

Teleología, crisis y el lugar del hombre

Andrés M. Osswald

1. Teleología

La reflexión husserliana sobre la teleología comienza ya con el análisis del modo en que se manifiestan los objetos. Como sabemos, toda presentación está necesariamente acompañada por un horizonte de presentaciones. El horizonte, por una parte, hace posible la donación de la cosa al volver lo dado efectivamente un esbozo de la totalidad a la que llamamos objeto, por otra, impulsa hacia la verificación del sentido objetivo mediante la plenificación de lo co-mentado, es decir, a volver presentación lo meramente presentado. La plenificación de todas las intenciones vacías se propone aquí como un objetivo ideal, dado que la experiencia siempre se da en perspectiva. La donación total del objeto constituye la meta hacia la que apunta, sin poder ser alcanzada nunca, toda nuestra experiencia de objetos. Hacia los años treinta, Husserl lleva su análisis sobre la teleología a un contexto mucho más amplio: ya no será la experiencia de un objeto singular dado a un sujeto individual sino del mundo como correlato de una intersubjetividad trascendental, en cuanto a las intenciones dóxicas, y, en el plano ético, el *telos* se propone como la realización de una comunidad universal del amor. Para todos los casos, el denominador común reside en que la fragmentación de la experiencia siempre está atravesada por una insatisfacción que anhela por la donación total:

“No es casualidad que el hombre nunca alcance la satisfacción con los fragmentos de la experiencia, o las valoraciones o el dirigirse (el perseguir), deseante o actuante, con los que se ocupa permanentemente, o, más aún, que ninguna satisfacción sea completa y efectiva satisfacción cuando se refiere a lo finito y a lo separado (*einzel*).”¹

La teleología se inscribe ahora en las etapas de la historia de la vida que descubre la fenomenología generativa. Los niveles puestos allí de manifiesto son interpretados, a su vez, como niveles de una monadología. Una mónada es “el ego tomado en su plena concreción”², esto es, el yo no considerado como un polo vacío carente de contenido sino como un substrato de habitualidades y,

1 Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 404 [de aquí en más se abrevia Hua XV]

2 Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg, 1995, p. 69

concomitantemente, como una perspectiva única del mundo. A su vez, es posible distinguir entre distintos niveles de mónadas:

“La fenomenología -señala Husserl- confirma la separación leibniziana entre las mónadas dormidas, las mónadas despiertas, las cuales tienen conciencia en distinto sentido, y mónadas espirituales humanas.”³

Sin embargo, a diferencia de Leibniz, quien *a priori* garantiza la convergencia de las perspectivas monádicas como puntos de vista de un único mundo, la armonía para Husserl no está preestablecida sino que, por el contrario, la unidad del mundo se propone como el resultado final de un proceso teleológico. Por otra parte, cada mónada no sólo constituye una perspectiva actual sobre el mundo sino que existe un proceso de génesis que conduce desde las mónadas dormidas hasta las mónadas espirituales humanas. En un manuscrito, fechado en Septiembre de 1933, Husserl escribe:

“Esta infinidad abierta [de mónadas] como infinidad abierta de la mediación de la trascendencia tiene una unidad esencial tal que le pertenecen una infinidad de niveles -con niveles del desarrollo yoico y objetivo. A la vez, la infinidad de niveles de mónadas animadas [*animalischen Monaden*], de animales, de pre-animales; por un lado, hacia arriba, hasta los hombres; por otro lado, las mónadas infantiles y proto-infantiles -en el desarrollo permanente «ontogenético» «y» filogenético.”⁴

El texto puede complementarse con este otro:

“[...] cada mónada superior está desarrollada a partir de una mónada inferior, ella fue inferior en un nivel previo de desarrollo.”⁵

Ahora bien, la observación de este proceso de generación monádica lleva a Husserl a afirmar que el desarrollo no es azaroso sino que está conducido trascendentalmente. En un texto titulado «Teleología»⁶, escribe:

³ Husserl, E., Ms. A VI 26, 42, citado por Lee, N-I., *Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht, 1993, p. 154

⁴ Hua 595

⁵ Hua XV 38

⁶ Existen, al menos, tres textos que incluyen el término «teleología» en su título. El aquí citado proviene de notas fechadas el 5 de noviembre de 1931 y su nombre completo es «Teleología. La implicación del *eidós* trascendental intersubjetividad en el *eidós* trascendental yo» [Texto Nr. 22]. El texto «Teleología» a secas [Apéndice XXIII al texto Nr. 23], por su parte, está fechado alrededor del 13 de noviembre de 1931, es más breve que el primero y puede ser leído de manera convergente con aquel. Finalmente, con fecha de septiembre de 1933, encontramos «Teleología universal. La pulsión intersubjetiva, que comprende a todos y cada uno de los sujetos, vista desde un punto de vista trascendental. El ser de la totalidad monádica» [Texto Nr. 34].

“Esta tendencia hacia el desarrollo [*Entwicklungszug*] y este proceso hacia el desarrollo están incluidos como funciones en la tendencia a la unidad [*Einheitszug*] universal y en la tendencia hacia el desarrollo [*Entwicklungszug*] de la teleología, la cual constituye el ser universal de la subjetividad trascendental como forma ontológica. Este proceso teleológico, el proceso del ser de la intersubjetividad trascendental, lleva en sí una «voluntad de vida» universal o, más aún, una voluntad hacia el verdadero ser, en principio oscura en los sujetos individuales.”⁷

La tendencia hacia la unidad del mundo es el correlato noemático del polo noético identificado con el desarrollo del todo monádico, i.e. de la intersubjetividad trascendental. Si la mónada dormida carece de mundo, el despertar monádico coincide con distintos niveles de constitución del mundo que culminan con la idea como convergencia universal de todas las representaciones humanas del mundo. Ahora bien, la voluntad que impulsa hacia el ser, encuentra en el hombre su figura final sólo en tanto el hombre actúa racionalmente. Esto es, la mera existencia de la humanidad no garantiza la verdad del ser sino que ella reconoce a su interior un proceso teleológico orientado por la idea de la humanidad auténtica (*echte Menschentum*). Se trata, de la humanidad que advierte, en su meditación (*Bessinnung*), “la forma-fin (*Zweckform*) de la totalidad de todos los fines individuales y supraindividuales (de los intersubjetivos y de los que son propios de toda la humanidad)”⁸. De aquí que sea posible distinguir, nuevamente, entre una humanidad dormida y una despierta. La primera se define como aquella en la cual la vida individual no está subordinada a la tarea comunitaria por la verdad y que, en el plano ético, no rige su conducta según el deber absoluto. El hombre auténtico, por el contrario:

“[...]no se llama *animal rationale* meramente por tener la facultad de la razón y por regular y justificar ocasionalmente su acción según evidencias racionales; sino que este hombre se conduce siempre y en todo lugar, en toda su vida activa, de un mismo modo: aspira a lo racional-práctico *en general* en virtud de una autodeterminación genérica de principio en favor de ello y por amor sólo de su absoluto valor práctico; entregándose en consecuencia y con coherencia a reconocer de manera evidente la verdad práctica, el bien, y a hacerlo realidad como aquello que en la medida de sus fuerzas es lo mejor dentro de su esfera práctica de acción.”⁹

La idea según la cual se orienta la auténtica humanidad abarca, entonces, un aspecto gnoseológico y un aspecto ético: el compromiso por la verdad y el bien. Pero el actuar guiado por la idea presupone que la idea ya se ha manifestado. La idea como tal sólo se alcanza cuando la totalidad de mónadas se vuelve autoconciente y advierte y asume la teleología que la había conducido de manera

7 Hua XV 378

8 Hua XV 379

9 Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos, Barcelona, p. 35

implícita y pasiva. Tenemos, por una parte, que la voluntad impulsa al todo monádico hacia la razón desde un principio y de manera enteramente pasiva: el pasaje de la materia inanimada a la vida, primero vegetal, animal y finalmente espiritual sólo es explicable porque ya en la mónada completamente dormida habita, secretamente, la pulsión racional. Por otra parte, con el advenimiento de la mónada humana el impulso pasivo requiere para su concreción de una asunción activa que abra a la humanidad al horizonte de infinitud y eternidad. En otros términos, el hombre puede permanecer adormecido y desatender la insatisfacción que trasunta su experiencia de cosas o puede advertir en la insatisfacción el testimonio de la vocación de eternidad e infinitud que lo anima. Al hacerlo, se vuelve un hombre auténtico y entrega su vida al bien y a la verdad, es decir, pone su existencia individual al servicio de Dios:

“La voluntad universal, que vive en todos los sujetos trascendentales y que hace posible el ser individual-concreto de la subjetividad trascendental total, es la voluntad divina, la cual, sin embargo, presupone a la intersubjetividad en su conjunto, no como si la precediera, como si fuera posible sin ella (ni tampoco a la manera en que el alma presupone al cuerpo propio [*Leibkörper*]), sino como capa estructural, sin la cual esta voluntad no puede ser concreta”¹⁰.

En primer lugar, se señala que la existencia de cada sujeto individual es posible en tanto la voluntad universal vive en él: el todo de las mónadas está animado de manera inmanente por una teleología que la impulsa desde las formas más elementales hacia las superiores, en este sentido, cada sujeto individual concreto debe su existencia al desarrollo del impulso universal. En segundo lugar, sin embargo, no es posible separar al impulso teleológico de los sujetos concretos cuya existencia posibilita: la voluntad universal no existe ni precede al todo monádico. Finalmente, Husserl identifica al impulso trascendental con la voluntad de Dios pero distingue, a su vez, a Dios de la intersubjetividad trascendental:

“Dios no es él mismo la totalidad monádica, sino la entelequia que reposa en ella, como idea del *telos* del desarrollo infinito, [como idea] de la «humanidad» [*Menschheit*] de la razón absoluta, como regulador necesario del ser monádico y regulador a partir de la elección libre y propia.”¹¹

Dios es también el *telos* hacia el que apunta la totalidad del ser: las mónadas y sus mundos correlativos. Sin embargo, la totalidad monádica no se relaciona con Dios de igual manera en todos los casos. En efecto, la diferencia en el grado de vigilia que le es propia a cada género monádico determina el modo en que cada uno se relaciona con la idea. Aquí, nuevamente, el hombre tiene un

10 Hua XV 381

11 Hua XV 610

papel señalado pues sólo él, en tanto que es libre, puede tomar la decisión de perseguir el designio divino. Esto es, la libertad es privativa de la mónada humana pues sólo ella posee un yo activo capaz de elegir entre posibles y, en tanto que libre, el hombre siempre puede no elegir a Dios. Nos encontramos con una situación paradójica: por una parte, Dios impulsa el despertar monádico y lo conduce hacia la razón, así se alcanza la condición humana, por otra, el hombre puede detener el proceso con sólo no decidirse por el advenimiento de la razón. En otras palabras, la libertad a la que Dios ha conducido a la totalidad puede arrastrar al todo hacia el acontecer de su propio desmoronamiento [*Verfallsvorkommnisse*]¹². En el caso del hombre, señala Husserl:

“Dios no es más un Dios que opera ciegamente, operando en mónadas ciegas. Es un Dios admitido en la voluntad racional, y, dondequiera que es la meta consciente que ha llegado a ser evidente, Dios mismo es relación de revelación con el yo singular: el hijo de Dios está pleno del amor a lo absoluto, a Dios, y Dios está con él y en él en contacto yo-tú directo. Este contacto y unidad tiene niveles: el más elevado es la creencia pura en la que el yo individual se ha abandonado totalmente a sí mismo y no quiere otra cosa que complacer a Dios, esto es, satisfacer el llamado de Dios”¹³

En síntesis, Dios es, a la vez, la voluntad y la idea perseguida por la voluntad: es tanto el impulso inmanente y pasivo que conduce a las mónadas desde el sueño opaco de lo inanimado hasta la razón, como la idea que se proyecta infinitamente en un futuro que no será nunca presente. El hombre es tanto heredero de este proceso teleológico como responsable de conducir la teleología hacia su fin, hacia el bien y la verdad.

2. *La crisis y la responsabilidad del hombre*

Desde el punto de vista de la teleología, la crisis de la «fenomenología trascendental» y de la «ciencia europea» no responde a un proceso endógeno. La cultura, el ámbito general donde se inscribe la crisis, no alberga consecuentemente en su seno el germen de su ocaso. En principio, podría no ocurrir, esto es, la ontología, impulsada de manera inmanente, podría conducir a las mónadas desde el dormir sin sueños de lo inanimado hasta la razón sin interrupción ni fisuras. Pero también podría haber pasado exactamente lo contrario: el despliegue de la monadología podría no haber ocurrido; la conciencia podría no haber tenido lugar. La reflexión husserliana sobre el despliegue de las mónadas en el curso generativo no comienza con una consideración acerca del *eidos* sino con un *factum*: hay conciencia y porque hay conciencia es posible preguntarse sobre su origen. Para la fenomenología, la existencia es condición de posibilidad de la esencia y no a la inversa, no hay lugar para una reedición del argumento ontológico. Sin embargo, que la

¹² CFr. Hua XV 610

¹³ Husserl, E., Ms A V 21, 107 b. La traducción es de R. Walton.

contingencia sea irreductible no nos exime de interrogarnos sobre el origen de lo que hay y lo que es actualmente.

A los ojos de Husserl es posible distinguir una estratificación entre diversos modos de ser: junto al modo de ser de la mónada dormida, está la mónada vegetal, la animal y la humana, que en su forma última se corresponde con la razón. Sin embargo, resulta evidente para el análisis que el mundo no siempre albergó a toda esta gradación monadológica sino, más bien, que antes del hombre, hubo un mundo de animales y plantas, y antes aun, sólo de plantas para finalmente alcanzar un mundo remoto conformado únicamente por mónadas completamente dormidas. La tesis central puede expresarse así: si la mónada material no contuviera en sí, en germen, la posibilidad de despertar entonces nunca despertaría. Su despertar, con todo, tampoco garantiza el despliegue completo de la monadología.

Del mero despertar material hasta la razón, el curso trascendental que vive a través del despliegue, ha sido impulsado pasivamente pero cuando el yo pasivo despierta, vale decir, cuando alcanza carácter propiamente humano, ocurre una inversión parcial en la valencia de la pasividad. Mientras la pasividad constituye en los estadios previos la única fuerza que impulsa hacia la razón, la vida pasiva en el hombre se presenta en el contexto de la «crisis» como un escollo para retomar el camino racional. Encontramos, entonces, una doble valencia de la pasividad: por una parte, es condición de la actividad, tanto desde la perspectiva de la emergencia de la actividad en el despliegue de las mónadas como de la acción del yo en el momento actual, por otra, el complejo de la vida instintiva así como la sedimentación de las tradiciones no asumidas críticamente aporta motivos para la acción que pueden, en principio, contrariar las metas racionales.

Ahora bien, el descubrimiento del fundamento pasivo de la acción no implica, *ipso facto*, la disolución de la acción en sus motivos. Por el contrario, y en tanto la acción es libre, existe un corte entre los motivos y el momento de la decisión. Esto es, si bien es posible hablar de una continuidad entre pasividad y actividad (en la medida en que la pasividad primaria posibilita la acción) y entre actividad y pasividad (en tanto la sedimentación predelinea las acciones futuras conforme a las acciones pasadas-pasividad secundaria), la acción libre siempre supone un corte y una ruptura de la continuidad. La acción puede ser también una mera continuidad de los motivos pasivos, si tal cosa ocurre, no corresponde hablar de libertad en sentido estricto, si no media entre los motivos y la acción una deliberación racional. En cualquier caso, la actividad siempre supone un «asentimiento» yoico y por ello, siempre es posible imputar al agente por su acción.

Cuando se aplica este esquema conceptual a la *Crisis* entendemos en qué sentido Husserl cree que el problema encuentra su fundamento en una decisión humana que, oscurecida por la sedimentación, se independiza de su origen y se impone con naturalidad. La tarea del pensamiento, y fundamentalmente de la filosofía, consiste en poner en duda lo evidente para poner a la luz el acto

Publicado en Actas de las X Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica.

que oculta toda naturalización. Sólo así, el hombre recupera la potestad de elegir de nuevo y, si todo va bien, según razones mejores.