

LA IDEA DE FILOSOFÍA EN EDMUNDO HUSSERL**EDMUNDO HUSSERL'S NOTION OF PHILOSOPHY****Edison Arias Arcos*****Resumen**

Este trabajo tiene el propósito de exponer y analizar críticamente la idea de filosofía como ciencia rigurosa propuesta por Husserl a partir de 1911. Se explora el origen, en el pensamiento moderno, de esta idea de filosofía en Husserl y se examina la distinción entre la filosofía como cosmovisión y la filosofía como ciencia rigurosa o estricta.

Palabras clave: Filosofía como ciencia estricta, filosofía como cosmovisión, Husserl.

Abstract

This article attempts at showing and critically analyzing the notion of philosophy as rigorous science proposed by Husserl in 1911. This work explores the origin, in modern thought, of Husserl's notion of philosophy and it examines the distinction between philosophy as world view and philosophy as rigorous or strict science.

Keywords: Philosophy as strict science, philosophy as world view, Husserl.

Recibido: 23.09.08. *Aceptado:* 15.12.08.

ENTRE los grandes filósofos del siglo XX se puede observar una preocupación por buscar en su propio quehacer a fin de ver claro los supuestos y metas de su propia disciplina, de ahí la relativa abundancia de escritos que indagan respecto de la esencia de la filosofía y que suelen llevar el sugerente título: ¿Qué es filosofía? Interrogante que pareciera resumir las preocupaciones y dudas de sus respectivos autores conjuntamente con un afán teóri-

* Profesor de Filosofía. Profesor Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Concepción, Concepción, Chile. E-mail: edarias@udec.cl

co. Esta indagación nunca había sido tan consciente y eficaz como en el presente y nos pone de manifiesto una singular característica de la filosofía actual: su doble nivel reflexivo, esto es, el poder de convertir el propio hacer filosófico en tema de reflexión, lo que ha dado lugar a una singular filosofía de la filosofía, especialmente a partir de Guillermo Dilthey, quien es uno de los primeros en emprender investigaciones bajo ese título.

Por su parte, Edmundo Husserl aporta lo suyo en la consideración de la filosofía como una ciencia rigurosa. En efecto, la fenomenología habría consistido, en el proyecto inicial de su autor, en una tarea unitaria: el intento de constitución progresiva de una idea de la filosofía como una ciencia estricta (*Philosophie als strenge Wissenschaft*) a partir o a través de un método que elevándose desde la conciencia empírica, mundana, pueda lograr acceso al dominio trascendental de una conciencia pura, fundante (cf. Kuypers 1968). Pero en la práctica, esta idea directriz habría dado lugar a una separación de tal modo que el método, que en el comienzo se había puesto al servicio de tal idea, parece cobrar cada vez mayor autonomía desviando a Husserl de su preocupación fundamental, a tal punto que hacia el final de su marcha filosófica habría abandonado la meta original, puesto que ya no cree en la filosofía como una ciencia que posea los rasgos formales de la misma, conformándose más bien con una filosofía al modo de la fenomenología trascendental¹.

De todas maneras es necesario no olvidar que para entender la problemática husserliana conviene situarla en la perspectiva de su época, es decir, hay que tener en cuenta que una de las preocupaciones a la sazón consistía en la consideración de la filosofía como disciplina fundamentadora de las restantes ciencias, lo que, desde luego, produce una suerte de limitación de la actividad filosófica desde Leibniz a Kant. Husserl pertenece de lleno a esta manera de entender la filosofía, lo que además puede ser avalado por su procedencia científica: él es un hombre que viene desde las matemáticas a la filosofía: “Desde sus primeros comienzos la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, aún más, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una

¹ Es por ello que se ha creído advertir por lo menos tres períodos en la evolución de la fenomenología como tal: 1. La Fenomenología descriptiva (*Investigaciones lógicas*, 1900). 2. La Fenomenología trascendental (*Ideas*, 1913) y 3. La Fenomenología constitutiva o Ecológica (*Lógica formal y Lógica trascendental*, 1929).

vida regida por normas puramente racionales” (Husserl 1962, p. 7). No obstante, observa Husserl que en ningún momento de su desarrollo pudo cumplir la filosofía con esta exigente meta, ni siquiera en los tiempos modernos. Por cierto, se plantea la cuestión de si la filosofía “habrá de seguir aspirando a esta finalidad [...] de si puede y debe aspirar a ello” (Husserl 1962, p. 10). Pero, ¿de qué manera? Es el mismo Husserl quien se plantea una serie de interrogantes orientadas a fijar el rumbo a través del cual la filosofía pueda lograr en el presente su finalidad históricamente anhelada, y a continuación parece aportar un intento de respuesta, insinuada ya en la última y prolongada cuestión planteada, que manifiesta textualmente: “¿O significaría un sistema de doctrina filosófica que, tras ingentes preparativos de generaciones enteras, comience verdaderamente desde abajo, sobre un fundamento absolutamente seguro y se eleve como toda buena construcción en que se apoya piedra sobre piedra, una tan sólida como la otra?” (Husserl 1962, p. 10).

La tarea se le presenta con el carácter de urgente, sobre todo si se considera la intención paralela del naturalismo de establecer también los fundamentos de una filosofía científica pero por la vía deficiente de una “ciencia estrictamente empírica”. Ahora, ¿en qué consiste el naturalismo para Husserl? Él mismo nos dice con sus propias palabras que “el naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas” (Husserl 1962, p. 13). Y la característica más notable del naturalismo sería el intento, por un lado, de naturalizar a la conciencia y, por otro, la naturalización de las ideas y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta, alzándose, de esa manera, como un muro infranqueable para la constitución de toda ciencia apodíctica. Por cierto, el error básico del naturalismo procedería de su punto de partida que nuestro autor no vacila en calificar de ingenuo, esto es, que:

La naturaleza que ella [la ciencia de la naturaleza] pretende estudiar existe simplemente. Se sobrentiende que las cosas *son*, como cosas en reposo o en movimiento que cambian en el espacio infinito, y como cosas temporales en el tiempo infinito. Las percibimos, las describimos en simples juicios de experiencia (Husserl 1962, p. 18).

Además, la ciencia natural se nos presenta como positiva desde el momento en que parte del supuesto de que sus objetos son realmente existentes con independencia de toda subjetividad fundante, cuando parte, entonces, de un *positum*, de algo puesto o dado. Por eso es que Husserl nos indica: “Basta recordar la ‘ingenuidad’ con que, de acuerdo a lo que ya se ha dicho, la ciencia de la naturaleza acepta como dada la naturaleza” (Husserl 1962, p. 20). Al respecto cabe recordar que para este autor, en su afán de ir “hacia las cosas mismas” en la nuda realidad de lo que son, incluso rechaza toda interpretación, en uno de sus pasos metódicos, que se pueda interponer entre la conciencia y la cosa y, por cierto, la naturaleza es una idea, mejor dicho, es una interpretación de la realidad, tal vez el primer esquema teórico interpretativo de la realidad múltiple y cambiante en la historia de la filosofía occidental, uno entre varios posibles, pero no es la realidad misma.

Por eso es que ha de partirse “del estudio de toda la conciencia” que se constituye, por consiguiente, en el ámbito de manifestación de toda objetividad. “Con esto daremos en una ciencia –de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos– que, en verdad, es una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología: una fenomenología de la conciencia en oposición a una ciencia natural de la conciencia” (Husserl 1962, p. 23). Por cuanto, también se puede hacer un estudio filosófico de la conciencia empírica, al modo de los análisis de Locke que de todas maneras, apunta generosamente Husserl, se situarían en la línea de una preocupación por el problema de lo trascendental suscitado por Descartes. Sin embargo, para nuestro autor, no se puede hacer filosofía desde la conciencia empírica, ni menos aún establecer la pretensión de un modelo de filosofía rigurosamente científica sobre bases tan endeblés. Por el contrario, una empresa semejante sólo es posible si se establece una investigación de la inmanencia pura y en ella buscar los fundamentos de todo conocimiento, aun de la experiencia. De este modo, la fenomenología pretende erigirse como una fundamentación absoluta del saber humano y, por lo tanto, de las ciencias, en el sentido de que ella no requiere de posterior fundamentación.

Como podemos apreciar, entonces, el proyecto husserliano tiene antecedentes antiguos, ya se da en Descartes al que vuelve tardíamente en 1929 en sus célebres *Meditaciones cartesianas*, serie de cuatro conferencias dadas en la Sorbona entre el 23 y el 25 de febrero de ese año, y en las cuales propone volver al radicalismo filosófico del pensador francés quien, al in-

augurar un nuevo tipo de filosofía, “apunta a una reforma total de la filosofía para hacer de ella una ciencia de fundamentos absolutos”. Y, por cierto, su antepasado más próximo es Kant, el propiciador de una verdadera revolución en la metafísica tal como la ocurrida en la ciencia físico-matemática de entonces. Con lo cual la filosofía volvería a su lugar de reina de las ciencias, de filosofía primera con respecto a un conjunto de disciplinas derivadas que encontrarían en ella su fuente y fundamento. Aún cuando en la modernidad es dable advertir ya una orientación semejante, empero, su sentido es distinto, es decir, se parte de la consideración de la estructura de la conciencia y por ende el problema se plantea en términos ontológicos, se trata más bien de averiguar el ser de la conciencia, la estructura ontológica de ella. En cambio, y es lo que distingue a Husserl de sus predecesores modernos, en él el problema se intenta resolver en un nivel más bien gnoseológico. En la modernidad, por lo demás, existe la convicción de que la conciencia es una estructura rígida que una vez conocida serviría de guía para el conocimiento. Por esa razón es que Husserl, en su propósito de evitar el ontologismo, se limita a describir las operaciones de la conciencia en el “dominio neutro de lo vivido” y de las esencias que allí se manifiestan. El acento, entonces, pareciera caer no tanto en el aspecto de la estructura rígida de la conciencia cuanto en la función y en el operar de la misma². Llegándose por esa vía a una diferencia fundamental puesto que la consideración de la estructura rígida de la conciencia conlleva una separación entre, por un lado, la conciencia y, por otro, el objeto conocido que permanece siempre como una alteridad, como una X, una incógnita, en definitiva, y es lo que Husserl trata de superar con el concepto de intencionalidad. Por lo tanto, para nuestro autor no hay posibilidad de establecer una ontología de la conciencia entendiéndola como una entidad separada de aquello que conoce. Una tal ontología podría ser sólo el resultado final de los exámenes de la actividad de la conciencia que, desde luego, es inseparable de aquello de que es conciencia precisamente y con ello ingresa en la nueva idea de realidad vigente tanto en la física cuántica como en la mayor parte de la filosofía contemporánea. Tema que ha sido exhaustivamente estudiado por el profesor Walter Schulz de la Universidad de Tubinga en dos excelentes artículos (cf. Schulz 1968, 1982).

² Al respecto véase el excelente ensayo de Eugen Fink, Fink 1968, pp. 192-205.

Ahora, en lo tocante a la noción de intencionalidad, que Husserl parece haber tomado de Brentano, dándole un matiz que la hace completamente diferente, Ludwig Landgrebe, nos advierte que:

La intencionalidad [...] es tomada literalmente en una forma que difiere de la concepción de Brentano; se la concibe, en efecto, como un *intendere* (*Intendieren*) que va del representar impropio al propio. Con otras palabras, Husserl comprende la intencionalidad como una tendencia orientada hacia una efectuación, o sea, a la elaboración de la representación propia. La diferencia entre representar propio e impropio, en verdad, era familiar a Brentano y desempeñó un importante papel en sus análisis. Pero Brentano se quedó en la comprobación de esas diferentes formas de relación intencional a un objeto (Landgrebe 1968, p. 22).

Pero, ¿qué es en el fondo la intencionalidad para Husserl? En primer lugar ella no es una cualidad o atributo de la conciencia. La idea de nuestro autor apunta más bien a que la intencionalidad es lo constitutivo de la conciencia, lo que implica abandonar la concepción de ésta como una subjetividad, pero como una subjetividad opuesta a una objetividad. Por otra parte, no debe ser entendida al modo de una relación entre sujeto y objeto, tal como lo hace Brentano, justamente porque el término relación supone una existencia previa y hasta cierto punto independiente de la tal relación. En otros términos, es la existencia previa de las cosas la que funda una relación, a la inversa de lo que ocurre en la intencionalidad. ¿Cómo entenderla entonces? Husserl sostiene que la noción de intencionalidad es originaria, primaria, no es por tanto una noción derivada del sujeto y del objeto cuando entran en relación. Es al contrario, precisamente, pues es partiendo de la noción misma de intencionalidad como primigenia que encontramos en un momento del análisis las nociones derivadas de sujeto y objeto.

No nos parece necesario aludir a la variedad interpretativa que se puede observar en la manera de entender esta importante noción husserliana considerada como uno de los pilares fundamentales de su doctrina filosófica. Sin ir muy lejos recordamos la interpretación, un tanto errática, de Sartre en este punto quien llega a entenderla erróneamente como una suerte de "*glissement hors de soi*" en su breve artículo titulado: "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité" (Sartre 1968, p. 30).

No obstante, encuentra aún Husserl otro peligroso obstáculo en su empeño inicial de transformar a la filosofía en una superciencia fundante, se trata esta vez del escepticismo que subrepticamente oculto yace en todo historicismo y en toda filosofía de la cosmovisión. De ahí que en el opúsculo que estamos comentando critique a ambos en la persona de Dilthey, en quien cree ver un representante de dichas tendencias. Para ello escoge tres de sus fragmentos en los cuales aparece en forma paladina lo que busca combatir. Según el punto de vista de nuestro autor, el historicismo llevado a sus últimas consecuencias conduciría a un subjetivismo escéptico extremado en el cual perderían su validez absoluta no solamente las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, sino que todas las ideas como tales.

Por cierto, la historia como ciencia empírica del espíritu en general es incapaz de decidir por sus propios medios si es necesario distinguir entre, por ejemplo, la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida, entre la religión como forma particular de cultura y la religión como idea:

Si las configuraciones del espíritu pueden en verdad ser consideradas y juzgadas desde el punto de vista de tales oposiciones de validez, entonces la decisión científica sobre la validez misma y sobre sus principios normativos ideales es todo menos asunto de la ciencia empírica (Husserl 1962, p. 53).

Las razones históricas no pueden acarrear por sí mismas más que consecuencias de índole histórica en opinión de nuestro autor (Husserl 1962, pp. 52-54)³. Por lo tanto, de acuerdo a Husserl, nada decisivo puede aportar la historia contra la posibilidad de validez absoluta en general, ni en particular contra la posibilidad de una metafísica absoluta, esto es, científica, ni de ninguna otra clase de filosofía. “Ni siquiera puede demostrar la historia la afirmación de que hasta el presente no ha existido ninguna filosofía científica; sólo puede demostrarlo en base a otras fuentes de conocimiento, y éstas ya son filosóficas” (Husserl 1962, p. 54). El historicismo constituye un error desde el punto de vista gnoseológico y en virtud de sus consecuencias absurdas debe poder ser rechazado tan rotundamente como el naturalismo,

³ Además, recomendamos revisar la excelente Introducción a la edición francesa de esta obra husserliana efectuada por Quentin Lauer en P.U.F. del año 1954, especialmente las páginas 17 a 19 que tocan el punto en cuestión.

aunque no por ello deja de reconocer Husserl el inmenso valor que la historia, en su más amplio sentido, tiene para el filósofo. Es lo que va a reforzar casi al final de su vida en una conferencia dada en Viena el año de 1935 con el título de “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en la cual reivindica la labor de Dilthey como “uno de los más grandes hombres de la ciencia del espíritu” (Husserl 1962, p. 132).

Las filosofías modernas de la cosmovisión constituirían, para nuestro autor, productos típicos del escepticismo histórico al sostener que toda gran filosofía no es sólo un hecho histórico sino que también en el desarrollo de la vida del espíritu humano desempeña una gran función teleológica, quizá única, esto es la de ser la elevación suprema de la experiencia de la vida, de la formación cultural, de la sabiduría de la época. Husserl examina con cierto detalle cada una de dichas instancias pero se detiene particularmente en el concepto de sabiduría, el que puesto en relación con el de cosmovisión, designa la aptitud constante para todas las orientaciones posibles de las actitudes humanas en sus formas más elevadas, ya sea en lo cognoscitivo, valorativo o volitivo. No obstante la importancia reconocida de este tipo de filosofía se podría demostrar que en lo tocante a la idea de filosofía sería preciso satisfacer otros valores que son más elevados si los consideramos desde la perspectiva de una ciencia filosófica. De todas maneras revisando la historia de la filosofía se podría descubrir un movimiento pendular desde el momento en que las filosofías del pasado eran filosofías de la cosmovisión en tanto dominaba en sus creadores el impulso a la sabiduría, pero eran igualmente filosofías científicas por cuanto aspiraban a convertirse en ciencia estricta, es claro que de una manera aún confusa dado que ambos fines no se habrían separado nítidamente y esto a causa de su diversa orientación, pues mientras que la idea de cosmovisión es distinta para cada época la idea de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que significa, en otros términos, que “no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época” (Husserl 1962, p. 62). A estas diferencias añade Husserl las diferencias esenciales de las orientaciones prácticas de los fines.

Quedarían, entonces, deslindadas con nitidez la filosofía de la cosmovisión y la filosofía científica como dos ideas en cierto modo relacionadas entre sí pero que no conviene de ninguna manera confundir. Aún más, es necesario rechazar toda tentativa de conciliación, sobre todo si tomamos en cuenta la urgencia de la tarea por realizar puesto que, como advierte muy

bien nuestro autor, “en interés del presente no podemos sacrificar la eternidad” (Husserl 1962, p. 67). Por lo tanto, cualquiera sea la dirección que tome la nueva marcha de la filosofía está fuera de duda que no debe renunciar al anhelo de ser ciencia estricta, antes bien, en cuanto ciencia teórica tiene que poder oponerse a la aspiración práctica de una cosmovisión y alejarse de ella con plena conciencia y ello por el peligro de contaminación de parte de los naturalistas e historicistas que luchan por la cosmovisión conjuntamente con la empresa que los une al transmutar en hechos las ideas y de transformar toda realidad, toda vida, en una incomprensible amalgama de “hechos” sin ideas. En suma, ambos compartirían “la superstición de los hechos” (Husserl 1962, p. 68). Frente a esto Husserl no ve más que un solo remedio: la elaboración de una crítica científica y además la elaboración de una ciencia radical que comience desde abajo, que se base sobre fundamentos seguros y progrese de acuerdo a métodos muy estrictos. “Las cosmovisiones pueden litigar; sólo la ciencia puede decidir y su fallo lleva el sello de la eternidad” (Husserl 1962, p. 68).

Ciertamente, es posible que aquellos que propugnan la nueva filosofía de la cosmovisión objeten, tal vez, que adherir a ésta no quiere decir necesariamente abandonar la ciencia estricta. Este empeño en confundir ambas empresas no puede conducir más que a “un relajamiento y a un debilitamiento del impulso científico y a promover una literatura seudocientífica carente de honestidad intelectual” (Husserl 1962, p. 68), por cuanto no estarían llamados a cumplir esa misión aquellos que sitúan la meta en lo finito, aquellos que quieren tener su propio sistema y poseerlo oportunamente para poder vivir de acuerdo a él. ¿A quiénes particularmente está aludiendo nuestro autor? La misma inquietud se puede advertir posteriormente en *Las meditaciones cartesianas* en cuya Introducción manifiesta: “La inmensa producción filosófica de hoy día con su mezcla desordenada de grandes tradiciones, de recomienzos y de ensayos literarios a la moda –apuntando no al esfuerzo sino al “efecto”– ¿no deberíamos someterlos por nuestra parte a una inversión cartesiana y emprender nuevas *Meditaciones de prima philosophia*?” (Husserl 1969, p. 5). Es la razón por la cual exhorta a los filósofos de la cosmovisión a abandonar la pretensión de hacer ciencia en esa línea y de ese modo dejar libres a los verdaderos teóricos que de no ser así serían perturbados en su tarea de hacer progresar a la filosofía verdaderamente científica. En este sentido aún es partidario de convertir a la filosofía

en una “realización colectiva” producto del trabajo de generaciones de investigadores, al contrario de lo que ocurriría en el trabajo de los filósofos de la cosmovisión al que juzga como el hábito y la realización de la “personalidad individual”. Es por ello que estima que las dos actitudes tienen diferentes fuentes de valor y diferentes funciones, incluso diversos modos de operar y de enseñar, pues mientras que la filosofía de la cosmovisión enseña del mismo modo que la sabiduría, esto es, en forma personal, la ciencia, sería para él impersonal: “Sus colaboradores no necesitan sabiduría sino talento para la teoría” (Husserl 1962, p. 70). De tal manera que sólo cuando en la conciencia contemporánea se haya impuesto la separación definitiva entre estas dos clases de filosofías cabrá pensar en dar a la filosofía la forma y el lenguaje de la genuina ciencia haciéndole reconocer como imperfección lo que tantas veces se ha admirado en ella, a saber, su oscuridad profunda. Para nuestro autor la tal profundidad no es más que el síntoma del caos que la verdadera ciencia debe ordenar en un cosmos, en un orden simple y claro. En consecuencia, para él la verdadera ciencia debe ignorar la tal profundidad, la que pertenecería a la sabiduría, en tanto que la claridad y la distinción conceptual serían propias de la ciencia estricta, tal como Descartes lo estimaba al hablar de ideas claras y distintas en sus “largas cadenas de razones”. Y, en este punto, creemos discernir el impacto de lo propiamente matemático en ambos pensadores lo que a la postre vendría a contribuir a una pérdida de nivel de la filosofía al refugiarse en abstracciones formales con la consiguiente separación de lo real concreto.

Ahora, el gran fin perseguido no podrá lograrse más que de una manera: no aceptando –nos indica con el radicalismo que le es propio– nada preconcebido, no admitiendo como comienzo nada tradicional ni dejándonos perturbar por ningún hombre por grande que sea y más aún buscando los principios, entregándonos voluntariamente a los problemas mismos y a las consiguientes exigencias que les son propias. Para cumplir con estas exigencias extremas es obvio que necesitamos inspirarnos en la actitud teórica y espiritual de las grandes filosofías que se han dado. Por cierto, “no nos haremos filósofos por medio de las filosofías” (Husserl 1962, p. 72), nos termina señalando, puesto que el incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas mismos. Empero, la filosofía resulta ser, por esencia, la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, por eso es que tiene que atenerse primariamente

te a las cosas mismas en la originaria realidad de lo que son y moverse, por ende, en la esfera de la intuición directa.

Por nuestra parte podemos preguntarnos, ¿por qué ese afán husserliano de acentuar la colaboración colectiva e impersonal en la filosofía a la manera del hacer científico, en general, con sus laboratorios y campos de experimentación? ¿No equivale esto a convertir la filosofía en un esfuerzo colectivo e impersonal y hasta cierto punto anónimo? Y, también, ¿es lo que se ha dado y se da efectivamente en la historia de la ciencia occidental? ¿Cómo entender, entonces, el aporte de las grandes individualidades del pasado y del presente tales como Newton, Einstein, Heisenberg, Prigogine, entre otros? Por otro lado, ¿este intento de transformar a la filosofía en ciencia estricta no equivaldría a someterla, otra vez, al imperio de algo ajeno aunque semejante, pasando así de una servidumbre a otra, de esclava de la teología a esclava de la ciencia? Por cierto, esta aspiración hunde sus raíces en los orígenes de la filosofía moderna y se hace ostensible claramente en la crítica kantiana a la metafísica dogmático-tradicional de su época, a la cual culpa de ser un simple ensayo y tanteo y que no ha logrado entrar en el seguro camino de la ciencia por cuanto en ella no se ha operado una cierta revolución en sí misma, equivalente a la producida en la ciencia. Desde luego es el fenómeno que se aprecia en gran parte de la filosofía moderna desde Descartes y Leibniz, ambos ilustres matemáticos, y que alcanza su máxima expresión en Hegel en cuya *Fenomenología del espíritu* expresa claramente su *desideratum* en los términos siguientes: “[...] la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* (*Liebe zum Wissen*) para llegar a ser *saber real* (*wirkliches Wissen*): he aquí lo que yo me propongo” (Hegel 1966, Prefacio, p. 9).

Por último, ¿no equivaldría este ideal cientificista de la filosofía a una suerte de deshumanización progresiva de ella en el sentido de una mayor intelectualización del hacer filosófico tal cual lo afirma Ortega y Gasset en su tesis que anuncia la deshumanización del arte del siglo XX? (Ortega y Gasset 1961)⁴. Fenómeno cultural del que hemos sido testigos y que parece

⁴ Véase también la correspondiente exitosa réplica de una figura tan nuestra como Luis David Cruz Ocampo en su interesante ensayo “La intelectualización del arte” en Cruz Ocampo 1926.

provenir de ese nuevo “reino único”, ese medio antropotécnico subproducto de la tecnología contemporánea que nos rodea y nos amenaza. Sin embargo, hay que reconocer que Husserl casi al final de su vida transita a otra fase de su pensamiento, a una suerte de acercamiento a la filosofía de la vida y al sentido de la historia en la cual la filosofía se le muestra como una progresiva toma de conciencia reflexiva de la humanidad en una Europa en crisis y en cuyo seno la razón filosófica tiene tareas infinitas.

Referencias bibliográficas

- Cruz Ocampo, L. D. (1926). “La intelectualización del arte”, *Atenea*, N° 10, pp. 404-476.
- Fink, E. (1968). “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en *Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- _____ (1969). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hegel, G. W. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E.
- Kuypers, D. (1968). “La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl”, en *Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.
- Landgrebe, L. (1968). *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ortega y Gasset, J. (1961). “La deshumanización del arte”, en *Obras completas*, tomo III, Madrid: Ediciones Revista de Occidente, pp. 353-419.
- Sartre, J.P. (1968). *Situations, I*. Paris: Gallimard.
- Schulz, W. (1968). “Cambios en el concepto de realidad”, *Revista Universitas* Vol. V, No. 4, Año 1968, pp. 289-301.
- _____ (1982). “El concepto de realidad. Aspectos filosóficos”, *Revista Universitas* 1982/1983, pp. 201-206.