



LA QUERRELLA POR HISTORICISMO Y LA IDEA DE EUROPA EN LA RELACIÓN DE EDMUND HUSSERL CON G.W.F. HEGEL

THE QUARREL OVER HISTORICISM AND THE IDEA OF EUROPE
IN EDMUND HUSSERL'S RELATIONSHIP WITH G.W.F. HEGEL

Ignacio Libretti¹

Universidad de Chile

Recibido: 08.01.2024 - Aceptado: 04.10.2024

RESUMEN

El presente artículo aborda la querrela por historicismo que formula Edmund Husserl a G.W.F. Hegel en *La filosofía como ciencia estricta*. Allí observamos que el fenomenólogo, en vez de referirse a la obra de su predecesor, se enfrenta con él a partir de fragmentos escritos por Wilhelm Dilthey. Ahondando en la filosofía de Husserl, notamos afinidades metodológicas con la de Hegel, particularmente entre los párrafos 27-62 del libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y los capítulos I, II y III de la *Fenomenología del espíritu*, respectivamente, pero diferencias sustantivas en la teleología de cada uno: cierta idea de Europa en Husserl; el triunfo histórico de la libertad en Hegel. Considerando lo anterior, creemos que la querrela por historicismo estriba en la efectividad de un prejuicio inmanente a dicha idea de Europa, inhallable en la filosofía hegeliana de la historia universal, pero anulado por el propio desarrollo del método fenomenológico en su fase genética.

Palabras clave: Europa; Historicismo; Racionalidad; Universalidad; Exclusión.

ABSTRACT

This article addresses the complaint for historicism that Edmund Husserl formulates against G.W.F. Hegel in *Philosophy as rigorous science*. There we observe that the phenomenologist avoids referring to the work of his predecessor, arguing the complaint based on fragments written by Wilhelm Dilthey. Delving into Husserl's philosophy, we notice methodological affinities with that of Hegel, particularly between paragraphs 27-62 of the first book of *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy* and chapters I, II and III of the *Phenomenology of spirit*, respectively, but substantive differences in the teleology of each: a certain idea of Europe in Husserl; the historical triumph of freedom in Hegel. Considering the above, we believe that the claim for historicism lies in the effectiveness of a prejudice inherent in said idea of Europe, unfindable in the Hegelian philosophy of universal history, but annulled by the development of the phenomenological method in its genetic phase.

Keywords: Europe; Historicism; Rationality; Universality; Exclusion.

¹ ignaciolibretti@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN: “SE SABE QUE EL HEGELIANISMO...”

En 1911, Edmund Husserl publica *La filosofía como ciencia estricta*. Allí busca retomar la senda científica que transita la filosofía desde la Grecia Antigua hasta el criticismo alemán, a su entender, interrumpida por el romanticismo. Al respecto, el fenomenólogo afirma que la desviación ocurre en la obra de G.W.F. Hegel, cuyo empeño por “historizar” el pensamiento condujo al escepticismo, y a través suyo, al fortalecimiento del naturalismo, principal adversario del proyecto fenomenológico trascendental. Hacia el comienzo del texto, cuando se refiere al cambio de actitud tras la adopción romántica del hegelianismo, Husserl trata el problema así:

La actitud cambia por primera vez con el advenimiento de la filosofía romántica. Aunque Hegel sostenga también la validez absoluta de su método y de su doctrina, su sistema carece sin embargo de esta crítica de la razón que, en primer lugar, hace posible una filosofía científica. Por tanto, esta filosofía, así como toda la filosofía romántica de los años subsiguientes, obra en el sentido de un debilitamiento o de una adulteración del afán por construir una ciencia filosófica estricta.

En lo que se refiere al último punto, a la tendencia a falsear, se sabe que el hegelianismo, con el progreso de las ciencias exactas, provocó reacciones como consecuencia de las cuales el naturalismo con su escepticismo, que invalida toda idealidad y toda objetividad absoluta, determinó de un modo preponderante la cosmovisión y la filosofía de las últimas décadas.

Por otra parte, en tanto debilitamiento del impulso científico de la filosofía, el hegelianismo tuvo un efecto retroactivo al enseñar que cada filosofía es legítima en relación con su época, doctrina que, por cierto, en el sistema de la pretendida validez absoluta, tuvo un sentido muy distinto a que le dio el historicismo –por más que éste hubiera sido aceptado por las generaciones que, al perder su fe en la filosofía de Hegel, también la perdieron en cualquier filosofía. La transformación de la metafísica de la historia de Hegel en un historicismo escéptico, ha determinado esencialmente la configuración de la nueva filosofía de la cosmovisión, que parece difundirse rápidamente en nuestro tiempo, y que, aun con su polémica dirigida sobre todo contra el naturalismo, y en ocasiones contra el

historicismo, de ninguna manera quiere ser escéptica. Pero le reprochamos sobre todo lo que llamábamos debilitación de la exigencia científica de la filosofía, en la medida en que, al menos en su intención y por sus procedimientos, ya no se manifiesta el deseo de ser doctrina científica, deseo que contribuyó ampliamente al gran proceso de la filosofía moderna desde Kant. (Husserl 1962, 47-48)

De acuerdo con el diagnóstico del fenomenólogo, la filosofía transita la senda científica del pensamiento hasta la irrupción del hegelianismo, doctrina que, en nombre de la “validez absoluta” de cada saber, los relativiza, al situarlos históricamente en su contexto de origen. Así, debilita el legado científico de la filosofía anterior –particularmente, kantiana–, promoviendo la legitimación acrítica de los conocimientos ya establecidos. Ello supone falsear el contenido que expresan con tal de explicar su efectividad. Lo anterior implica suprimir toda objetividad e idealidad trascendentales en nombre de la facticidad histórica.

Según Husserl, a consecuencia del hegelianismo, arraiga la idea de que son las épocas, y no la verdad científicamente concebida, quienes determinan la pertinencia de sus respectivos conocimientos, volviéndolos efímeros. Ello insta la proliferación del escepticismo, pues, no habiendo más criterio que la adecuación histórica para medir la consistencia de los saberes, desaparece la posibilidad de una filosofía capaz de garantizar auténticas condiciones de intelección, quedando ésta subsumida en la misma relatividad que los conocimientos. Dicho de otra manera: si todo es histórico, también lo es la verdad, y con ella, la filosofía. Vista así, pierde su condición originaria de ciencia estricta. El debilitamiento científico que supuso el hegelianismo otorgó ventajas al naturalismo, permitiéndole determinar el quehacer filosófico romántico. Así queda configurada la filosofía de la cosmovisión desde finales del siglo XIX; filosofía opuesta al decálogo de la ciencia estricta instituida por los antiguos griegos.

Aun cuando la posición de Husserl contra Hegel es categórica, *La filosofía como ciencia estricta* no ofrece argumentos fundados en su obra, sino meras alusiones a ideas de autores inspirados por ella. Sin ir más lejos, para criticar al historicismo, en vez de referirse directamente al trabajo de su predecesor, el fenomenólogo cita extensos fragmentos del libro *Teoría de la concepción del mundo* de Wilhem Dilthey, de los cuales concluye:

Se ve fácilmente que el historicismo llevado a sus últimas consecuencias conduce al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las ideas, en este caso perderían su validez absoluta. Decir que una idea es válida significaría que es una formación fáctica del espíritu que debe ser considerada como válida y por ese valor fáctico, determina la validez del pensamiento. No existe entonces validez absoluta o validez <en sí>, que es lo que es aun cuando nadie la

realice, ni jamás realizará ninguna humanidad histórica. (Husserl 1962, 88)

Por tanto, la de Husserl hacia Hegel no es una crítica, sino más bien una *querella*: discordia fundada en razones no directamente asociables al contenido del pensamiento, sino al móvil que lo inspira. De ahí la forma que reviste, contraviniendo la orientación neutral que exige el método fenomenológico para superar los límites del naturalismo. Que desde el seno de la fenomenología trascendental pueda formularse una querella, de por sí, insta reflexionar la delimitación conceptual del proyecto.

Dicho esto, incluso si se está de acuerdo con la querella de Husserl, hasta aquí, solo es comprensible su aversión al historicismo, pero no hacia Hegel, a cuya obra evita referirse directamente. En *La filosofía como ciencia estricta*, su nombre y correspondientes alusiones solo figuran al comienzo del texto, sin verse problematizado en pasajes ulteriores. Ya vimos que la remisión al historicismo se apoya en Dilthey, cuya obra, al igual que cualquier otra, no es identificable sin más a la de Hegel. Entonces, cabe preguntar: ¿cómo es posible que Husserl le atribuya completa responsabilidad a éste en el estado filosófico de finales del siglo XIX?

A nuestro entender, la querella por historicismo de Husserl contra Hegel estriba en la efectividad de un *prejuicio* inherente al móvil de la fenomenología trascendental: cierta idea de Europa que la identifica con la universalidad y con la filosofía científicamente comprendida, idea que la filosofía hegeliana no pareciera integrar. Pareciera, decimos, ya que el prejuicio *suple* la medición teórica, sean o no adecuadas las conclusiones que inspira. Todo indica que Husserl adolece de una auténtica interpretación de Hegel, y lo juzga de acuerdo al clima filosófico del periodo, dominado por el auge del neokantismo y reñido por el éxito de las ciencias positivas.

La efectividad del prejuicio explica la máxima que orienta la querella de *La filosofía como ciencia estricta*: “se sabe que el hegelianismo...”. Ella trajo consigo la exclusión de Hegel tanto del proyecto fenomenológico trascendental como de la filosofía científicamente comprendida; o sea, su desafiliación de la herencia griega. Esto no supondría un verdadero problema filosófico si dicha exclusión fuera absoluta e inapelable. Sin embargo, observamos afinidad metodológica entre los párrafos 27 y 62 del libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* –desde ahora, *Ideas I*– y los capítulos I, II y III de *Fenomenología del espíritu*. Ésta consiste en el procedimiento que ambos filósofos sugieren para experimentar los fenómenos, y, con ello, definirlos conceptualmente.

Mientras que Hegel sondea el saber absoluto desde la experiencia del yo superando la certeza sensible a través de la percepción para luego disipar especulativamente las ilusiones que ella proyecta y, mediante el entendimiento, pensar el juego de fuerzas que mueve la historia, Husserl acusa los límites conceptuales de la actitud natural a partir de la actitud fenomenológica, sirviéndose de la percepción para describir el fenómeno y así llegar a la racionalidad que lo constituye. O sea, ambos parten de la conciencia inmediata ante la realidad espontáneamente concebida, reflexionándola a través de la percepción que allana camino al conocimiento. Sea en forma de certeza sensible o de actitud natural, Hegel y Husserl sugieren métodos similares para conocer los fenómenos experimentados. En su ensayo titulado *Experiencia e historia*, David Carr también nota esta afinidad:

Se puede argumentar que algo del tipo del «retorno a la experiencia» es parte del impulso original detrás de la fenomenología de Husserl y el movimiento que engendró. El lema a menudo asociado con la fenomenología de Husserl, «retroceder a las cosas mismas», realmente significa retroceder a la experiencia. En Hegel como en Husserl, de manera interesante, «experiencia» y «fenomenología» están muy vinculadas. (Carr 2017, 25-26)

Aunque Carr propone una vía diferente a la nuestra para relacionar las obras de Husserl y Hegel, procurando homologar las teleologías de ambos filósofos para luego reconciliarlos temáticamente (2017, 209), su obra sugiere un valioso precedente a nuestra investigación. Sobre todo, en lo relativo al paso del Yo al Nosotros que cursa la fenomenología trascendental en su fase genética (Carr 2017, 73-74), donde la pregunta por la historicidad conduce a una definición de la comunidad similar a la espiritualidad hegeliana. En suma, refuerza la idea sobre la arbitrariedad de la exclusión, interrogando los motivos.

Aun cuando la querrela por historicismo, tal como Husserl la plantea, resulta inconsistente, aprovecharemos la ocasión para disiparla, ya que corresponde a un prejuicio frecuente en contra del hegelianismo. Para lograrlo, abordaremos los *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política* de 1821 –en adelante, *Filosofía del derecho*–, donde Hegel niega la posibilidad de explicar históricamente la racionalidad a la base de los fenómenos jurídicos. Luego, trataremos las afinidades metodológicas entre ambas fenomenologías, para finalmente referirnos a la idea de Europa en Husserl y la exclusión de Hegel. Cabe señalar que el presente artículo se limita a formular el problema, concentrándose en las fuentes primarias que los viabilizan. Por tanto, queda pendiente una discusión bibliográfica más amplia.

2. LA CUESTIÓN DEL HISTORICISMO EN LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL

Comenzaremos disipando la querrela por historicismo de Husserl contra Hegel a partir de la *Filosofía del derecho* que este último publicara en 1821. Nos serviremos del prólogo e introducción al texto, donde explica su posición filosófica respecto al tema, criticando abiertamente el tratamiento que le diera la corriente historicista encabezada por Gustav von Hugo.

Elaborada en forma de manual y concebida para desarrollar el contenido habido entre los parágrafos 483 y 552 de su *Enciclopedia de ciencias filosóficas* de 1817, la *Filosofía del derecho* de Hegel trata los problemas del ámbito jurídico de acuerdo con las disposiciones de su sistema filosófico. En la división hegeliana del concepto, el derecho corresponde al espíritu objetivo, que abarca el ser de la moralidad, la eticidad y las costumbres; todas ellas, tratadas en diferentes secciones del trabajo. Por tanto, aborda las relaciones sociales tal como se presentan regularmente en la actividad cotidiana de los individuos, evitando imponerles preguntas o inquietudes que desconozcan la consistencia de su realidad. A este respecto, bajo la premisa de establecer la tarea de la filosofía propiamente dicha, en el prólogo del manual, leemos:

La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón. En todo lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Si su teoría ve efectivamente más allá y se construye un mundo tal como debe ser, éste existirá, por cierto, pero sólo en su opinar, el elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa. (Hegel 1999, 61)

El acuerdo entre sustancia y sujeto, planteado ya en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* de 1807 (Hegel 1966, 15), hace que Hegel considere racional todo lo existente y existente todo lo racional. Lejos de mentar un determinismo sin posibilidad de acción sobre la realidad, dicha conclusión busca disipar la tendencia a abstraer las cosas de su mediación universal para enfrentarlas tal y como son, de modo que lo consistente persista y lo contingente desaparezca. Dado que la actividad subjetiva modela y transforma la objetividad dada, es menester reconocer la validez preliminar de los fenómenos para descubrir la racionalidad situada en su base. Un cierto grado de humildad ante la realidad es condición de todo filosofar, habida cuenta del retraso inmanente a la disciplina. Dicho con severidad: el filósofo es parte y no dueño del mundo que tematiza, mo-

tivo por el cual sus juicios deben ceñirse a lo dado en lugar de ignorarlo en nombre de elucubraciones personales. Por eso el autor rechaza las interpelaciones sobre la legitimidad, ya que ésta es correlativa a la esencia de lo interpelado.

Volviendo al fragmento citado, lo escogimos para disipar la presunta existencia de historicismo en la filosofía de Hegel por las dificultades que supone, coherentes al carácter de la empresa. Al respecto, afirmar que lo existente es racional indica que toda singularidad posee un fundamento que la excede. O sea, no agota la realidad de la cual es manifestación, sino que la marca realizando temporalmente el proceso histórico en desarrollo. El fenómeno viene de lejos y se proyecta sin plena jurisdicción sobre sí. En consecuencia, la racionalidad no es reductible a su efectividad; algo que sí afirmaría una interpretación historicista del problema. Hegel introduce a plenitud la cuestión de la historia en filosofía comprendiendo la historicidad que la dispone. Los movimientos del espíritu son siempre movimientos totales que trascienden el presente contemplando pasado y futuro en ciernes. Una formulación historicista del movimiento ignoraría la trama heredada en nombre del efecto, reescribiendo la historia sin reserva alguna.

Es probable que la mayor dificultad del fragmento analizado estribe en la condición, por así decirlo, “presentista” que asigna tanto al individuo como a la filosofía. Decir que nadie puede ir más allá de su tiempo parece representar bastante bien la labor empírica de cualquier sujeto y disciplina; pero no define la consistencia del presente en que sujetos y disciplinas operan. Reducido a los hechos que ocupan la atención cotidiana de los individuos, dicho presente puede asumirse como pura contingencia, ignorando las disposiciones que allanaron y seguirán allanando camino a su realización. Para constatarlas, Hegel interroga su *positividad*, solidarizando razón e historia. Entonces, decir que individuo y filosofía están condicionados por su presente significa que en ambos casos, ya sea en tanto sujetos aislados o representantes de la disciplina, se trata con la racionalidad tal como ésta se manifiesta en cada situación particular, variando las formas de su despliegue, pero sin que ello implique arbitrariedad. Cuando una determinada manifestación no es plenamente racional, sino que emana de racionalidades adyacentes, tiende a desaparecer, cediendo lugar a manifestaciones verdaderamente racionales. Hegelianamente considerada, la realidad admite desajustes, pero solo es auténticamente real –y, por tanto, históricamente consistente– aquello orientado por la racionalidad. Esta noción de positividad, ligada al correlato entre razón e historia, fue destacada por Jean Hyppolite en su *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, donde la aborda a propósito del análisis hegeliano de la religión tal como sigue:

Buscar los elementos positivos de una religión, y podría agregarse, desde ya, de un estado social, es descubrir lo que en ellos se impone mediante la constricción del hombre, lo que constituye una mancha en la pureza de la razón; en otro sentido, que termina por dominar en el curso

del desarrollo de Hegel, la positividad debe ser conciliada con la razón, que pierde, entonces, su carácter abstracto y se vuelve adecuada a la riqueza concreta de la vida. Se ve así por qué el concepto de positividad está en el centro de las perspectivas hegelianas. (Hyppolite 1970, 44)

Al tanto del correlato entre razón e historia a la base de la noción hegeliana de positividad, podemos comprender la posición que Hegel asume en su *Filosofía del derecho* respecto a la “corriente historicista” en materia jurídica; corriente encabezada por Gustav von Hugo. En su *Manual de historia del derecho romano*, Hugo aboga por la racionalidad del derecho romano aludiendo a circunstancias históricas que justifican su desarrollo. Desde el punto de vista del jurista, aquel derecho es racional porque satisface necesidades inmediatas de la sociedad de acuerdo al contexto de origen. Así, Hugo suscribe al “pragmatismo” jurídico –y al desdén filosófico– de Cicerón, subordinando el concepto a la contingencia. Tal es su reivindicación del derecho positivo al modo como los juristas romanos lo formularon; una positividad totalmente opuesta a la de Hegel. Para este último, que el derecho romano haya satisfecho necesidades inmediatas de la sociedad en la cual se desarrolló no significa que fuera racional, pues no esclarece el concepto en cuestión. De hecho, considerado de un modo propiamente filosófico, según Hegel, tal derecho es más bien irracional, ya que se erige a partir de determinaciones jurídicas generales, proposiciones del entendimiento, principios y leyes, entre otros elementos, pero no del concepto que le corresponde, animando instituciones muy poco razonables como la esclavitud. El fondo del disenso es el siguiente: ninguna contextualización del derecho, por muy precisa que sea, descubre su racionalidad, dado que ésta excede su manifestación particular. En consecuencia, la presunta efectividad del derecho romano no prueba nada. Al momento de explicar el derecho, Hugo confunde la génesis exterior con la génesis conceptual, refiriéndose exclusivamente a hechos asociados a éste, mas no a aquel propiamente dicho. Tal es el límite de la corriente historicista. En el párrafo 3 de la *Filosofía del derecho*, Hegel afirma:

[...] aunque las determinaciones jurídicas fueran justas y racionales, es algo totalmente distinto probarlo –lo cual sólo puede ocurrir de un modo verdadero por medio del concepto– que exponer su surgimiento histórico y las circunstancias, casos, necesidades y acontecimientos que han llevado a establecerlas. Semejante mostrar y conocer (pragmático) a partir de las causas históricas próximas o remotas se denomina con frecuencia explicar, o, mejor aún, concebir, creyendo que con esta mostración de lo histórico se ha alcanzado todo, o más bien, lo esencial, lo único que importa para concebir la ley o la institución jurídica. Pero con esto, en realidad, ni siquiera se ha mencionado lo verdaderamente esencial: el concepto de la cosa. (Hegel 1999, 70-71)

Aunque Hegel critica el historicismo en un debate sobre el concepto de derecho, su argumentación resulta extensible al conjunto de los problemas filosóficos. La correlación entre razón e historia restringe el historicismo e “historiza” la racionalidad. Dicha historización consiste en la puesta en evidencia del proceso histórico habido en cada manifestación del espíritu. La persistencia de la historicidad a lo largo de la historia indica la presencia de “residuos” que influyen sobre las experiencias concretas y posibles. En tal sentido, consideramos imprecisa la interpretación que ofrece Jean Hyppolite en *Lógica y existencia* sobre la trascendencia en Hegel, cuando afirma que la “lógica ontológica” del pensamiento especulativo hace desaparecer cualquier manifestación asociable a ella (Hyppolite 1987, 53). A nuestro entender, en la filosofía hegeliana, la trascendencia reviste forma de rememoración, variando según el devenir histórico, pero sobreviviéndole en cada superación/conservación (*Aufhebung*). Tal es la directriz que explica la sucesión de las formas de conciencia histórica en la *Fenomenología del espíritu*, tratada por el mismo Hyppolite en su ensayo dedicado al texto (Hyppolite 1974).

Visto el problema del historicismo en la *Filosofía del derecho*, podemos avanzar hacia la relación de afinidad metodológica que notamos entre los párrafos 27-62 de *Ideas I* de Husserl y los capítulos I, II y III de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

3. AFINIDAD METODOLÓGICA ENTRE HUSSERL Y HEGEL

a) De la crisis de la humanidad europea a la reducción fenomenológica

Empezaremos nuestra revisión metodológica refiriéndonos a la fenomenología trascendental. En lo que respecta al diagnóstico que la inspira, nos basaremos en lo que formula Husserl al comienzo de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Husserl 2008), y respecto del método fenomenológico como tal, en la introducción y párrafos 27-62 de *Ideas I* (Husserl 2013). Urge aclarar que la teleología formulada por el fenomenólogo en sus escritos tardíos también opera en los tempranos, aunque no explícitamente. Que Husserl procure refundar la filosofía a partir de la experiencia de los antiguos griegos, considerando el rol que ejercieron en la definición espiritual de Europa, advierte la existencia de ideas asociables a ciertas convicciones nacionales que luego serán tematizadas. Lo mismo respecto a la relación entre sentido y esencia tras “la vuelta a las cosas mismas”, indisociable de la pregunta por el origen particular del fenómeno. A modo de ejemplo, podemos consultar la quinta lección de *La idea de la fenomenología*, dictada en 1907, donde Husserl procura hallar “la donación última de sentido del conocimiento” (2011, 136), así como también en la

primera de las *Investigaciones lógicas*, publicada en 1901, cuando subordina expresión y significado a un sentido imponible coercitivamente, a expensas de cualquier disposición lingüística (1976, 238). En ambos casos, existe algo indeterminado, no exclusivamente conceptual, que motiva las pericias filosóficas correspondientes. Creemos que ese “algo” es la idea husserliana de Europa, que ya queda explicitada en *Lógica formal y lógica trascendental* de 1928 (Husserl 1962b, 8-9).

Consciente de la crisis que atraviesa la humanidad europea desde mediados del siglo XIX, y con ella, también la crisis que padece la filosofía que la caracteriza, Edmund Husserl procura restablecer la tradición filosófica habida entre la Grecia Antigua y el criticismo alemán, dando paso a la fundación de la fenomenología trascendental. Dicha corriente filosófica procura liberar a la subjetividad de las imposturas naturalistas de las teorías ya existentes, viabilizando la intelección de la experiencia originaria que orienta el sentido de sus actividades. El proyecto cuestiona las obviedades que oculta la autenticidad de los fenómenos en nombre de presuntas conclusiones científicas generales, cuya efectividad aumenta la brecha entre los individuos y sus propias vivencias. Por tanto, intenta reconciliar subjetividad y sentido en vista de su inminente solidaridad.

Según Husserl, desde el surgimiento de las ciencias positivas, correlativas a la desintegración de la antigua metafísica, una especie de “inductividad universal” (Husserl 2008, 52) gobierna las experiencias cotidianas de los sujetos, adecuándolas a sus premisas. Dichas premisas están fundadas en la “aritmización” de la geometría por Fraçoise Viète y Galileo Galilei, quienes idealizaron la intuición y prefiguraron sus eventuales proyecciones. Desde entonces, la percepción espaciotemporal está dispuesta por axiomas matemáticos ya estandarizados, los cuales empobrecen la experiencia de cada individuo. En tal situación histórica, la filosofía es desplazada por un conjunto de ciencias parciales sumamente efectivas, pero incapaces de explicar los fenómenos a cabalidad. En rigor, dicho éxito estriba en la coherencia de cada una para con la disposición aritmética indicada.

Metodológicamente hablando, la fenomenología trascendental asume la realidad concreta en su indudable consistencia, hallable en la corriente de vivencias de cada individuo, para luego desconectarla de las certezas propias de la actitud natural. Esta última corresponde a la disposición irreflexiva del sujeto ante sus experiencias, las cuales son vividas de acuerdo con premisas uniformes y determinadas por obviedades exentas de cuestión. El déficit en la reflexión que induce la actitud natural es, según Husserl, herencia y resorte de la crisis que atraviesa la humanidad europea. En consecuencia, para superar dicha crisis, la filosofía debe enfrentar la disposición irreflexiva de la actitud natural, *irrealizando* las vivencias consabidas a partir de la pregunta por la subjetividad trascendental que las viabiliza; o sea, cómo los fenómenos se presentan independientemente de las formulaciones científicas que puedan definirlos.

Para lograr su cometido, el fenomenólogo restablece el *cogito* cartesiano, pero restringe su escepticismo al ejercicio positivo del término. La duda universal es reemplazada por la puesta entre paréntesis, suspendiendo provisoriamente las creencias en lugar de negarlas. Bajo la consigna de “ir a las cosas mismas”, Husserl formula la reducción fenomenológica, a través de la cual suspende las creencias y rehabilita la conciencia trascendental situada a la base de los fenómenos (Husserl 2013, 79-80). La actitud natural es superada por la actitud fenomenológica, que acusa la existencia del naturalismo junto con las disposiciones que empobrecen la experiencia cotidiana de los individuos. Así cursa el “giro egológico trascendental”, que diferenciará la suya de las demás filosofías del periodo. Desde entonces, ya en posesión de una teoría propia, Husserl polemizará contra las corrientes naturalistas –tanto en ciencias como en filosofía–, enfrentando las resistencias conceptuales que supone el éxito de las ciencias positivas durante la crisis de la humanidad europea.

Según el filósofo, la reducción fenomenológica no resta validez a las ciencias positivas, sino que restringe su alcance en vista de las parcialidades que induce la división moderna del concepto. En tal sentido, cada una aporta perspectivas idóneas a la definición del fenómeno, pero no conclusiones apodícticas, pues oculta la experiencia subjetiva que las hace posibles. Que las ciencias positivas no puedan responder las preguntas supremas y últimas de la metafísica significa que poseen límites entre los cuales se juega la legitimidad de sus conclusiones. Es menester subrayar que, al menos en principio, el diferendo de Husserl con ellas radica únicamente en la brecha que abrieron entre la humanidad europea y sus vivencias cotidianas. Por tanto, la suya no es una filosofía contra la modernidad a las que éstas contribuyeron, sino en favor de esclarecer sus auténticas condiciones de posibilidad.

Cuando ya se está en actitud fenomenológica, aparece la conciencia trascendental, que domina el método de Husserl. Dado el rol que dicha conciencia desempeña en el proceso, lo sobrevive, convirtiéndose en residuo fenomenológico. Ésta no es “desconectable”, pues la forma del *cogito* en cuestión supone daciones intencionales, correlativas a sus respectivas intuiciones pre-predicativas. Desde el yo emanan rayos que captan los fenómenos y los define a la vez que se define a través de ellos. Superada la actitud natural, toda conciencia es *autoconciencia*. Así emerge ante nosotros la distinción entre *nóesis* y *nóema*, entendida la primera como vivencia intencional concretamente íntegra y la segunda como dación correlativa a ésta en pureza (Husserl 2013, 296). Entonces, el conocimiento está cruzado por la cuestión de la percepción, pues lo dado siempre viene intencionado.

Considerando el carácter trascendental que reviste la dación en la conciencia pura, Husserl confía a la percepción valiosas funciones cognoscitivas. Éstas

remiten a la descripción del contenido noético-noemático de cada fenómeno, esclareciendo posibilidades eidéticas otrora cubiertas por la actitud natural y revelando la intención que viabiliza cualquier fenómeno. Éste necesariamente será fenómeno-*para*, pues su constitución supone una conciencia-*de*. Tras la reducción fenomenológica, el yo está en condiciones de volver al mundo circundante a través de sí mismo, consignando la verdad de la cual es parte integrante sin reducirla unilateralmente al arbitrio individual ni recaer en nociones *cosistas* que oculten la realidad de la subjetividad. En estos términos, la percepción preludia el conocimiento, allanando camino al entendimiento de los fenómenos en su dimensión trascendental, auténtica, a partir de la cual la experiencia originaria resulta comprensible. Asumiendo rigurosamente la realidad de lo dado, la fenomenología trascendental se erige como “ciencia de la doxa”. De este modo podemos resumir el pasaje de la crisis de la humanidad europea a la reducción fenomenológica tal como es concebida por Husserl.

b) La fenomenología hegeliana

Tratado el método fenomenológico de Husserl, es momento de referirnos al de Hegel. Nos serviremos del prólogo y de los capítulos I, II y III de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel 1966) para situar el pensamiento del filósofo y rastrear el desenvolvimiento de su metodología, respectivamente. Escogimos dichas secciones por motivos inherentes a nuestra investigación. En el caso del prólogo, porque consigna el propósito de la filosofía hegeliana, al que volveremos cuando deslindemos las diferencias teleológicas habidas entre ella y la de Husserl a propósito de Europa. En cuanto a los capítulos señalados del texto, porque sugieren una especie de genealogía de la experiencia concebida a partir del surgimiento del yo, el cual, desde el capítulo IV en adelante, razona el proceso histórico elevándose desde la certeza sensible hasta el entendimiento mediante la crítica de la percepción, en una sucesión de instancias homólogas a los párrafos estudiados de Husserl. Por tanto, la elección remite al cruce filosófico y, con él, también a las diferencias que explican la discontinuidad entre ambos autores.

Así como Husserl enfrenta la crisis de la humanidad europea desde la filosofía, siendo aquél el contexto que enmarca su proyecto, Hegel hace lo propio un siglo atrás, pero comprendiendo filosóficamente el fin de la historia. Éste corresponde a la reverberación conceptual del proceso revolucionario francés, que encuentra en Napoleón Bonaparte su figura más representativa. Para el autor, fin de la historia no implica cese definitivo de los acontecimientos de relevancia histórica, sino la disposición de éstos a la plena inteligibilidad por *concientización* del correlato lógico entre universalidad, particularidad y singularidad. El descubrimiento del acuerdo entre sustancia y sujeto, del cual Napoleón fue resorte al promover el código civil tras la consumación de la Revolución Francesa, anuncia la

posibilidad del saber absoluto, instando la aprehensión del espíritu –la razón en sentido fuerte– tal como éste se manifiesta desde las primeras civilizaciones orientales hasta el surgimiento de la modernidad, entendida aquella como la era científica. A partir de ahora, la tarea de la filosofía es razonar el proceso histórico en su conjunto para luego sistematizarlo (Hegel 1966, 9).

Que la historia sea para Hegel historia del espíritu, entendida como despliegue del concepto ceñido a razón, y no simplemente sucesión de hechos contingentes, de por sí, argumenta contra la identificación del hegelianismo con el historicismo. El paso del “amor por el saber” al “saber real” exige hallar la consistencia que sorteja los embates del tiempo tal como es representado cronológicamente. La máxima hegeliana que identifica razón y realidad, situada a la base de la *Filosofía del derecho*, apunta en dirección a la sistematicidad con que debe cumplir la filosofía para considerarse científica, siendo dicha científicidad ineludible en vista del saber absoluto en ciernes.

Asimilando conceptualmente el fin de la historia desde la formulación de su filosofía, Hegel introduce el sistema a través de una fenomenología que procura tematizar la experiencia de la conciencia genealógicamente considerada; o sea, atravesada por una dialéctica que constata sus diferentes manifestaciones en coherencia con el estado que motiva la interpelación retrospectiva. En suma, descubrir a lo largo del proceso histórico las razones que explican su resultado. La fenomenología hegeliana rastrea el acuerdo entre sustancia y sujeto en la relación que establecen certeza y verdad durante la historia. A juicio del filósofo, ambas son inmanentes, pero susceptibles de contradicción a consecuencia de las experiencias que las enfrentan. De lo que se trata es de consignar los desengaños para aprehender el espíritu.

Tal como su nombre indica, será la *Fenomenología del espíritu* quien introducirá el sistema hegeliano. Para el caso, nos interesan específicamente los capítulos I, II y III del texto, dedicados al pasaje de la certeza sensible a la percepción, y de ésta al entendimiento mediante la fuerza, habida cuenta del posicionamiento subjetivo que introduce la afirmación de la conciencia en primera persona; o sea, la formulación histórica del pronombre personal.

La experiencia de conciencia empieza en el yo que *pone* el objeto simple frente suyo, atribuyéndole una existencia sensible. Aquel objeto, en realidad, está mediado por el saber que lo comprende inmediatamente y lo reconoce a expensas de su esencia. No obstante, el objeto *es*, de modo que posee una verdad concreta, al menos en principio, indiferente al yo. Por tanto, la experiencia de la conciencia en cuestión fue más bien de *suposición*, inaccesible al lenguaje que podría definirla. Negándola, el yo enfrenta la universalidad que está en la base de cualquier definición posible –incluyendo la propia–, pero sin captarla todavía. Tal indife-

renciación la ubica en un aquí y ahora del cual es certeza sensible; conceptualmente hablando, “inesencial” (Hegel 1966, 67). La afirmación de la existencia no resuelve el contenido involucrado en ella, sino que la sitúa negativamente ante lo universal.

Hecha la experiencia inmanente a la certeza sensible, el yo comprende la universalidad propia y del objeto, atribuyéndoles singularidad. La conciencia ya no acoge lo que simplemente se le presenta, sino aquello necesario, y lo indica como tal. Ahora el “esto” supone intención y movimiento; por tanto, una orientación específica. Captando la universalidad, el yo también capta los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella, matizando la experiencia. El yo atisba la riqueza del saber inmediato habido en la suposición, cursando la percepción del fenómeno (Hegel 1966, 75). Ésta realiza la certeza sensible a través de las perspectivas en cuestión, superándola. Aparece la cosa (*das Ding*), entendida en su unicidad como aquello que se relaciona consigo mismo de un modo simple, excluyendo lo otro en su cualidad. No obstante, la definición de ésta, así como la definición de lados y propiedades inherentes a ella, proviene del lenguaje, por lo que su igualdad consigo misma estriba en el médium universal que constituye la conciencia ante la cual comparece. La percepción es incapaz de explicar la realidad de lo percibido porque dicha realidad la sobrepasa. Por tanto, el déficit conceptual recae la aprehensión, forzando la reflexión examinadora de sus presupuestos. Así el yo descubre que la percepción, aun cuando remita a objetividades, no provee auténticos conocimientos, ya que induce definiciones necesariamente ilusorias. La verdad, entonces, la excede.

Lo verdadero está *ahí*; pero la conciencia es incapaz de acceder a ello a través de la percepción, dada la aprehensión ilusoria que supone la experiencia inmediata de la cosa. La universalidad revelada por este movimiento dialéctico, aun cuando excede la singularidad, todavía es sensible. Sin embargo, para ingresar al “reino del entendimiento”, lo universal debe estimarse incondicionalmente. Cursa entonces la inversión suprasensible de la experiencia, irrumpiendo consigo el concepto de fuerza (Hegel 1966, 87-88), en el sistema hegeliano, ligado a la esencia del ser. Las diferencias habidas en la percepción son unidas por el entendimiento y desplegadas hasta su reducción, reflexionando las contradicciones que solidarizan sus respectivas existencias. Jugándolas, la fuerza exterioriza las materias, repeliéndose en sí cuando éstas desaparecen en el devenir infinito de la esencia. Dicha condición la vuelve concepto del entendimiento, al que orienta mediante el libre desenvolvimiento del pensamiento, evocando permanentemente la correlación entre naturaleza y espiritualidad a la base de cada fenómeno. En consecuencia, la fuerza no es empíricamente hallable ni está en posesión de una causalidad que pueda abstraerla de aquello de lo que es manifestación concreta. Por el contrario, opera en las contradicciones inmanentes al movimiento dialéctico de la historia, volviendo en sí una vez que lo contingente desaparece.

Dado que la verdad de la fuerza se mantiene como tal en el pensamiento de ella, habida cuenta del rol constitutivo que desempeña en la formación del contenido, a través suyo, la conciencia descubre su identidad con la sustancia, trazando el correlato entre objeto y concepto. Ya autoconsciente del proceso, el yo descubre la infinitud tras la inmanencia de las contradicciones. Las diferencias, en realidad, no son tales, pues la esencia se relaciona consigo misma a través de otredades inherentes a sí. Estamos ante la formulación de la ley dialéctica de la identidad de contrarios, clave en toda la filosofía de Hegel. Dicho esto, podemos ahondar en la afinidad con Husserl.

c) Afinidad y diferencia entre ambas fenomenologías

Considerando lo anterior, podemos afirmar que tanto la fenomenología de Husserl como la filosofía de Hegel están movidas por aspiraciones científicas. La primera, en respuesta a la crisis de la humanidad europea; la segunda, a propósito del rol que le corresponde tras el fin de la historia. Ambos pensadores sugieren conceptos que trascienden la experiencia inmediata. En el caso del fenomenólogo, para superar las imposturas del naturalismo en todas sus expresiones, retomando la senda científica que la filosofía transitó desde la Grecia Antigua hasta el criticismo alemán. En el de su predecesor, para hallar la racionalidad que explica el proceso histórico de principio a fin, consagrando el saber absoluto a la luz de la identidad entre sujeto y sustancia. Los dos bregan por exorcizar los prejuicios inherentes a la actividad espontánea, purificando la conciencia. Ya que dicha purificación es condición de la ciencia, no es de sorprender que ambos proyectos comiencen interpelando al individuo en primera persona y comprendan el carácter universal que supone el pronombre personal “yo”. La cuestión de la experiencia se vuelve objeto de extensas disquisiciones que asumen *críticamente* su efectividad. Críticamente, decimos, porque ninguno desconoce la realidad subjetiva de los fenómenos, sino que intentan razonar la ocurrencia. La conciencia está siempre ahí: de lo que se trata es de volverla autoconsciente. Eso marca el pasaje hacia la ciencia. A este respecto, la vía que asumen no es del todo diferente.

Tanto Husserl como Hegel practican filosofías donde la conciencia, de entrada, supera las disposiciones de la actividad espontánea a través de su comprensión. En el caso del primero, dicha comprensión ocurre mediante el paso desde la actitud natural a la actitud fenomenológica, a través de la cual Husserl denuncia los prejuicios conceptuales que supone la naturalización del mundo circundante por asimilación irreflexiva de la obviedad. En el segundo, vía crítica de la certeza sensible del yo inmerso en el mundo, con lo cual Hegel problematiza el saber implícito a su propia condición. No está demás sugerirlo: en vista de sus respectivos contenidos, la actitud natural y la certeza sensible podrían homologarse.

Establecida la afinidad al comienzo de cada recorrido, no sorprende que sus correspondientes desarrollos también muestren algunas similitudes. En Husserl, la reducción fenomenológica revela la existencia de una conciencia trascendental y, con ella, posiciones subjetivas que perciben los fenómenos de acuerdo con su ubicación espaciotemporal específica. Así, dicha conciencia los constituye, de suerte que la verdad de la experiencia queda a disposición de los sujetos que la definen. En Hegel, por su parte, el aquí y ahora revelado por la certeza sensible remonta el sujeto hasta la percepción del mundo circundante, ubicándolo. De esta manera comprende la necesidad tras su perspectiva, conceptuándola hasta disipar la ilusión a través del entendimiento que emana de la asimilación de la fuerza. O sea, ambos filósofos pasan de la inmediatez –sea actitud natural o certeza sensible– al pensamiento a través de la percepción, llevando a término la experiencia ya “perspectivada”.

Esta afinidad cesa al momento de ponderar las facultades cognoscitivas de la percepción. Mientras que Husserl la valora a consecuencia del rol que desempeña en la presentación de los fenómenos constituidos por el sujeto, Hegel la condena por las ilusiones propias de su naturaleza sensible. Aquí, toman caminos diferentes. En la fenomenología trascendental, la ponderación de la percepción trae consigo un énfasis significativo en la descripción de la experiencia subjetiva al reducir lo dado al sentido que lo viabiliza. Por el contrario, ahondando la relación entre fuerza y entendimiento, la filosofía hegeliana trata la historia del espíritu, razonando su desenvolvimiento desde la concepción de la vida como tal hasta la aparición del saber absoluto. Sin embargo, habida cuenta de la afinidad inicial, cabe preguntar: ¿habrá ulteriores puntos de encuentro entre ambos proyectos? A nuestro entender, la respuesta es afirmativa, siendo los problemas fenomenológicos relativos a la historicidad un claro ejemplo de lo anterior.

Ya desde el libro segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* –desde ahora, *Ideas 2*–, ensayo inédito pero elaborado en paralelo a *Ideas 1* durante 1913, Husserl aborda el “mundo espiritual”, donde comprende los fenómenos a la luz de sus determinaciones históricas. Si bien éstas no revisten forma de sucesión cronológica ni de acontecimiento universal –como sucede con Hegel–, equivalen a lo que más tarde llamará “experiencia pre-predicativa”, entendida como el sedimento a la base de las retenciones y “protenciones” –término de Husserl– subjetivas que disponen la receptividad precedente a la acción (Husserl 1980, 77-213). El hecho de que lo dado esté sedimentado implica que su constitución posee una historicidad no reductible a la individuación del sujeto constituyente. Dicho de otra manera, la complejidad misma de todo individuo en tanto sujeto, aun cuando desempeñe funciones constituyentes, obedece a la realidad del espectro pre-predicativo que lo trasciende. Aquel no es identificable sin más al ego psicológicamente considerado, sino que traduce determinaciones espaciotemporales de corte intersubjetivo e histórico.

Todo indica que la correlación fenomenológica entre constitución e historicidad conecta razón e historia de un modo similar al hegeliano. En *Ideas 2*, podemos sondear esta preocupación atendiendo la relación que establecen asociación y motivación:

El espíritu no es un yo abstracto de los actos que toman posición, sino que es la personalidad plena, el yo-hombre, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc. A mí me co-pertenece luego un subsuelo de vivencias y un subsuelo de naturaleza («mi naturaleza») que se manifiesta en el engranaje de las vivencias. Esta naturaleza es lo anímico inferior, pero también llega a la esfera de las tomas de posición: el yo que toma posición es dependiente del soporte en tanto que yo, para experimentar motivaciones en mis tomas de posición, tengo que tener precisamente las vivencias motivantes, y éstas se hallan en el nexo asociativo y se someten a reglas de disposición asociativas. (Husserl 2005, 328)

Es importante relevar la manifestación concreta de la subjetividad trascendental a través del yo históricamente determinado. Lejos de mentar una tentativa historicista en el seno de la fenomenología, estrecha el nexo entre experiencia, historicidad y trascendencia al modo como el propio Husserl lo plantea. De acuerdo con el autor, el sujeto trascendental no es una entelequia inmune al entorno y capaz de constituirlo a gusto, sino la síntesis a priori que ostenta la estructura horizontal de la experiencia, correspondiente a la “retención-protención” de los fenómenos en su recepción y consecuente actividad. Eso quiere decir que registra y proyecta conceptualmente la corriente de vivencias de cada individuo, solidarizando razón e historia. Todo posicionamiento subjetivo emana de motivaciones y asociaciones pre-predicativamente disponibles.

La relación entre asociación y motivación tal como Husserl la define en *Ideas 2*, consigna la certidumbre de la conciencia trascendental en el mundo, apuntando las determinaciones pre-predicativas que condicionan la experiencia ulterior. Consecuente en su intención de llegar hasta las cosas mismas, el fenomenólogo descubre que la historicidad es inmanente a toda subjetividad, por lo que debe incorporarla al proyecto fenomenológico trascendental. Así cursa el vuelco genético de su filosofía, que, a nuestro parecer, la aproxima a la hegeliana². En ese marco, Husserl vuelve a tratar asuntos relativos a la lógica, pero esta vez, centrándose en la relación que establecen con la historia. A modo de

² Destacamos la periodización de la obra de Husserl que propone Tran Duc Thao, quien acusa la existencia del espectro pre-predicativo desde las *Investigaciones lógicas* en adelante y define las fases que atraviesa la fenomenología trascendental a partir del rol que desempeña aquél en el desarrollo de la problemática fenomenológica (Thao, 1959, pp. 14-15), relacionando la noción genética de Presente Viviente y Mundo de la vida con la dialéctica hegeliana (Thao, 1959, pp. 127-128). He allí un precedente de nuestra investigación.

ejemplo, podemos citar la problematización de la actividad judicativa tal como aparece en *Experiencia y juicio*:

El ser del mundo en su totalidad es lo sobreentendido, de lo que nunca se duda y que no ha sido adquirido primero mediante la actividad judicativa, sino que ya es presupuesto para todo juicio. Conciencia del mundo es conciencia en el modo de la certeza de creencia y no algo adquirido mediante un acto de asentar el ser [Seinssetzung], que se presenta ex professo en el contexto de la vida, un acto de aprehensión como existente [absdaseiend] o tal vez del juicio existencia predicativo. Todo esto presupone ya la conciencia del mundo en la certeza de la creencia. (Husserl 1980, 31)

A nuestro entender, que Husserl determine la actividad judicativa a través de la experiencia pre-predicativa significa que es consciente del proceso histórico que atraviesa el mundo espiritual, y, con ello, de la historia en la cual se desenvuelve la subjetividad trascendental. En tal sentido, no está demás sondear la eventual relación conceptual entre experiencia pre-predicativa y saber absoluto, habida cuenta del rol que desempeñan ambos en el ejercicio de la certidumbre tal como la plantea cada filósofo. Considerada así, la afinidad entre Husserl y Hegel se extiende hasta la clausura de sus respectivos sistemas, comprendida ésta como el cierre que imprime coherencia a la totalidad del pensamiento. Teniendo en cuenta lo anterior, ¿es suficiente la disquisición en torno a las potestades cognitivas de la percepción para trazar una distancia infranqueable entre ambos filósofos? Pareciera que no. Es más: tal disquisición podría incluso llegar a desaparecer a través de una revisión genética –en sentido husserliano– de la percepción, que, por lo demás, apuntaría en dirección al hegelianismo. Con esto no buscamos afirmar que la filosofía de Husserl ya está resuelta en la de Hegel, sino más bien que la consideración propiamente teórica de esta última eventualmente puede ayudar a precisar su relación problemática con la historia.

Como podemos notar, la exclusión de Hegel del proyecto fenomenológico trascendental de Husserl es cuestionable. La decisión estriba en la efectividad de un prejuicio –de por sí incoherente al método del fenomenólogo– que, atendiendo los rasgos comunes de ambas filosofías, parece disipable. Sin embargo, la exclusión es real; y para comprenderla, es necesario tomarla en serio. Ya que la distancia de Husserl con Hegel a la vez comienza y termina por el concepto de historia, éste parece ofrecer claves para descifrarla. En tal sentido, creemos que la idea de Europa que enmarca la obra del fenomenólogo explica su antipatía por el hegelianismo, puesto que en este último la historia del espíritu desconoce arraigos filiales.

4. LA IDEA DE EUROPA EN HUSSERL Y LA EXCLUSIÓN DE HEGEL

Para entrar de lleno al problema de la historia tal como Husserl lo plantea, conviene atender la idea de Europa que motiva su filosofía. Ésta corresponde a la cultura científica fundada por los antiguos griegos, quienes conceptualizaron las nociones de totalidad e infinitud, diferenciándose a través suyo de las demás culturas y revolucionando para siempre la historicidad del mundo³. Tal marca de origen solidariza el destino de Europa y la filosofía. Sin ir más lejos, según el fenomenólogo, el cumplimiento de la misión histórica europea –en sus términos, extensible al conjunto de Occidente– solo es posible practicando científicamente la filosofía, habida cuenta del carácter totalizador de la antigua metafísica. Para situar la correlación entre Europa, ciencia y filosofía tal como Husserl la entiende, el siguiente fragmento de la conferencia titulada *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* –desde ahora, *Conferencia de Viena*–, puede ayudarnos:

Formulamos la pregunta: ¿Cómo se caracteriza la estructura espiritual de Europa? Es decir, Europa entendida no geográfica o cartográficamente, como si se pretendiera circunscribir el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones. En ellos actúan los individuos dentro de múltiples sociedades de diferentes grados, en familias, en linajes, naciones, donde todos parecen estar interior y espiritualmente unidos y, como dije, en la unidad de una estructura espiritual. De este modo se habrá conferido a las personas, a las asociaciones de personas y a todas sus creaciones culturales un carácter de enlace total.

«La estructura espiritual de Europa»: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual) o, lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de una nueva época de la humanidad,

³ Es importante subrayar el carácter *conceptual* que revisten las nociones de totalidad e infinitud en la cultura griega. Ésta no fue la única que las figuró, pero sí quien bregó por definir las mediante idealidades precisas, susceptibles de variación, pero imperecederas. Así introdujo criterios de exactitud proclives al desarrollo científico de la intuición, volviendo autoconsciente la experiencia subjetiva en sentido universal. Este problema es ampliamente desarrollado en *El origen de la geometría*, donde Husserl relaciona la génesis de toda ciencia con el contenido apodíctico de sus respectivas idealizaciones (2000, 190).

de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, hacia tareas infinitas. (Husserl 1962a, 140-141)

A juicio del fenomenólogo, el rasgo que define Europa, a la vez que la distingue de otras comunidades humanas –llegando incluso a desafiar la configuración geográfica del territorio–, es la “vocación universal” inherente a la formulación de idealidades conceptuales. Dicha vocación orienta el quehacer espiritual europeo hacia la infinitud del conocimiento, asumiéndolo como el pasaje del dejar-de-ser al llegar-a-ser autoconsciente. Según Husserl, solamente Europa se constituye a través de una cultura de ideas, siendo ésta la teleología que determina su porvenir. El acontecimiento inaugural de dicha teleología es el surgimiento de la “actitud teórica” en la Grecia Antigua –precedente inmediato de la actitud fenomenológica–, que, en la conferencia citada, precisa así:

La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No pienso, con ello, geográficamente en un lugar, aunque también esto es pertinente, sino en un lugar de nacimiento espiritual en una nación, o bien en individuos y grupos humanos de esta nación. Es la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a.C. En ella surge una <nueva actitud> de individuos hacia el mundo circundante. Y como consecuencia aparece una clase totalmente nueva de formaciones espirituales, que rápidamente crece hacia una forma cultural sistemáticamente cerrada; los griegos la denominaron <filosofía>. Correctamente traducido, en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente. (Husserl 1962a, 143)

De acuerdo con la *Conferencia de Viena*, Europa es la comunidad espiritual inmanente a la idea científica de filosofía. Su demarcación geográfica es relativa a los pueblos cuya vocación universalista inclina hacia la tarea infinita del conocimiento total del mundo espiritual, rasgo que autoriza incluir en la definición a naciones distantes a ella, como la norteamericana, a la vez que excluir a otras comunidades presentes en sus fronteras, como la gitana. Por tanto, ser europeo es ser, al menos tendencialmente hablando, filósofo; y ser filósofo es ser, por su parte, europeo. Entonces, la unidad eidética de Europa es la filosofía y, con ella, su teleología⁴.

Husserl interroga el concepto de historia sondeando los efectos trascendentales que supuso la actitud teórica griega. Una vez conceptualizadas, las nociones

⁴ Esto fue tratado por Jacques Derrida en su memoria titulada *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, donde afirma que Europa no es la cuna de la filosofía, sino más bien un producto de la idea de filosofía, cuya originalidad absoluta marca su significación pura y a priori (Derrida 2015, 255). Dicha memoria aporta valiosos antecedentes para nuestra investigación.

de totalidad e infinitud marcan la experiencia pre-predicativa, fundamentando la historicidad de Europa. En dicho fundamento estriba su misión histórica. De no desarrollarse científicamente, la espiritualidad europea peligra y, con ella, la filosofía situada en su base. Por eso el fenomenólogo desarrolla un sistema filosófico proclive a hallar la autenticidad de la experiencia europea para luego proyectarla en el tiempo, sorteando la crisis que padece su respectiva humanidad producto del naturalismo. Cabe subrayar que dicha autenticidad remite a la vocación universal del europeo, quien tiende a idealizar –al modo cómo el fenomenólogo entiende– la experiencia.

Resumiendo, en los términos de Husserl, podemos concluir que Europa *instituye* la universalidad, cifrando su destino con ella. La fenomenología trascendental le ayuda a enfrentar la crisis existencial que supone el debilitamiento de la filosofía científicamente comprendida, restableciendo su vigencia. El proyecto vivifica la teleología situada a la base de su misión histórica, asumiendo que en ésta también radica el porvenir filosófico. Si dicha misión histórica fracasa, la filosofía queda obsoleta, diluyéndose en el naturalismo. Según Husserl, tal situación ya es observable en las corrientes filosóficas del siglo XIX. El fenomenólogo cierra la *Conferencia de Viena* señalando:

La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como «buenos europeos» con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal. (Husserl 1962a, 172)

Como podemos notar, Husserl trata el concepto de historia en sintonía con su idea de Europa. No le importa la sucesión de acontecimientos que viven los pueblos occidentales, sino la fidelidad de éstos a su auténtica misión histórica: preservar el espíritu filosófico que cifró su teleología. En buena medida, eso explica su definición del concepto: “la historia no es de antemano nada más que el movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua (des MiteinanderrundIneinander) de la formación del sentido (Sinnbildung) y de la sedimentación del sentido originarias” (2000, 184). Que subraye la historicidad en detrimento de la historia es coherente con el proyecto fenomenológico.

Sin embargo, teniendo en cuenta la relación que Husserl sugiere entre Europa, filosofía y universalidad, el suyo no es simplemente un nacionalismo. Los esfuerzos por vivificar la misión histórica occidental intentan preservar toda ciencia habida y posible de la catástrofe naturalista; cuestión que imprime un sello cosmopolita a la empresa. El nacionalismo husserliano es inherente al móvil del proyecto fenomenológico trascendental, cuyo propio desarrollo metódico subvierte. Ello porque sin un diagnóstico que decreta la existencia de una crisis de la humanidad europea, en vista del vínculo que une su destino al de la filosofía, no habría motivo para instar las reducciones eidética, fenomenológica y trascendental. En consecuencia, posicionarse en favor del espíritu occidental –decisión que no es contingente, sino de principio– es condición para impulsar la fenomenología, disciplina que luego superará esta determinación inicial.

La idea de Europa de Husserl es inconcebible a partir de la filosofía hegeliana de la historia. En ella, el concepto de historia está emparentado con la realización concreta del espíritu absoluto, cuyo propósito es llegar a saberse verdaderamente en aquello objetivo que es su producto. O sea, conocer y realizar la “divina razón” que está a la base de la historia universal. Respecto de ella, los pueblos históricos encarnan distintas fases, sucediéndose de acuerdo con las tendencias del proceso. Por tanto, son incapaces de instituir *causalmente* la universalidad en obra o proveerse de algún tipo de espiritualidad independiente de la mediación que los constituye. Ya que la sustancia del espíritu es la libertad, aquellos pueblos solamente pueden representarlo en un determinado momento del proceso histórico, cuando particularizan los fines universales a través de su vida moral, constitución, arte, religión y ciencia. De ahí el ordenamiento hegeliano de la historia universal en la sucesión de cuatro mundos distinguibles a partir del saber absoluto: oriental, griego, romano y germánico. Para ahondar en esta concepción *providencial* de la historia según Hegel, ayuda el siguiente fragmento de su *Filosofía de la historia universal*:

El verdadero bien, la divina razón universal es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder de Dios, no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios tiene razón siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos. (Hegel 2010, 74)

Mientras que en Husserl la historicidad remite a la sedimentación del sentido originario, recuperable en pureza vía reducción fenomenológica, en Hegel opera como rememoración permanente de los acontecimientos que realizaron el espíritu hasta el presente, obstando cualquier vuelta atrás; sea en forma de emulación del suceso ya vivido o de inducción conceptual de la experiencia auténtica. Como es el concepto quien gobierna el proceso, ningún pueblo está en condiciones de atribuirse derechos inalienables sobre la razón. Que Europa sea el último en concretarla no significa que ésta sea naturalmente europea, aun cuando la orientación cultural de los pueblos occidentales –principalmente, por influjo del cristianismo– los incline hacia la racionalidad. En la realización europea del espíritu operan las realizaciones espirituales anteriores que marcan su historicidad. También en su *Filosofía de la historia*, Hegel lo dice expresamente: “el espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este espíritu universal no puede perecer” (2010, 55). De entrada, la definición hegeliana de la historia es universal e irrestricta, ya que identifica la razón con toda la humanidad.

Sin embargo, Husserl aborda la historia ignorando completamente el tratamiento conceptual que le diera Hegel. Aquí, la exclusión se vuelve absoluta, consignando una brecha infranqueable entre ambos proyectos. A nuestro entender, el problema que dicha brecha supone es, por una parte, descuidar la afinidad metodológica observable entre ambas filosofías, y por otra, que el fenomenólogo rechace a su predecesor sin mediación teórica. Visto así, la diferencia es real, pero adolece de argumentos filosóficos que la justifiquen. Husserl asume que su idea de Europa es inhallable en la filosofía hegeliana, desligándose inmediatamente de ella. Aunque la afirmación es justa, lo priva de considerarla a expensas de la brecha. Tal es la efectividad del prejuicio que explica la querrela formulada en *La filosofía como ciencia estricta*, cuyos efectos se prolongaron en toda la obra del fenomenólogo.

5. PARA CONCLUIR: UNA POSIBLE VÍA DE RECONCILIACIÓN ENTRE HUSSERL Y HEGEL

Teniendo en cuenta lo expuesto, podemos afirmar que, efectivamente, existen notorias afinidades metodológicas e incluso conceptuales entre las filosofías de Husserl y Hegel, aunque mediadas por la brecha teleológica infranqueable que supone la idea husserliana de Europa. También podemos señalar que está última explica la antipatía del fenomenólogo hacia su predecesor, y con ella, tanto la querrela como el prejuicio que obstan camino a la relación propiamente filosófica entre ambos. Finalmente, podemos agregar que la teleología europeísta de Husserl identifica la universalidad con la prolongación de la experiencia de los anti-

guos griegos, restringiendo su alcance vía ligazón con un hito específico y continental, mientras que Hegel la relaciona con la manifestación providencial de la divinidad, trascendiendo fronteras. De ello dan cuenta los conceptos de historia que propone cada uno, lo que corrobora la distancia.

Atendiendo lo anterior, bregamos por trazar líneas de continuidad entre las filosofías de Husserl y Hegel que contemplen la diferencia teleológica mediante, en la cual notamos estriba el móvil que aproxima y aleja ambos proyectos simultáneamente. En tal sentido, nuestra propuesta es distinta a la de Carr, quien, como dijimos al comienzo del artículo, reconstruye la relación a partir de una presunta homología teleológica en torno a Europa, sugiriendo un análisis y vía de reconciliación diferentes a los nuestros. No obstante, desarrollar esta última idea supone trabajo aparte, por lo que ahora nos conformaremos con dejarlo pendiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Carr, David. 2017. *Experiencia e historia. Perspectivas fenomenológicas sobre el mundo histórico*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Derrida, Jacques. 2015. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.U.
- Hegel, G.W.F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. 1999. *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa,
- Hegel, G.W.F. 2010. *Filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- Husserl, Edmund. 1962. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova, S.A.C.I.
- Husserl, Edmund. 1962a. "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova, S.A.C.I.
- Husserl, Edmund. 1962b. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, Edmund. 1976. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, S.A.
- Husserl, Edmund. 1980. *Experiencia y juicio. Investigación acerca de la genealogía de la lógica*. México D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Husserl, Edmund. 2000. "El origen de la geometría". En J. Derrida, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*. Buenos Aires: Ediciones Mانتال SRL.
- D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Husserl, Edmund. 2005. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/ Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, Edmund. 2011. *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/ Fondo de Cultura Económica.
- Hyppolite, Jean. 1970. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Hyppolite, Jean. 1974. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Barcelona: Ediciones 62 s/a.

- Hyppolite, Jean. 1987. *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Tran Duc Thao. 1959. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Argentina: Editorial Lautaro.