



Husserl: la ilusión de liberar al sujeto de conocimiento

Natalia Tripodi

UNMdP

Lo que no se halla reflejado en sí mismo no conoce la contradicción
Adorno T. W.

Introducción

En contra de la fuerte concepción positivista que reinaba en su época y frente a la falta de un sentido último que guíe a la humanidad hacia el fin que le es propio, Husserl critica el alcance de la evidencia que proponen las ciencias objetivas al demostrar que se basa en supuestos no problematizados que traen como consecuencia la idealización del mundo y del sujeto; y busca, para liberar a estos últimos, una evidencia indubitable para poder fundar sobre ella su filosofía primera, la única capaz de volver a recuperar, a través de la razón, el verdadero ser del hombre y del mundo.

Pero, si bien, para poder lograr su fin parte de una crítica a las ciencias objetivas y propone una teoría del conocimiento que amplía el modo impuesto por ellas sobre el experimentar del sujeto; Husserl no puede romper con el modelo legitimado por el positivismo para llegar a un conocimiento válido, esto es, el modelo de las ciencias. Aunque su intención es resguardar a la filosofía frente a la deslegitimación que esta sufre por parte del positivismo, al querer otorgarle un campo propio termina por hacerlo desde el modelo impuesto por las ciencias, esto es, dando por sentado que la filosofía para llegar a un conocimiento válido no puede definirse de otra manera que como ciencia. En efecto, desde la necesidad de cumplir con las exigencias que impone la “cientificidad”, reproduce la problemática que él mismo criticaba de las ciencias objetivas pero en su forma contraria: mientras éstas idealizan el mundo y, con él, al sujeto, la Fenomenología trascendental termina por idealizar al sujeto y, con éste, al mundo.

En este contexto, el presente trabajo es un intento por poner de manifiesto la influencia que el paradigma de la teoría del conocimiento de la modernidad tiene en Edmund Husserl. Con ello, se intentará evaluar las consecuencias que ocasiona la pretensión de convertir a la filosofía en “ciencia universal”, con el propósito de dilucidar cuáles son los posibles efectos que esta identificación filosofía-ciencia puede provocar en un sistema teórico que intente, a partir del conocimiento, fundamentar la relación del hombre con el mundo.

La Filosofía como Ciencia Universal

Dos preocupaciones importantes llevaron a Husserl a la búsqueda del ámbito propio de la Filosofía. Ambas diferentes aunque unidas bajo la concepción que el filósofo tenía sobre la crisis europea, terminaron por marcarle un único camino en su definición. La primera

preocupación fue la falta de fundamentación que se observaba en las ciencias. La segunda, consistía en que con el triunfo del positivismo, y con él el de la verdad objetiva, se había dejado de lado a la filosofía por no sustentarse en principios demostrables objetivamente. Esto traía como consecuencia que, frente a la falta de sentido existencial que experimentaba la humanidad europea después de la Guerra, no hubiera ninguna ciencia que pudiera hacerse cargo de las preguntas fundamentales necesarias sobre el sentido de la razón y lo existente.

En este contexto, y en contra de que la ciencia especializada y lo que el filósofo denominaba como deformaciones de moda de la filosofía en ejercicios irracionalistas, reemplacen la idea de la filosofía como ciencia universal; Husserl sostiene que “verdadera y auténtica filosofía, respectivamente, ciencia y verdadero y auténtico racionalismo son una sola cosa” (Husserl, 2008: 237).

Como se puede observar en sus palabras, la filosofía que busca, como antídoto a la crisis provocada por la pérdida de creencia en la razón y de su función dadora del sentido último verdadero para el *mundo físico y espiritual*; no sólo deberá tener carácter fundamental sino que también deberá tener carácter científico: será ciencia universal. Pero ¿en qué consistirá lo propio de su “cientificidad” si no puede ser la misma “cientificidad” de las ciencias particulares a las que tiene como tarea fundamentar? Husserl busca este nuevo tipo de “cientificidad” a través del análisis crítico de los supuestos que yacen bajo el concepto de objetividad de las ciencias positivas y del mundo idealizado que éstas terminaron por formarse a partir de su propio método.

El Mundo idealizado y el pensar científico-objetivo

No siempre ocurrió, sostiene Husserl, que las ciencias comprendieran su exigencia de una verdad estrictamente fundamentada en el sentido de la objetividad que las ciencias positivas dominan metódicamente y, obrando más allá de ellas, proporciona sostén y difusión general al positivismo filosófico y a una visión positivista del mundo. Por ello, si se quiere encontrar las características propias de la ciencia universal, es necesario comprender por qué se llegó a la limitación positivista de la idea de ciencia y, luego, liberar de esta limitación a la filosofía universal.

Husserl encuentra que la filosofía conserva, en los primeros siglos de la Modernidad, el sentido de una ciencia omniabarcadora. Pero, que la creencia en esta filosofía universal no persistió porque quedó demostrado que su método sólo era fecundo en las ciencias positivas. Este método, por el cual el pensamiento apodíctico, según conceptos, proposiciones, conclusiones, demostraciones por etapas que avanzan hasta el infinito, llega a lo que de antemano, en sí, ya es en la verdad; dio lugar a la sustitución del mundo intuitivo, pre-científico, por el mundo idealizado. Esto es lo que Husserl denomina “matematización de la ciencia de la naturaleza”, en donde se mide el mundo con un adecuado revestimiento de ideas, el de las llamadas verdades científico-objetivas. Este revestimiento de ideas hace, para el filósofo, que se tome por verdadero ser lo que es un método y hace que el sentido propio del método permanezca incomprensible.

La idealización del mundo comienza, según Husserl, con Galileo. Éste presenta una naturaleza cerrada en la que todo acontecer está determinado de antemano y unívocamente. Tal concepción de la nueva idea “naturaleza” trajo consigo una transformación completa de la idea de mundo. Éste se desdobra en dos: el mundo de la vida (todo lo subjetivo relativo que captamos de la vida pre-científica por la intuición) y el

mundo científico-objetivo que “se basa” en la evidencia del mundo de la vida para construir sobre él pero sin preguntarse nunca, científicamente, por el modo en cómo este mundo de la vida funciona.

Las ciencias positivas guiadas por el fin de objetividad (de una “verdad en sí”) y el supuesto de que esa objetividad se logra a través de la evidencia que nos proporciona la experiencia sensible, terminan produciendo una especie de hipótesis con la cual se pasa por alto el puro mundo de la vida que es el “suelo” de donde parten. Esto las lleva a construir “ingenuamente” a partir de lo “obvio” del mundo de la vida, utilizándolo como base pero sin conocerlo científicamente según su propio modo de ser.

Es necesario entonces que la filosofía buscada por Husserl no caiga en este círculo y quede atrapada en la “superficie” como lo han quedado las demás ciencias. Para evitar esto se debe encontrar una fuente última de evidencia en la cual puedan fundarse todos los juicios, ofreciendo un conocimiento permanente y válido universalmente. En busca de esta evidencia, y para evitar todo tipo de supuestos como los que anteriormente se descubrieron bajo la objetividad de las ciencias positivas, Husserl se propone volver a lo que para él es lo verdaderamente primero: la intuición “meramente subjetivo-relativa” del mundo de la vida pre-científico, o, como él lo llama, del mundo de la vida.

El Mundo de la Vida y la intuición

A través del análisis crítico de los supuestos de las ciencias objetivas se encontró al mundo como una fuente de lo que se da por sentado, fija, a disposición, que nosotros como seres humanos prácticos o como científicos asumimos sin más. Por ello las ciencias objetivas se muestran incomprensibles en cuanto a la posibilidad de su efectuación objetiva. Aparece entonces la pregunta fundamental sobre la función del mundo de la vida para una fundamentación evidente de la ciencia objetiva y la pregunta por el sentido de ser propio y permanente de este mundo de la vida para los seres humanos que viven en él.

Como mundo de la vida hubo siempre para la humanidad antes de la ciencia y, como tal, continua su modo de ser también en la época de la ciencia; el problema de su modo de ser se puede plantear completamente sobre la base de este mundo simplemente intuitivo, poniendo fuera de juego todas las opiniones objetivo-científicas para después apreciar en general cuáles tareas “científicas” a decidir se destacan con respecto a su propio modo de ser. En esta decisión, Husserl es fiel a la búsqueda de un primer fundamento basado en una evidencia que pueda experienciarse por sí misma. Como hemos venido advirtiendo, el contraste de lo subjetivo del mundo de la vida y el mundo “objetivo verdadero” se halla ahora en que este último es una sustracción lógica-teorética de algo por principio no perceptible, por principio no experienciable en su propio ser sí mismo, mientras lo subjetivo del mundo de la vida está señalado en todos y cada uno, precisamente mediante su capacidad de ser efectivamente experienciado.

Husserl encuentra en el mundo de la vida “*un reino de evidencias originarias*” (Husserl, 2008: 169) de validez legítima. Lo dado aquí como evidente para el filósofo está, según el caso, en la percepción como “sí mismo”, experienciado en presencia inmediata o en el recuerdo como él mismo recordado; todo otro modo de intuición es en sí mismo lo presentificado. En este punto aparece, en Husserl, la importancia de la intuición. Ella será la experiencia (o conocimiento) en que se *presenta* la cosa misma de que se trata tal como es, en su modo originario de darse. Surge, con esta reivindicación del lugar de la intuición, la pregunta sobre su relación con el pensar científico-objetivo y la sospecha frente a un

pensamiento puro que, como puro, despreocupado de la intuición, ya tendría su verdad evidente y hasta su verdad acerca del mundo, sospecha que vuelve cuestionable el sentido y la posibilidad del “alcance” de la ciencia objetiva.

Frente a las exigencias que impone el tipo de evidencia que busca Husserl, aparecen las ciencias objetivas presuponiendo lo obvio del darse-del-mundo de la vida. Para evitar caer en este supuesto, el filósofo debe ver lo obvio como cuestionable y concentrar todos sus esfuerzos en “transformar en comprensible lo obvio universal del ser del mundo” (Husserl, 2008: 221). Para ello vuelve al mundo circundante de la vida, en el que vivimos intuitivamente con sus realidades, con la intención de considerarlas tales como se nos dan en la simple experiencia. La cuestión es “¿Cómo se ha de llevar a la comprensibilidad, lo ingenuamente obvio de la certeza del mundo en que vivimos y, en verdad, tanto la certeza del mundo cotidiano como de las eruditas construcciones teóricas sobre la base de este mundo cotidiano?” (Husserl, 2008: 214). La respuesta que encuentra Husserl es: a partir de una crítica radical del conocimiento objetivo por medio del correcto retorno a la ingenuidad de la vida pero en una reflexión que se eleva por encima de ella. Este es el único camino posible para superar la “cientificidad” de los caminos de las filosofías tradicionales.

La *epojé* trascendental

Tenemos un horizonte de mundo como horizonte de experiencia posible de cosas; pero todo es ahí subjetivo-relativo, aunque nosotros, normalmente, en nuestra experiencia y en el círculo social que nos vincula en comunidad viviente, llegamos a hechos “seguros”. Con esta posición de fin de esta objetividad (la de una “verdad en sí”) hemos visto que se produce una suerte de hipótesis, con la cual se pasa por alto el puro mundo de la vida. Para evitar este “pasar por alto” (respecto de las ciencias objetivas), Husserl propone un cambio de la conciencia temática del mundo que interrumpiría la normalidad del vivir en él, esto es, un *cambio total* de la actitud natural, un cambio en el que nosotros no viviríamos más, como hasta ahora, como seres humanos de la existencia natural, en constante efectuación de validez del mundo pre-dado, sino que más bien constantemente evitaríamos esa efectuación.

Este cambio centrado en la abstención de efectuación es la *epojé* trascendental, esto es, la abstención de todo juicio que, de un golpe, atraviesa el conjunto de la vida mundana natural y el conjunto (oculto o manifiesto) del entramado de valideces y lo pone fuera de acción; privándonos de la base del mundo pre-dado para convertirnos en espectadores desinteresados del mundo que, después de este cambio de actitud, aparece frente a nosotros como *fenómeno*. Tras esto están dadas las condiciones necesarias para poder dirigir la mirada hacia el hecho de que a nosotros el mundo, respectivamente, los objetos, no sólo nos están en general pre-dados en un mero tenerlos como sustratos de sus propiedades, sino que de ellos (y de todo lo ónticamente mentado) tenemos conciencia en modos de aparecer, en modos de darse subjetivos, sin que intencionalmente prestemos atención y sin que la mayor parte de las veces tengamos idea de eso. Mediante la *epojé* llevada a cabo tenemos acceso a estos modos de darse subjetivos y, con ello, a la pregunta sobre el cómo de los modos subjetivos del pre-darse del mundo. Tenemos la posibilidad de observar al conjunto de nuestras vivencias como puros fenómenos.

Dirigimos ahora, frente a los fenómenos que se nos presentan desde nuestro lugar de espectador desinteresado, una primera mirada ingenua, no para investigar lo que siempre valió y sigue valiendo como siendo y como siendo-así, sino para observar cómo es

que vale subjetivamente, en qué aspecto. Allí están las correspondientes cosas singulares de la experiencia: yo las percibirlo y lo que se da es algo multiforme: a través de cada sentido yo tengo algo diferente. Pero a pesar de eso digo: la misma cosa; diferentes serían indudablemente sólo los modos de sus exposiciones sensibles. En esto hallamos que mientras la cosa es dada actualmente yo miento más de lo que ella ofrece. Esto es que, desde nuestra forma ingenua de estar en el mundo cotidiano no nos damos cuenta de lo subjetivo de todos los modos de exposición “de” las cosas, pero en la reflexión reconocemos que en la correspondiente percepción de la cosa está implícito un “horizonte” total de modos de aparición y de síntesis de validez no actuales y, no obstante, co-funcionantes, que son actividades de la conciencia.

En el cambio de la actitud de la *epojé* no se pierde nada, nada de todos los intereses y propósitos de la vida mundana, y así tampoco nada de las metas de conocimiento. Sólo que todos sus correlatos se manifiestan como esencialmente subjetivos; mostrándose así el pleno y verdadero sentido de ser del ser objetivo y así el de toda verdad objetiva, mientras ellos permanecen ciegos respecto del ser y de la vida, plenos, concretos, que los constituyen trascendentalmente. La *epojé*, en cuanto apertura a la actitud respecto de la *trascendental correlación-sujeto-objeto* “nos condujo a reconocer en toma de conciencia de sí mismo, que el mundo que para nosotros es según ser-así y ser, es nuestro mundo, crea su sentido de ser, completamente a partir de nuestra vida intencional, en una típica de operaciones aprióricas mostrables; de unas operaciones mostrables, y no construidas argumentativamente o pensadas por un pensamiento mítico” (Husserl, 2008: 222). Ante estos resultados podemos concluir que sólo mediante el recurso al apriori del mundo de la vida pueden nuestras ciencias aprióricas, las lógico-objetivas, alcanzar un fundamento efectivamente radical.

Subjetividad trascendental

Al aplicar la *epojé* aparece el Yo, la conciencia, como el último lugar en donde se funda el sentido de ser del mundo. Ahora es necesario un segundo planteamiento de la *epojé*, la reducción al ego absoluto como al centro de funcionamiento último, único de toda constitución para recuperar la originaria relación entre Yo y Mundo. El método exige que el ego, a partir de su fenómeno concreto de mundo, pregunte retrospectiva y sistemáticamente, y por ese camino aprenda a conocerse a sí mismo en su concreción, en la sistemática de sus estratos constitutivos y en sus fundaciones de validez.

Por medio de esta segunda *epojé*, o reducción trascendental, damos un salto del sujeto psicológico a la subjetividad trascendental. El primer paso de la *epojé* nos llevó a comprender que los actos del Yo son intencionales, siempre apuntan a “algo” del mundo. Esta estructura propia de la conciencia dificulta la purificación de lo subjetivo ya que el mundo siempre termina “filtrándose” como correlato de los actos intencionales de la conciencia. Esta “filtración” es la que se evita mediante el salto que, con la reducción trascendental, se da hacia la subjetividad trascendental en donde el mundo es absorbido por la subjetividad al convertirse en el Mundo. Lo que se obtiene como resultado de este “salto” es la unidad Yo-Mundo en la subjetividad trascendental, cuyos elementos no son más que los polos de la misma vida trascendental universal que, por ser lo Absoluto, no admite ningún otro junto a sí, sino que es por sí, en sí y para sí y es apodíctica, no encierra implicaciones de ninguna índole y excluye de sí toda clase de supuestos. Ella es el hallazgo

que le permite a Husserl poner en marcha la filosofía primera, una ciencia de los últimos fundamentos.

Fenomenología

Esta nueva ciencia, a la que Husserl llamará Fenomenología Trascendental será la encargada de la exploración del campo abierto por la *epojé* trascendental, el de la experiencia trascendental y, a partir de ella, el de la investigación de los fenómenos puros, es decir, de todo lo que aparece tal como aparece, haciendo manifiesto su auténtico sentido. Esta exploración se llevará a cabo mediante el método fenomenológico que, basado en la estructura intencional de la conciencia, esto es, en el que todo acto de conciencia está dirigido a algo, se abrirá paso desde ella hacia las cosas para lograr observarlas como realmente son.

El hallazgo del campo de la subjetividad trascendental le permite a Husserl sostener que la razón es la que, en última instancia, le da sentido a todo ser mentado y, con esto, la posibilidad de su existencia. A partir de este fundamento, el filósofo pretende llevar a cabo la recuperación de una razón “absoluta”, a través de la cual el mundo adquiere su sentido, por medio de la exposición de su funcionamiento llevada a cabo mediante una experiencia evidenciante. Basada en ella, la Fenomenología Trascendental, como ciencia universal apodícticamente fundada y fundante, solucionará los dos problemas que, como preocupaciones originarias, llevaron a Husserl hacia el campo de la filosofía: tendrá como fin proporcionar un fundamento último a todas las ciencias particulares y restituir la creencia en el sentido de la humanidad y en su libertad, esto es como capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general.

Para Husserl si se pierde esa creencia, el ser humano pierde la creencia “en sí mismo”, en lo que para él es su ser propio y verdadero., esto es, como ser dirigido hacia “el movimiento histórico de la manifestación de la razón universal, como tal “congénita” para la humanidad” (Husserl, 2008: 59). La Fenomenología trascendental aparece entonces como la filosofía primera (o ciencia universal), a partir de la última intelección y la universalidad absoluta, encargada de guiar a la humanidad hacia su *telos*.

La ilusión de liberar al sujeto de conocimiento

Pareciera que Husserl, con su Fenomenología Trascendental, ha logrado hallar el camino que tan desesperadamente la filosofía viene buscando desde Descartes: un camino que conduzca hacia una certeza absoluta, universal, última y demostrable, que sirva como fundamento para todo los demás saberes y como guía y sentido de la existencia del hombre.

Después de que las Santas Escrituras dejan de ser la explicación verdadera del funcionamiento del mundo y del sentido del hombre en él, a partir de la Modernidad aparece la razón como el suelo firme desde el cual es posible construir todo conocimiento. Pero, también a partir de la Modernidad deja de tener validez la fundamentación basada en el criterio de autoridad (Dios o los escritos de Aristóteles) y empieza a legitimarse el método de las ciencias, esto es, se aspira a alcanzar juicios fundados y válidos para siempre y para todo el mundo, retrotrayéndolos a la fuente de toda evidencia: la presencia de los objetos a que se refieren.

Estos dos grandes aportes modernos: la razón como el lugar de fundamentación última y el nuevo método de las ciencias, serán todo un desafío para los filósofos que pretendan amalgamarlos ya que, para darle a la filosofía un carácter científico, deberán aspirar a una idea objetiva de verdad que consiste en la comparación de la cosa con el juicio. Pero, al mismo tiempo, su objeto de estudio no es una cosa y no se la puede tener enfrente para comparar, sino que a la razón sólo se llega mediante la auto-reflexión y en esta se mezclan, inevitablemente, elementos subjetivos. A lo anterior se le suma un problema más, para que la razón cumpla la función de fundamento absoluto no puede depender de ninguna otra cosa que la limite, debe existir desligada de todo vínculo y esta condición se transforma en una dificultad cuando andamos dentro del campo subjetivo porque a falta de algo externo que funcione como criterio, es la propia subjetividad la que tiene que imponer las reglas para definirse.

Husserl, como lo observamos a través del recorrido por sus escritos, es un pensador que se sitúa en medio de esta lucha que comenzó en la Modernidad. Él cree haber encontrado, a través de la reflexión fenomenológica, el Fundamento Absoluto al liberar a la subjetividad de su alienación en el mundo, demostrando que es ella la última dadora de sentido y el mundo es el correlato intencional de sus operaciones. Pero, si bien es cierto que logra ampliar el modo de conocimiento impuesto por las ciencias positivas a través de su crítica a la verdad objetiva, al querer instaurar a esa subjetividad descubierta por él como fundamento absoluto de su filosofía y, con esto, al querer darle a su filosofía carácter de ciencia, termina cosificando la relación de conocimiento entre sujeto y mundo, sustrayéndole: a la conciencia su característica de poder ser modificada; al mundo su poder de modificar a la conciencia; y a la filosofía el modo de ser que le es propio.

La necesidad de postular un fundamento último demostrable a través del método impuesto por las ciencias lleva a Husserl, separando la conciencia de lo dado, a polarizar el conocimiento y a objetivar, para cumplir con el pretendido análisis, a la conciencia. Pero pareciera ser que esta separación es imposible y que el resultado de esta pretensión, como se puede observar en todos los intentos desde la Modernidad, no lleva a otro fin que a terminar idealizando uno u otro de los lados que componen la relación del conocimiento. En el caso de Husserl, lo que se termina idealizando es la subjetividad y, con ella, también al mundo. Este es el pecado de todo sistema cerrado que pretende justificarse en la razón: para imponer a toda costa su continuidad e integridad, debe recortar de lo que juzga todo cuanto no se adapta a su juicio y hay demasiadas cosas en la realidad que no se adaptan a él.

La pretensión de Husserl, heredada de la Modernidad, es lograr desde su filosofía que el mundo entero y el ego mismo resulten plenamente recuperados y racionalizados, esto es, que su sentido se vuelva evidente. Pero en el camino por querer lograrlo, Adorno observa “El pensamiento que ya no se lleva a cabo “rectilíneamente”, como lo denomina Husserl, sino que se repliega sobre sí mismo, se cierra cada vez más herméticamente a todo cuanto no podía absorberse en él y en su esfera de influencia, en la inmanencia del sujeto” (Adorno, 1986: 34). Esto es, se termina por darle prioridad a una de las partes (en este caso al sujeto) y el sentido de la otra queda supeditado a la estructura que se reconoce en la parte tomada como fundamento.

Además, esta polarización trae otra consecuencia: como el fundamento del conocimiento cae del lado del sujeto, entra en juego, como se notó anteriormente, el temor de perderse en el condicionamiento de lo meramente subjetivo. Esto lleva a que, en contra de todos los esfuerzos por sostener una subjetividad absolutamente independiente,

Husserl, como bien lo observa Danilo Cruz Vélez, no pueda evitar caer en el peligro de lo teológico.

A lo Divino, Husserl lo llama el “principio teológico” y lo identifica con el principio ordenador de lo Absoluto, siendo lo Absoluto, como bien vimos, la conciencia. La conciencia constituye el mundo de las cosas, el orden racional de esa constitución depende del orden del curso de la conciencia. Pero ¿Qué es lo que garantiza que el orden de la conciencia no sea meramente subjetivo-relativo a cada conciencia? Dios, el “ordenador” de lo Absoluto. Finalmente, después de todo, el sujeto como fundamento del conocimiento no se ha liberado de un tutor externo y, es más, por querer presentarlo como algo plenamente comprendido, Husserl termina por convertirlo en una conciencia a la que se le adjudican ciertas cosas y se le omiten muchas otras.

Consideraciones finales

Después de observar la lucha incansable que Husserl lleva a cabo por construir una filosofía que cumpla con los requisitos que se impusieron para ella desde la modernidad y, después de analizar las virtudes y falencias de los principios que ha propuesto; creo, al igual que lo sostiene Danilo Cruz Vélez, que con su pensamiento se agota el paradigma de la modernidad y, principalmente, la exigencia de “cientificidad” que desde ella se le ha impuesto a la filosofía.

La filosofía no puede ser una ciencia en el sentido que a las ciencias se las llama ciencias. No funcionan para ella sus métodos, ni sus exigencias de evidencia en el sentido de la correlación del juicio con la cosa. No funciona para ella el requerimiento de un fundamento absoluto porque no trabaja con objetos de la experiencia a los que pueda manipular y comparar; trabaja con un material que no es objetivo y al querer tratarlo como objetivo lo termina coartando. La filosofía no trabaja con certezas, sino que combate la tendencia a aferrarse a los objetos y a los conceptos para encontrar nuevos caminos al pensamiento. Y no es un problema de ella el que nunca se llegue a nada firme o el que todo en ella sea tema de disputa, es su virtud; para todo lo “firme” están las ciencias.

Ciencia y filosofía son dos cosas diferentes, dos campos diferentes con materiales diferentes. Se pueden cruzar y ayudar mutuamente pero no pretender ser la misma cosa. Cada una encarna cierta forma en que el hombre se relaciona con el mundo, no es ninguna mejor o peor, sino que son diferentes y cada una debería crecer en esa univocidad, aunque la de la filosofía no sea más (ni menos) que la de seguir movilizándolo al pensamiento con sus interpelaciones.

Referencias bibliográficas

- Cruz Vélez, D. (1970), *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
 Walton, R. (1993), *Husserl: mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Almagesto.
 Husserl, E. (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo.
 Husserl, E. (1962), *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova.
 Husserl, e. (1979), *meditaciones cartesianas*, madrid: ediciones paulinas.
 carpio, A. (2004), *Principios de filosofía*, Buenos Aires: Glauco.

Adorno, Theodor W. (1986), *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona: Planeta-Agostini.