Religión y Revelación en la fenomenología de Edmund Husserl

di Luis R. Rabanaque

Husserl deals with God and religion within metaphysics, which starts from the factum. *We will examine, first, the distinction between eidos and* factum, *and then briefly consider the relationship between teleology and theology. The analysis of the types of religious experience will finally allow us to address the problem of Revelation as the discovery and call of God to human beings.*

Keywords: Husserl, Phenomenology, Religion, Revelation, God

1. Filosofía primera y metafísica

Un rasgo central de la fenomenología husserliana es la distinción entre el hecho y la esencia, que permite no sólo diferenciar a las ciencias empíricas como la física, etc., de las ciencias eidéticas como la lógica formal, la matemática, etc., sino advertir que toda ciencia de hechos tiene sus fundamentos teóricos en una ciencia eidética correspondiente. Surge así la idea de una "ontología regional" en correlación con la "región" o género supremo de objetos que comprende; así, por ejemplo, la física se fundamenta en una ontología de la naturaleza que proporciona sus conceptos primitivos. Frente a esta clase de disciplinas eidéticas materiales se encuentra la ontología "formal", cuya "región" es la forma vacía de región, en la que quedan incluidas las formas de las ontologías materiales[1]. Esta fenomenología eidética u "ontología universal" constituye para Husserl la *filosofía primera*[2]. Sin embargo, la ontología da cuenta de los mundos posibles que *podrían* darse fácticamente pero no determina *a priori* cuál se da *efectivamente* ni por qué[3]. *Que* esto fáctico exista en lugar de no existir no es algo prescripto por la esencia, ni tampoco lo es la materialidad determinada del modo como está configurado. En razón de esta complementariedad asimétrica entre *eidos* y *factum*, se delinea también una *filosofía segunda* como «ciencia del universo de los hechos»[4]. Husserl la describe como una «filosofía fenomenológica de la facticidad[5], como una «ciencia absoluta de la efectividad fáctica» y también como una «metafísica»[6]. La *metafísica* en este sentido específico es el ámbito donde pueden plantearse las cuestiones relativas a la existencia fáctica, a la ética y la religión, al sentido de la historia y también a *Dios*[7].

2. Teleología

Husserl aborda la cuestión de Dios según dos direcciones. Una parte de la teleología y conduce a la idea de Dios como polo o meta de la acción racional humana. La otra se ocupa del fenómeno religioso. Reseñaremos brevemente la primera y nos centraremos en la segunda.

---

1 - Hua 3/1, § 10. La sigla remite a: E. Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana*, Dordrecht, Springer (1950-2024), seguida de número de tomo y página.

2 - Hua 9, p. 298; cf. Hua I, § 64.

3 - Cf. Hua 8, p. 213. Cf. también R. Walton, *Teleología y teología en Edmund Husserl*, «Estudios Filosóficos», 45 (2012), p. 83.

4 - Hua 9, p. 298.

5 - Hua 8, p. 429.

6 - *Ibidem*. Cf. R. Walton, *Teleología*, cit.

7 - Hua 1, § 64.

Tras la reducción fenomenológica, la conciencia de mundo ofrece a la reflexión un orden *de facto* en lo dado, una estructura reglada cuyo correlato intencional es un «mundo morfológicamente ordenado en la esfera de la intuición empírica»[8]. El estrato inferior de este mundo, la naturaleza puramente material, muestra una racionalidad que no viene exigida por su esencia, una «asombrosa teleología»[9]. Del mismo modo, en el estrato de la naturaleza viviente se advierte una evolución fáctica de la serie de organismos vivientes hasta el ser humano, y lo mismo puede decirse del ámbito que trasciende la naturaleza, en el desarrollo de la cultura «con su aprecio por el espíritu»[10], que es objeto de las ciencias humanas o sociales. El sentido último de estas series teleológicas en el mundo fáctico exige preguntarse por su razón o fundamento (*Grunde*), en la medida en que todo *factum* es «fuente de posibilidades y efectividades de valor que crecen hasta el infinito»[11]. Husserl observa que un fundamento de esta índole sería un "absoluto" en un sentido radicalmente diverso del "absoluto" de la "conciencia absoluta" que la reducción descubre en la inmanencia de la subjetividad, pero al mismo tiempo sería una trascendencia en un sentido radicalmente diverso de la "trascendencia" de las cosas objetivas, una trascendencia que se hallaría «por así decirlo en el polo opuesto de la trascendencia del mundo».[12] La cuestión teológica se impone aquí, como queda claro en el siguiente pasaje tomado de un manuscrito inédito:

> Pero, según las leyes normativas ideales, no es a priori 'necesario' que deba producirse un orden de conciencia unitario y por ende racional, que deba poder presentarse una naturaleza, y una cultura, y un despliegue de la naturaleza que posibilite una cultura, y un despliegue de la cultura en el sentido de una cultura ideal. ¿O hay para ello fuentes propias de necesidad? Esto significaría demostrar a Dios.[13]

Puesto que Dios no puede ser "mundano", es preciso que haya otras formas en las que se anuncia lo divino[14]. Esto implica tomar en cuenta la configuración de la

---

8 - Hua 3/1, p. 124.

9 - *Ibid.*, p. 125.

10 - *Ibidem.*

11 - *Ibidem.*

12 - *Ibid.*, p. 124.

13 - Manuscrito B I 4, 2; citado por R. Walton, *Teleología*, cit., p. 84. La mención proviene de Iso Kern, *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlín/ New York, Walter de Gruyter, 1975, p. 338 nota.

14 - Hua 3/1, 109. Cf. sobre esto A. Ales Bello, *Pensar a Dios, creer en Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2016, p. 52.

experiencia fáctica de lo divino, tal como aparece en las religiones. Husserl distingue dos grandes tipos, que corresponden al animismo y a las religiones más complejas.

3. El animismo

En una meditación sobre la obra de Lévy-Bruhl contenida en un manuscrito inédito[15], Husserl observa que el animal constituye un primer nivel de normalidad en base a los protoinstintos que permiten su autopreservación, como el hambre, mientras que el ser humano tiene una relación diferente con sus semejantes y con las cosas[16]. Frente al puro instinto que genera habitualidades fijas relativas a la periodicidad de las necesidades, el ser humano puede forjar habitualidades que provienen de su propia actividad, y puede inhibir sus decisiones, reflexionar sobre las posibilidades que se ofrecen y juzgarlas[17]. Esto le permite no solamente adaptarse a las circunstancias externas sino resistir la adaptación y cambiar: «Atraviesa las montañas o aprende a vivir en las alturas, que no se adaptan a él» y del mismo modo «inventa armas en su lucha con los animales, construye casas, fabrica vestidos, se protege del frío...»[18]. Al mismo tiempo, las sociedades humanas viven en una temporalidad situada en el presente del grupo social, su pasado se refiere al pasado del grupo en su territorio, y su futuro es una repetición del pasado. Son sociedades cerradas que constituyen un mundo centrado en un orden *mítico* propio, que incluye los vivos, los muertos y los espíritus no humanos, y al cual se contraponen los órdenes míticos de otros grupos en sus territorios. Tal mundo mítico está dominado por un *animismo universal*[19]. Husserl escribe:

> El ser humano no vive su vida espiritual en un mundo a-espiritual, en un mundo como materia, sino que es espíritu entre espíritus, humanos y sobrehumanos, y el universo es para él el Todo de la vida que existe en el modo del espíritu, del ser-yo, de la vida-yo en medio de los otros en cuanto sujetos-yo, una vida en forma de comunidad universal de yoes.[20]

---

15 - Se trata del manuscrito K III 7. Agradecemos a la Prof. Dr. Julia Jansen, directora del Archivo Husserl de Lovaina, por su amable autorización para citar textos inéditos de Husserl.

16 - Ms. K III 7, p. IV, reverso.

17 - Como dice en el tercer artículo para la revista «Kaizo», tiene "conciencia de sí" (*Selbstbewusstsein*) (Hua 27, p. 23).

18 - Ms. K III 7, p. V, reverso.

19 - Hua 15, p. 436.

20 - Hua 39, p. 3.

En el mundo mítico animista «no hay puras cosas en el sentido de materiales muertos, incluso los cuerpos muertos de los humanos y los animales no son en absoluto meras cosas físicas, en nuestro sentido posterior del mundo des-divinizado»[21]. Cabe recordar en este punto que no solamente aprehendemos a los otros humanos y animales, mediante la empatía, como espíritus o almas encarnados en un cuerpo viviente con la dualidad de ser cosa del mundo y órgano de esa alma, de ese yo, sino que también hay una captación análoga de las cosas materiales. Las cosas culturales como las herramientas, las máquinas, los juguetes, etc. tienen junto a su corporalidad material una corporalidad "espiritual" que es "animada" por el sentido que le confieren los sujetos que las usan o las comprenden como artefactos culturales[22]. Husserl extiende esta propiedad también a los objetos culturales puramente ideales como las obras de arte, que tienen un cuerpo virtual, y asimismo a las instituciones y comunidades, que poseen un "cuerpo-nosotros", un cuerpo colectivo y una "personalidad" plural o social, un "alma-nosotros"[23]. Esto permite explicar la transferencia de sentido universal que hace de todas las cosas entes animados, un rasgo que encontramos también en los niños de las culturas no animistas[24].

Angela Ales Bello ha subrayado otros rasgos de la mentalidad animista. Describe que en ella la experiencia hylética prevalece sobre la percepción noética o activa del mundo[25]. Destaca así la importancia de las sensaciones primarias en los ritos de dichas sociedades, aunque añade que también se puede constatar su papel en religiones más desarrolladas como el cristianismo o el Islam. Ales Bello considera asimismo el papel de las cinestesias, testimoniado por ejemplo en las danzas rituales, donde el cuerpo y su movimiento están implicados no sólo en la constitución del espacio circundante centrado en el yo sino en el espacio-nosotros social circundante. Este espacio comunalizado está a su vez rodeado por los oscuros y parcialmente vacíos horizontes de lo desconocido, lo misterioso y lo malvado. La aprehensión animista de las cosas del mundo se asocia la constitución de un espacio ritual, un espacio "sagrado" frente al espacio "profano" de nuestra concepción moderna.

---

21 - Hua 29, p. 44.

22 - Cf. Hua 4, pp. 241, 243; Hua 9, p. 116.

23 - Cf. Hua 29, p. 181.

24 - HuaMat 9, p. 190. La sigla remite a: E. Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana Materialien*, Dordrecht (2001-2024), seguida de número de tomo y página.

25 - Cf. A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Dordrecht, Springer, 2009, esp. parte I, sección 2, IV.

4. La cultura religiosa

En los artículos para «Kaizo», Husserl indica que también es esencial al ser humano regirse por *normas*. Hay una conciencia normativa que motiva el obrar, tanto en los individuos como en los grupos sociales, de modo que se constituyen reglas comunes de carácter general. Ahora bien, dichas normas pueden ser "leyes" válidas de hecho, establecidas por quienes detentan el poder y condicionadas por tradiciones vinculadas a esos grupos. O bien pueden tener una validez absoluta en forma de un "yo debo" ("*ich soll*") y "yo no debo" ("*ich darf nicht*") absolutamente incondicionados, y este es precisamente el caso con los mandamientos divinos, donde "divino" expresa un principio incondicionado, un imperativo "categórico"[26].

Aquí entra en juego la *religión*. En contraste con los poderes míticos del animismo, la religión "en sentido específico" no consiste en una mera expansión del mundo de experiencia en dirección a poderes cósmicos que dominan la totalidad del universo, ni se limita a las configuraciones de la vida sometidas a reglas, las prescripciones, cultos, etc., destinadas a fijar una relación correcta con dichos poderes. Según Husserl la religión se muestra más bien como «el nivel superior de la cultura mítica, en la que esos seres son absolutizados como deidades que fijan normas absolutas»[27]. Tales deidades comunican, revelan esas normas a los seres humanos y su observancia implica para ellos su salvación/sanación (*Heil*). De este modo, el desarrollo de la conciencia normativa y la religiosa se anudan mutuamente. Este anudamiento adquiere una forma más elevada cuando se constituye un poder volitivo organizado socialmente (*sozial organisierten Willensmacht*), que no cubre aspectos parciales de la existencia sino su totalidad. Así la cultura religiosa impregna todas las dimensiones de la vida. Husserl pone como ejemplo la cultura babilónica, en la que «vive ya la idea práctica de la *civitas dei*»[28], y lo hace bajo la forma de un Estado jerárquico donde todas las actividades, individuales y sociales, así como las regulaciones tienen normas absolutas derivadas de la Revelación divina. Esta forma más alta de la religión conlleva asimismo la delimitación de un ámbito específico de la cultura representado por la organización de la iglesia, el sistema de las formas y objetos de culto, la reglamentación de los lugares de culto, etc., así como supone el desarrollo de una teología entendida como la formación metódica de reglas dogmáticas y el desarrollo intelectual de un sistema de *creencias*. Se establece así un sistema universal con validez absoluta, donde la vida comunitaria se desarrolla bajo la guía de una idea-meta voluntaria (*willentliche Zweckidee*) que

26 - Hua 27, p. 59ss.
27 - *Ibid.*, p. 60.
28 - *Ibidem*.

coincide con el *bien*[29]. Se trata, dice Husserl, de una entelequia de la cual la comunidad cultural religiosa es consciente a través de sus órganos sociales, los sacerdotes (*Priesterschaft*), a quienes acompaña una voluntad dirigida a esa idea-meta, sustentada por la coparticipación voluntaria (*Mitwollen*) de la comunidad[30]. Dicha idea-meta consiste en «la regulación (*Regelung*) de la cultura toda bajo el sistema de normas absolutas que se derivan de la Revelación divina». Se trata de una voluntad unitaria que recorre toda la comunidad y parte de la voluntad de la clase sacerdotal que gobierna en el sentido de esa idea y se prolonga en la voluntad subordinada de los laicos (*Laien*)[31].

5. Religión y racionalidad

Ahora bien, este tipo de cultura religiosa tiene sus límites en dos circunstancias importantes: su ser ingenua o "acrítica", y su carencia de libertad. Si la libertad se caracteriza por la capacidad de libre decisión, es decir, de una toma de decisión propia frente al carácter compulsivo (*Zwang*) de la tradición como hábito adquirido, el tipo jerárquico de cultura religiosa, como Babilonia o el judaísmo, se caracterizan por adaptar la novedad a lo viejo, a lo ya adquirido[32]. La capacidad crítica, sin embargo, es inherente al ser humano (pertenece a su esencia) y se despliega ya, si bien de manera acotada, dentro de la actitud propia de ese primer tipo de comunidad religiosa. Pero un desarrollo más consecuente de la libertad puede adoptar, según Husserl, dos formas. La primera es una forma que podríamos llamar interior a la cultura religiosa misma. En ella por medio de una crisis en la fe se constituye un nuevo tipo de cultura religiosa. La segunda excede a la religión porque desarrolla un nuevo tipo de saber, la ciencia, que se sustrae a la esfera de las tomas de decisión religiosa y con ello se libera de las ataduras de la tradición. En cuanto a la primera forma, Husserl se detiene en el momento en que una religión deja de ser eficaz para vincular a la comunidad con la divinidad como salvación del pueblo y del individuo, y la asocia a aquellas comunidades donde se ha desarrollado "hasta la cima" una regulación jerárquica de la vida. Cuando esta estructura no garantiza la salvación propia y de la comunidad, cuando la interpretación del orden divino se debilita por desviaciones pecaminosas, el individuo necesitado de salvación y

29 - *Ibid.*, p. 60.

30 - *Ibid.*, p. 62. Cf. Roberto Walton, *Historicidad y metahistoria*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2020, p. 107.

31 - Desde luego Husserl reconoce que existen también otras formas de cultura religiosa en la que no impera una idea-meta voluntaria, cf. Hua 27, p. 62.

32 - *Ibid.*, p. 63. Los ejemplos son de Husserl.

miembro de la nación debe reconsiderar entonces su relación y la de su pueblo con Dios. Necesita por así decirlo poner a prueba las verdades tradicionales heredadas, de modo que «la fe religiosa misma debe someterse a la crítica de sus verdades, de sus derechos»[33]. Se entra así en una etapa de crisis. Como contrapartida, aparecen valores y tipos normativos auténticos (*echte*), que al desarrollarse se proyectan también sobre la religión. Con la habitualización de la crítica libre viene así aparejado, en el interior del contenido total de la religión, el crecimiento de «un núcleo cada vez más rico de contenidos de valor intuitivamente comprensibles, iluminados por una evidencia luminosa»[34]. Estas evidencias llevan a una toma libre de posición respecto de la religión y Husserl la refiere aquí específicamente al *cristianismo*.

Se trata del tránsito de una experiencia religiosa solo fundada en el mito y el rito, cristalizada en una tradición que remite al pasado, a una experiencia religiosa originaria basada en puros valores. En ella la referencia a Dios, la *religatio*, no es la de un ser exterior, sino la un Dios *originariamente vivido* al que se contempla dentro de sí. El creyente, afirma Husserl, «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»[35]. Tiene así lugar una reconstrucción de la religión en función de estos valores y normas intuidos originariamente. La evidencia de un mundo que en base a ellos haría dichoso a quien vive en la fe es la que da su fuerza a la fe y la funda. La fe, prosigue Husserl, trae la dicha (*macht selig*) y es verdadera porque trae la dicha[36]. Paralelamente, la aceptación de la conversión a la fe por parte de nuevos creyentes no responde ya a la aceptación externa y pasiva de un conjunto de normas sino a un revivir comprendiendo (*Nachverstehen*) las experiencias originarias del fundador, como es el caso de Cristo. El Evangelio se dirige a quienes aspiran a la salvación y no a un pueblo en particular e implica un replanteamiento radical de los valores y normas que guían su vida. Un libre posicionarse frente a la tradición heredada. Husserl describe cómo este movimiento, que se origina en el individuo, exige una reconstrucción de toda la vida cultural de la comunidad y es impulsado por una entelequia que gobierna su evolución. Su novedad consiste en la idea de una fe libre, una fe racional que se nutre de intuiciones religiosas originarias.

---

33 - *Ibid.*, p. 64.
34 - *Ibid.*, p. 65.
35 - *Ibidem.*
36 - *Ibid.*, p. 66.

6. Revelación: Dios como descubrimiento y como llamado

¿Cómo concebir esta *religatio* fundada en la evidencia de un Dios originariamente vivido? No se trata de la evidencia científica, basada en el conocimiento, sino en la Revelación (*Offenbarung*)[37]. El ser humano religioso vive en la fe, que le otorga un sentido a su vida y a su existencia en el mundo, mientras que la "fe" del científico es la creencia en la razón autónoma. La primera le da un suelo estable (*Bodenständigkeit*), mientras que la segunda abre la posibilidad de advertir la teleología que lleva a la idea de una humanidad que vive en la verdad y cuya praxis se ajusta a la verdad[38]. Husserl admite sin embargo que ambas formas de creer liberan al ser humano de su confinamiento a la finitud y le permiten descubrir la infinitud, el *kathólou*. O sea, el Dios único, el creador del mundo y a la vez increado, no mundano, intemporal, inespacial[39].

Ahora bien, como veíamos en el apartado anterior, la apertura hacia Dios puede suceder como una auténtica experiencia o como una aceptación pasiva de las formas transmitidas por la tradición. Frente a la mera recepción de la herencia tradicional, su contenido puede revivirse comprendiéndolo (*Nachverstehen*) y ser captado emocionalmente (*Nachfühlen*)[40]. Este segundo modo implica un *descubrimiento afectivo* de Dios, que lo asume como valor absoluto que exige un deber también absoluto. Tenemos "experiencia" de Dios en la fe, «que originariamente cree teleológicamente en el valor eterno de aquello que yace en la dirección del deber absoluto...». Husserl añade aquí algo central: «se tendría experiencia de Él en la "intuición" de mundo teleológica que, como anticipación emocional (*Gemütsantizipation*) acompaña a la vida humana...»[41], una intuición a la que caracteriza como una "confianza" (*Vertrauen*) en el deber absoluto que permite creer en la providencia divina (*göttliche Fügung*) frente a todas las irracionalidades. Husserl contrasta el hecho finito e impredecible, el destino irracional al que todos estamos sometidos, con la necesidad de encontrar un sentido al mundo. Se pregunta: «¿qué es preciso creer para el que mundo tenga a pesar de todo un sentido?» Y concluye: «el contenido de la fe nunca se puede fundamentar por el conocimiento "teorético", y sin embargo se lo puede fundamentar a partir del motivo de una vida racional práctica posible»[42]. Esta forma de apertura hacia Dios implica un dirigirse hacia adentro,

37 - Hua 42, p. 237.

38 - *Ibid.*, p. 228ss.

39 - *Ibid.*, p. 230.

40 - *Ibid.*, p. 275. Husserl considera adicionalmente que de este modo se concilian la fe individual con la fe colectiva deposita en la Iglesia, cf. *ibid.*, p. 276.

41 - *Ibid.*, p. 242.

42 - *Ibid.*, p. 238.

hacia la intimidad: «en esta dirección interior del ser humano en el destino surge la evidencia religiosa del Dios salvador, que no es un teorema sino el salvador de las ataduras del "mundo",... el liberador para la verdadera libertad»[43]. El descubrimiento o el hacerse patente (*Offenbarwerden*) de la idea, de la "divinidad oculta" y su desarrollo actúa como una Revelación (*Offenbarung*) del propio Dios. El yo y el sistema de las mónadas

> porta ahora a Dios en forma consciente, al valor universal absoluto en el que están contenidos todos los valores, como idea existente, como lo verdadero, lo absolutamente válido en sí, como polo absoluto de valor al que se dirige todo aspirar correcto, "ético".[44]

De este modo, Dios no obra ciegamente en mónadas ciegas, sino que se revela como una meta viviente: «el hijo de Dios está lleno de amor a lo absoluto, a Dios; y Dios está con él y en él en un contacto directo yo—tú»[45]. Hay, dice Husserl, un "llamado de Dios" (*Gottesruf*) a la persona, que puede describirse como un captar inmediato intuitivo-afectivo[46]. Este captar presupone la fe: sólo puedo aceptar una vida que está plagada de pecados y errores si tengo fe en que todo ello sirve en última instancia al bien, se ordena al bien. En la medida en que creo, puedo ver la dirección de Dios, el consejo divino y asimismo su amonestación en mi vida[47].

Husserl lo remite en última instancia al obrar de los instintos y habla de un "anunciarse" originario instintivo, diríamos pre-intuitivo, del ser interior (*Innesein*) de Dios, «que subyace a toda religión verdadera». Tal anuncio se muestra con claridad en la experiencia de la oración (*Gebet*), que no se dirige "hacia afuera" sino "hacia adentro", aunque también se puede observar en los objetos de culto, como las imágenes en los templos: «toda imagen de Dios dirige la mirada en forma exterior, pero la relación actual verdadera con Dios es interior, la actitud interior de la oración»[48]. La conciencia religiosa tiene en común con el obrar del instinto el estar orientada hacia un horizonte vacío, completamente sin forma, «hacia una meta que no tiene una estructura de familiaridad predelineada»[49]. Se trata de una apertura hacia la Trascendencia en la que se concilian la idea de Dios como *terminus ad quem* de la teleología y Dios en cuanto Dios viviente como *terminus a quo* que habita en los corazones. El descubrimiento de la idea hace posible quedar abierto al

---

43 - *Ibid.*, p. 234.
44 - *Ibid.*, p. 177.
45 - *Ibidem.*
46 - *Ibid.*, p. 182.
47 - *Ibid.*, p. 254.
48 - *Ibid.*, p. 246.
49 - *Ibidem.*

llamado que se anuncia en la interioridad de la persona humana. Husserl aclara por último que este dirigirse hacia el interior no tiene un carácter puramente privado sino ante todo comunitario, se verifica en una comunidad de interioridades. Y tiene un carácter progresivo, es decir, a Dios se lo va descubriendo en la perseveración de la actitud de respuesta al llamado, como lo ejemplifica la oración. Con ello se ilumina también, a mi entender, el sentido último de la cita de San Agustín con la que Husserl cierra las *Meditaciones cartesianas*:

Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas"[50].

LUIS R. RABANAQUE
Profesor en la Universidad Católica Argentina (UCA) e Investigador en CONICET (Argentina)
lrabanaque@uca.edu.ar

50 - San Agustín, *De vera religione*, cap. 39,72.