algo que se promueve; b) Institución

(*Institution*), Instituto o similar, que es financiado por una fundación (*Stiftung*)” (2016). Estos dos significados —el aspecto subjetivo del acto decisorio de fundar como dar o donar algo (por ejemplo, bienes o dinero) con un fin específico y el aspecto objetivo de esa fundación que es la institución que, como resultado instituido de ese acto instituyente, dura en el tiempo— conforman su sentido legal más estricto como “fundación o institución de beneficencia”. Este sentido domina los actuales diccionarios jurídicos alemanes. El *Rechtslexikon*, por ejemplo, define *Stiftung* como “una institución, que con ayuda de un patrimonio, que ha sido establecido por el fundador (*Stifter*), persigue un fin. Las fundaciones sirven por lo general a un fin benéfico y están erigidas en forma privada” (2018); además enumera gran cantidad de términos jurídicos conformados hoy por *Stiftung* a partir de su sentido más general como fundación.⁵ Según el *Sistema de referencias de palabras para el idioma alemán en la historia y en la actualidad (DWDS)*, el sentido legal estricto aparece ya en los primeros usos de la palabra entre los años 1350 y 1650.⁶ La tesis Núm. 83, que Lutero clava en la Iglesia de Wittenberg en 1517, lo corrobora. Escrita originalmente en latín pero traducida al alemán en 1545, dice: “Del mismo modo: ¿Por qué subsisten las misas y aniversarios por los difuntos y por qué el papa no devuelve o permite retirar las fundaciones (*beneficia-Stiftungen*), instituidas en beneficio de ellos, puesto que ya no es justo orar por los redimidos?” (Lutero, 1965, p. 25). Si bien este uso legal como fundación de beneficencia ya se encuentra desde los inicios de la palabra, se hizo predominante a partir de la centuria 1800-1900.⁷ Entre los autores de ese periodo se destacan famosos juristas como Friedrich Karl von Savigny, Paul Laband y Otto Mayer. Una de las causas del predominio se comprende a la luz de la obra de Savigny, *Sistema del derecho romano actual* (1840), que examina las *Stiftungen* con el objetivo expreso de aclarar el significado de la palabra. La necesidad de aclaración reside en que los romanos no tenían un nombre en latín para designar las fundaciones más que el término amplio de *beneficia* (beneficios): “Bajo el imperio del cristianismo las fundaciones, rodeadas de gran favor, reci-

bieron numerosas extensiones y aplicaciones muy varias; bien que en las fuentes del derecho no vemos ninguna palabra genérica que las designe” (1840, p. 262). Savigny ofrece así dos indicaciones importantes sobre la historia jurídica de *Stiftung*. Por un lado, atribuye su creación a la religión cristiana en tanto ésta asignó la caridad como un fin propio de la actividad humana con consecuencias salvíficas, dando lugar a las fundaciones que solían ser consideradas bienes eclesiásticos, atribuidos en propiedad a Cristo, a la Iglesia o al Papa como su jefe visible.⁸ Por otro, la carencia de un nombre específico se debía a que ellas no constituían una persona jurídica diferente de quien donaba los bienes y de quien los administraba. El cristianismo romano pretendía indicar así la unidad ideal de sus elementos legales: el compromiso activo del donador y la eficacia salvífica de sus obras benéficas que permanecían en el tiempo y más allá de él. Sin embargo, por esta razón, Savigny ve también la necesidad de aclarar su significado, pues “es costumbre aplicar la expresión *fundación* (*Stiftung*) a muchos de los casos que acabo de enumerar y distinguir, contribuyendo la vaguedad de la frase evidentemente a oscurecer el pensamiento mismo que se procura esclarecer” (1840, p. 269). Se ocupa entonces de definir el concepto de persona jurídica y distinguir sus clases y tipos, separando las naturales y necesarias, como las ciudades y Estados, de las artificiales y contingentes, como las fundaciones y asociaciones. A partir de esas precisiones, el uso legal de *Stiftung* se extendió hasta llegar a ser una tradición predominante en las significaciones ofrecidas por los actuales diccionarios alemanes.

II

Bajo esta tradición legal, se suele interpretar el uso de *Stiftung* en la obra de Husserl. En *El concepto de Urstiftung de Husserl: de la pasividad a la historia* (2017), Luis Niel muestra cómo su significado jurídico está operando en los usos husserlianos. Con el objetivo de exponer esa pre-

sencia, comienza reconociendo que la traducción de *Stiftung* es difícil pues se trata de un término propio del ámbito jurídico, inusual para la filosofía.⁹ Asimismo admite que Husserl no fue el primer filósofo en utilizarlo –por ejemplo, aparece antes en Kant–.¹⁰ Sin embargo, en Husserl adquiere la importancia de ser concepto fundamental, con el cual indica, en diferentes lugares, ideas centrales de su fenomenología. El problema es que no explica los distintos sentidos en que lo emplea, ni ofrece definiciones precisas, lo cual hace necesario examinar sus contextos de uso para ver cómo opera el sentido legal en cada caso. Niel se retrotrae entonces hasta las primeras referencias de alrededor de 1908-1910 y 1915, pertenecientes a los análisis de cómo se instituyen las unidades de sentido en la experiencia y en la constitución del yo como su polo correlativo. En el manuscrito de 1908-1910, Husserl usa *stiften* para indicar que “el acto-unidad instituye (*stiftet*) una unidad de sentido” (*Hua XXXVIII*, p. 323). Esta idea ya anuncia según Niel la influencia de los dos significados legales de *Stiftung* entendida como institución de sentido (*Sinnstiftung*): 1) un acto de fundación como dación o creación de sentido; 2) la fuerza y unidad de la institución de sentido resultante de ese acto que como tendencia sirve de base a experiencias y percepciones futuras con sus nuevos sentidos. Ideas similares, referidas a la institución de la unidad de sentido del yo en la formación de su identidad, se encuentran en el párrafo 29 de *Ideen II*, perteneciente al manuscrito de 1915. Allí *Stiftung* es utilizado para indicar que el yo se capta como idéntico en tanto en sus tomas de posición es consecuente consigo mismo en el sentido determinado por ellas. Toda toma de posición instituye una mención o tema (por ejemplo, una opinión, convicción o querer determinado), si éstos se mantienen, en la sujeción a ellos, el yo se capta como el mismo que ahora es y antes era, de modo que “es ley (*Gesetz*) que toda ‘mención’ sea una institución (*Stiftung*) que sigue siendo posesión del sujeto mientras no se presenten en él motivaciones que exijan un ‘cambio’ de la toma de posición, un abandono de la antigua mención” (*Hua IV*, p. 113). Esa legalidad esencial del yo

se resume en que cada vez que el yo realiza un acto o toma una posición sobre algo se instituye a sí mismo permaneciendo inalterado en su unidad; cambiar de toma de posición es por lo tanto alterar-se.¹¹ En este contexto, Husserl realiza años más tarde varias incorporaciones del neologismo *Urstiftung*.¹² Por un lado, en el anexo II a ese parágrafo 29, escrito posiblemente después de 1924 (cf. *Hua IV*, p. 416), destaca el carácter protoinstituyente de los actos primeros del yo: "(...) todo acto, ejecutado 'por primera vez' (*erstmalig*), es 'protoinstitución' de una peculiaridad permanente que entra a durar en el tiempo inmanente (en el sentido de algo idéntico duradero)". (*Hua IV*, p. 311). Por otro, en el parágrafo 60, en el contexto del yo libre y responsable de sí mismo examina qué sucede cuando encuentra en sí pensamientos o sentimientos ajenos, ante los cuales puede ceder de modo pasivo o asumirlos activamente por propia voluntad. En este segundo caso, "ya no tiene el mero carácter de un reclamo al cual cedo, que me determina desde fuera; se ha convertido en una toma de posición que parte de mi yo, no un mero estímulo que va hacia él, y sin embargo tiene el carácter de asunción de algo proveniente de otro yo, de algo que tiene en él su protoinstitución. Un caso similar al de mi esfera egoísta: protoinstitución y reproducción posterior como hábito propio actualizado" (*Hua IV*, p. 269).¹³ Estas incorporaciones a *Ideen II* evidencian la creciente conciencia de Husserl respecto a la importancia de *Urstiftung*, tanto por el carácter protoinstituyente que adquiere todo acto que se ejecuta "por primera vez" —en clave legal, por ser acto primero de dación o institución de un sentido, por ejemplo, una opinión o convicción que se instituye por vez primera—, pero también por poder ser asunción de sentidos ya instituidos anteriormente no sólo por el propio yo sino por otros, por ejemplo, al modo de convicciones u opiniones de otros que asumo activamente como propias.

Luego de estas primeras referencias a *Stiftung* y en correspondencia con la datación de las incorporaciones señaladas de *Urstiftung*, la mayor cantidad de usos de estos términos se da durante la década del 20 cuando

Husserl desarrolla su fenomenología genética. En ella se ocupa de los procesos de constitución, referidos a la génesis y transformación de sentidos en la vida histórica de la conciencia, por lo cual, como bien muestra Niel, la condición para su desarrollo implica la posibilidad misma de realizar un camino de regreso hacia las instituciones primeras y originarias que son fuente de sentido en el origen. Husserl afirma por eso que el enfoque genético conlleva la enorme tarea de la “pregunta regresiva (*Rückfrage*), en la génesis instituyente primaria de cada apercepción” (*Hua Mat VIII*, p. 223). También por esta razón en el periodo genético se extiende el uso de *Urstiftung* como proto-institución, es decir, institución de sentido en el nivel primero y más originario que el yo puede alcanzar a través de una investigación regresiva, y van apareciendo sus variaciones correspondientes (*Nachstiftung*, *Neustiftung*, *Endstiftung*).¹⁴ En términos generales, *Urstiftung* refiere al descubrimiento de la pasividad operante, por la cual el momento activo legal de dación de un sentido no surge de la nada sino de un trasfondo motivacional pasado y predado, que es condición de dicho acto en el presente y de su institución resultante como tendencia para nuevos actos futuros.¹⁵ En particular, Niel distingue y examina tres contextos principales de su uso durante el periodo genético: 1) la protoinstitución de sentido en las formaciones sensoriales de la experiencia, 2) en la acción y constitución del yo como sujeto ético, y 3) en la historia como institución intergenerativa; en concreto, en la historia interna de la filosofía.

1) En la génesis de la experiencia, *Urstiftung* refiere a la institución primera y originaria de sentido que, como unidad de validez, configura el horizonte de todas las experiencias presentes y futuras. Siguiendo el camino regresivo, el yo pasa por autorreflexión a través de los contenidos intencionales de su experiencia para encontrar referencias a lo que fue instituido en el curso de experiencias pasadas y que constituye el trasfondo pasivo de su experiencia activa y consciente. Así descubre que los sentidos originarios que fueron instituidos por la primera experiencia no se perdieron, sino que sedimentaron y, junto con las experiencias pasadas, operan en el

ámbito de la pasividad formando una historia de la experiencia presente y configurando la forma-meta (*Zielform*) en la que advienen las experiencias futuras. Siguiendo a Husserl Niel ofrece un ejemplo sencillo. El hecho de saber lo que es una “casa” refiere a las experiencias anteriores que he tenido al percibir casas, de modo que cada vez que veo una nueva casa, esa experiencia presente se remite a la primera institución que he tenido al ver una casa en mi vida y a todas las sedimentaciones de sentido anteriores cuando he visto casas en el pasado. La influencia de las experiencias pasadas en el curso de la experiencia presente se da entonces no sólo como una conciencia activa –pues cuando veo una nueva casa no necesariamente recuerdo (activamente) la primera casa que he visto– sino como resultado de síntesis pasivas operantes en mi experiencia presente de la casa y en la forma en que me dirijo a las futuras experiencias de casas que pueda tener. En resumen, la experiencia activa y consciente en el presente es posible sobre la operatividad del trasfondo pasado pasivo que la motiva desde la génesis de sentido ocurrida en su protoinstitución y que determina el modo de darse de las experiencias futuras. Aquí la idea de fondo refiere para Niel al sentido legal, pues indica que la primera experiencia “está fundada en un acto institucional, que constituye la ‘validez’ de todas las experiencias venideras. En ese sentido, Husserl se refiere a *Urstiftung* como el origen de la validez (*Geltung*)” (p. 145). Anticipado en el manuscrito de 1908-1910, el sentido legal de ese acto de protoinstitución de sentido aparece en los manuscritos-C (1929-1934) como acto de “poner en validez” (*In-Geltung-Setzen*) o su opuesto “poner fuera de validez” (*Außer-Geltung-Setzen*) (cf. *Hua Mat VIII*, p. 43). Eso significa, tal como explica Husserl en otro texto de principios de los años 20, que *Urstiftung* es la primera puesta en validez de un sentido que luego permanece a lo largo del tiempo: “*La primera validez instituye (stiftet) un horizonte de validez persistente. Ahí reside la posibilidad de actos que tienen el carácter de reactivaciones de las proposiciones de actos anteriores (...)* Ésta no es una posibilidad vacía, sino que se expresa aquí una *propiedad fundamental de la vida de la conciencia. Urstiftung, Nachstiftung, etc.*” (*Hua XXXIX*, pp. 1-2). Esta propiedad im-

plica distintos tipos de *Stiftung*, pues la *Urstiftung* como validación primera puede cambiar, por ejemplo, al perder fuerza y ser desechada, tal como sucede en la experiencia de cambiar de opinión o convicción. Eso no implica que necesariamente desaparezca, pues persiste operante en el ámbito de la pasividad, donde puede ser renovada o restaurada por un acto de *Nachstiftung* (re-institución), es decir, de repetición de la primera *Urstiftung* que le da nueva fuerza, produciendo una profundización en ella y un aumento de familiaridad con los sentidos protoinstituidos hasta alcanzar el límite de completa familiaridad (cf. *Hua XXXIX*, p. 463). Es decir, el yo no sólo tiene la propiedad de instituir algo originariamente sino también de re-instituir una protoinstitución debilitada. También se puede rastrear la impronta legal de otras modalizaciones que se producen en este contexto. Las *Urstiftungen* se modalizan según la forma en que cambie nuestra experiencia, por tanto, así como pueden perder fuerza y luego ser renovadas, también pueden ser puestas en duda al entrar en conflicto con otras *Urstiftungen* que niegan o cancelan la validez puesta por ellas. Sería el caso de “poner fuera de validez”; Husserl habla allí de “*Urstiftungen* de cuestionabilidad, de duda, de invalidez como opiniones de sentido modalizado” (*Hua XXXIX*, p. 48).¹⁶ En otros casos, una *Urstiftung* puede ser totalmente olvidada, por ejemplo, cuando un sentido se va desvaneciendo hasta desaparecer por completo. Entonces puede suceder una *Neustiftung*, es decir, una nueva institución que, como un nuevo acto instituyente, representa el acto realizado por primera vez, dándose una síntesis de coincidencia entre la vieja y la nueva validez (cf. nota 1 de 1921 en *Hua Mat VII*, pp. 86-85). En conclusión, los análisis genéticos de la experiencia muestran para Niel que, entre los distintos tipos de *Stiftung*, *Urstiftung* ocupa el lugar central de la vida subjetiva en tanto concentra el sentido legal de ser origen primero y fuente última de validez de todos los sentidos. Es decir, “incluso las esferas más básicas de la pasividad original con sus conexiones preconstituyentes de sentido ‘sólo tienen sentido debido a los actos protoinstituyentes’ (*Hua XXXIX*, 3)” (p. 146), que ofrecen la dación genéticamente primera de un objeto en la experiencia.¹⁷

2) En el contexto de la acción y constitución del yo ético, el camino regresivo hacia las protoinstituciones ofrece una variedad de análisis posibles. Niel asume el análisis genético de la acción y cómo ella implica tener una conciencia al menos básica del “yo puedo” (cf. *Hua Mat VIII*, pp. 221-222). En relación con su sentido legal, como el resultado de toda acción conlleva siempre la posibilidad de lograrlo, se remite a dos *Urstiftungen*: la institución originaria de la acción misma con el resultado del acto particular y la institución originaria de la posibilidad de alcanzar ese resultado. Así la acción protoinstituye un resultado y su posibilidad, pero también la conciencia de la posibilidad de lograr esa acción y la conciencia de su logro, de modo que con cada nueva acción aumenta la conciencia de las posibilidades prácticas del yo. Estas *Urstiftungen* conforman además el suelo pasivo de motivación para nuevas acciones futuras, pues las acciones pasadas sedimentadas constituyen el trasfondo de habitualidades que configuran la intención voluntaria del “yo quiero” (cf. *Hua Mat VIII*, pp. 300-302). Sobre esta base, Niel se adentra en el alcance ético de *Urstiftung* a nivel individual y social, en tanto éste último se puede concebir para Husserl en analogía con la vida subjetiva (cf. *Hua XXVII*, p. 22). Cada acción y decisión que el yo toma, teniendo conciencia de sus posibilidades prácticas, es una institución activa y legal, por la cual se compromete a sí mismo con ciertos objetivos o ideales de vida hacia los cuales se dirige y que él mismo instituyó para sí en el pasado con su primera *Urstiftung*. La auténtica vida ética para Husserl no puede estar dirigida desde fuera por reglas o dogmas ni pasivamente desde dentro por emociones. El sujeto ético ideal es, por el contrario, aquel que a través de sus propios actos y decisiones reafirma activamente sus convicciones, basadas en fines establecidos por él mismo de acuerdo con la teleología racional desde su propia voluntad libre en la primera *Urstiftung*.¹⁸ Por un lado, eso implica que el acto de protoinstitución ética de sí mismo realizado “por primera vez” motiva una voluntad de reafirmación o “renovación” (*Erneuerung*) que, como compromiso constante con los propios ideales

elegidos, es el eje para que una vida ética pueda seguir siendo ética. “La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar” (*Hua XXVII*, p. 20); siendo “una originaria y luego siempre de nuevo reactivada voluntad de renovación” (*Hua XXVII*, p. 42). De allí surge la gradualidad y la lucha ética constante por el sentido y las metas instituidas; es decir, una voluntad siempre reactivada de institución y re-institución a fin de alcanzar la mayor perfección ética posible a nivel individual y social.¹⁹ Por otro lado, en tanto el yo es quien se protoinstituye a sí mismo como sujeto ético, no sólo cuando realiza una acción o toma una decisión “por primera vez”, sino cada vez que la realiza o decide renovadamente, lo debe hacer en libertad, en conciencia de sus posibilidades prácticas, y dirigido por la razón. Niel destaca en Husserl el trasfondo “racional” de ese ideal de hombre ético como aquel que vive en la razón, como ser autoconsciente en el que la voluntad se resuelve a actuar de manera racionalmente determinada desde la *Urstiftung*. Eso aparece en la formulación del imperativo categórico husserliano, como un seguir a la razón, asumido libremente y a partir de una autorreflexión universal, que permita justificar (*rechtfertigen*) una vida basada en la razón práctica: “Su ser consiste en gestarse a sí mismo *como* ser absolutamente racional en una voluntad universal y absolutamente firme de racionalidad absoluta y esto, como decíamos, en un ‘proceso de devenir absoluto de la razón’. Y ello a su vez en la medida en que la vida, que está en necesario devenir, mana aquí de la voluntad protoinstituyente de razón” (*Hua XXVII*, p. 36), como una acción que a cada latido es absolutamente racional y por la cual el hombre absolutamente racional puede ser causa de sí mismo. Se trata de su devenir como un movimiento de la razón latente a la razón patente a través de instituciones y reinstituciones de sentido que tienen por fin la tarea infinita hacia la racionalidad plena por parte de una racionalidad siempre relativa e insuficiente. En este contexto, la filosofía se presenta como el nivel superior e ideal de vida ética y el filósofo como aquel que

toma una decisión que implica un compromiso ético absoluto con el cumplimiento del ideal de racionalidad. Su vocación (*Beruf*) es un llamado (*Ruf*) a dedicar toda su vida a ese ideal, una interpelación que es condición de posibilidad para su acto de institución. Niel señala nuevamente aquí la operatividad del sentido legal en esa auto-institución de sí con un lado objetivo y otro subjetivo: “por un lado, hay una especie de ‘llamado’ como algo que viene de ‘afuera’ como una tarea (*Aufgabe*) (ver *Hua XXIX*, 364, 377) a lo que el filósofo debería responder comprometiendo absolutamente su vida entera a la filosofía; por otro lado, esta decisión es un acto de autorrealización, de colocar activamente el propio destino en el camino de la realización universal hacia el polo eterno (y por lo tanto nunca alcanzado) de la Idea de ciencia universal” (p. 153).

3) De la protoinstitución subjetiva del yo ético, pasa al contexto de las instituciones de sentido intersubjetivas en la historia que Husserl desarrolla sobre todo en *Die Krisis*. El sentido legal de *Stiftung* destaca aquí sobre el trasfondo de la crisis de la racionalidad y humanidad europeas, bajo la idea de un sentido originariamente instituido –y con él los fines de una razón orientada hacia una tarea innata de autodesarrollo racional– que yace tras la historia de hechos como una “historia interna” que se evidencia gracias a una visión global crítica. Ésta es una historia del sentido que, al igual que una tradición, se constituye por un proceso de sedimentación pasiva que presupone un conjunto de actos anteriores, en la cima de los cuales está el acto de protoinstitución de sentido de esa tradición; sentido que puede mantenerse activamente válido junto con los fines y metas hacia los que se dirige, pero que también puede perder su validez y ser éstos olvidados. La crisis de una tradición implica ese distanciamiento con respecto a su origen y a su *telos*, es decir, una tradición que ha perdido de vista sus metas finales, pues olvidó o desatendió los sentidos primarios y las metas iniciales que instituyó por primera vez en su origen. La tradición europea de entreguerras se encuentra en esa crisis y el camino genético de la investigación

histórica no sólo permite regresar a la institución originaria y captar la desviación respecto de ella, sino que ofrece así una salida a la que subyace el sentido legal: “una comunidad puede recuperar su auténtica justificación (*eigentliche Rechtfertigung*) volviendo a su origen (*Ursprung*), es decir, a la finalidad original (*die ursprüngliche Zweckhaftigkeit*) establecida en la *Urstiftung* (ver *Hua XXXIX*, p. 527). Este retorno regresivo a la *Urstiftung* equivale a una recreación del sentido y objetivo original y sedimentado (y tal vez olvidado) de una comunidad” (Niel, 2017, p. 153). Europa representa aquí el ideal universal de la racionalidad y la ciencia encarnado por la tradición filosófica, de modo que la tarea de la filosofía cobra una dimensión de ideal ético no sólo a nivel subjetivo sino también intersubjetivo e histórico como renovación radical de su propia protoinstitución sucedida en Grecia en el origen de la civilización europea. Renovación asumida por Descartes en los albores de la modernidad, por la cual reinstituó el sentido original de la *Urstiftung* griega pero también logró una auténtica *Urstiftung* de la filosofía como tarea trascendental y universal de la humanidad, de modo que pasa por ser el *Urstifter* de algo nuevo: la filosofía moderna (cf. *Hua VI*, § 16). La crítica de Husserl a Descartes es que fue como Colón: descubrió un nuevo continente, pero no sabía nada al respecto y pensó que acababa de descubrir una nueva ruta a la India. Descartes malinterpretó la subjetividad trascendental y ocultó el auténtico significado de su descubrimiento (cf. *Hua VII*, pp. 66-67), por eso a los filósofos aún les llega, en un momento crítico, el llamado de la historia dada como tarea. Deben realizar una *Neustiftung* que revele la conexión teleológica con el sentido original tal como fue establecido en la *Urstiftung* griega olvidada, y renovar radicalmente su propia *Urstiftung*. Reaparece aquí el sentido legal: la filosofía tiene la responsabilidad con una tarea universal e innata que debe ser asumida activa e individualmente a lo largo de las generaciones, renovando una y otra vez el sentido establecido en la *Urstiftung*. Cada filósofo “necesita *ineludiblemente* de una *decisión* propia que lo cree primera y originalmente como filósofo, por así decir, de una

protoinstitución que sea originaria creación de sí mismo” (*Hua VIII*, p. 19). Cada uno recibe esa llamada y debe responderla como agente instituyente de esa historia interna que se dirige hacia una institución final (*Endstiftung*) que es la fenomenología trascendental. Husserl asume con ella su propia tarea en el desarrollo histórico ante la crisis de la comunidad europea, buscando lograr el fin de la tarea filosófica en su completa claridad, no como final de la filosofía, sino como su institución en tanto ciencia estricta que establezca el comienzo apodíctico, propio de su tarea innata (cf. *Hua VI*, p. 73).

Resumamos. Niel recorre los diversos contextos de usos de *Urstiftung*, destacando la operatividad de su enraizamiento en el sentido legal: 1) se trata de un acto de institución de sentido con fuerza legal, pues una vez que ha sido activamente instituido es fuente de justificación y nivel primero y más originario de validez, que como prescripción configura todas las experiencias futuras a nivel subjetivo e intersubjetivo; 2) las motivaciones de ese acto instituyente surgen de un trasfondo de sentidos y fines ya instituidos en el pasado que operan pasivamente; y 3) se trata de un compromiso activo con esa auténtica protoinstitución que emerge desde ese trasfondo motivacional, en el modo de una voluntad de renovación constante que reafirma la dirección teleológica racional de esas ganancias de sentido que se lograron instituir primeramente y que siempre conllevan la fragilidad de poder desaparecer. Su tesis se resume así en que “el significado del concepto de *Urstiftung* está enraizado en la noción legal de *Stiftung*, que implica la idea de una institución de sentido activa y legal basada en ciertas motivaciones que persiguen un objetivo específico establecido en el momento mismo de esta institución. (...) a pesar de sus motivaciones (pasivas), *Urstiftung* implica un compromiso activo que constantemente debe renovarse a través de *Nachstiftungen*, y de esta manera uno puede ver tanto su fuerza de guía teleológica como su fragilidad interna insertada en cada institución de sentido” (p. 137). Concluye entonces que si bien Husserl no pretendió elaborar una filosofía del derecho, tuvo en mente y fue consciente del sentido legal de

Stiftung para desarrollar explicaciones fundamentales de su fenomenología genética. Ése fue el valor que una herramienta conceptual propia de la tradición jurídica alemana ofreció a una filosofía que reveló y asumió desde dentro la crisis de sentido de la tradición europea.

III

Frente al sentido legal operante en Husserl, un examen detallado de los usos históricos de *Stiftung* revela otros contextos de significación. Según los datos del *DWDS*, entre sus primeros registros se encuentra la obra *El orden de la Iglesia* (1555) del teólogo protestante Johannes Brenz. A pesar de su contexto cristiano, *Stiftung* no tiene allí el uso jurídico de fundación de beneficencia. Brenz habla por ejemplo de: *die ersten Stiftung Christi* (la primera institución de Cristo), *die Stiftung dises Sacraments* (la institución de este sacramento) y *die Wort der Stiftung Christi* (la palabra de la institución de Cristo). Estos usos se repiten en numerosos escritos teológicos y prédicas de la época y son cercanos a su origen en el alto alemán moderno —por tanto simultáneos a su uso legal más estricto como evidencia la tesis 83 de Lutero—. No obstante, no conciernen a la tradición jurídica de *beneficia*, sino a la tradición religiosa de *institutio*. En el latín medieval, *institutio* se utilizaba para referir en la liturgia cristiana a los actos de institución de Cristo y de Dios, de modo que los usos de *Stiftung* aluden allí al sentido legal general de un acto de fundar o instituir, pero no humano, sino divino.²⁰ La inscripción y fuerza significativa de esos usos en este ámbito religioso se hace evidente al percibir que se enmarcan entre los años 1500 y 1650 en las discusiones teológicas generadas por dos sucesos históricos centrales: la Reforma Protestante (a partir de 1517) y la Contrarreforma Católica (1545-1563). Si bien la complejidad de estos hechos no puede ser examinada en este trabajo, tal como expone el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Stiftung* e *institutio* adquirieron en su contexto el estatus de conceptos teológicos fundamentales: “La

disputa de la teología reformista con la romana refiere centralmente al problema de la *'institutio'*, o sea si sólo debe tener autoridad institucional lo que fue instituido por Cristo mismo, o si –como para la teología católica– también las tradiciones no instituidas por Cristo pueden reclamar una obligación análoga a la *'institutio'* originaria” (Ritter, 1974, p. 418).²¹ Con *Stiftung* la teología protestante quiso renovar la autoridad de las instituciones primeras y originarias de Cristo y lo hizo en su propio idioma, y no en latín que era el idioma oficial de la Iglesia romana.²² Nuestro concepto mentó así el regreso a la fuente divina de justificación de toda validez normativa, es decir, de los auténticos resultados instituidos por los actos divinos fundadores, por ejemplo, en la discusión en torno a qué sacramentos habían sido verdaderamente instituidos por Cristo o si el primado de la Iglesia romana era resultado de su acto de institución o no. En este segundo caso, Lutero usa *stiften* para descartarlo de lleno considerando que la primacía romana no está justificada en una institución divina, sino que es mero artilugio humano.²³ En el caso de los sacramentos, en *De captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium* (1520) –uno de los escritos reformadores fundamentales²⁴– Lutero argumenta sobre la universalidad de la institución de la eucaristía:²⁵

El sacramento entero (o sea, las dos especies) ¿se entregó en la cena del Señor solamente a los presbíteros o también a los laicos? Si se dio sólo a los presbíteros (que es lo que ellos pretenden), no estará permitido dar ninguna de las especies a los laicos, pues no se va a incurrir en la temeridad de dar lo que Cristo no dio en su institución primera (*prima institutione/erste uffstiftung/Einsetzung*); por otra parte, si permitimos que se altere una sola institución de Cristo (*unam Christi institutionem/ein uffstiftung/Einsetzung*), invalidamos (*ungültig*) con ello todas sus leyes y cualquiera podría decir que se halla desligado de todas sus leyes (*Christusgesetz*) y de todas sus instituciones (porque en las Escrituras un caso particular afecta al universal). (...) Primeramente para retornar de veras y con acierto al verdadero y libre conocimiento de este sacramento, debemos esforzarnos ante todo en quitar todo eso que ha llegado a añadirse a la originaria y simple institución de este sacramento (*ad institutione huius sacramenti primitivam et simplicem/zu der erstlicher uffstiftunge disses Sakraments/ursprünglichen und schlichten Einsetzung*) por las aficiones y fervores humanos; como son las vestiduras, ornamentos, cánticos, plegarias, órganos, velas y todas esas pompas visibles. Es volver a dirigir nuestros ojos y nuestra alma a la sola, pura y prístina institución

de Cristo (*ad ipsam folam & puram Christi institutione/zu der rechten ersten uffstiftung Christe/eine und reine Stiftung Christi selbst*) y sólo debemos estar atentos a la palabra de Cristo, en virtud de la cual él instituyó, perfeccionó y nos confió el sacramento (*instituit/erstiffet hat/ingesetzt hat*) (2009, p. 189 y p. 215).

El sentido teológico del uso reformista de *Stiftung* es claro y, en términos husserlianos, permite comprender a la Reforma como un camino genético. La pretensión de Lutero es retornar a las instituciones divinas de Cristo, quitando regresivamente todo lo añadido, para que, desde esa fuente originaria de justificación y validez, se pueda restaurar el sentido y las metas para una tradición religiosa que ha perdido su fuerza y orientación. La interpretación en clave husserliana pone de manifiesto la dimensión legal del sentido teológico de *Stiftung* en tanto menta el acto (divino) de institución y sus resultados instituidos a lo largo del tiempo. Ofrece además la posibilidad de hacer una interpretación legal de la Reforma misma como un acto de dación de sentido con fuerza y validez legal, motivado por el fin de renovar o reconstruir la institución eclesial para su continuidad futura –objetivo establecido en el momento mismo de su institución que dio origen luego a la Iglesia protestante–. Finalmente permite vincular el acto de institución de Lutero con la institución divina del fundador (Cristo) al modo de un compromiso activo con la renovación de ese acto primero y originario de dación de sentido que ha sido olvidado en una tradición en crisis. Estas cercanías conducen naturalmente a una pregunta inversa: ¿El uso reformista de *Stiftung* como institución o fundación “divina” pudo tener algún impacto en su sentido legal? ¿El carácter divino del sentido teológico pudo haber influido en su uso jurídico? Y finalmente ¿puede verse algo de eso reflejado en Husserl? En razón del objetivo de este trabajo, destacamos tres influencias legales de la Reforma: 1) el llamado radical a una libertad religiosa y jurídica; 2) la fuente divina de justificación de todo acto de institución legal; 3) la transformación del fundamento teológico del sentido legal de *Stiftung*.

1) En su primer momento, la Reforma fue formulada por Lutero como un llamado a la libertad crítica y radical en la esfera religiosa, pero tam-

bien jurídico-política, pues implicó un ataque directo a la ley canónica y a la autoridad eclesial de Roma, que condujo muchas veces a una crítica de la ley humana y de la autoridad civil: “ni el papa, ni los obispos, ni nadie más tiene derecho a emitir una sola sílaba sobre un hombre cristiano sin su consentimiento. Y pase lo que pase de otra manera, eso sucede en el espíritu de la tiránica” (Lutero, 2009, p. 277). Bajo el principio de que todos somos sacerdotes y señores en esta tierra, Lutero sostuvo que somos completamente libres en nuestra conciencia y relación con Dios. Disfrutamos de una inmunidad soberana contra cualquier estructura o legislación humana que intente afectar a esa libertad divina que anida en todo creyente. Así, su llamado a la libertad de la Iglesia ante la tiranía del Papa, de los laicos ante la hegemonía del clero, y de conciencia ante las restricciones del derecho canónico, puso en cuestión la justificación y validez de la ley.²⁶

2) Un acto de tal radicalidad como llamado a la libertad de los cristianos fue justificado por Lutero a través del regreso al nivel primero y más originario en el orden de validez de carácter divino. En el uso reformista de *Stiftung*, la auténtica, primera y única fuente de justificación es la institución divina de Cristo que otorga a la génesis de sentido y a las metas instituidas por él el valor de ley o exigencia jurídica divina (*göttliche Rechtssetzung*), por eso la Reforma no implicó una nueva revelación de Dios. Su condición de desarrollo fue la posibilidad misma de renovar la institución divina originaria, es decir, restaurar su vieja fuerza normativa a través del camino regresivo a la vida de Cristo contenida en el Evangelio.²⁷ Así, Lutero sostuvo que nadie puede dar lo que no ha sido dado por Cristo y que alterar una sola institución suya invalida todas sus leyes. De allí se desprende también el impacto legal de su teoría de los dos reinos y de su versión de la doctrina de la justificación (*Rechtfertigungslehre*). La primera suplantó a la teoría medieval de las dos espadas, separando radicalmente el reino terrenal que se rige por la ley –competencia del magistrado, no ya del clérigo–, y el reino celestial que se guía por el Evangelio que contiene toda la ley que necesita un cristiano –al punto que agregar algo a la ley

del Evangelio es una tiranía—. Correspondientemente, la segunda pretendió justificar toda ley y justicia humana en la institución divina y en la fe.²⁸ Ese camino fundó la comprensión de Cristo como único mediador entre Dios y los hombres que, como fuente de toda ley, ofrece la salvación por una “fe justificadora” (*rechtfertigenden Glaubens*), y condujo a los reformistas posteriores a zanjar la brecha luterana de los dos reinos elaborando nuevas leyes civiles protestantes. Como señala J. Witte en *Derecho y Reforma* (2002), ese camino hacia la fuente divina de justificación tuvo una influencia decisiva en el fundamento y evolución del derecho moderno. Si bien Lutero no fue un reformador jurídico, catalizó un cambio inmenso en este sentido. Con el avance de la Reforma, las rivalidades entre teólogos protestantes y juristas dieron lugar a nuevas alianzas; en especial en las universidades luteranas a fin de mejorar la formación de los magistrados protestantes, entendiéndolos como padres de la comunidad llamados a gobernar en nombre de Dios.²⁹ Juristas y moralistas como Oldendorp y Melanchthon se dedicaron a elaborar una estructura jurídica protestante, enfatizando al Evangelio como la fuente más alta de toda ley, el mayor resumen de la ley natural y la guía más segura para la ley positiva (cf. Witte, 2002, p. 169). Los teólogos reformistas profundizaron sus doctrinas prestando atención a sus implicancias legales, políticas y sociales. Sobre la base de la nueva teología se generaron cambios en temas esencialmente jurídicos como el matrimonio, la educación, el fortalecimiento de los poderes públicos seculares, que pasaron de la jurisdicción canónica de la autoridad eclesiástica al derecho civil y al magistrado, provocando una proliferación de escritos jurídicos.³⁰ La reconstrucción de la ley canónica para el bien del Evangelio dio paso a la reconstrucción de la ley civil con la fuerza del Evangelio y motivó un nuevo orden jurídico con efectos hasta nuestros días.³¹

3) Un caso del impacto legal de la nueva teología se dio en la esfera del bienestar social con las fundaciones. Lutero modificó sustancialmente el modo de comprenderlas, pues la idea cristiano-romana de *beneficia* que vinculaba el fin benéfico a la salvación, quedó transformada por la salvación “*sola gratia y sola fide*” que eliminaba la operatividad salvífica de las

buenas obras (cf. von Campenhausen, 2013, pp. 31-34). Ellas no hacían justo ante Dios, sino que debían hacerse como fruto de la fe. Lutero forjó con ello una nueva teoría del don en la que fue determinante el rechazo a la idealización de la pobreza. Todas las personas estaban llamadas a hacer el trabajo de Dios en el mundo, por tanto no debían estar ociosas ni empobrecidas. La pobreza voluntaria era una forma de parasitismo social digna de ser castigada, no un sacrificio a ser recompensado. La caridad dejó de ser una forma de automejoramiento espiritual. Era una vocación del sacerdocio de todos los creyentes que no traía tanto una recompensa al dador sino una oportunidad al receptor, lo cual significó también un cambio de su objeto. La mejor manera de servir a Cristo era la caridad con el otro, no con la Iglesia. El llamado de ésta era a predicar la Palabra y administrar los sacramentos, recibir y gestionar la caridad era restarle importancia a su misión. Las fundaciones eclesíásticas se transformaron entonces en instituciones civiles de bienestar (*Stiftungen*), administradas por el magistrado local que fueron la base de la figura actual del Estado como garante del bienestar social. Así, Lutero modificó el suelo de motivaciones en las que se basa cualquier acto legal de donar algo con un objetivo específico, acentuando el sentido social –no salvífico– de la institución civil que dura en el tiempo como su resultado. Como muestra Schneider-Ludorff, lejos de disminuir su cantidad, eso motivó el crecimiento de las *Stiftungen* bajo el criterio de que debían jugar un papel esencial en la justificación de las reformas del Estado (cf. 2008, p. 83). Junto con la precisión del término por parte de juristas como Savigny, fueron las causas de la actual tradición legal predominante en su sentido. En resumen, a la historia jurídica de *Stiftung* subyace la profunda transformación que el regreso reformista a la *institutio* divina operó en los *beneficia* en tanto sólo Cristo pudo realizar una auténtica *Stiftung* por la que dio, entregando su vida, el beneficio de la salvación a toda la humanidad. Ningún hombre es capaz de re-instituir tal acto de donación que lo salve, más que a partir del acto libre y crítico de la fe que, para los protestantes y en lenguaje husserliano, sería el único acto auténticamente protoinstituyente de una nueva vida.

Las influencias del sentido teológico-reformista de *Stiftung* en su sentido legal, es decir, la fundación o institución divina-legal como fundamento de la fundación o institución humano-legal, reconfiguran el fondo histórico-semántico del significado habitual de la palabra y llevan a preguntarse si puede ser que estuviera operando en Husserl al momento en que escribió. La interrogación es pertinente en tanto, si bien su sentido teológico ha desaparecido de los diccionarios actuales, no ha sido completamente olvidado. Cuenta con antecedentes, no en Kant –aunque su uso legal de *Stiftung* sea reformista (cf. nota 10) y él mismo pueda ser considerado, según la famosa expresión de Robert Winkler, “el filósofo del protestantismo”–, sino en Max Weber. De forma contemporánea a Husserl, Weber utilizó *Stiftung* como institución divina en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (1920) para explicar cómo en Lutero la ley natural se identifica directamente con la justicia divina en tanto es “institución de Dios” (*Stiftung Gottes*) (p. 61), y también cómo Calvino argumenta el sometimiento de los infieles “bajo la institución divina de la Iglesia” (*göttliche Stiftung der Kirche*) (p. 115). Considerando el carácter coetáneo de estos usos y su profundo impacto jurídico, examinemos si esta parte de la historia conceptual puede estar operando en Husserl, asumiendo la tarea del filósofo tal como él mismo la describe: “hacer que reviva en su sentido histórico oculto la conceptualidad sedimentada que, como no cuestionado, es la base de su trabajo privado y no histórico” (*Hua VI*, p. 73).

IV

El periodo genético que contiene la mayor cantidad de usos de *Stiftung* inicia su momento de auge a partir de 1917 con gran producción de manuscritos, pero escasas publicaciones.³² Los artículos preparados para la revista japonesa *The Kaizo* de 1922-24, que utilizaban *Urstiftung* en el contexto de la protoinstitución del yo ético (cf. punto II), se hallan a mitad de camino

entre los primeros análisis genéticos de la ética en las lecciones de 1920/24 y las obras éticas tardías, Conferencia de Viena (1935) y *Die Krisis* (1936), ofreciendo “el análisis más sustancial de la vida ética social y cultural antes del texto de *Crisis*”. (Gubser, 2014, p. 50).³³ En relación con nuestro término, tienen una doble importancia: se ubican en el momento de explosión de los usos de *Stiftung* durante los primeros años de la fenomenología genética y se formulan en una clara terminología cristiano-protestante. Avé-Lallemant resalta esto último indicando que la “posición reformadora radical” que caracteriza a la auténtica vocación de renovación como vida ética permite hablar en Husserl de “un momento ‘protestante’ en su orientación filosófica” (1994, p. 102). Loidolt reconoce también el papel que juega aquí su conversión al protestantismo, en tanto “los elementos cristianos en la ética de Husserl constituyen las características esenciales de su enfoque” (2011, p. 324); por ejemplo, con el uso de términos como “llamado” (*Ruf*), “vocación” (*Beruf*), “conversión” (*Umkehr*), “bienaventuranza” (*Seligkeit*), “amor” (*Liebe*).³⁴ No obstante, de los cinco artículos, hay dos que adquieren una importancia particular. El primero, *Renovación como problema individual* (1924), porque es el único donde Husserl usa nuestro concepto. El segundo, *Tipos formales de cultura en el desarrollo de la humanidad* (1922-1923), porque si bien no lo utiliza expresamente, explica en sus términos los actos de Cristo y de la Reforma.

En el primer artículo, en el contexto de la auténtica vocación de vida ética donde cada uno está llamado, una vez en la vida, a llevar a cabo por sí y en sí la autorreflexión universal y tomar la decisión vinculante de por vida de fundar originalmente su vida como vida ética, Husserl dice: “Con esa libre protoinstitución o protogénesis (*freie Urstiftung oder Urzeugung*), que da paso al autodesarrollo metódico de cara a la idea ética absoluta, el hombre se determina —y llega a ser— hombre nuevo y auténtico que reprueba al hombre viejo que fue y que se pone ante sí mismo la imagen de su nueva humanidad” (*Hua* XXVII, p. 43).³⁵ En razón de ese primer acto libre de protoinstitución por el que se dirige hacia su nueva imagen, la vida ética era descripta, como veíamos en el punto II,

como vida en una voluntad originaria de renovación que necesita siempre reactivarse. Se trata de la lucha constante y siempre renovada por el sentido y las metas inicialmente instituidas, debido a la fragilidad de su institución; una tarea necesariamente infinita de actos instituyentes del yo, convocada desde la teleología racional para hacer frente a la ley irreversible de una entropía como alejamiento del origen y desviación de los fines: “En la medida en que la vida moral es por esencia combate con las ‘tendencias que rebajan al hombre’, puede también describirse como una *renovación permanente*. El hombre caído en la ‘servidumbre moral’ es en particular el que se renueva a través de la reflexión radical y la puesta en vigor de esa voluntad de vida ética que, siendo originaria, se había vuelto impotente, es decir, por reafirmación de esa protoinstitución que entretanto había perdido vigencia” (p. 43). Ante esa necesidad de renovación permanente de la institución originaria, suele presentarse el problema ético de la pasividad que nos coloca en dirección al sentido teológico-reformista de *Stiftung*. Desde el contexto subjetivo, el problema se plantea ¿cómo el yo podría realizar un acto libre y racional de protoinstitución ética de sí mismo y reactivarlo constantemente, a partir de la operatividad pasiva de sedimentaciones tradicionales que dificultaran la racionalidad de dicho acto?³⁶ Desde el contexto intersubjetivo, ¿quién instituyó por primera vez esa voluntad originaria de vida ética, que sedimentada en la pasividad de una tradición, exige ser decidida y renovada de forma permanente por cada yo a través de su propio acto protoinstituyente? La primera respuesta a esta segunda pregunta se ofrece a nivel de la tradición filosófico-científica. Siguiendo los desarrollos desde *Filosofía como ciencia estricta* (1911) pasando por *Filosofía primera* (1923-24, contemporánea a estos trabajos), es la dupla griega Sócrates-Platón la que en el origen de la historia europea protoinstituyó esa voluntad de renovación de la vida que caracteriza al verdadero científico como “reformador práctico” (*Hua XXV*, p. 10). Se trata, como hemos visto, del acto originario de institución de la tradición filosófica como tarea crítica, libre y racional, cuyo hito ulterior fue la filosofía moderna gracias a la auténtica protoinstitución

cartesiana; renovada por Husserl mismo ante la crisis europea, asumiendo su teleología racional en la tarea fenomenológico-trascendental como reforma radical ético-teórica (cf. *Hua VIII*, p. 464). La segunda respuesta queda formulada en el segundo artículo para *The Kaizo* que cruza esta tradición filosófico-científica con la tradición religiosa.

En este trabajo preparado entre 1922-23, finalmente inacabado e inédito, Husserl no usa *Stiftung* pero explica en sus términos el recorrido teleológico por las distintas formas culturales de Occidente. Comienza por examinar la conciencia normativa que opera a nivel individual y social. En ella las normas pueden hacerse conscientes como leyes que están en vigor por haber sido instituidas arbitrariamente por quienes ejercen el poder o por tradiciones contingentes e inauténticas como las que cambian de un país a otro o como normas que son absolutamente incondicionales por ser mandatos divinos: “en que ‘lo divino’ da expresión justamente a un principio del que emanan vigencias de validez absoluta (*absolute Geltungen*), imperativos incondicionales, ‘categóricos” (*Hua XXVII*, pp. 59-60). Esta norma absoluta conforma la “religión natural” como estadio superior del tipo de cultura mítica. Su desarrollo y el de la conciencia normativa discurren unidos bajo normas divinas absolutas que disponen a una idea-meta de exigencia y orientación absolutas, y terminan por impregnar todos los ámbitos dando lugar a una cultura religiosa bajo un Estado teocrático. A partir de este primer tipo de forma cultural, uno de cuyos ejemplos es el Judaísmo, Husserl explica el desarrollo de otras formas que entrecruzan la tradición religiosa y la filosófico-científica. En líneas generales, tal desarrollo consiste en que la religión natural dio por resultado un movimiento crítico de libertad religiosa (el cristianismo primitivo) que junto con la filosofía griega configuró la cultura medieval. Ésta desembocó a su vez en la protoinstitución cartesiana de la ciencia y la libertad de pensamiento de la modernidad a través del regreso a la protoinstitución griega; movimiento correlativo de otro movimiento moderno de libertad (religiosa), el Protestantismo, que se constituyó a través del regreso a la experiencia originaria de Cristo. Remontando desde su origen esta teleología, la explicación en

términos de *Stiftung* del desarrollo de la tradición religiosa por parte de Cristo y Lutero surge del cruzamiento con la tradición filosófico-científica que protoinstituyen Sócrates-Platón y Descartes bajo el fundamento de una triple correlación que Husserl mismo establece: 1) En el caso de las tradiciones instituidas por Sócrates/Platón y por Cristo, la correlación es formulada en términos del “encuentro y congeniar mutuo” de dos movimientos de libertad, “tomando conciencia de su íntimo parentesco”. 2) En el caso de las tradiciones instituidas por Lutero y por Descartes, en términos de dos movimientos modernos de libertad con carácter secundario que hicieron frente a las ataduras del espíritu medieval y a la idea de un Imperio eclesial. 3) Finalmente, una correlación similar a la que se da entre la dupla estelar de la filosofía griega y Descartes, queda establecida entre Cristo y Lutero por haber instituido ambos una fe libre de tradicionalismos irracionales a través de una decisión libre, crítica y racional que renovó la vida religiosa y ética. En estas relaciones el sentido legal de *Stiftung* queda entrelazado con su dimensión teológico-reformista. Examinemos todo esto en detalle.

1) El paso de la religión natural (el Judaísmo) al movimiento crítico de libertad religiosa con Cristo se da porque, en una colectividad religiosa en la que la fe es el fundamento de derecho (*Rechtsgrund*) de todas las normas absolutas, se trata siempre de una fe heredada que no es fruto de un acto de reflexión crítica y decisión libre. Esa falta de libertad convoca necesariamente a una toma de postura crítica que es fundamento para decidir libremente en ausencia de toda coerción incluso frente a la propia fe religiosa que “debe admitir la crítica de su verdad, de su derecho” (p. 64). En la teleología racional inherente a esta historia la necesidad de desarrollo no debe ser entendida como un “devenir necesario”, sino como el “necesario llamado a la irrupción de la libertad” (que puede ser respondido o no en tanto reclama el acto libre de un yo) frente a las condiciones dadas por el dogmatismo tradicionalista de la religión natural: “El hábito de crítica libre surge necesariamente de un hábito anterior de teoría ejercida ingenuamente y de convicciones prácticas; surge, pues, necesariamente en una colectividad ya conformada por la religión, en la que el fundamento

de derecho de todas las normas que se dan por absolutas se retrotrae a la fe” (p. 64). La decisión por la libertad crítica emparenta las tradiciones filosófica y religiosa, pues ella “puede entonces desarrollarse según una doble figura, y de acuerdo con una u otra cobra relevancia un movimiento de libertad en expansión orientado a la creación de una nueva cultura: 1) según la figura del movimiento de libertad religiosa; 2) según la figura del desarrollo de la ciencia libre, que en un primer momento discurre sin relación con la esfera de los posicionamientos religiosos”. (p. 64). En el caso de la tradición religiosa, es Cristo quien reflexiona de forma crítica y decide libremente poner en cuestión la fe dogmática de la religión natural, el Judaísmo, dando inicio al movimiento de libertad y despertando una crisis religiosa: “Si ahora surge una toma de postura libre respecto de la religión en el sentido de un ponerla críticamente a prueba, que lleva a cabo alguien arraigado en la religión y que concierne a su propia relación personal con Dios y a la de su pueblo y a las verdaderas exigencias de Dios; si así ocurre, tal como en el caso de Cristo podemos revivirlo en la comprensión, se desencadena entonces una crisis en la religión” (p. 65). La descripción del acto libre y crítico, por tanto racional, de Cristo se deja comprender sin mayor dificultad como un acto de protoinstitución por parte de un individuo que movido por y dentro del seno mismo de la religión, es decir, bajo la operatividad pasiva de una sedimentación tradicional que dificultó la racionalidad de su acto, repensó críticamente para sí su relación personal con Dios, instituyendo una experiencia religiosa originaria y haciendo surgir desde su interioridad una nueva representación de Dios: “La intuición unitaria toma aquí el carácter de la unidad de una experiencia religiosa originaria, y por tanto también el de una referencia a Dios originariamente vivida, en que el sujeto de la intuición [Cristo] ya no es interpelado como desde fuera por un Dios que está frente a él (...) sino que, contemplando a Dios dentro de sí, se sabe originariamente uno con Él, se sabe a sí mismo encarnación de la propia luz divina y, con ello, mediador que anuncia el ser de Dios en virtud de un contenido del ser de Dios que se encuentra depositado en él mismo. (...) Tal era el sentido de la nueva religión cristiana y lo que hacía de ella

un nuevo tipo de religión frente al Judaísmo: religión que aspiraba a serlo no a partir de una tradición irracional, sino a partir de las fuentes (racionales en un cierto buen sentido) de la experiencia religiosa originaria” (pp. 65-66). A través de su acto protoinstituyente Cristo desató la crisis con la que renovó la religión, reconstruyéndola en fuerza de valores y normas intuitivos originariamente en la experiencia vivida con Dios en su interioridad y “racional en un cierto buen sentido” que se proyectó sobre el mundo entero con un sentido salvífico y liberador. Su acto hizo del cristianismo una religión de la fe libre y racional, “religión que bebe de intuiciones religiosas originarias, de tomas de postura libre intuitivo-racionales” (p. 67), una religión de liberación con pretensión de universalidad.³⁷ Su acto configura también la forma-meta en el modo de asumir la fe de los futuros creyentes y sus relaciones originarias a través del nuevo y único mediador entre Dios y los hombres. Se trata de una conversión libre en la forma de “un revivir comprendiendo las experiencias originales del fundador (*Stifters*), o sea, como un volver a experimentar sus intuiciones, con lo que la fuerza original de los valores intuitivos y la entera motivación que les es propia está aquí operando de nuevo, en el volver a sentirlos comprendiendo. Únicamente la referencia a Dios no se establece ya en inmediatez, sino a través del mediador y de lo que, sacándolo de sí mismo, él predicó” (p. 66). Este revivir a través del mediador debe renovarse constantemente y hace que toda religión “auténticamente instituida” sea un constante acrecentamiento de la libertad.³⁸ Ahora bien, este movimiento “se cruzará con ese otro movimiento de libertad (...), cuyas fuentes no estaban en la fe sino en el saber” (p. 67). Del encuentro de ambos movimientos que, en un primer momento discurren sin relación, la expansión universal de la religión cristiana y la expansión universal de la cultura griega nace la Edad Media: “Encuentro y congeniar mutuo de la racionalidad intuitiva de la fe y la racionalidad de filosofía y ciencia o, como también podemos decir, de la libertad del cristiano y la libertad del filósofo, tomando conciencia de su íntimo parentesco (p. 68). Así queda establecida la correlación entre el cristianismo primitivo y la filosofía griega como dos movimientos de li-

bertad protoinstituidos en el origen de cada tradición. La ciencia teológica medieval surgió de ese origen doble como una necesidad ante la racionalidad de las fuentes de la nueva religión, de articular intelectualmente los contenidos intuitivos de su fe.³⁹ No obstante, si bien la teología asumió las normas reconocidas en la pura evidencia teórica de la filosofía, las remitió dogmáticamente a Dios como fuente de toda norma o a la fe en él como fuente absoluta subjetiva, motivando la caída en un nuevo tradicionalismo dogmático (no-libre) y por tanto irracional. Bajo su pretensión de ciencia no-libre universal, impregnó la cultura medieval y forjó la idea-meta de la Iglesia como imperio político (*civitas dei*). Finalmente, a causa de las tensiones internas que se produjeron entre esa fe dogmatizada por la teología y la intuición originaria de la fe cristiana, la cultura medieval se eclipsó y generó otro movimiento de libertad, la Reforma protestante.

2) Husserl describe la irrupción de la Reforma en estos términos: “Surge entonces, con la fuerza de lo elemental, un nuevo movimiento religioso, el movimiento de la Reforma, que consigue en parte restablecer el proto-derecho (*Urrecht*) de la intuición religiosa frente a la Iglesia históricamente constituida, y que aboga por la originaria ‘libertad del cristiano’. La Reforma no invoca ninguna nueva revelación, no se acoge a un nuevo Mesías; se limita a restaurar las fuentes aún vivas de la transmisión originaria del mensaje con el fin de suscitar a través de una experiencia religiosa originaria una relación viva con Cristo y con la comunidad cristiana originaria” (p. 72). A esta descripción subyace el sentido teológico de *Stiftung* en su uso reformista como camino regresivo a la institución divina de Cristo. Husserl establece entonces la cercanía entre los dos movimientos de libertad de la modernidad, aunando las protoinstituciones luterana y cartesiana. Por un lado, porque el movimiento de la “razón natural” filosófica y científica fue el otro movimiento de libertad que hizo frente a las ataduras del espíritu medieval y a la idea de un Imperio eclesial. Por otro, porque “también este movimiento, igual que la Reforma, tiene un carácter secundario. Viene a reformar, a restituir la ciencia; rechaza, pues, la ciencia medieval como teología no libre (o como ciencia vuelta a la teología) y

retorna a la idea de filosofía en el sentido antiguo” (p. 72). El carácter “secundario” de ambos movimientos está dado porque cada uno re-instituye en su tradición respectiva una protoinstitución anterior, en un caso, la de Cristo, en otro, la de Sócrates/Platón, dejando definida a la modernidad: “como irrupción de una actitud general de toma autorresponsable de postura a propósito de todas las convicciones teóricas y prácticas previamente dadas; como movimiento, pues, de libertad y en particular movimiento de libertad filosófica, es decir, como renacimiento de la vida cultural antigua en el sentido de un vivir racional de una colectividad humana a partir de la razón filosófica (ciencia); y también como movimiento de libertad religiosa, es decir, como renacimiento del ideal religioso cristiano primitivo (o del que se tenía por cristiano primitivo) de una religión a partir de la experiencia religiosa originaria, de las fuentes originarias de la fe” (p. 91).⁴⁰

3) A partir de estas correlaciones, los actos de Cristo y Lutero quedan íntimamente ligados en tanto movidos por y dentro de la misma tradición religiosa comparten haber instituido una fe libre de tradicionalismos irracionales a través de una decisión libre, crítica y racional que renovó no sólo la vida religiosa sino ética. Sus crisis liberadoras terminaron en los originarios fracasos respectivos de ambos movimientos de libertad, el de Cristo crucificado y el de la Reforma anquilosada en una nueva institución. Ante la fragilidad de esos sentidos protoinstituidos, se hace necesaria también aquí la renovación de la voluntad protoinstituyente de razón y de vida ética, al igual que en los fracasos correlativos de los movimientos de libertad filosófica (la muerte de Sócrates y el ocultamiento de Descartes). En este desarrollo histórico de la humanidad, se evidencia cómo sus crisis históricas la alejan del origen racional y de las metas éticas protoinstituidas debido a la falta de respuesta ante el llamado a su renovación. Entonces vuelve a resonar tal llamado a asumir en libertad la necesaria tarea infinita de actos instituyentes, pronunciado a través de la crisis generada por el acto de protoinstitución de otro yo —como el de Cristo, Sócrates, Descartes y Lutero— que asumió el compromiso de responder activamente vigorizando el desarrollo de la teleo-

logía ético-racional. En este sentido, es sugerente que en este artículo Husserl señale que la condición para el desarrollo de un movimiento de libertad se despierta en tres casos críticos: “cuando la religión en contra de sus promesas ya no trae salvación a la nación, ni tampoco, por tanto, salvación personal; cuando la explicación inicialmente iluminadora de este fracaso, por las múltiples caídas en el pecado que alejan de las disposiciones divinas, pierde su vigor; cuando tras el castigo soportado con resignación y las expiaciones más y más duras, aún crece el sufrimiento; cuando todo ello ha ocurrido ya se dan las condiciones para una toma de postura más libre respecto de la tradición y del anquilosamiento tradicionalista que es producto inevitable del desarrollo histórico” (*Hua XXVII*, p. 64). Las tres condiciones parecen aludir a la situación que enfrentó Cristo ante el Judaísmo, Lutero ante la Iglesia romana y los jóvenes alemanes ante una guerra perdida.⁴¹

Resumamos. Los usos husserlianos de *Stiftung* subyacentes a las descripciones de Cristo y de la Reforma permiten varios niveles de síntesis. Por un lado, en tanto el despliegue de la tradición filosófica-científica se expone expresamente a través del sentido legal de *Stiftung*, el desarrollo de la tradición religiosa por parte de Husserl, en el cruzamiento con ella, puede ser explicado sin dificultad bajo la perspectiva que ofrece esa misma herramienta conceptual jurídica. Por otro lado, el sentido teológico de *Stiftung*, propio de la tradición religiosa-reformista, subyace a la explicación husserliana del Protestantismo y se evidencia en su descripción de un camino regresivo que restaura las fuentes divinas y originarias de justificación, es decir, un movimiento libre y crítico hacia las instituciones o fundaciones divinas de normas racionales absolutas. En consecuencia, es natural interrogarse si más allá de esta explicación de la tradición religiosa y teniendo en cuenta su impacto legal, el sentido teológico-reformista de *Stiftung* puede estar operando en los usos husserlianos, en concreto, otorgándoles una impronta de carácter divino. Se trata de una pregunta difícil que nos enfrenta a cuestiones últimas. Sabemos que los análisis genéticos de la vía filosófico-científica son correspondientes con los de la

esfera ética, pero también religiosa (cf. Ales Bello, 2005), al punto que en Husserl se podrían considerar inseparables, pues “la *humanidad ética universal* es la idea de una humanidad universal educada para la creencia religiosa, humanidad que, en cuanto tal, vive en la aspiración religios-ética que efectiviza lo ético” (*Hua XLII*, p. 483). Las síntesis y preguntas anteriores se concentran entonces en una hipótesis final. Al menos en el contexto de la protoinstitución del yo como sujeto ético, los usos husserlianos de *Stiftung* podrían suponer que la renovación de la vida en el ámbito ético-religioso se comprende como reafirmación de una voluntad protoinstituyente de razón puesta en validez por un acto de protoinstitución de Cristo que está operando como sedimentación pasiva desde el origen de la tradición religiosa cristiano-protestante. ¿Qué quiere decir esto? Si volvemos sobre la pregunta quién instituyó por primera vez esa voluntad originaria de vida ética sedimentada en la pasividad de la tradición, la segunda respuesta a esta cuestión correspondería a la tradición religiosa con dos interpretaciones posibles según se comprenda la encarnación de Cristo. Por un lado, si Cristo no fue Dios, se puede entender su protoinstitución de la voluntad de vida ética a nivel de la pasividad secundaria, es decir, la institución o fundación primera de sentido y fines que está en el origen de la tradición ética de la religión cristiana, asumida y renovada luego por Lutero, que vincula a la cadena de generaciones de futuros creyentes. Se trataría del sentido humano-legal de *Stiftung* aplicado a Cristo como otro Sócrates histórico que realizó el acto primero de institución de esa tradición ético-religiosa. Por otro, si Cristo fue efectivamente Dios, lo cual está contenido en el uso luterano de *Stiftung*, su protoinstitución podría comprenderse también a nivel de una pasividad primaria, es decir, como una institución o fundación divina-legal de la voluntad de vida ética en la tradición religiosa y a su vez en la interioridad de cada hombre, que aporta las condiciones de posibilidad a los actos del yo, incluidos su acto de institución activa y legal de sentido y su compromiso siempre renovado con la teleología racional establecida en el origen. En ese caso, Cristo como Dios sería quien puso en validez o insti-

tuyó por primera vez la voluntad protoinstituyente de razón, es decir, esa razón latente por la que la persona absolutamente racional puede llegar a ser, en consideración de su racionalidad, *causa sui*. Desde la perspectiva del yo, sería la protoinstitución del llamado de lo absoluto (cf. *Hua XLII*, p. 409), interior a cada hombre, que es condición de posibilidad para sus actos como “esfera mediadora” de motivación pasiva (Cristo) convocante de la decisión humana hacia el polo infinito. Una autorreflexión crítica, radical y absoluta conduciría a ese nivel originario donde, por una libre protoinstitución, el yo se decide a sí mismo y aumenta su familiaridad con aquel que ya se decide a sí mismo en nosotros: “nuestra libertad es un rayo de libertad divina, nuestra voluntad pura un rayo de voluntad divina en el sentido más puro. Elige la humanidad superior, es decir, decide por Dios. Aún más: en nosotros Dios se decide a sí mismo, un rayo divino en nosotros entra a la luz superior. Pero en el sentido de esta enseñanza no solo se encuentra la vida más elevada, sino que toda nuestra vida está en la más profunda razón de la vida de Dios, lo sepamos o no” (*Hua XXV*, p. 285).⁴²

Consideraciones finales

Tras estos análisis es claro que la historia conceptual de *Stiftung* contiene tradiciones en alemán, muy distintas de la rica y fértil tradición jurídico-política con la que Bojanić enlaza la palabra a través de su traducción francesa. La genealogía del término ha permitido recuperar usos teológicos que podrían entrar en consideración al momento de una pretensión de institución de la filosofía continental cumplida como recepción de la palabra misma que la nombra, y de su tarea de instituir, generando comunidad y regenerándola. Respecto a los usos husserlianos de *Stiftung*: 1) La historia jurídica del término y el sentido legal operantes han quedado reconfigurados por el sentido teológico de los usos reformistas, subyacentes a la explicación que Husserl ofrece de Cristo y de la Refor-

ma en los artículos de *The Kaizo*. Dicho de otro modo, el acto humano de fundación o institución con fuerza legal quedó transformado por el regreso protestante al acto divino de fundación o institución que conlleva el poder jurídico de establecer normas absolutas sobre las cuales se desarrolló históricamente el fundamento y evolución del derecho alemán moderno. 2) En vistas de esta reconfiguración, ambos sentidos de *Stiftung* se encuentran y congenian mutuamente en la institución o fundación primera de la vida ética permitiendo interpretarla como un acto de protoinstitución de Cristo que está operando en la sedimentación pasiva de la tradición ética de la religión cristiana. A través de esa confluencia, queda enunciada (3) la hipótesis sobre el carácter divino de *Stiftung* en ese contexto husserliano de uso: la protoinstitución del yo como sujeto ético y la voluntad de renovación podrían tener por fuente y horizonte final una protoinstitución divina de Cristo, sedimentada en la pasividad no sólo de la tradición europea, sino en la interioridad de cada hombre, que como primera validez instituye un horizonte de validez persistente como misión divina. Por y dentro de ella Lutero intentó su renovación del acto divino protoinstituyente y la fenomenología de Husserl podría haber asumido la tarea infinita de su propio camino ateo hacia Dios. Bajo esta potencial “afinidad electiva” que no implica una comunidad de doctrina, podría cobrar nuevo sentido el lugar central que *Urstiftung* ha manifestado tener en la vida subjetiva como propiedad fundamental de la conciencia, y también la teleología inherente a la expansión progresiva de sus usos en el camino interior de la fenomenología genética.

Frente a lo que es nada más que una posibilidad, podemos estar seguros que Husserl asumió en sus análisis genéticos una palabra que Lutero y la teología protestante instituyeron como concepto fundamental para reformar religiosa y éticamente una situación que vivieron 400 años antes. De modo que hay un pasado no sólo religioso sino propiamente ético y alemán, operante pasivamente desde el origen del idioma y, a la vez, de nuestro concepto, que produjo una situación semántica indefinidamente abierta para toda la humanidad.

Notas

¹ Bojanić fundamenta esta tesis en cuatro argumentos: 1) la importancia de *Stiftung* y sus variantes en los planteos de Husserl se mantuvo oculta en sus manuscritos inéditos; 2) el involucramiento francés en el asunto, pues cuando los Archivos abrieron antes de la Segunda Guerra Mundial, uno de sus primeros visitantes fue Maurice Merleau-Ponty, y cuando reabrieron después de la guerra, fue otro francés: Paul Ricœur; 3) la traducción de *Stiftung* como *institution* por parte de Merleau-Ponty significó una novedad respecto a las primeras ediciones de las obras de Husserl en Francia, donde Lévinas y Ricœur lo traducían por *fondation*; y 4) la inesperada eficacia que la novedosa traducción tuvo en el mundo continental, por tres razones: a) llegó a Francia sin ninguna recepción de pensadores alemanes; b) incorporó a Husserl en el pensamiento jurídico, social y político francés; y c) abrió la fenomenología a filósofos franceses ajenos a esa tradición que no habían leído a Husserl, pero que luego pensaron con él el tema de la institución (v. gr. M. Foucault).

² El alemán es una lengua germánica que pertenece a la familia de lenguas indoeuropeas al igual que las lenguas romances (como el francés y el castellano) derivadas de ellas a través del latín. La raíz de *Stiftung* es *stift-* y proviene del indoeuropeo *sta-* que significa “estar en pie”, presente también en los verbos latinos *statuo* (levantar, erigir, poner derecho o en pie, construir, erigir, fundar, establecer) e *instatuo* (establecer, formar, disponer, instruir, educar). De allí provienen los sustantivos latinos *status*, *institutum* e *institutio*.

³ Para un análisis de la tradición francesa operante en la traducción de Merleau-Ponty remito al trabajo de Larison (2016) donde examina esa influencia a través de E. Durkheim, M. Mauss, L. Duguit, M. Hauriou, y G. Gurvitch.

⁴ Tal vez se deba a la falta de un examen de este tipo que en la versión alemana de su artículo publicada en 2015 Bojanić reemplace los términos de la versión inglesa “to institute”, “to primally institute” e “Institution” por términos alemanes de uso político como “*institutionalisieren*”, “*ursprünglich institutionalisieren*” e “*Institutionalisierung*”, considerándolos, sin mediar explicación, como sinónimos de *stiften*, *urstiften* y *Stiftung*.

⁵ Algunos términos son: *Almosenstiftung*, *Anstiftung* (instigación); *Brandstiftung* (incendio doloso); *Stiftungsrecht* (derecho fundacional); *Erbstiftung* (fundación de la herencia); *Gesellschaftsstiftung* (fundación de una sociedad).

⁶ *Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart* es un programa desarrollado por la Academia de Ciencias de Berlín sobre el principio de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. Permite buscar las principales referencias a una palabra alemana desde el año 1488 hasta la actualidad, y se nutre de una diversidad de textos y documentos.

Según los diccionarios etimológicos del DWDS (*Deutsches Etymologisches Wörterbuch* y *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*), estos sentidos de *Stiftung* provienen de la variedad de significados que tiene el verbo *stiften*: *gründen* (fundar, establecer), *begründen* (justificar, basar en), *errichten* (fundar, instituir, instaurar, edificar, erigir), *einrichten* (fundar, crear, equipar), *spenden* (donar, dar, brindar, ofrecer), y *schenken* (regalar, obsequiar). El origen de este verbo se ubica en la fase más temprana del idioma alemán entre los años 500 a 1050. Su primera significación era la acción de construir o levantar una estructura con pilares que sea *steif*, es decir, fuerte e inamovible a lo largo del tiempo. Luego en su evolución sedimentan tres capas de sentido que agrupan los significados enumerados: 1) construir o edificar, 2) dar o poner a disposición edificios o instalaciones, y 3) ofrecer un legado, transferir bienes o transmitir. A partir de *stiften*, en el mismo periodo apareció el sustantivo *stiftunga* que tenía el sentido que hoy tiene *Kunstgriff* (artimaña o artificio). Luego en el alto alemán medio (1050-1350) aparecieron: 1) *stiftunge*, que ya no se utiliza, pero cuyos significados remitían al primer nivel de *stiften*, 2) *Stift*, hoy poco usado, designa un convento o colegio de clérigos, y 3) *Stifter* que refiere a *Gründer* (fundador), *Urheber* (autor, creador, artífice) o *Belehner* (Instructor). A partir de estos antecedentes, *Stiftung* aparece recién en el periodo del alto alemán moderno entre los años 1350 y 1650 (cf. <https://www.dwds.de/wb/Stiftung>).

⁷ Según los datos que ofrece el DWDS, durante ese periodo, sobre 969 documentos con referencias a *Stiftung*, 331 pertenecen al ámbito del derecho y lo usan en sentido legal. En las centurias anteriores 1600-1700 y 1700-1800, sólo hay 220 y 582, y muy pocos son de uso jurídico. En la siguiente 1900-2000 ya son 1311 y se extienden desde el derecho a las ciencias humanas y sociales, manteniendo el sentido legal. Remito al gráfico de uso de *Stiftung* que representa su evolución en los últimos 400 años y su crecimiento exponencial a partir de 1800-1900; disponible en: <https://www.dwds.de/wb/Stiftung>

⁸ Algunos juristas consideran que su origen podría remontarse a la preocupación por el alma después de la muerte en el culto grecoromano a los antepasados o en el egipcio-helenístico a los dioses (cf. von Campenhausen, 2013, p. 26 y Lingelbach, 2008, p. 25). No obstante, gran parte sigue estando de acuerdo con Savigny en que durante la antigüedad pre-cristiana no existía “ninguna norma jurídica, ningún concepto ni prescripción moral” que definiera “lo que hoy en día comprendemos bajo *Stiftung*” (Pickert, 2005, p. 28). En comparación con las bases grecorromanas del culto a los muertos y la antigua caridad oriental, “una innovación del cristianismo fue la conexión de la esencia de la *Stiftung* con la *Cáritas*” (Borgolte, 2001, p. 167); sólo en él las buenas obras del donador tenían efecto salvífico por sí mismas y más allá del tiempo.

⁹ *Stiftung* no suele tener por eso una entrada propia en los diccionarios fenomenológicos; más bien aparece su neologismo *Urstiftung*. Niel señala que el sentido general

de *Stiftung* como “fundación” es compartido en alemán con otras palabras como *Fundierung* y *Begründung*. La primera significa fundación como una “prioridad” en el orden de validez, es decir, el nivel constitutivo más básico que una fundación proporciona a todos los niveles subsiguientes de constitución; la segunda significa fundación como el “acto de dar fundamento” o razón para algo. En seguida veremos qué sentido asume *Stiftung* en Husserl.

¹⁰ Kant usa el término en sentido estricto como fundación de beneficencia en *La metafísica de las costumbres* (1797). Su uso refleja el proceso que afectó a las *Stiftungen* a partir de los siglos XVII y XVIII cuando fue “no tanto el sentido piadoso del fundador, sino el beneficio común lo que determinó la naturaleza de la fundación”. (Liermann, 1963, p. 230). Veremos en el punto III que eso fue una consecuencia iniciada por la Reforma protestante y Kant es su ejemplo al pronunciarse en contra de la voluntad inalterable del fundador: “Una fundación (*sanctio testamentaria beneficium perpetui*) es una entidad libre y benéfica, sancionada por el Estado, instituida para beneficiar a determinados miembros del mismo que se suceden hasta su completa extinción (...) El establecimiento benéfico para pobres, inválidos y enfermos, fundado a costa del Estado (fundaciones y hospitales), no puede ser abolido indudablemente. Pero si debe tener preferencia el sentido de la voluntad del testador, y no la letra, pueden muy bien producirse circunstancias que aconsejen eliminar tal fundación” (Kant, 2008, pp. 211-212).

¹¹ Existen otras dos referencias tempranas a *Stiftung*, no indicadas por Niel. En las ampliaciones a *Investigaciones Lógicas*, el texto Núm. 2 de Julio 1913 tiene agregado, según la nota crítica 84,26: “nosotros nombramos con nombre arbitrario un objeto individual, sin la pretensión que otros nos comprendan y llamen del mismo modo al mismo objeto, así se encuentra en eso una voluntad dirigida a la institución de la futura denominación propia” (*Hua XX/1*, pp. 349-350). En otro texto de cerca de abril de 1914, dedicado a la constitución del signo, refiere a que cuando encuentro nexos de recuerdo de modo que una A recuerda habitualmente a una B, al punto que el interés en B prevalece y A se vuelve relativamente indiferente, entonces esto es favorable “para la institución de una designación” (*Hua XX/2*, p. 85). Un poco antes como caso de esta relación pone el ejemplo de un árbol (A) con el roble de Lutero (B). “En este árbol yo quiero pensar en el roble de Lutero en Wittenberg” (p. 82). El ejemplo supone la tradición protestante que atribuye a Lutero haber instituido el árbol de navidad.

¹² Estas incorporaciones resultan de la compleja conformación de *Ideen II*. Edith Stein que, desde 1913 era discípula de Husserl, hizo en 1916 una primera transcripción de la obra tomando la redacción de Husserl de 1915 y su primer borrador de 1912. Luego realizó una segunda transcripción en 1918. Si bien no se conserva completa, los editores de *Husserliana* señalan que abarcaba del párrafo 19 al 33 donde

termina el manuscrito de 1915 (cf. *Hua IV*, p. XVI). Entre 1924 y 1925 Ludwig Landgrebe hizo una nueva transcripción de *Ideen II* y *III*, que luego Husserl revisó añadiendo anotaciones y anexos de 1924 a 1928, cuando abandonó el proyecto de publicación. Sobre esa versión se realizó la publicación de *Husserliana*. Respecto al sentido de *Urstiftung* que se comienza a usar aquí, adelantamos que el prefijo *Ur-* remite a “primal” o “proto” en el sentido de aquello sobre lo cual se funda algo, el nivel más original de justificación, de lo que está primero en el orden de validez y que queda abierto por la epoché (v. gr. *Ur-ich*, *Ur-phänomen*, o *Ur-strom*). Sumado al sentido legal de *Stiftung* (cf. nota 9), Niel señala que Husserl usará *Ur-Stiftung* más vinculado en general a *Fundierung* como nivel, suelo o trasfondo básico, primal y originario de constitución, y ocasionalmente a *Begründung* como acto primero y originario de fundamentación (cf. Niel, 2017, p. 140).

¹³ El §60 se ubica en la tercera sección de la obra que, según la edición crítica, Stein elaboró sobre un manuscrito de Husserl de 1913 (cf. *Hua IV*, p. 426). No obstante, la referencia a *Urstiftung* está en una hoja intercalada posteriormente. Para una mayor elucidación de la fecha en que fue elaborada se deberá esperar a la publicación de la versión de *Ideen II* y *III* preparada en la edición de Dirk Fonfara por los *Husserl-Archiv Köln*.

¹⁴ El *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* distingue así entre usos tempranos y tardíos de *Urstiftung*. Los primeros, en la fenomenología genética, para referirse a los objetos ya constituidos a fin de explorar en ellos los cursos reglados de vivencias intencionales de acuerdo con leyes esenciales. A partir de allí para el Husserl tardío la génesis de esta constitución llega a ser una temática en sí misma y se convierte en el problema de la historicidad. El *Husserl-Lexikon* vincula esos usos temprano-tardíos con tres ámbitos de aplicación que coinciden en general con los contextos que examinaremos con Niel a continuación: “con *Stiftung* Husserl se refiere a la operación fundamental de la conciencia intencional, en la cual la constitución primera del sentido del objeto se cumple en la experiencia, manteniéndose en los diversos niveles de la génesis del objeto. Esto vale también para la formación de la identidad del sujeto personal o para la formación de sentido en la ciencia” (Gander, 2010, pp. 269-270).

¹⁵ Si bien en Husserl la distinción entre pasividad y actividad es relativa al contexto, se pueden considerar “pasivas” aquellas operaciones de la conciencia que no emanan de un yo atento, diferenciando una pasividad primaria de otra secundaria (cf. Osswald, 2016, §4). Husserl hace esta distinción como sensibilidad primaria y secundaria en el Anexo XII de *Ideen II* que agrupa un conjunto de manuscritos de la época de la guerra hasta 1917 (cf. *Hua IV*, p. 418). Bajo la pasividad primaria se encuentran las operaciones que aportan la condición de posibilidad a los actos del yo, y bajo la pasividad secundaria aquellas que tienen su condición de posibilidad en los

actos del yo. Es decir, en la primera se agrupan todas las estructuras que hacen posible que algo “nuevo” se dé a la conciencia y que la experiencia presente cobre significado para el futuro. En la segunda se agrupa la sedimentación de la propia experiencia del yo; hábitos que presuponen un acto yoico de protoinstitución pero cuyo proceso de formación escapa a su esfera (por ejemplo, decido aprender a tocar el piano pero no tengo incidencia sobre la velocidad del aprendizaje que transcurre pasivamente) (cf. *Hua IV*, p. 334 y ss.). Al igual que el hábito a nivel subjetivo, una tradición a nivel intersubjetivo se constituye por un proceso de sedimentación que actúa al modo de una síntesis pasiva secundaria, es decir, que presupone un conjunto de actos anteriores, en la cima de los cuales está el acto de protoinstitución de esa tradición, desde el cual se pre-delinean los actos futuros. En los contextos examinados por Niel, los usos de *Urstiftung* refieren a la pasividad secundaria a nivel subjetivo e intersubjetivo en tanto ella supone que ya haya tenido lugar “por primera vez” el acto de un yo que da sentido a las síntesis y asociaciones más básicas y elementales de la pasividad primaria.

¹⁶ Niel formula aquí una clara analogía con la ley: “La idea básica es que todas las validaciones que tenemos se basan en instituciones anteriores. Siguiendo el mismo razonamiento analógico dentro del marco legal, una ley válida es una ley que alguna vez fue impuesta por un determinado sistema legal (por ejemplo, por el poder legislativo) y se supone que tiene un sentido y una finalidad; esta ley ha sido instituida y, como tal, es una prescripción válida que *como legal* tiene una fuerza que guía el comportamiento de los sujetos legales; esta ley está en vigencia hasta que (eventualmente) una nueva ley reemplace a la anterior. Fenomenológicamente hablando, podemos ver que la experiencia funciona de la misma manera” (p. 149). Sophie Loidolt ha señalado un movimiento similar entre la ley y su fuente originaria de validación, formulando el problema de la *Stiftung* en términos de categoría de legitimación donde, por un lado, por el acto de institución, la conciencia pasa por ser la instancia soberana dadora de sentido (*Sinngebung*) y, por otro, a causa de la síntesis pasiva operante en ese acto, responde más bien a un “acontecimiento de sentido” (*Sinnereignis*). (cf. 2010, p. 17 y ss.).

¹⁷ Niel examina el sentido legal de términos menos usados (*Vorstiftung*, *Ur-ur-stiftung*) y de otros correlativos como evidencia y trascendencia. La evidencia es el darse de un objeto en una intuición que, como instancia última de fundamentación, justifica o da “poder legal” a la *Urstiftung* creadora de legitimidad (cf. *Hua XVII*, p. 167). La trascendencia sólo podemos entenderla como experiencia de algo trascendente; siguiendo una analogía jurídica: “así como sólo se puede preguntar (lo que, por cierto, pertenece a nuestra incumbencia) qué significa e identifica a un derecho de propiedad jurídico a través del retroceso a la protoinstitución de ese derecho” (*Hua XVII*, p. 172).

¹⁸ Si bien el sujeto ético ideal es éste que reafirma los ideales establecidos por su *Urstiftung*, al igual que en el ámbito de la experiencia las protoinstituciones éticas pueden modalizarse: al rechazarlas con *Urstiftungen* de duda, o al instituir nuevas direcciones éticas con *Neustiftungen*, incluso al atrofiar la voluntad originaria de vida ética con instituciones falsas o inauténticas que desvían de la teleología racional donde “la vida toma la forma de una *pecaminosidad endurecida*, de una desatención consciente de la exigencia ética” (cf. *Hua XXVII*, p. 38).

¹⁹ Para Husserl en la vida colectiva vale esa misma renovación nacida de una voluntad expresa de configurarse a sí misma como humanidad auténtica en la razón práctica. La gradualidad refiere a que cuanto mayor es la libertad y la crítica en la reflexión sobre la propia vida, sus posibilidades y propósitos, cuanto más resueltamente se asume la vida en la razón, tanto más perfecto se vuelve el hombre y la humanidad (cf. *Hua XXVII*, p. 35).

²⁰ En el caso de *institutio*, esos usos aparecen en la primera historia de liturgia de W. Strabo del siglo IX, *Libellus de Exordiis et Incrementis Quarundam in Observationibus Ecclesiasticis Rerum*. Allí sobre el sacrificio de Cristo se dice que fue posible porque él no rechazó el estatuto de ley como tal instituido por Dios (*legis statuta utpote a Deo instituta*). En la misa, ese sacrificio se concreta en la “narración de la institución de la eucaristía”, tal como describe la *Institutio Generalis Missalis Romani*. Queda fuera de alcance analizar aquí cómo influye en el lenguaje litúrgico de *institutio* la tradición romana del *Corpus Iuris Civilis*.

²¹ Este diccionario atribuye el uso teológico al latinismo alemán *Institution*, y no a *Stiftung*. *Institution* se comienza a utilizar en el siglo XVI en los sentidos de *Anordnung* (orden, mandato, disposición) y de *Unterweisung* (instrucción, enseñanza), y en el siglo XVIII de *Einsetzung*, *Einweisung*, *Einrichtung* (investidura, instrucción, institución). Hoy se usa para referir a las instituciones del Estado. Según el *DWDS*, durante el periodo 1500-1650, tiene pocos usos teológicos (cf. <https://www.dwds.de/wb/Institution>). En las discusiones teológicas de la época, prima el uso de *Stiftung* como se evidenciará en seguida también en los textos del Lutero. La atribución a *Institution* se debe quizás al desuso del sentido teológico de *Stiftung*, causado por su actual predominancia jurídica y a su coincidencia en el siglo XVIII con *Einsetzung* (cf. nota 25).

²² Frente a la diversidad de dialectos que existían en Alemania en esa época, la fundación del idioma alemán estándar se atribuye a Lutero por su traducción y publicación de la Biblia en 1534. Este acto de institución del idioma no es menor para comprender la importancia que en ese momento tenía traducir las obras latinas y, en particular, el contenido clave de *institutio* asumido por *Stiftung*. En la teología católica, el uso de *institutio* para referir a la institución divina aparece en la redacción del Con-

cilio de Trento por parte de la Contrarreforma al exponer “*De ratione institutionis*” o “*De necessitate et institutione Sacramenti*”.

²³ En su obra *Contra el Papado de Roma, instituido (gestiftet) por el diablo* (1545), escrita en alemán, Lutero critica a la Iglesia por ser en su origen una creación del poder secular. A principios del siglo VII el emperador bizantino Focas había otorgado al papa Bonifacio III el carácter de obispo universal, estableciendo a la sede romana como cabeza de todas las iglesias. Lutero entendía que un emperador no tenía potestad para instituir el Papado y en eso coincidía con los papas siguientes que negaban ese origen. Su interpretación era que el poder de las llaves del reino (cf. Mateo 16: 18-19) era puramente espiritual, no terrenal, y había sido dado por Cristo para el perdón de los pecados a toda la Iglesia, no a un sólo hombre (Pedro). La pretensión de institución divina era entonces un artilugio del “Papa y sus juristas” y en el fondo una institución del demonio. Por un lado, el uso de *stiftung des satans*, junto con su aplicación a Cristo, indica que instituir, al igual que fundar o crear, es originalmente un poder sobrehumano, por el que se puede instituir incluso el mal por parte del divino-caído. Por otro lado, la institución diabólica puede entenderse como alejamiento del origen divino y desviación de sus fines primeros, operantes en la contingencia irracional, con el fin de acarrear —como dice Lutero— el mayor número de almas al infierno. Esta idea se mantiene en el sentido negativo de la antigua palabra *stiftunga* que evoluciona luego en *hinterlistiger Anschlag* (ataque furtivo) y *Machenschaft* (maquinación).

²⁴ Otro escrito central de la Reforma ya indica con su título el sentido teológico operante en el término francés *institution*. Es la obra de Calvino *Institutio christianae religionis*. Publicada en latín en 1536, fue traducida por él mismo al francés en 1541 como *Institution de la religion chrétienne*.

²⁵ A fin de evidenciar cómo el uso original de *Stiftung* desaparece de las traducciones actuales, en la siguiente cita se compara la traducción de Renate y Reiner Preul de 2009 con la de Thomas Murners de 1520, disponible en: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/content/titleinfo/999628>. En las expresiones claves se distinguen: a) la fórmula en latín usada por Lutero, b) la traducción de 1520 y c) la de 2009. Mientras la traducción de 2009 usa expresiones como “*bei der erste Einsetzung*” o “*einzigsten Einsetzung Christi*”, la de 1520 dice “*in seiner erste uffstiftung*” y “*ein uffstiftung Christi*”. Según el *Léxico en las obras alemanas de Thomas Murners*, *uffstifften* y *uffstiftung* son formas antiguas de *aufstiften* y *Aufstiftung* que tienen el sentido de *stiften* y *gründen*, la primera, y de *Stiftung*, *Einsetzung* y *Gründung*, la segunda (cf. Raabe, 1990, p. 52). Cabe reconocer que *Einsetzung* tiene en la Reforma usos teológicos similares a *Stiftung* como institución, constitución o investidura (cf. <https://www.dwds.de/wb/Einsetzung>), por lo cual en las traducciones actuales reemplaza al uso de nuestro concepto.

²⁶ La relación de Lutero con el derecho es ambigua. Si bien su Reforma tuvo, como veremos, un impacto jurídico enorme, él mismo odiaba a los juristas. A partir de que su padre le regalara el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, (que luego quemó públicamente en 1520), comenzó a estudiar leyes en la Universidad de Erfurt; estudios que abandonó para entrar en la orden de los agustinos. Luego su rechazo al derecho canónico lo llevó a oponer el Evangelio a la ley y a considerar sórdidos los estudios jurídicos: “cada jurista es un enemigo de Cristo”; “Los teólogos no tenemos enemigos peores que los juristas” (citado por Witte, 2002, p. 2).

²⁷ Aquí opera una antigua figura de Cristo como fundador y fuente de toda justicia (cf. *I Juan 2*) que Lutero hace propia: “Cristo, como el justo, es el rey de la justicia” (1524, p. 80).

²⁸ Según *Das Luther-Lexicon*, el verbo justificar (*rechtfertigen*) se comprende en contextos jurídicos casi exclusivamente en su forma reflexiva “justificarse” (*sich rechtfertigen*) como mostrar que uno está dentro de la ley, “tiene derecho” en el sentido de declararse justo. En cambio, en la teología protestante no se habla de autojustificación sino de justificación del hombre a través de Dios, pues el hombre no es justo sino que Dios “habla y obra justamente” en él que por naturaleza es pecador. Así la comprensión de la justicia como justicia activa (*als aktiver Gerechtigkeit*), que da a todos lo que merecen, propia del derecho, terminará por fundamentarse en la justicia pasiva (*als passiver Gerechtigkeit*), que supone que los hombres son justos por su fe en Dios no por sus obras, propia de la teología luterana (2015, p. 579).

²⁹ Ante la igualdad de señorío y sacerdocio de todos los cristianos, la distinción luterana entre autoridades domésticas (*Hausvater*), eclesiásticas (*Gottesvater*) y políticas (*Landvater*) indicaba que si bien eran dimensiones diferentes de la autoridad de Dios, todas eran iguales ante Él. A cada una le estaba reservado un ámbito de ejercicio y en el caso de la autoridad legal sólo le correspondía al Estado. El magistrado adquirió así el sentido de padre de la comunidad de origen divino, pero operación terrenal.

³⁰ El matrimonio es el ejemplo paradigmático de la negación luterana de la potestad jurídica de la Iglesia e incluso de las leyes civiles que no respetan el derecho divino: “La unión de hombre y mujer pertenece al derecho divino y obliga, a pesar de que se realice contra alguna de las leyes humanas; por tanto, y sin ningún escrúpulo, las leyes de los hombres deben someterse a este derecho divino (...) ningún humano ha recibido el derecho de establecer tales leyes y que, gracias a Cristo, los cristianos están liberados de todas las leyes humanas, mucho más cuando media la ley divina”. (Lutero, 2009, p. 327). En el caso de la educación, mantuvo su contenido religioso pero fue redirigida hacia fines cívicos bajo autoridad secular. Así, por ejemplo, se refundó la Universidad Martín-Lutero de Halle-Wittenberg, en la que se formó Husserl.

³¹ Witte señala que algunos críticos ven en esta fase legal de la Reforma una corrupción del mensaje luterano original, en el modo de una nueva toma de poder por parte de los reformadores. Por el contrario, él sostiene que se trató de una alianza natural y necesaria para la ofensiva reformista más rotunda que fundó conceptos jurídicos fundamentales del mundo actual como soberanía popular, autogobierno, derechos humanos (cf. p. 298).

³² Aunque la fenomenología genética es propia de la década del 20, se suele hablar de su “auge” a partir de 1917 cuando Husserl inaugura una abundante producción de manuscritos. No es el objetivo recuperar aquí todas las referencias a *Stiftung* y sus neologismos en esos primeros años, sino seleccionar aquellas principales para la operatividad de la tradición reformista. No obstante, el término comienza a aparecer como *Urstiftung* en los manuscritos de Bernau de 1917/18 en el marco de la génesis de la temporalidad y la individualidad e identidad de los objetos temporales (cf. *Hua XXXIII*, p. 291), en la lección introductoria a *Analysen Zur Passiven Synthesis* (1918) (cf. *Hua XI*, p. 12 y p. 203 y ss.), en fenomenología de la intersubjetividad, (cf. *Hua XIII*, pp. 400 y 475; y *Hua XIV*, pp. 178, 215, 222 y ss.), en los textos sobre *Lebenswelt* de principio de los 20, (cf. *Hua XXXIX*, p. 1 y ss.), en *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1898-1925) (cf. *Hua XXIII*, pp. 565 y 582), en las lecciones *Einleitung in die Philosophie* (1922/23) (*Hua XXXV*, pp. 121, 389, 410 y 419). Respecto a las publicaciones, después de *Ideen I* (1913) sólo publicó algunos prólogos (1916), recordatorios (1919) y los artículos para *The Kaizo* (1922-1924). Después su siguiente publicación fue recién en 1928, las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

³³ En *Einleitung in die Ethik* (1920-24), Husserl utiliza *Stiftung* (sin *Ur-*) para referir a la institución del verdadero sí mismo ético como autoescisión en el yo (cf. *Hua XXXVII*, p. 339). En las otras obras señaladas ya tiene la presencia mayor y más elaborada que caracteriza a su uso tardío.

³⁴ Proveniente de una familia judía, Husserl se convierte al protestantismo en 1886. Ya en 1882, después de reuniones con Masaryk y Brentano, habría descubierto en la lectura del Nuevo Testamento el significado puro y racional de la religión en el esfuerzo de Cristo como libertador de la humanidad. Se convierte entonces por razones filosóficas como adhesión espontánea y voluntaria a las verdades de fe, rechazando al judaísmo por coercitivo y dogmático (cf. Ghigi, 2001). En una carta a Rudolf Otto de 1919, se describe “como un ‘protestante no dogmático’ y un cristiano libre (si uno se puede llamar a sí mismo ‘libre cristiano’ cuando con eso concibe un objetivo ideal de anhelo religioso y lo entiende, por su parte, como una tarea infinita)”. (*Hua Dok.* 3/7, p. 207). G. Steiner ha señalado como esa lectura y adhesión al Nuevo Testamento fue decisiva para la génesis husserliana del yo ético y racional que profundizaremos a continuación (cf. 1997, p. 208).

³⁵ Esa imagen de humanidad tiene para Husserl como polo final al que todas las aspiraciones auténticamente humanas se dirigen, la idea de Dios: “La idea misma de Dios es el ‘yo auténtico y verdadero’, que (...) todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y ama infinitamente y de la que se sabe siempre infinitamente lejos. Frente a este ideal absoluto de perfección, se encuentra el *ideal relativo*, ideal del ser humano perfectamente humano, que hace ‘lo mejor’ que está en su mano, que vive según la ‘mejor’ conciencia moral que le es dada –un ideal éste que lleva ya impreso el sello de la infinitud–”. (*Hua XXVII*, p. 34).

³⁶ Como muestra Osswald (2016) esta pregunta es un problema aparente que se aclara distinguiendo niveles de análisis. Mientras un abordaje genético señala hacia una continuidad entre la pasividad sedimentada y la actividad ética, en razón de que la primera sería condición de posibilidad de la segunda, un abordaje ético implica una ruptura del acto libre protoinstituyente con tradiciones no asumidas críticamente que lo obstaculizan en su teleología racional. Sin duda, no hay acto libre sin pasividad, pero tampoco –me animaría a decir– de algún modo, operatividad pasiva sin libertad crítica. El sentido y fundamento de esta segunda afirmación más polémica quizá queden entrevistados al final del trabajo.

³⁷ Si bien en un comienzo en la fe concurren, sin distinción, la comprensión intuitiva evidente y los componentes irracionales, Husserl deja entrever que el “éxito” del acto de Cristo reside en la racionalidad de sus intuiciones, pues poco a poco “a ojos del ser humano que se cultiva crecientemente a sí mismo, el núcleo racional con su necesidad normativa evidente va haciéndose cada vez más con la voz cantante dentro del contenido de la fe y va convirtiéndose en la piedra angular de toda la fe” (p. 65). Recordemos la fuerza legal de la evidencia como el darse de un objeto (Dios) en una intuición que justifica la *Urstiftung* creadora de nueva legitimidad (cf. nota 18).

³⁸ En el anexo V a este trabajo, Husserl describe la fe a partir de la distinción entre una religión instituida y otra no instituida. No es difícil imaginar que se refiere con ello a una institución divina: “la fe como auténtica conversión o auténtica sucesión originaria es acción libre. Y la renovación de esta libertad en la auténtica confesionalidad es el tema de la prédica cristiana originaria. Lo mismo pertenece a cualquier religión *originariamente instituida* (*ursprünglich gestifteten Religion*) contra el mito crecido y no instituido (*nicht gestifteten*) de la religión mítica. *Verdadera religión* es por lo tanto una irrupción de la libertad (...)” (*Hua XXVII*, p. 103). Más adelante completará: “El Protestantismo de la Reforma es la irrupción de una nueva libertad de toma de posición, y ciertamente de la tradición eclesial de fe, y la ejecución de un libre reconocimiento de los contenidos de la fe atestiguados por las escrituras originarias, es decir, recreación de la experiencia originaria de la fe de las comunidades más antiguas y el rechazo del tradicionalismo de los dogmas” (p. 104).

³⁹ La continuidad entre antigüedad y medioevo es explicada en términos de *Stiftung* por la fuerza que aquí mantuvo la filosofía aún como sierva de la teología: “La luz natural de la razón no deja de ser —donde no se la ciega— luz natural y de alumbrar por sí sola, aun si se la interpreta místicamente como irradiación de luz sobrenatural. Y es esta interpretación más bien la que puede a su vez entrar en decadencia. Además, en la unidad del vivir de una colectividad humana ninguna idea perdida de la cultura se pierde del todo; ninguna forma de vida, ningún principio de vida del pasado se hunde verdadera y definitivamente. La colectividad humana unitaria tiene, igual que el individuo, una memoria unitaria; tradiciones antiguas pueden revivir, pueden volver a motivar y a influir, poco importa si comprendidas en todo o sólo a medias, si en su forma originaria o transformadas” (p. 90).

⁴⁰ La diferencia entre la Reforma y la filosofía moderna radica en que “ambos movimientos, unidos amistosamente en el primer momento, van por fuerza separándose. La Reforma pone en la fe la autoridad última a la que queda vinculada toda norma. Para la filosofía, en cambio, la fe es en el mejor de los casos una de las fuentes cognitivas y se somete, como todas las fuentes de conocimiento, a la crítica libre” (p. 91). Esto implicó el fracaso de la Reforma pues “no se impuso de manera incondicional ni permanente, y encalló en una nueva Iglesia que, enorme como fue la influencia de las ideas reformadoras, fue incapaz, con todo, de insuflar ninguna nueva idea-meta a la Modernidad” (p. 72). No obstante, la actitud moderna hacia la fe “no significa rechazo de la fe como experiencia religiosa, como tampoco rechazo de los contenidos esenciales de la fe. Significa una pretensión de libertad para decir sí o decir no a la fe, y por tanto una libertad de decidir en favor del ateísmo” (p. 92). No deja de ser interesante confrontar esta idea husserliana de la modernidad con el planteo de Reiner Schürmann en *Hegemonías quebradas* donde establece el origen de la modernidad en el pensamiento teológico de Lutero (más que en Descartes). Schürmann sostiene que Lutero inaugura la época moderna con la figura de un “trascendentalismo pasivo” y con una idea de “autoconciencia”, la cual reina en la modernidad pero bajo un principio “retrógrado” y “obediente”, es decir, un lado trágico y encubierto protestante subyacente al lado autoafirmativo y autónomo más familiar (cf. 2003 y 2018).

⁴¹ A este último caso remiten sus lecciones *El ideal de humanidad en Fichte*, pronunciadas en 1917 (repetidas en 1918) a los soldados que regresaban del frente de batalla con la catástrofe de la guerra a sus espaldas. Husserl ya dedica a Fichte seminarios en 1903 y 1915, y hay una fuerte influencia suya en las lecciones de ética (cf. *Hua XXXVII*, pp. 255 y 339). No obstante, estas lecciones comienzan refiriendo a la “imagen curiosa” que ofrece “la vida intelectual alemana desde la Reforma a la muerte de Goethe” (*Hua XXV*, p. 267), cuya figura final es la guerra ante la cual cabe “un tiempo de renovación de todas las fuentes ideales de fortaleza, que ya desde antes

fluían en el mismo pueblo y desde lo más profundo de su espíritu, conservando toda su fuerza salvadora” (p. 268). Si bien en otros textos Husserl considera al Renacimiento como la institución originaria de la modernidad, aquí manifiesta tener presente a la Reforma protestante como el “origen” de la vida intelectual alemana (cf. nota crítica 267,4 *Hua* XXV, p. 385). Desarrolla entonces las ideas tempranas de Fichte que lo caracterizan como un kantiano. Luego destaca su idea de sujeto hacedor y su teleología práctica ético-religiosa, y lo presenta como un “buscador de dios” y “reformador ético y religioso, educador de humanidad, profeta, vidente” (p. 269). Siguiendo la relación fichteana de los cinco estadios de autorrevelación divina en la interioridad humana, Husserl asume su dinámica moral intersubjetiva como compromiso con la vida divina. Se acerca a sus interpretaciones racionales sobre el Evangelio y a su elevación (frente a la ocupación napoleónica) de la figuras de Cristo como “gran restaurador de la religión originaria” y de Lutero como guía del pueblo alemán, “entusiasmado por lo eterno” con una misión divina propia del espíritu alemán que “imperó con toda su prestigiosa fuerza en el ámbito de la lengua alemana hasta los tiempos actuales” (Fichte, 1984, pp. 129-130 y 180; para mostrar cómo las doctrinas de Lutero llegaron al idealismo alemán a través de la versión de Fichte, cf. Lotz, 2011, pp. 95-101). Aquí opera la impronta reformista-protestante como misión divina, racional, interior y no dogmática que como renovación ética le cabe al pueblo alemán; por eso las lecciones terminan arengando a que “en la verdad viviente, esa es nuestra tarea infinita, todo lo que queremos conquistar en esta guerra para la revelación posterior de las ideas divinas en nuestro glorioso pueblo alemán, para que crezca en verdadera gloria, aumente en sí mismo y a través de sí a la humanidad entera” (p. 293). Ante esa misión divina de renovación ética, Husserl mismo ensayaré en su fenomenología la tarea infinita de su propio camino ateo hacia Dios en la unidad de teleología y teología con una intencionalidad transnacional y trascendental. George Steiner llega a decir en este sentido que si hay una *idée fixe* que dé cohesión a toda la obra husserliana “es la de una misión, la de una llamada de carácter sagrado”. (1997, p. 205).

⁴² En ese nivel originario, la protoinstitución divina quedaría ligada a la relación primigenia del proto-yo y la proto-hyle; *hyle* que es base de toda teleología y en la que “se encuentra el origen y la justificación de la experiencia sacra y religiosa” (Walton, 2016, p. 164). En esta dirección van también las observaciones de Hart respecto a que Husserl vio en la teoría de Fichte de la presentación originaria de la vida divina en la conciencia individual y colectiva, una anticipación de su teoría de la síntesis pasiva. Bajo el reconocimiento husserliano de que “las perspectivas religioso-filosóficas que la fenomenología me abre muestran una relación sorprendentemente clara con la tardía doctrina de Dios de Fichte” (carta a Grimme de 1918), la presencia de lo divino no sólo estaría en el fin de la vida más elevada, en la búsqueda de los ideales puros, sino en

el nivel formativo más originario y elemental de la pasividad. Además Hart muestra la relación de esa presentación divina con la constitución interna del tiempo; tema que enmarca los primeros usos de *Urstiftung* en los manuscritos de Bernau contemporáneos a las lecciones sobre Fichte (cf. Hart, 1995, pp. 135-163).

Referencias

- ALES Bello, A. (2005). *Edmund Husserl. Pensare Dio. Credere in Dio*, Padova: Messaggero di Sant'Antonio.
- AVÉ-LALLEMANT, E. (1994). Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion. En *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt: Daedalus (5), pp. 85-108.
- BORGOLTE, M. (2001). Stiftungen, Kirchliche, I. Alte Kirche und Mittelalter. En *Theologische Realenzyklopädie*, Tomo XXXII, Berlin-New York.
- BOJANIĆ, P. (2007). To Institute, to *primally* institute (*stiften, urstiften*) Husserl's first readers and translators in France. A possible origin of continental philosophy. *Filozofija I Društvo*, (2), pp. 235-245.
- DUDEN online (2016). disponible en URL: <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/Stiftung> consultado 21.03.2017.
- DAS Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, disponible en: <https://www.dwds.de/> consultado el 27.05.2017.
- FICHTE, J. G. (1984). *Discursos a la nación alemana*, Barcelona: Ed. Orbis.
- GANDER, H.-H. (Edit.) (2010). *Husserl-Lexikon*, Bremen: Wissenschaf. Buchgesellschaft.
- GHIGI, N. (2001). Filosofia e Cristianesimo: La conversione religiosa di Edmund Husserl *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, 44(2-3), pp. 357-368.
- GUBSER, M. (2014). *The Far Reaches: Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe (Cultural Memory in the Present)*, Stanford: Stanford University Press.
- HART, J. G. (1995). Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity. *Husserl Studies* (12), pp. 135-163.
- HUSSERL, E. (1952). Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. *Husserliana IV*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1956). Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil. *Husserliana VII*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1959). Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. *Husserliana VIII*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- _____ (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana XI*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. 1905-1920 y Zweiter Teil. 1921-28. Husserliana XIII y XIV*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1980). *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Husserliana XXIII*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1986). *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Husserliana XXV*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1988). *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. Husserliana XXVII*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (1994). *Briefwechsel. Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3/7*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2001). *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18). Husserliana XXXIII*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana XXXV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Husserliana XX/1*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2004). *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920-1924, Husserliana XXXVII*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2005). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Husserliana XX/2*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2005). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Husserliana XXXVIII*. New York: Springer.
- _____ (2005). *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Husserliana Materialien VII*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien VIII*. New York: Springer.
- _____ (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana XXXIX*. New York: Springer.
- _____ (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Husserliana XLII*. New York: Springer.
- KANT, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Ed. Tecnos.

- KIRCHNER, T. (1592). *Widerlegung aller Lästerungen und Kalumnien*. Magdeburg.
- LARISON, M. (2016). Stiftung et pensé du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution. *Cbiasmi*, (Vol. 18), pp. 363-376.
- LIERMANN, H. (1963). *Handbuch des Stiftungsrechts. Geschichte des Stiftungsrechts*, Tomo 1, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- LINGELBACH, G. (2008). "Stiftungen und Stiftungsrecht – ein historischer Überblick". En *Die Stiftung: Recht, Steuern, Wirtschaft. Stiftungsrecht*, Berlin: Berliner Wissenschafts.
- LEPPIN, V. y Schneider-Ludorff, G. (Edits.) (2015). *Das Luther-Lexikon*, Regensburg: Bückle & Böhm.
- LOIDOLT, S. (2010). *Einführung in die Rechtsphänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- _____ (2011). Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive. En *Die Aktualität Husserls*, Freiburg-München: Karl Alber, pp. 299-334.
- LOTZ, C. (2011) Faith, Freedom, Conscience. Luther, Fichte, and the Principle of Inwardness. En: *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*, ed. Jennifer Hockenbery Dragseth, Fortress Press, pp. 95-101.
- LUTERO, M. (1524). *Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi*, disponible en: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10204381_00001.html.
- _____ (1965). *95 Thesen mit dazugehörigen Dokumenten aus der Geschichte der Reformation*, Hamburg: Furche Verlag.
- _____ (2009). De captivitate Babylonica ecclesiae (1520). En *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Tomo 3, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- NIEL, L. (2017). Husserl's Concept of Urstiftung: From Passivity to History. En *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, Springer, pp. 137-161.
- OSSWALD, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia*, Madrid: Plaza y Valdés.
- PICKERT, S. (2005). Die römische Stiftung der augusteischen Zeit. En *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne*, Berlin: Akad.-Verl., pp. 23-45.
- Rechtslexikon* (2018). Disponible en: <http://www.juraforum.de/lexikon/> consultado 26.04.2018.
- RAABE, S. M. (1990). *Der Wortschatz in den deutschen Schriften Thomas Murners*, Tomo 2, Wörterbuch, Walter de Gruyter.
- RITTER, J, y Gründer, K. (1974). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Tomos 1-13, G – H, Basel: Verlag Schwabe.
- SCHNEIDER-LUDORFF, G. (2008). Protestantisches Stiften nach der Reformation. En *Stiften und Gestalten. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?*, Münster: Lit-Verlag.

- SCHÜRMAN, R. (2003) *Broken Hegemonies*, Bloomington: Indiana University Press.
- _____ (2018) *Luther. The Origin of Modern Self-Consciousness: Reiner Schürmann Lecture Notes (Reiner Schürmann Lecture Notes)*, Chicago: Diaphanes.
- STEINER, G. (1997). *Pasión intacta*, Madrid: Siruela.
- VON Campenhausen, A. F. (2013). Geschichte des Stiftungswesens. En *Handbuch Stiftungen*, Wiesbaden: GABLER.
- VON Savigny, F. K., (1840). *System des heutigen Römischen Rechts*, Tomo 2, Berlín: Veit.
- WALTON, R. (2016). Monadología y teleología en Edmund Husserl. *ARETÉ Revista de Filosofía*, Vol. XXVIII, (Núm. 1), pp. 145-165.
- WEBER, M. (1920). "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus". En: Weber, Marianne (Hg.) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tomo I, Tübingen: Mohr.
- WITTE, J. (2002). *Law and Protestantism*. Cambridge: Cambridge University Press.



Recepción: 17 de abril de 2018
Aceptación: 9 de julio de 2018