

Concurso divino y acción humana en la fenomenología de la religión de Klaus Held

Divine concurrence and human action in Klaus Held's phenomenology of religion

Roberto J. Walton  

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Enviado: 15/10/2025

Evaluated: 17/10/2025

Aceptado: 21/11/2025

Editor: David Solís Nova

Como citar: Walton, R. (2025). Concurso divino y acción humana en la fenomenología de la religión de Klaus Held. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 01 - 17. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3544>

Resumen

La primera parte del artículo introduce las reflexiones de Klaus Held sobre dos modos de concebir la creencia en Dios basados en dar por verdadera su existencia y tener confianza y creencia en su capacidad. Como consecuencia, se pueden diferenciar dos modalidades de la historia de la creencia en Dios. Esta distinción permite considerar la noción de Dios único y el futuro de la creencia siguiendo cuatro pasos. i) El análisis del pasaje del politeísmo a un Dios único. Una referencia a la fe bíblica tiene un papel fundamental en su interpretación. ii) El examen de la relación entre la noción de un poder divino y el *êthos* de un mundo familiar con su horizonte de expectativas. iii) Un análisis de la esperanza en sus dos dimensiones ligadas a un acto intencional y a un temple de ánimo, esto es, una esperanza vinculada a objetos y situaciones mundanas y una esperanza abierta a la dimensión transobjetiva, extramundana y divina. iv) Un análisis de la tesis de que el futuro de la creencia en Dios reside en la modalidad histórica ligada a la confianza. La conclusión contiene observaciones sobre la crítica de Held a la concepción ideal de Dios en vista de su relación con el mundo de la vida y propone otra manera de interpretar la cancelación de la delimitación entre mundo familiar y mundo extraño.

Palabras clave: *Dios único, êthos, intencionalidad, temple de ánimo.*

Abstract

The first part of the article introduces Klaus Held's reflections on two modes of conceiving the belief in God based on holding his existence as true and on having confidence and faith in his

capacity. As a consequence, two modes can be differentiated in the history of the belief in God. This distinction renders possible the examination of the notion of a unique God and the future of this belief following four steps. i) An analysis of the transition from polytheism to the notion of a unique God. A reference to Biblical faith pays a central role in his interpretation. ii) An examination of the relation between divine power and the *êthos* of a homeworld with its horizon of expectations. iii) An analysis of the differentiation between a hope linked to mundane objects and situations and a hope opened to a transobjective, extramundane, and divine dimension. iv) An examination of the thesis that the future of the belief in God lies in its historical modality tied to confidence. The conclusion includes observations on Held's criticism of the ideal notion of God in view of its relation to the lifeworld and advances another interpretation on the way of cancelling the delimitation between homeworld and alienworld.

Keywords: *unique God, êthos, intentionality, mood.*

1. Introducción

Held subraya que la expresión 'creer en Dios' es ambigua. Puede significar que no se sabe con certeza que Dios existe, pero se supone eso, esto es, se considera verdadera la creencia a pesar del no-saber. Este significado guarda una analogía con expresiones del habla corriente de la índole de creer que mañana lloverá. Con ello se expresa una carencia de saber que se compensa con una suposición. Pero la expresión 'creer en Dios' puede también tener un significado que se puede determinar como 'confiar y creer capaz de' (*vertrauen und zutrauen*): "creo en Dios, esto es, confío en su apoyo lleno de gracia, justicia y amor" (Held, 2017, p. 127). Este significado a su vez guarda una analogía con expresiones corrientes según las cuales se confía en alguien porque se lo cree capaz de realizar algo. En general, no se distinguen estos dos significados de la fórmula a pesar de la nítida diferencia entre la creencia en que Dios existe sin el apoyo de un saber y la creencia como confianza en Dios.

En consonancia con esta distinción entre dos modos de creencia, Held distingue dos historias de la creencia en Dios. Como consecuencia de la afirmación infundada sin un saber que la sustente, se ha querido fundamentar expresamente mediante pruebas la suposición de la existencia de Dios. La historia comienza con Aristóteles y continúa con Anselmo y Tomás de Aquino. La prueba ontológica de Anselmo se extiende a Descartes y Hegel. Kant cuestiona las pruebas, y su crítica es discutida en el caso de Anselmo. Held (2017) extrae la siguiente consecuencia respecto de esta historia: "las antiguas y honorables pruebas en favor de la existencia de Dios no deberían considerarse, ante todo por Kant, probadas como indemostrables. Pero igualmente sería una ligereza intelectual afirmar que hay pruebas concluyentes de que Dios no existe" (p. 129).

La segunda historia concierne a la confianza en Dios y a la capacidad asignada a Dios. Esta confianza presupone que Dios existe sin que haya una prueba de la existencia de Dios. Su seguridad guarda una similitud con la vida normal en la cual tenemos la certeza de que algo existe porque se

nos impone simplemente por experiencia sin que haya una prueba de tal existencia. “La confianza o la creencia en la capacidad de Dios no necesita de ninguna prueba para dar por verdadera su existencia (*Für-wahr-Halten seiner Existenz*), sino que ella reposa sobre una experiencia” (Held, 2017, p. 130).

Es preciso tener en cuenta que la confianza en lo divino no ha comenzado con un Dios en singular, sino con varios o múltiples dioses. Todas las antiguas culturas han sido politeístas. En ellas no se trató de un dar por verdadero lo que no se sabe, sino de la experiencia de algo que se impone. Esas culturas tuvieron la experiencia de la dominación por los dioses en tanto poderes superiores, y su creencia no tenía el sentido de un dar por verdadero, sino el sentido de mantener una relación vivida con la respectiva divinidad en términos de adoración, petición, canto, baile, etc. Son formas de celebración que se relacionan con la divinidad como un ser personal en una experiencia que afecta todo el ánimo. La existencia de los dioses se impone a los seres humanos por medio de una experiencia aun cuando ellos no sean percibidos de una manera visual o táctil (Held, 2017, pp. 130-131).

En suma: el tener por verdadera la existencia con el auxilio de argumentos se contrapone la experiencia del dominio de lo superpoderoso. Es un tipo de experiencia que siempre tenemos sin ser politeístas. Se trata de la experiencia en la cual somos dominados por algo superpoderoso (*das Übermächtige*) que se da en múltiples configuraciones. Así, somos dominados irresistiblemente por el amor en su arrebató erótico o en su fuerza protectora, la indescriptible dicha ante el nacimiento de un niño o el inenarrable dolor ante su muerte, un éxito o fracaso memorable, los fructíferos o destructivos ciclos de la naturaleza o la terrible experiencia de la guerra: “nuestra vida humana está siempre llena de tales experiencias de lo superpoderoso; los progresos de la ciencia no han alterado nada en ello. (...) subsisten siempre experiencias de lo superpoderoso que, por decirlo así, ninguna explicación puede minimizar” (Held, 2017, p. 131).

2. El Dios único y la esperanza absoluta

2.1. El pasaje del politeísmo al Dios único

El politeísmo es la primera forma de veneración de lo divino. Se trata de un encuentro con dioses incluidos en el mundo de la vida como mundo de la intuición. Es una experiencia del predominio de los dioses. La experiencia politeísta es plural y multicolor porque se asocia con los horizontes particulares del mundo de la vida. Es una experiencia de los dioses como superpoderes cuyo ser es conocido por el modo en que nos dominan. Por eso estos dioses pueden ser presentados en imágenes. Las estatuas de Afrodita expresan con su encanto y su belleza el superpoder del amor que ofrece deleite erótico y que encanta por medio de la belleza. Las figuras sublimes de la diosa Atenea manifiestan en imágenes otro tipo de belleza que se caracteriza por un orden perfecto. La dominación por el sentimiento de abrigo y protección en una familia se expresa en la exposición de divinidades maternos como Heras. Dioses como Ares y Poseidón hacen sentir lo negativo de la

guerra o de las tempestades del mar por medio de su cólera (cf. Held, 2017, p. 133). Held (2010) escribe:

Que dependamos de superpoderes divinos, que estemos entregados en última instancia a la fatalidad y que los dioses directamente jueguen con nosotros, es también la experiencia que se expresa en la temprana poesía griega, ante todo en la poesía originaria (*Urdichtung*) de Europa que sentó el significado fundamental para toda la cultura griega: las dos epopeyas homéricas, la *Iliada* y la *Odisea*. (p. 107 n.)

Held (2013) contrapone a los múltiples dioses de los mitos politeístas el Dios único de Israel en un proceso que se caracteriza por la desertización (*Verwüstung*). El Dios de Israel es el Dios del desierto que permanece oculto a toda intuición: “lo divino no es aquí ‘el Dios’, esto es, una divinidad que domina un determinado mundo de la vida, sino ‘Dios’ sin el artículo determinado, (...)” (p. 176). La ausencia de intuición no implica, como lo muestran los textos de la Torá, guardar silencio respecto de Dios porque, en los relatos, se le asignan múltiples propiedades. Es calificado como poderoso, benévolo, misericordioso, irritable, etc. No obstante, las afirmaciones en este sentido no nos proporcionan ningún conocimiento sobre los rasgos esenciales de Dios. Puesto que Dios se sustrae radicalmente, estas afirmaciones bíblicas no pueden transmitir un conocimiento intuitivo sobre su esencia. En el caso del Dios único del desierto falta el rico colorido intuitivo que caracteriza al encuentro politeísta con lo divino. Por tanto, esas afirmaciones bíblicas efectúan un rodeo y se valen de una intuitividad de resonancias politeístas. Son afirmaciones determinadas por la lucha contra los dioses del politeísmo:

El “saber” que obtenemos sobre este Dios mediante las afirmaciones de la Torá no consiste, pues, en determinaciones de su esencia, sino que contiene puntos de vista (*Hinsichten*) que proporcionan la oportunidad para llevar predicativamente a la palabra, en el mundo de la vida, la superioridad del Dios del desierto que se ha sustraído a la intuición. (Held, 2018, p. 101)

Dios aparece en las afirmaciones bíblicas como ‘más poderoso’ que los dioses del politeísmo. Son indicaciones comparativas de supremacía y manifiestan el modo según el cual los creyentes se confían a la protección y ayuda de Dios en situaciones inciertas. Así, una reconstrucción histórica muestra que la fortaleza relativa que se asigna a Dios en la fe bíblica se explica por el modo de predicación sobre el Dios uno-y-único de Israel. El múltiple predominio de los dioses tiene como escenario de su acción la riqueza de los horizontes particulares del mundo de la vida. Debido a la lucha contra los dioses del politeísmo, el ‘saber’ que contienen procura expresar una superioridad frente a ellos mediante una mayor fuerza y potencia comparativas. Y para ello debe recurrir a alguna referencia a horizontes para no estar condenado a la mudez. Esto implica utilizar una descripción aparentemente politeísta. La supremacía es comparativa y no-superlativa porque el futuro mejor siempre puede ser superado por otro futuro aún mejor. El carácter comparativo de las determinaciones de Dios se explica por la contradicción entre, por un lado, una seguridad ilimitada en el poder y fuerza del Dios de la Alianza, y, por el otro, las oraciones en las cuales —por ejemplo, en los Salmos— los creyentes piden no ser abandonados en virtud de la falta de una seguridad

completa. Esto significa que la ayuda de Dios puede ser insuficiente porque las circunstancias no ofrecen posibilidades adecuadas (cf. Held, 2018, pp. 88-98).

2.2. Mundo familiar y *êthos*

Los dioses del politeísmo se relacionan con determinados mundos familiares. Held analiza el contraste entre el mundo familiar y el mundo extraño. El primero está configurado por un horizonte de expectativas previstas, una referencialidad comprensible, y una normalidad de carácter típico. Se asocia con un nexo de referencias o remisiones que configuran un espacio para lo que sale a nuestro encuentro. Los horizontes en tanto nexos de remisión orientan siempre a otros horizontes y finalmente configuran un nexo de remisión omniabarcador, esto es, el mundo único como horizonte de todos los horizontes u horizonte universal: “el mundo-uno es lo que forma el espacio abierto para nuestra movilidad entre los horizontes” (Held, 2012, p. 195). Este mundo se nos manifiesta como horizonte universal, pero también en una pluralidad de mundos particulares. Frente a nuestro mundo familiar se encuentran mundos extraños cuyos integrantes no participan de esta forma de vida. El mundo familiar es un mundo relativamente cerrado que sólo admite modificaciones parciales dentro del sistema total predado. Toda ampliación es experienciada como una explicitación de posibilidad es latentes comprendidas en una conciencia de horizonte precedente. Es un mundo que da seguridad a nuestra vida mediante una normalidad que se basa en la generatividad, es decir, en antepasados que transmiten una tradición y que no son intercambiables con los de un mundo extraño.

Las costumbres profundamente arraigadas y comunes de un mundo familiar adquieren el carácter de la normalidad y son delimitadas frente a costumbres de otros mundos que se presentan como extraños. Costumbres que se hacen normales y alcanzan una validez intersubjetiva de carácter normativo componen el *êthos* de un mundo familiar. Así se delimita la normalidad de un comportamiento familiar respecto del comportamiento extraño. Un *êthos* configura un lugar común acostumbrado en el cual los seres humanos permanecen de manera estable. El comportamiento de quienes pertenecen a estos mundos extraños se presenta como una anomalía para los miembros del mundo familiar porque estos solo están familiarizados con la normalidad del propio horizonte cultural. Es lo habitual que se ha formado a través del tiempo, es decir, procede del pasado. Es algo evidente para nosotros sin que sea objeto de nuestra atención. Si bien procede de un pasado oscuro e irrecuperablemente lejano, está presente en las costumbres en tanto herencia vivida (cf. Held, 2010, pp. 92-95; 2012, pp. 58-59).

El *êthos* de un mundo familiar se adquiere como un orden habitual cuando sus integrantes conducen su vida recíprocamente en una actitud de alabanza o censura. En virtud de esta situación, la ley fundamental de toda eticidad es la ‘Regla de Oro’ que prescribe a cada ser humano exigir de sí mismo lo que esperaría de los otros. Esta regla se formula negativamente como la prohibición de hacer al otro lo que no se quiere que ellos hagan. La carencia de contenido de esta prohibición le

confiere universalidad. Hay también una formulación positiva como mandamiento de hacer a otros lo que se quisiera que le hagan a uno. En esta formulación positiva está presente tácitamente lo que vale como deseable según las costumbres del respectivo mundo familiar, lo cual se opone a su universalidad. Sin embargo, una excepción a la particularidad de la formulación positiva surge con el mandamiento enunciado en el Evangelio: “por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselos también vosotros a ellos; porque ésta es la Ley los Profetas” (Mt 7 12). Esta formulación positiva no está atada a un mundo familiar particular. Se podría interpretar que se refiere solamente a los miembros de un mundo familiar de modo que adquiere de nuevo un carácter particular. Pero la Parábola del buen samaritano (Lc 10 25-37) pone de manifiesto el modo en que Jesús comprende el ‘prójimo’ en el mandamiento de amor al prójimo al equiparar la formulación positiva de la regla de oro con el mandamiento de amar al prójimo expresado en el Pentateuco: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv 19 18). La Parábola muestra el caso límite de una acción misericordiosa ante la pérdida de la protección ofrecida al prójimo por el *êthos* de su mundo familiar. Alguien es asaltado en el camino de Jerusalén a Jericó, y no es socorrido por un sacerdote y un levita, sino por un samaritano ajeno a su mundo familiar. O sea: el ámbito de validez de la Regla de Oro, interpretada positivamente como amor al prójimo, trasciende la limitación al propio mundo familiar y pone en juego un mundo único como horizonte universal. El límite entre el mundo familiar y el mundo extraño pierde su sentido, y solo subsiste como horizonte de la acción el mundo uno y único (cf. Held, 2018, pp. 137-143).

La Parábola hace estallar, con la asistencia de un Dios bíblico único y la conversión del extraño en prójimo, la normalidad ofrecida por un *êthos* particular. O sea: el ámbito de validez de la Regla de Oro interpretada positivamente como amor al prójimo trasciende la limitación al propio mundo familiar. El encuentro con otro desprovisto de la protección del mundo familiar se eleva a un caso normal y normativo. Se ordena entonces “la disposición de mantenerme abierto a todo llamado que pueda tocarme en la imprevisible manera ligada a una situación por medio de la condición precaria y sin salida de otro” (Held, 2013, p. 180). El amor al prójimo se libera de todos los vínculos normativos relacionados con el *êthos* en un mundo familiar, y sustituye el contraste entre un caso límite y el caso normal por un caso límite que aparece como normal. Así, el sentimiento del *agápe* se convierte en un temple de ánimo fundamental y una norma de conducta en la cultura europea. De esta manera se supera “la delimitación de este mundo familiar respecto de los mundos familiares extraños y con ello la restricción de la orientación del comportamiento a los horizontes de un mundo familiar” (Held, 2013, p. 176).

Held sostiene que la superación de las costumbres normativas del *êthos* de un mundo familiar no es posible para los seres humanos por sus propios medios. Su afirmación se basa en la asimetría que caracteriza a la empatía o experiencia del otro. No accedemos a una imagen especular de nuestra propia experiencia porque en un mismo momento temporal nuestra perspectiva sobre las cosas no es la misma perspectiva que tiene el otro en virtud de que nuestros cuerpos propios

ocupan un lugar distinto. Análogamente, así como no puede haber una unificación en la experiencia, tampoco podría haber una universalización de la normatividad en la acción si nos mantenemos en el terreno puramente humano. La normatividad es siempre inherente a un *êthos* particular y requiere una delimitación frente a la normatividad de mundos familiares extraños. O sea: se reitera la asimetría porque el carácter normativo de un mundo familiar solo se constituye teniendo como correlato indispensable la diferenciación respecto del carácter normativo de mundos extraños. La asimetría intersubjetiva se extiende a la asimetría que delimita el mundo familiar frente al mundo extraño estableciendo una separación entre los integrantes de uno u otro mundo. Por eso Held (2018, pp. 45; 144) sostiene no está en nuestro poder eliminar la relación con el mundo familiar en favor de una universalización.

La ayuda del que practica la misericordia trasciende las capacidades humanas y se apoya en la confianza en la ayuda de un superpoder que trasciende la capacidad humana. Este superpoder lo posee el Dios uno y único que, a diferencia de los dioses politeístas, no está atado a un mundo familiar. La exigencia de actuar por amor al prójimo trascendiendo las normas de un mundo familiar se conecta con la confianza en el superpoder y amor de Dios. Como todo amor, el amor divino implica la espera de un amor recíproco. Debido a que Dios se sustrae a la intuición, los seres humanos solo pueden testimoniar indirectamente su amor a Dios mediante un amor al prójimo:

En este sentido, en el mandamiento juánico de amor, están inseparablemente unidos uno con otro el mandamiento de amor al prójimo y la respuesta llena de amor que se debe a Dios por su amor. A partir de ahí el activo amor misericordioso en la tradición cristiana puede ser interpretado como coefectuación (*Mitvollzug*) del amor superpoderoso del ayudante divino y único. El amor a Dios se muestra, según el cuarto capítulo programático de la Primera Epístola de San Juan, en que nosotros nos amamos recíprocamente unos a otros – *amare Deum et invicem in Deo*. (Held, 2018, p. 145)

Así, el vínculo entre el amor al prójimo y el amor a Dios es ilustrado con la fórmula de San Agustín, que, en la fenomenología, había sido reiterada previamente por Max Scheler (cf. 1963, p. 90). Held (2018) afirma que el amor al prójimo en el sentido del Nuevo Testamento no se refiere a un comportamiento filantrópico independiente de la religión, sino que “debe su nuevo carácter, único en su género y relacionado con la historia universal, a la experiencia bíblica de la fe” (p. 144). Se ha mencionado que, en la referencia bíblica a la Regla de Oro (Mt 7 12), se habla de la Ley y los Profetas. Held interpreta esta referencia en el sentido de que, si se comprende que la observancia de la Ley es una acción que satisface a Dios, y que el mandato del amor reúne y eleva a un plano superior las máximas contenidas en ella, entonces se cumple libremente con la Ley en el amor a Dios. De este modo, cumplir el mandamiento de la Ley no es otra cosa que responder al amor de Dios. Las múltiples máximas unidas en la Ley se superan en el mandamiento de amor en el doble sentido hegeliano de una conservación y una elevación o negación (cf. Held, 2018, pp. 145-146). Se trata de un revolucionario nuevo comienzo: “por ello reina en el cristianismo un espíritu de nacimiento y de renacimiento que también se manifiesta ritualmente en festividades como Pascua y Navidad” (Held, 2012, p. 160).

La fe bíblica se configura en la dimensión de la acción, y al respecto se plantea una alternativa sobre el carácter fundamental del Bien que se ha de realizar. Se trata del Bien vivido según la normalidad del *êthos* de un mundo familiar y las virtudes que comprende en tanto costumbres, o bien consiste en una normatividad de nueva índole configurada por las normas morales que se imponen como un imperativo y que deben su obligatoriedad a la apertura hacia el mundo total y único (cf. Held, 2018, p. 163). Held critica la desaparición de la habitualidad inherente a una ética de las virtudes en favor de una moral de la aspiración universal con un imperativo (Kant) que no está anclado en las costumbres particulares y que se correlaciona con la apertura de un mundo único para todos los seres humanos. Todo *êthos* de mundos familiares es entonces condenado como una moral convencional destinada a disolverse en una moral posconvencional válida universalmente para todos los hombres. La consecuencia es que “la acción guiada por el amor al prójimo es liberada de todos los vínculos legales que le son predelineados como horizonte por su integración en el *êthos* de un mundo familiar” (Held, 2018, p. 167).

Held (2018, p. 61) critica la concepción husserliana de Dios. Aplica la crítica a la vestimenta de ideas, que genera la ciencia encubriendo el mundo de la vida, a la noción de Dios como polo ideal a fin de mostrar su dependencia respecto de las evidencias religiosas del mundo de la vida. Según Husserl, la conciencia está orientada a una concordancia universal de sus experiencias. Esta aspiración tiene una base instintiva y se traslada a la voluntad. Al recurrir a “una confianza no-objetiva en que podemos contar, en una plena seguridad, con la universal verificabilidad y logro de la armonía” (Held, 2018, p. 47), Husserl formula una ‘creencia racional’, y Held (2018) sostiene que “un Dios semejante es solo una formación del pensamiento producida por idealización, y que una formación tal no puede ofrecer ninguna garantía para el logro de la armonía” (p. 57). Por eso defiende como alternativa a la concepción de Dios como polo ideal la noción de un Dios único que no posee un insuperable poder para garantizar la armonía asignada al polo ideal, sino que dispone solamente de un poder comparativo más amplio que el de los dioses politeístas. Se trata de

Un Dios que no debe ser pensado como “polo ideal”, sino que puede ser experimentado en las evidencias que se presentan en las prácticas históricamente heredadas de una religión, en sus plegarias, festividades, himnos, rituales, sacrificios, etc. Un Dios semejante está afectado con la “debilidad” de la mera garantía limitada y puede, por tanto, fallar en las catástrofes. De este modo, el problema de la teodicea se vuelve obsoleto. (Held, 2018, p. 59)

Puesto que no son unificables la coexistencia de un Dios de infinita bondad y la admisión del mal en el mundo, fracasa el intento de una teodicea. Una consecuencia de este fracaso es el ateísmo defendido en la fenomenología por Jean-Paul Sartre y Nicolai Hartmann. Otra posible actitud consiste en que “la suposición de la existencia de Dios se mantiene, por cierto, pero se deja caer el presupuesto que yace implícito en la base de la pregunta por la teodicea” (Held, 2018, p. 119). Ese presupuesto rechazado es que el Dios bíblico posee las propiedades de omnipotencia y omnisciencia en forma insuperable.

2.3. Tipos de esperanza

En su descripción fenomenológica de la esperanza bíblica, Held designa como noema de la esperanza (*Hoffnung*) al Dios-uno-y-único, y como correlativa noesis a la efectuación del tener esperanza (*Hoffen*) por el esperanzado (*der Hoffende*). En esta efectuación se considera que aquello en lo cual se tiene esperanza para el futuro es “mejor que lo presente”. La esperanza se caracteriza por una confianza en la protección y ayuda de Dios en situaciones inciertas. Una relación de supremacía (*Überlegenheitsverhältnis*) se manifiesta en ambos lados de la correlación noético-noemática:

Del lado noético aparece aquello en lo que se tiene esperanza para el futuro mejor que el presente, y del lado noemático aparece el Dios-uno-y-único en una comprensión original de las “propiedades” asignadas a Él como más poderosos y caritativo que todos los poderes divinos que posiblemente compiten con él en el mismo horizonte. (Held, 2018, pp. 103-104)

Hay, pues, una correlación entre el carácter comparativo de las determinaciones de Dios del lado noemático y el cumplimiento provisorio de la esperanza de los sujetos en un futuro mejor. Dada esta correspondencia entre el carácter comparativo y el cumplimiento provisorio, la confianza estable en la ilimitada ayuda de Dios tiene que confirmarse caso por caso debido a que el cumplimiento momentáneo se enfrenta con la posible decepción. No obstante, hay una constante en el proceso de confirmación en el sentido de que cada caso individual limitado es un paso hacia una confirmación de la seguridad de la ayuda de Dios: “En cada caso individual de esperanza está en juego la perspectiva de que al final se pondrá de manifiesto la absoluta seguridad de la disponibilidad divina para la ayuda” (Held, 2018, p. 106).

Por tanto, la esperanza bíblica presenta dos caras: la actitud estable de creer en la seguridad de la ayuda de Dios y la flexibilidad ante la limitación comparativa del poder de ayuda. Fijeza y flexibilidad son inherentes a la creencia bíblica, y esta contradicción interna podría comprometer la existencia real de la esperanza. Para hacer frente a esta dificultad, Held explicita una distinción entre dos tipos de esperanza. Hay una esperanza como acto intencional encaminado al cumplimiento. Esta modalidad es la que tiene una experiencia de decepciones, ante las cuales es posible una insistencia en mantenimiento del propósito buscado. Esto conduce a un fortalecimiento que puede convertirse en costumbre. Este estar encaminado intencionalmente tiene un carácter emocional porque el cumplimiento produce satisfacción y felicidad. En este caso, la esperanza puede ser caracterizada como un sentimiento intencional.

Si hubiera solamente un sentimiento intencional de esperanza —esto es, una esperanza sometida a nuestra influencia activa—, la decepción (*Ent-täuschung*) de la intención la convertirían en una ilusión (*Täuschung*). Por eso el tener esperanza no se puede reducir a la actividad intencional y activa del ser humano, sino que tiene una dimensión pasiva porque sobreviene en la experiencia imponiéndose sin nuestra intervención como un don divino. Held (2018) habla de “la contrastante

experiencia concedida por Dios” (*das gottesgeschenkte Widerfahrnis*) (p. 116). Esta modalidad de tener esperanza se sostiene independientemente del éxito y el fracaso de la orientación emocional de los actos a un cumplimiento. Hay, pues, una esperanza que no depende de nosotros y que se mantiene a pesar de los fracasos de los sentimientos intencionales. Por eso se caracteriza por una firmeza que se contrapone a la flexibilidad del sentimiento intencional. Para el análisis de este tipo de esperanza, Held recurre a temas de Gabriel Marcel y Martin Heidegger.

El futuro del tener esperanza no-intencional se relaciona con la esperanza absoluta descrita por Gabriel Marcel. Este modo absoluto de tener esperanza no tiene que ver con un suceso objetivo dentro del mundo, sino con un ‘reverso’ del mundo. Implica un crédito frente a la insolvencia absoluta: “la esperanza consiste en afirmar que hay algo en el ser más allá de todo lo que es dado, de todo lo que puede proporcionar el material de un inventario o servir de base para una suposición cualquiera, [...]” (Marcel, 1977, p. 132). Es “el misterioso resorte del obrar humano” (Marcel, 1944, p. 20) y “otro nombre para la exigencia de trascendencia” (Marcel, 1997 I, p. 163). Siguiendo esta visión, Held señala que el mundo aparece a aquel que tiene la esperanza absoluta como algo de lo que se percata de manera no-objetiva. Esta apertura no-objetiva al mundo se tiene en el temple-de-ánimo, en el cual la esperanza se encuentra sumergido como en una atmósfera. Una fuerza superior y sobrehumana que se nos impone no se diferencia de nuestra propia fuerza: “el tener esperanza absoluta sustentado por la fe bíblica es la predisposición (*Bereitschaft*) para la experiencia de tal cambio repentino, experiencia de la que no se puede disponer y que por eso es por principio sorprendente” (Held, 2018, p. 113). Es una experiencia que se impone al margen de las posibilidades de acción humana. El que tiene esperanza se entrega paciente, humilde y flexiblemente a la experiencia que le sobreviene y genera un temple de ánimo que es independiente de su poder y está abierta a lo inesperable del futuro. En esta *Widerfahrnis* se anuncia una fuerza superior a mi fuerza humana que me mantiene seguro ante la desesperación. Pero no es una fuerza que se encuentra fuera de mi propia fuerza y se diferencia de ella en una suerte de competencia: “debe tratarse de una fuente de fuerza dentro de mi propia fuerza, que, paradójicamente, para mí es aún más propia que esta mi fuerza” (Held, 2006, p. 139).

Para la caracterización de la esperanza absoluta, Held (2018) recurre también a la noción de disposición afectiva (*Befindlichkeit*) expuesta por Heidegger como una apertura al mundo anterior a todo conocimiento. Es la condición de posibilidad de variados temples de ánimo (*Stimmungen*):

Puesto que ya no está relacionada intencionalmente con sucesos futuros que dan lugar a un cumplimiento y trasciende todas estas orientaciones “objetivas”, la esperanza absoluta puede [...] ser descrita de la mejor manera como “disposición afectiva”, en la cual el que tiene esperanza está sumergido, por así decirlo, atmosféricamente. En un temple de ánimo como disposición afectiva me percato de mi situación vital en su totalidad sin objetivación o tematización. (p. 113)

Las anteriores distinciones son articuladas por Held como contraste entre la esperanza como

acto intencional y la esperanza como temple de ánimo, pero con la indicación de que entre ambos debe darse un juego conjunto. El caso normal o figura originaria de la esperanza corresponde al sentimiento orientado intencionalmente al cumplimiento mediante sucesos futuros y caracterizado por la flexibilidad generada por las decepciones. Puesto que puede convertirse en ilusión en el juego de confirmaciones y decepciones, su flexibilidad requiere la posibilidad latente de la estabilidad ofrecida por el tener esperanza absoluta como un punto de anclaje sin el cual se desvanecería. Por su parte, sin la flexibilidad de las confirmaciones y decepciones, el tener esperanza absoluta caería en un vacío de contenido y perdería la constancia que protege de la desesperación provocada por las decepciones. Por tanto, es necesaria esta relación mutua entre el sentimiento intencional sujeto a una flexibilidad y el tener esperanza absoluta como temple de ánimo caracterizado por una firmeza emocional concedida por Dios (cf. Held, 2018, pp. 113-114).

En paralelo con el contraste entre *fides qua creditur* –la fe como actitud por medio de la cual se cree– y *fides quae creditur* –la fe como contenido que es creído–, Held (2018) distingue “la esperanza como firme condición emocional, brindada por el único Dios, *por medio de la cual* los creyentes en él tienen esperanza, y la esperanza como lo esperado, esto es, como objeto del sentimiento de esperanza intencionalmente orientado, [...]” (p. 115). Ahora bien, la flexibilidad del *spes quae* y la persistencia del *spes qua* entran en una colisión:

La búsqueda de un equilibrio en este conflicto [...] puede ser caracterizada como el lado noético de la esperanza. Se correlaciona con ella como lado noemático el Dios uno y único caracterizado por determinados predicados. En esta relación de correlación se da para el noético juego conjunto de *spes quae* y *spes qua* una correspondencia precisa del lado noemático. Los predicados del Dios uno y único tienen, como se ha aclarado, un carácter comparativo y no superlativo. A la comparatividad corresponde, en el juego conjunto de *spes quae* y *spes qua*, la circunstancia de que la confianza en la asistencia inconmoviblemente segura del Dios único debe confirmarse en un equilibrio que se ha de buscar nuevamente una y otra vez con los flexibles sentimientos de la esperanza orientada a algo. (pp. 116-117)

A pesar de la imposibilidad de representarlo y de señalar propiedades, Dios se revela indirectamente en la medida en que ser humano tiene la experiencia de una potencia que condiciona sus posibilidades de acción de una manera distinta a la de los dioses politeístas (cf. Held, 2018, p. 130). Dios permanece en una ocultación insuperable que impide toda representación intuitiva, pero se revela por medio de su acción en el mundo de la vida y así llega a ser accesible al discurso humano.

2.4. El futuro indeterminado

Held describe una situación histórica que se produce como consecuencia de la sustitución de un caso límite por un caso normal, esto es, con la equivalencia entre la normalidad y el caso límite de la acción misericordiosa. El Bien vivido según la ética de las virtudes desaparece en la

moral que, en virtud de la apertura al mundo único, ya no está anclada en las costumbres y consiste en normas de carácter universal que se presentan en forma de imperativos. Este proceso histórico tiene momentos fundamentales que pueden ser puntualizados de la siguiente manera.

i) Es inherente a la normalidad de la existencia encontrarse antes de toda decisión libre en el marco de un mundo familiar con su *êthos* como una situación históricamente predada.

ii) La disolución del *êthos* de un mundo familiar en una moral universal equivale a la nivelación de normalidad y anomalía y de ese modo al olvido del mundo de la vida porque la praxis mundovital se caracteriza por el vínculo con la normatividad moral vivida en un mundo familiar y su delimitación respecto de la anomalía de mundos extraños.

iii) La desertización de la fe bíblica encuentra su extremo en la continuación cristiana y en la emancipación de todo límite impuesto por mundos familiares. Por eso esta continuación cae en la arbitrariedad debido a la liberación respecto de las ataduras limitantes de un mundo familiar.

iv) La consecuencia previsible es la pérdida de todo lo que diferencia la acción de la iglesias o comunidades unidas por la fe bíblica de la acción de los no-creyentes. Un ejemplo reside en la privación de los rasgos por los cuales la fe bíblica era comparable y competía con la religión politeísta. La carencia de un *êthos* propio despoja al cristianismo de la acción específica por la cual pierde la posibilidad de diferenciarse. La desertización es “una tragedia de la autodestrucción” (2018, p. 172) porque lleva a un estadio de la historia sin religión.

v) La liberación radical de la atadura a límites predelineados por el *êthos* despoja a los seres humanos de la posibilidad de “habitar” sobre la tierra porque se cae en una “falta de paradero” o “carencia de estancia” (*Aufenthaltslosigkeit*) para la acción. Somos condenados a una “carencia ética de hogar” (*ethische Heimatslosigkeit*), y surge la pregunta acerca de si el desarrollo de la humanidad conduce inevitablemente a esta situación.

Del análisis de estos momentos de un desarrollo histórico, Held (2013) concluye que la misericordia del buen samaritano conduce en última instancia al desmoronamiento de la referencialidad inherente a un mundo familiar y a un nuevo comienzo de la historia en la cual el Dios del amor ayuda y posibilita la acción misericordiosa:

Pero en un tal modo de nuevo comienzo sobrepasa toda capacidad humana y por eso remite, en la medida en que es practicada, al igual que la superación de la tensión entre mundo familiar y mundo extraño, al superpotente apoyo de un “ayudante” divino, que posibilita el obrar misericordioso del ayudante humano individual. A partir de esto, el amor activo y misericordioso puede ser interpretado en la tradición cristiana como efectuación del amor superpotente del ayudante divino único y uno. (p. 177)

Held (2018) sostiene que este juicio es pronunciado desde afuera por un espectador fenomenológico neutral. La filosofía no efectúa pronósticos porque el futuro es imprevisible y está lleno de sorpresas. Sin embargo, para el cristiano, la situación se puede exponer de otra manera por medio de la esperanza constitutiva de la fe bíblica, esto es, el temple de ánimo de la absoluta

esperanza que es independiente del fracaso de todo sentimiento intencional de esperanza. Lo fundamental es “permanecer fiel al espíritu de la fe bíblica en las condiciones actuales” (p. 174). Evocando a San Pablo (1 Co 15), Held (2018) señala que la esperanza absoluta se cimenta en la confianza en la resurrección de Jesús, que ofrece un sostén absoluto en tanto acontecimiento que ha sucedido en la historia real como un hecho testimoniado por testigos vivientes de la comunidad cristiana primitiva. El temple de la “esperanza contra toda esperanza” puede nutrir a los cristianos en la espera de que la creciente desertización conduzca en un futuro indeterminado y de una manera no-planificada a un giro hacia el Bien: “pero en qué medida esto es posible, se sustrae a la competencia del filósofo” (2018, p. 176). En virtud del carácter cuestionable que tienen las pruebas que dan por verdadera la existencia de Dios, Held (2017) remite a la confianza en el concurso de Dios y sostiene que

la creencia en Dios solo tiene propiamente un futuro como una confianza vivida mediante prácticas religiosas en un superpoder divino de carácter personal. [...] Pero si tal confianza se mantiene o se renueva en una parte considerable de la población de nuestra sociedad occidental es una pregunta que no se decidirá en la filosofía sino solamente en la actuar humano futuro. (p. 137)

3. Conclusión

Dos observaciones pueden formularse a las reflexiones de Held. Una se relaciona con las características de la universalidad inherente a una moral aplicable a todos los seres humanos y su relación con la particularidad. La otra tiene que ver con las consecuencias que se producen a partir de la conversión del caso límite en lo normal y la consiguiente disolución de la distinción entre mundo familiar y mundo extraño en un pasaje a la universalidad.

Hemos visto que Held critica la concepción que asigna a Dios un carácter ideal como polo infinito que garantiza la armonía de la experiencia. Husserl (cf. 2008, pp. 164-167; 2013, p. 259) defiende un camino no-confesional o ateo a Dios. No obstante, una filosofía autónoma de esta índole llega a una ‘evidencia anímica’ (*Gemütsevidenz*) que anticipa “un *sentido anímico y volitivo del mundo* (*Gemüts- und Willenssinn der Welt*)” (2013, pp. 241-242). Este sentido es el fundamento de dos deberes. Uno consiste en que las acciones humanas “*deben efectuarse bajo la guía divina*” (2013, p. 254), y el otro obliga a atenerse al amor al prójimo: “los valores del amor al prójimo son con mucho la mayor parte de los valores del deber absoluto” (2013, p. 337). De este modo se formula un imperativo categórico que no tiene que distanciarse necesariamente del apoyo en mundos familiares.

Held se atiene al imperativo en su versión kantiana y en reformulaciones contemporáneas. Ahora bien, en su versión husserliana, el imperativo categórico como expresión de la moral universal ordena hacer lo mejor posible para cada circunstancia y se despliega admitiendo la posibilidad de expresarse en versiones individuales. Cada ser humano tiene, en relación con su esfera práctica posible y efectiva, “su imperativo categórico individualmente concreto” (Held, 2013, p. 224). Por eso Husserl (1989) señala que el imperativo categórico es “una forma significativa, pero *vacía* en contenido para

todos los imperativos individuales posiblemente válidos de determinado contenido” (p. 41). Además, se refiere al “imperativo categórico de la comunidad” (p. 118), en el cual lo mejor posible equivale a una comunidad de amor con la mayor extensión posible y el amor al prójimo se convierte en un deber absoluto. Esta especificación intersubjetiva del imperativo en términos del amor al prójimo es alcanzada de una manera filosófica, y puede recibir complementos de índole religiosa. Lejos de disolverse en el imperativo universal, el amor al prójimo comprendido religiosamente ofrece un refuerzo para el fortalecimiento de su realización (cf. Walton, 2022, pp. 259-279). Es interpretable de esta manera la afirmación de que la realización del amor al prójimo se sustrae a la competencia del filósofo. La posibilidad ideal de la comunidad del amor es formulada como una meta ideal, pero la fuerza realizativa de las ideas es por sí sola insuficiente. En lugar de considerar la interpretación religiosa del amor al prójimo como la posibilidad negativa de un colapso de la religión cristiana ante la presión de una moral universal superior por su ruptura con un mundo familiar, se puede ver en ella una posibilidad positiva no sólo por su función motivadora, sino también por su pertinencia para corroborar y fortalecer el modo de conducta proyectado por la filosofía de manera autónoma. A la transformación de la fe religiosa en una fe racional que perdería su anclaje en la experiencia mundovital, esta visión contrapone otro tipo de integración en que la fe racional encuentra una correspondencia conducente a sus fines en las evidencias religiosas del mundo de la vida. Held rechaza la interpretación según la cual “el telos de la historia de la religión sea una fe racional resultante de una idealización en la cual Dios tiene el papel de un ‘polo ideal’”, y sostiene esta visión necesita de una ‘metacrítica’ en la cual la tesis sobre el olvido del mundo de la vida encuadra “una autoaplicación a su propia fenomenología de la religión” (Held, 2018, p. 60). En vez de la metacrítica se requiere una metaelucidación de la condición anímico-volitiva de la idealización y del sentido del mundo. Así, a la crítica del olvido del mundo de la vida se sustituye una valoración de sus aportes a la realización de la teleología.

Este movimiento ‘descendente’ desde la universalidad del imperativo moral a las experiencias religiosas particulares en la búsqueda de confirmación y energía para el logro de sus metas se cruza con un movimiento ‘ascendente’ que va desde la particularidad de los mundos familiares con sus experiencias religiosas a una universalidad, esta vez de índole específicamente religiosa, que contribuye a evitar la pérdida de apoyo del cristianismo en un mundo familiar.

Held ha analizado diversos pasos respecto de la Regla de Oro: i) una formulación negativa según la cual exige que cada uno realice lo que espera que los otros hagan con él; ii) una formulación positiva, limitada a un mundo familiar, según la cual se ha de tratar a los otros del mismo modo que se espera de ellos nos dispensan de acuerdo con el respectivo *êthos*; y iii) una formulación positiva ampliada a todos los hombres y expresada en el Evangelio de San Mateo (7, 12). Ahora bien, es necesario iv) un nuevo paso que se expresa en el mandato de amar a los enemigos formulado en el Evangelio de San Lucas: “si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? (...) Más bien, amada a vuestros enemigos; haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio; (...)” (632-637). Para Ricoeur

(1994), este cuarto paso se confunde con “el sentimiento de pertenecer a una economía del don, con su lógica de la sobreabundancia, irreductible a la lógica de la equivalencia, (...)” (p. 263). Antes de este nuevo paso, la Regla de Oro está sujeta a una lógica de la equivalencia que, con su exigencia de reciprocidad, permanece en el ámbito del *do ut des*. El nuevo mandamiento de amar a los enemigos es un correctivo que, reemplazando una conducta interesada por una actitud de acogimiento del otro, sustituye el ‘a fin de que’ del *do ut des* por un ‘porque’: ‘Porque te ha sido dado, da a tu vez’. El mandato emerge de la fuerza del ‘porque’, que convierte al don en una fuente de obligación, y en él se manifiesta una economía del don en virtud de la cual la lógica de la sobreabundancia se contrapone a la lógica de la equivalencia y la sustrae a una interpretación perversa (cf. Ricoeur 1990, pp. 48, 58; 1994, pp. 277-279). Se puede tender un puente entre la lógica de la sobreabundancia y una racionalidad que, como la formulada por Husserl, está dotada de múltiples lados —teórico, emocional y volitivo—, y cuya explicitación conduce a un sentido anímico y volitivo del mundo. Este sentido anímico puede ser ilustrado y ampliado mediante el mencionado sentimiento de pertenencia.

El cuarto paso, con su apertura a la economía de la sobreabundancia, da lugar a otra consecuencia que concierne a la relación con los mundos familiares. Held considera que el mundo uno y único tiene un reverso que no está a nuestra disposición porque se sustrae a las capacidades de nuestra conciencia de horizonte. Siguiendo a Heidegger (1995), interpreta esta excedencia como un retroceso a ‘lo que abre lo abierto’ (*das Öffnende des Offenen*) de modo que la apertura proporcionada por los horizontes es “el lado vuelto hacia nosotros de un dominio abierto que nos circunda (*die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen*)” (pp. 112, 117; cf. p. 121). O sea: el horizonte es un dominio abierto en el sentido de que proporciona un ámbito para la aparición de las cosas, pero su apertura remite a una instancia ulterior, y Heidegger (1995) propone “buscar lo que es en sí lo abierto que nos rodea” (p. 113). Si se pasan por alto sus implicaciones ontohistóricas, estas afirmaciones significan, para Held (2012), que “el manifestarse de la cosa encierra en su ‘reverso’ ocultamiento, cerramiento, oscuridad” porque “está atravesado por distancias que dejan libre el lugar para la movilidad de nuestros comportamientos” (p. 108; cf. p. 196). Según Held (2018), la esperanza absoluta de raíz bíblica implica “un giro del mundo ‘hacia lo mejor’ en el ‘reverso’ oculto del horizonte universal” (p. 116).

En una interpretación alternativa, el dominio abierto que nos circunda en tanto reverso de la manifestación puede ser considerado en términos de la sobreabundancia que caracteriza a la economía del don. A partir de un mundo único como horizonte de todos los horizontes (Husserl), se introducen sucesivamente, en la búsqueda de una anterioridad, un ámbito que abre los horizontes (Heidegger) y un énfasis en ese ámbito como el lado opuesto de la manifestación (Held). Por último, hemos procurado atribuir a ese reverso las características de la economía del don (Ricoeur), la cual introduce una universalidad de nueva índole que esclarece la sujeción a una guía divina y la realización del amor al prójimo característicos de la visión husserliana cuestionada por Held.

La lógica de la sobreabundancia invade e interpela a todos los mundos familiares. Por tanto, el

pasaje del Dios de un determinado mundo familiar al Dios de todos los hombres no tiene que ser relacionado con la pérdida del habitar en un mundo familiar, sino que une los mundos familiares con una nueva manera de habitar en una familiaridad que los sobrepasa a todos. Al condicionar el comportamiento en ellos por medio de mandamiento de amar a los enemigos, el pasaje da lugar a habitualidades intersubjetivas, es decir, a la configuración de un *êthos* que trasciende los mundos familiares. La lógica de la sobreabundancia forma un espacio ya no para la mera movilidad entre los horizontes como el mundo único, sino que, como el reverso de éste, implica un trasfondo. Pero estar más allá de la manifestación no equivale a configurar un espacio de clausura como observa Held, sino que es un ámbito para la participación de todos los seres humanos y todos los mundos familiares. El sentimiento de pertenencia a la economía del don es una disposición afectiva común que enlaza a todos los hombres.

4. Referencias

- Heidegger, M. (1995). *Feldweg-Gespräche (1944-45). Gesamtausgabe 77*. Vittorio Klostermann.
- Held, K. (2006). Idee einer Phänomenologie der Hoffnung. En Lohmar, D. y Fonfara D. (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Phaenomenologica 177* (pp. 126-141). Springer.
- Held, K. (2010). *Phänomenologie der politischen Welt*. Peter Lang.
- Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Siglo del Hombre.
- Held, K. (2013). *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie*. Academia.
- Held, K. (2017). *Zeitgemäße Betrachtungen*. Vittorio Klostermann.
- Held, K. (2018). *Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*. Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten. Husserliana XXVII*. Kluwer Academic.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana XXXIX*. Springer.
- Husserl, E. (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Husserliana XLII*. Springer.
- Marcel, G. (1944). *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Aubier.
- Marcel, G. (1977). *Position et approches concrètes au mystère ontologique*. En *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang* (pp. 121-141). Éditions J.-M. Place.
- Marcel, G. (1997). *Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère. II. Foi et réalité*. Association Présence de Gabriel Marcel.



- Ricoeur, P. (1990). *Amour et Justice. Liebe und Gerechtigkeit*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ricoeur, P. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Éditions du Seuil.
- Scheler, M. (1963). *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesammelte Werke* 6. Francke.
- Walton, R. (2022). *Fenomenología, excedencia y giro teológico*. SB.