

Hegel e la fenomenología trascendental

ED. A CARGO DE D. MANCA-E. MAGRI-A. FERRARIN (2015).
ETS, Pisa, 280 páginas



Sandra Palermo

CONICET

Como sostiene Alfredo Ferrarin en el *Prefacio* del texto, la posibilidad de un diálogo entre la fenomenología de Husserl y la dialéctica de Hegel pareció por mucho tiempo inviable, probablemente en virtud de la indiferencia que el mismo Husserl muestra ante la historia de la filosofía en general y ante el filósofo de la *Ciencia de la lógica* en particular, al cual acusa de recurrir a “estructuras conceptuales míticas” o a “oscuras anticipaciones metafísicas”. Sin embargo, en los últimos años asistimos a un nuevo clima interpretativo, a partir del cual los estudiosos han comenzado a interesarse por las relaciones entre Husserl y Hegel, intentando poner en evidencia tanto los puntos en común como las divergencias existentes entre estas dos tradiciones de pensamiento. De ese nuevo clima interpretativo se hace eco el volumen que estamos presentando, cuyo objetivo es “pensar la relación entre los temas de la filosofía de Hegel y de la fenomenología trascendental con la conciencia respetuosa de las diferencias recíprocas” (11). Hegel y Husserl comparten no sólo los mismos objetivos polémicos, pues ambos acusan a Kant de no haber desarrollado completamente el concepto de razón que él mismo había contribuido a pensar, sino además diversos elementos a la hora de pensar fisonomía y función de la filosofía, como por ejemplo la exigencia de que la filosofía se constituya como una ciencia priva de presupuestos y la necesidad de distinguirla tanto de las otras ciencias particulares como de una simple visión del mundo.

Son éstos algunos de los temas alrededor de los cuales giran muchos de los textos que el volumen recoge y que intentaremos presentar brevemente. Los primeros trabajos se ocupan del legado kantiano en Husserl. En *Unidad y conocimiento. Notas sobre la epistemología de Husserl y de Kant*, Andrea Altobrando lleva a cabo un análisis del rol de la sensibilidad y de la relación de la misma con la conceptualidad en las epistemologías de Kant y de Husserl. A partir del reconocimiento de que, como en Kant, tampoco en Husserl es posible hablar de conocimiento en sentido estricto sin la intervención del entendimiento categorial-discursivo, el trabajo intenta mostrar la diferente relación concepto-intuición en los dos autores, llevando finalmente la confrontación a la

instancia sin la cual, para Kant, no es posible la síntesis: la apercepción trascendental. Más allá de los desplazamientos que se producen a lo largo de la reflexión husserliana respecto del yo trascendental, en la misma se mantiene firme la idea de que no es la apercepción la que funda las categorías que hacen posible la experiencia, ni tampoco la continuidad misma de la experiencia se basa en una síntesis. El yo no es, en el cuadro husserliano, el operador de los enlaces que hacen posible la unidad de la experiencia y por lo tanto la misma como tal y en este sentido la “continuidad de la conciencia es condición necesaria pero no suficiente de todo tipo de conocer posible. El otro elemento necesario, sin embargo, son los contenidos y los vínculos que los mismos muestran, es decir su conformarse o no a reglas” (42).

El texto de Daniele De Santis, *Síntesis y dado. Husserl, Sellars y el otro lado del “mito”*, se mueve alrededor del tormentoso concepto de lo “dado” y de su correlato, la síntesis, así como los mismos son interpretados en esa parte de la filosofía analítica que, haciendo referencia a Wilfrid Sellars, traza un “retorno al pensamiento hegeliano”. A partir de aquí el autor intenta evidenciar el rol de la fenomenología en el marco de tal “controversia sobre la síntesis”. La primera parte del texto se propone mostrar cómo el intento de superación del “mito de lo dado” lleva a Sellars a dismantelar la endiádis “dado-síntesis” – que atraviesa, diversamente modulada y declinada, toda la empresa de la *Crítica de la razón pura* –, de manera tal que lo dado termina por configurarse como estímulo sensorial y como presupuesto causal en un cuadro cognoscitivo en el cual la síntesis parece ausente. Destino similar correrá la articulación “dado-síntesis” en las manos de los discípulos de Sellars, Robert Brandon y John McDowell: mientras que en el primero el mito se supera erradicando lo dado del espacio de las razones, en el segundo lo dado se ofrece como racional, en la medida en que el mismo es intrínsecamente conceptual. En ambos casos, lo dado es a-sintético, en el sentido de ajeno a la síntesis: en Brandon porque la síntesis admitida cae exclusivamente del lado de la razón, en McDowell porque la descripción misma de las capacidades conceptuales está privada de síntesis. Frente a esta desarticulación de dado y síntesis, la reflexión

husserliana, según De Santis, permitiría dar cuenta de un dado que no es ni ajeno ni tal que exige la síntesis, pues en Husserl, “el principio de la *datidad* es el de la (auto)-*sinteticidad* de lo dado” (59).

Los siguientes tres trabajos se ocupan de distintos aspectos de las teorías cognoscitivas de Hegel y Husserl. El texto de Luigi Filieri, *La forma del objeto. Hegel y Husserl sobre los presupuestos de la percepción* se centra sobre el concepto de percepción e intenta mostrar las afinidades presentes en las propuestas de Hegel y Husserl: ambos caracterizan la conciencia perceptiva como “la unidad de un comportamiento pasivo y de uno activo respecto del objeto”, ambos sostienen que el percibir no se agota profundizando las determinaciones y diferencias del objeto que se da, y para ambos en la percepción sujeto y objeto se presentan ya dados como dos polos subsistentes en sí mismos. Para los dos filósofos, entonces, la percepción se presenta como un nivel ya formado que presupone otro nivel más elemental desde el cual surge la subjetividad y que reside en la “capacidad del sujeto de dejarse modificar por el contenido de la experiencia” (79). La diferencia está en que mientras para Hegel esta «apertura al mundo» a partir de la cual se genera el proceso sobre el cual se forma el yo se encuentra en el alma que siente (inicialmente compartida con los animales), para Husserl en la base de la percepción está la síntesis de la *afección*, entendida como una de las funciones de la vida del sujeto, como instancia constitutiva de la subjetividad que allí se determina como polo que responde a un estímulo.

En *Auto-referencia del cuerpo vivo. Sobre la costumbre en Hegel y Merleau-Ponty*, Elisa Magrí indaga los modelos teóricos relativos al hábito y a la memoria en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty y en la filosofía del espíritu subjetivo de Hegel. Este recorrido se revela fecundo pues permite hacer luz sobre la continuidad existente en las reflexiones de los dos autores y a la vez liberar la concepción merleau-pontiana de la acusación de reducir el hábito a la conciencia motora. Tanto en Hegel como en Merleau-Ponty el hábito no admite ninguna forma de representación, mas constituye “la génesis pasiva de la unidad auto-referida de pensar y ser”. Para ambos, el hábito implica una dialéctica entre sedimentación y espontaneidad que no conlleva un acto de auto-reflexión, pero ofrece la base para la ampliación de las disposiciones individuales y para la adquisición de nuevas capacidades. En este sentido, en los dos filósofos la reflexión sobre el hábito y su relación con la memoria impone una estrategia dialéctica que apunta a evitar el dualismo entre empirismo y naturalismo,

permitiendo un enfoque “encarnado”, sin por ello caer en ninguna forma de naturalismo.

En *Hegel y Husserl sobre la imaginación*, Alfredo Ferrarin intenta poner en evidencia algunas afinidades temáticas entre ambos pensadores a la hora de definir el rol de la imaginación y de su relación con la verdad. No sólo tienen Hegel y Husserl en una concepción de la imaginación “a la Hume” un enemigo en común, sino que además comparten una concepción de la vida de la mente como estratificación, como relación recíproca de niveles que se refieren los unos a los otros enriqueciéndose mutuamente a través de transformación y negación. En Hegel la imaginación es punto de convergencia entre interiorización y exteriorización en la representación; en Husserl fundamental es el concepto de “irrealidad” para comprender el carácter de presentificación de la imaginación. Tanto en Husserl como en Hegel, la imaginación se vincula con la verdad, pero mientras en Husserl, justamente gracias a su irrealidad, la imaginación “nos ayuda a comprender y encontrar significado en la realidad” (120), Hegel no le atribuye ninguna función para la filosofía, cuya tarea consiste en transformar las representaciones en concepto y sólo a éste pertenece la necesidad.

Los dos textos que siguen se ocupan de la idea de filosofía en Hegel y en Husserl. Luca Illetterati, en su *Hegel y la idea de filosofía como ciencia rigurosa*, analiza el concepto hegeliano de filosofía como ciencia a la luz del ensayo husserliano sobre la filosofía como ciencia rigurosa, con el objetivo de mostrar que ambos proyectos filosóficos pueden ser leídos como partes de una misma línea teórica que, partiendo de Kant, se propone evitar las dos derivas a las cuales el criticismo puede dar origen: la reducción de la filosofía a epistemología, por un lado, y su reducción a visión del mundo, por el otro. La ciencia filosófica, para Hegel, es irreductible a cualquier ciencia particular, en la medida en que la misma se constituye como una forma de saber cuya característica esencial es la de no fundarse en nada que le sea externo o ajeno, la de ser negación de toda *datidad* o presupuesto, no en el sentido de que esté exenta de presupuestos, sino en el sentido de que ella asume el presupuesto como algo que necesita ser explicitado, criticado y mostrado en su necesidad o arbitrariedad. Esto no significa que la filosofía sea una práctica discursiva ajena al mundo; tarea de la filosofía, para Hegel, es pensar el mundo, dar cuenta de la realidad así como la misma es efectivamente, sin reducirla a esquemas extrínsecos (133). A partir de estas consideraciones Illetterati puede trazar algunas afinidades entre el modelo filosófico hegeliano y el de Husserl: para ambos la filosofía tiene que aferrar

la realidad y no se trata, en ningún caso, de *construir* el mundo desde fuera de él. Para ambos la filosofía surge de la experiencia y da razón de la misma, y por ello, en los dos autores, la interrogación radical de la filosofía se pone en continuidad con el trabajo de las ciencias, si bien las mismas no tengan, en sus cuadros teóricos, carácter último.

Como en el trabajo anterior, Danilo Manca, en su *Hegel y Husserl sobre la inteligibilidad de la filosofía*, subraya que Hegel y Husserl comparten el intento de definir la tarea y el estatuto de la filosofía como irreductible a las ciencias particulares, por un lado, y a una visión del mundo, por el otro. Dentro de este contexto problemático, el objetivo de Manca es el de poner en evidencia la relación que en ambos pensadores la filosofía mantiene con la esfera del sentido común; con el “mundo de la vida” en términos husserlianos, con el mundo de la representación, en términos hegelianos. Para los dos filósofos la filosofía no puede hacer a menos de esa instancia precientífica (como tampoco puede hacer a menos de las ciencias): “Para Hegel y para Husserl la filosofía despierta la conciencia ordinaria del torpor de sus hábitos y la dirige a una consideración de sí y del mundo que la rodea más profunda” (149). El significado que los dos pensadores atribuyen a esta tarea sin embargo es diferente: para Hegel se trata de un recorrido propedéutico y necesario para acceder al punto de vista de la ciencia filosófica, cuyo objetivo es transformar la representación en concepto. Hegel busca el elemento lógico que atraviesa y constituye toda realidad; Husserl, en cambio, busca el elemento subjetivo del mundo de la vida, ese terreno del cual toda experiencia humana surge. En Hegel se trata de que el hombre acceda a reconocer el *logos* que habita y se realiza independientemente de él, mientras que en Husserl la primacía pertenece al hombre y sólo en él se realiza el principio viviente.

El texto de Orsini, *Hecho y esencia. Ideas para una confrontación ontológica entre Hegel y Husserl*, gira alrededor de la posibilidad y del sentido de la ontología en estos dos pensadores. Están en juego dos modelos diferentes de filosofía que el autor intenta poner en evidencia a partir de tres cuestiones fundamentales: la filosofía como ciencia, la relación entre fenomenología y ontología y, finalmente, la concepción de la esencia y de su relación con lo real. A partir de estos tres núcleos teóricos, Orsini muestra cómo ambos filósofos comparten el proyecto de una filosofía crítica y la ambición de realizar “*la idea de un conocer absoluto*”, esto es, de un conocer libre de presupuestos. Dentro de este horizonte común, sin embargo, sus proyectos filosóficos se declinan de modo muy

diferente y el proyecto hegeliano se muestra mucho más radical, en virtud de la relación de presuposición recíproca y justificación que establece entre fenomenología y ontología (lógica ontológica), como así también en virtud del hecho de que en Hegel no se asume ninguna *Voraussetzungslosigkeit* como originaria, sino que la *actuación* del proceso del pensar es la liberación misma de toda presuposición. Por último, en la filosofía hegeliana se produce una inversión de la relación husserliana de prioridad del *intuir* respecto del *pensar*, pues aquí la intencionalidad, el remitir a un otro, no es la modalidad originaria del pensar, de suerte que el *ver* se muestra como posible solamente a partir de una “concepción del *espíritu* como *producción de sí mismo y negación de lo dado*” (177).

Michela Bordignon, en *Hegel y Husserl: dos descripciones antepredicativas de la negación*, trabaja sobre el concepto de negación, con el objetivo de mostrar que en los dos pensadores está en juego el intento de mostrar la génesis de la negación, esto es, sus discursos se mueven dentro de un horizonte ante-predicativo, pues se hallan las bases de la negación por fuera de la estructura de la predicación. Mientras que en Husserl la estructura de la predicación es asumida como ese presupuesto que la investigación fenomenológica se propone justificar, individuando en la experiencia las razones por las que el juicio se articula según las formas lógicas que lo caracterizan, en Hegel el análisis genético de las determinaciones del pensar desplegado en la *Ciencia de la lógica* intenta derivar la estructuras predicativas del proceso de autodeterminación del pensar. El resultado es que si bien en ambos pensadores la negación se presenta en los términos de una “incompatibilidad material”, pues no es un simple operador lógico, sino un operador que determina el modo de constituirse de las cosas mismas, en Hegel esta incompatibilidad material corresponde sólo al primero de los modos en los que la negación se declina en el proceso de autodeterminación del pensar, que a su vez irá desplegando dinámicas negativas mucho más articuladas y complejas. Mucho más radical que Husserl, entonces, Hegel no se detiene en la negación que da la posibilidad del ser determinado; a pesar de reconocer el valor constitutivo de la misma respecto del modo de articulación de la realidad, el filósofo de Stuttgart está dispuesto a poner en discusión la forma misma de la predicación y la ontología que sobre aquella se funda.

El texto de Giovanni Zanotti, *Hegel contra Husserl. Sobre el intento adornoiano de una crítica dialéctica a las Investigaciones lógicas*, reconstruye algunos de los momentos fundamentales de la crítica que Adorno, sirviéndose de Hegel, le hace a Husserl. Basándose

fundamentalmente en las *Investigaciones lógicas*, Adorno intenta poner en evidencia el carácter “estático” de la filosofía husserliana, la ilusión en la que ésta cae acerca de la posibilidad de una filosofía primera, esto es, de un sistema de pensamiento que pretenda deducir la totalidad del ser de un único principio. Para ello Adorno se sirve de la dialéctica hegeliana, que muestra que ningún principio puede reposar sobre sí mismo, ningún principio puede ser realmente primero, porque todo *primum* remite a un segundo, toda unidad a una multiplicidad, de suerte que no hay inmediato que no sea al mismo tiempo resultado de una mediación. La batalla husserliana contra el psicologismo, contra la contingencia del mundo, en nombre de una absolutez de las verdades lógicas, lleva consigo, según Adorno, la disolución del mundo y la retirada fenomenológica de la realidad como tal. Para el filósofo de la *Dialéctica negativa*, en cambio, la validez de las formas lógicas sobre las que insiste Husserl tiene su base en una “objetividad social”, gracias a la cual se logra colocar la lógica “dentro del horizonte de la vida humana, sin perder un gramo de su necesidad universal” (213).

En *La idea de una dialéctica fenomenológica. Para una confrontación entre Fink y Hegel*, Stéphane Finetti sostiene que a diferencia de Husserl, Fink busca explicitar el sentido filosófico de la fenomenología a partir de la filosofía clásica alemana. Este intento se expresará en una doble operación hermenéutica y filosófica que se declina, por un lado, en una interpretación fenomenológica de la filosofía hegeliana, y, por el otro, en una lectura especulativa de la fenomenología husserliana, que la transforma en una metafísica fenomenológica. El concepto alrededor del cual giran estos dos movimientos interpretativos es el de *Aufhebung*. Respecto de la interpretación fenomenológica de la filosofía hegeliana, la importancia de la *Aufhebung* puede apreciarse en la lectura de la tríada inicial de la *Ciencia de la lógica*: allí el intento de Fink de mostrar que el devenir no es un proceso óptico o temporal lleva el autor a presentar tal devenir como “negación” y “conservación” del ser y de la nada, mas no como su “elevación” en un tercer término positivo que es el ser determinado (229). Respecto de la lectura especulativa de la fenomenología de Husserl, de nuevo aquí es fundamental el concepto de *Aufhebung* entendido como reducción de la actitud natural, en virtud de la cual la subjetividad trascendental se escinde en espectador fenomenológico y en yo constituyente. Mas actitud natural y actitud trascendental no encuentran una unidad en una actitud superior que sea un tercer término. Para Fink, entonces, la *Aufhebung* fenomenológica consiste en nulificar y en conservar los opuestos en una unidad sintética, sin al mismo tiempo resolver su oposición en un tercer término positivo.

El trabajo de Guido Frilli, *Ética de la autonomía. La idea de razón práctica en Hegel y en Husserl*, tiene su eje central en la interpretación hegeliana y husserliana de la idea kantiana de razón práctica y de su concepto central: la espontaneidad de la razón. Tanto Hegel como Husserl articulan sus reflexiones éticas sobre la crítica y reapropiación del principio kantiano de la autonomía, si bien sus respuestas se declinan a partir de presupuestos teóricos y culturales muy diferentes (237). Hegel y Husserl tienen su punto de partida en una crítica – muchas veces superficial – al formalismo de la ley moral y a la expulsión kantiana de la sensibilidad del ámbito de lo moral. En Hegel la autodeterminación práctica es el impulso de la razón a hacerse real en el mundo, y el deseo (*das Begierde*) es el “resorte” que activa el proceso de liberación del espíritu, forma germinal de la voluntad racional y por ende del espíritu. En Husserl, la unidad de la razón en su expresión práctica comprende la vida del deseo y se alimenta de su capacidad de evaluación y de motivación al bien. Tanto Hegel como Husserl introducen la doctrina kantiana de la espontaneidad de la razón en un sistema científico que se mueve bajo la convicción de la unidad de razón práctica y razón teórica. Mas de este modo corren el riesgo de desvalorizar esa independencia de la ética del saber teórico que Kant había sabido individuar y preservar.

Concluye el volumen el texto de Ilaria D’Angelo, *Soleidad y solipsismo: sobre la crítica sartriana a Husserl y Hegel*. La autora analiza la crítica de Husserl y de Hegel que Sartre lleva a cabo en la tercera parte de *El ser y la nada*, tomando en consideración la cuestión fundamental del solipsismo. Para confutar el solipsismo, según Sartre, es necesario considerar la relación entre el otro y yo como relación de ser a ser y no de conocer a conocer (261). Basar el vínculo con el otro en una relación cognoscitiva es una respuesta absolutamente ineficaz contra el solipsismo. Desde este punto de vista, para Sartre, el enfoque husserliano, si bien acepta al otro como “condición indispensable para la constitución del mundo”, no logra evitar ceder terreno al solipsismo, en la medida en que la realidad, no solo del mundo, sino también de los otros, se mide a través del conocimiento que de ellos tiene un sujeto. Hegel parece, a primera vista, superar a Husserl, pues comprende al otro como esencial para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí, accediendo a esa “negación interna” que Sartre indica como alternativa al enfoque idealista y realista del problema. Sin embargo, también para Hegel la cuestión presenta una fisiónomía puramente cognoscitiva que desemboca toda relación con el otro en una certeza de identidad consigo mismo.