

Imposibilidad de las ciencias positivas para conocer las esencias, desde la crítica de Husserl al psicologismo

Impossibility of the Positive Sciences to Know the Essence, since the Criticism of Husserl to Psychologism

PAULINA MONJARAZ FUENTES
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
pmonjarrazf@gmail.com

RESUMEN

El propósito de este artículo es mostrar, desde la fenomenología, por qué la aproximación natural de las ciencias positivas es insuficiente para el conocimiento de *lo que son las cosas*.¹ Dicho objetivo tiene como perspectiva contribuir al debate actual sobre la determinación de lo que es o no la persona humana, atendiendo a la importancia que tiene justificar con rigor por qué el método científico experimental no puede ver como un todo unitario a la persona y, consecuentemente, sus definiciones o conclusiones sobre lo humano siempre serán parciales. En el debate ético actual se asumen definiciones inducidas o basadas en los resultados o conclusiones de las ciencias naturales o exactas sobre “lo que son las cosas”, desde las cuales se pretende definir *lo que es* la vida, la sexualidad humana, incluso su dignidad, afirmando acríticamente que los datos arrojados por su metodología son determinantes para definir *lo que son o no las cosas*. Dentro de este escenario, se ve pertinente retomar la crítica de Husserl al positivismo, en la cual expone por qué las ciencias basadas en el método científico experimental están imposibilitadas para justificar con rigor *lo que son las cosas*.

Palabras clave: fenomenología, positivismo, crítica, esencia, validez apodíctica

ABSTRACT

The purpose of this paper is to show, from the phenomenology standpoint, why the natural approach of the positive sciences is insufficient for the knowledge of *how things are*. The perspective of this objective is to contribute to the current debate about the determination of what the human person is or is not, in response to the importance of rigorously justifying why the experimental scientific method cannot see the person as a unitary whole and consequently, that their definitions or conclusions about what human beings are will always be partial. In the current ethical debate, definitions are assumed, induced or based on the results or conclusions of the natural or exact sciences on “how things are”, from which it is intended to define what life, human sexuality, including dignity is, indiscriminately affirming that the data produced by this methodology are determinants to define what things are and are not. Within this scenario, it is appropriate to revisit Husserl’s criticism of positivism, in which he exposes that the sciences based on the experimental scientific method are unable to rigorously justify *how things are*.

Keywords: phenomenology, positivism, critical, essence, apodictic validity

¹ Para tal objetivo, además de citar algunos textos que nos parecen relevantes de Husserl, nos apoyaremos en algunos textos de Edith Stein, que nos parece que clarifican algunas ideas propuestas por Husserl.

Recepción del original: 21/10/14
Aceptación definitiva: 25/05/15

1. Diferencias entre la aproximación de las ciencias naturales y la aproximación fenomenológica

Husserl centra su crítica al psicologismo principalmente en los *Prolegómenos* a sus *Investigaciones Lógicas*,² y la retoma para formular su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.³ Como expone Husserl en su obra *Philosophie als strenge Wissenschaft*,⁴ la aproximación fenomenológica busca fundamentar la filosofía como una ciencia rigurosa, es decir, una ciencia apodíctica de esencias, por lo que la crítica que hace Husserl al positivismo es un punto de referencia importante para comprender los límites de las ciencias de la naturaleza, y, sobre todo, para dar el lugar que tiene la filosofía como ciencia apodíctica dentro del conjunto de las ciencias.⁵

En el primer capítulo de *Ideen I*, Husserl afirma que toda ciencia parte de ciertas intuiciones que se dan de manera originaria:

A toda ciencia corresponde un ámbito que representa el dominio de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, a sus enunciados verdaderos corresponden ciertas fuentes originarias de fundamentación que legitiman determinadas intuiciones, en las cuales los objetos vienen a la dación directa o al menos parcialmente a la dación originaria de objetos de determinado ámbito.⁶

Dar legitimidad a cada ciencia dependiendo de las fuentes originarias de su fundación legítima, significa que los ámbitos de investigación están sujetos a la legitimidad de sus fuentes. Por tanto, la investigación de las ciencias de la naturaleza está limitada justamente por sus fuentes originarias, cuyo límite es la experiencia natural. Se podría decir que las ciencias naturales están limitadas a ser solamente ciencias *de hechos*, sin justificar la validez de su punto de partida, justamente porque dan por sentados los hechos, sin cuestionar su validez. Ahora bien, que a todo ámbito del saber corresponden unas intuiciones originarias supone que es válido que éstas tengan en común la experiencia natural. Sin embargo,

² HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas* (tomo 1), Madrid: Editorial Alianza ("Alianza Universidad"), 1ª reimp., 2001 [1ª ed. 1982].

³ HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Husserliana*, vol. III/I y III/2, a cargo de Karl Schuhmann. Niemayer, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977, 1988. En adelante, cito esta obra con la abreviación *Ideen I*.

⁴ HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*, La Plata: Tarramar, 2007.

⁵ Es importante anotar que Husserl, en su obra *Philosophie als strenge Wissenschaft*, expone su crítica a la psicología como ciencia positiva, pero también lo hace en otros textos de una manera más incisiva. Por este motivo, en este artículo se citan textos referentes al tema tomados de sus *Investigaciones Lógicas* y también de *Ideen I*, pues en ellas realiza una crítica más detenida y puntual de los argumentos centrales de su crítica al positivismo.

⁶ *Ideen I* § 1 [7]. Todas las traducciones de *Ideen I* son mías.

lo que Husserl precisa es que, aunque toda ciencia requiere de la experiencia, el modo de aproximarse a estas experiencias es diverso. Por tanto, para comprender tal precisión, es central la distinción entre *intuición oferente relativa a la esfera natural* y *la experiencia originaria oferente*. Lo común en estos dos modos radica en que en ambos las cosas ciertamente son dadas a mi experiencia, y la diferencia está en que el modo de darse no siempre es el mismo. De lo que se sigue que no todo darse es necesariamente fáctico. Y que no toda experiencia sea fáctica pone de manifiesto una diferencia fundamental entre experiencia de lo fáctico, o sea la *experiencia oferente relativa a la esfera natural*, y la *experiencia originaria oferente*, en donde la esencia puede ser intuida (reducción fenomenológica).

Gracias a la distinción entre ambas experiencias, Husserl justifica la posibilidad de hablar de una experiencia no fáctica, “en carne y huesos”, la cual no es necesaria y exclusivamente empírica, sino *una experiencia originaria oferente de lo esencial*. Ciertamente, para Husserl, todo conocimiento debe partir de una experiencia originaria, pues ésta es la primera esfera del conocimiento; pero aunque ambas aproximaciones parten de la cosa, es el modo de aproximarse a ella lo que marcará la diferencia entre ciencia de la naturaleza y ciencia rigurosa apodéctica. Las ciencias de experiencia son ciencias de datos de hechos, porque consideran las cosas reales en cuanto contingentes o en su contingencia; y las leyes que derivan de ellas expresarán también leyes factuales; por tanto, la generalidad de las leyes naturales no es la generalidad eidética.⁷

Profundizando en esta diferencia, Husserl precisa que la contingencia o el dato de hecho, en su pura facticidad, no tiene sentido, ya que la facticidad por definición implica una necesidad:

[...] el sentido de esta contingencia, que es llamada facticidad, encuentra su límite en cuanto se refiere correlativamente a una necesidad que no sólo indica el simple suscitarse fáctico de una regla de coordinación entre los datos de hecho espacio-temporal, sino que tiene el carácter de la necesidad eidética y está por consiguiente conectada con la generalidad eidética.⁸

Es decir, las mismas conexiones causales fácticas no se justifican a sí mismas. Esto es tanto como decir que la pura contingencia es imposible, pues se requiere de la necesidad para que haya contingencia. De tal modo que, para justificar lo “fáctico”, es necesario conocer la necesidad, por lo que la validez absoluta de las ciencias no radica en si tienen o no experiencia de los hechos, sino en el modo de conocer. ¿Por qué la facticidad no se justifica a sí misma? Justamente porque para decir lo que es algo, por efímero que sea, se necesita establecer alguna per-

⁷ Cf. *Ideen I*, § 8 [16].

⁸ *Ideen I*, §.2 [9]. «Aber der Sinn dieser Zufälligkeit, die da Tatsächlichkeit heißt, begrenzt sich darin, daß sie korrelativ bezogen ist auf eine Notwendigkeit, die nicht den bloßen faktischen Bestand einer geltenden Regel der Zusammenordnung räumlich zeitlicher Tatsachen besagt, sondern den Charakter der Wesen-Notwendigkeit und damit Beziehung auf Wesen-Allgemeinheit hat».

manencia, y ésta, evidentemente, no se puede sostener o afirmar por la misma facticidad, que es cambio y contingencia. No considerar esta precisión lleva al escepticismo, ya que, al hacerse metódica la facticidad, se pretende validar el "hecho" por su misma facticidad.

El problema epistemológico de fondo del positivismo consiste en que éste hace de la facticidad su punto de partida metodológico. Pero la problemática no radica tanto en partir de un hecho, sino en hacer de la facticidad un método, es decir, convertir en reglas necesarias lo que de suyo es contingencia. Tal postura lleva a la contradicción escéptica, puesto que la pura facticidad es contradictoria en sí misma. El dato de hecho nos dice que hay algo, nos da noticia de la existencia de algo, pero este algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido, de tal manera que el puro hecho, al ser algo, conlleva una necesidad, pues implica a su vez el principio de identidad. Por tanto, no se puede no ser absolutamente, el dato de hecho no puede ser pura contingencia. El devenir puro no es, sólo se puede hablar de algo que deviene, es decir, el no ser implica el ser.

Poner la facticidad como punto de partida metodológico es tanto como absolutizar la facticidad, por lo que, si una ciencia hace de la facticidad el punto de partida de su metodología, quedará imposibilitada para reconocer sus propios límites y, consecuentemente, sus resultados o conclusiones serán un sinsentido o bien un absurdo. Ciertamente, se puede partir del hecho, y esto es correcto en las ciencias de la naturaleza; pero no se puede considerar que tal cosa *es lo que es* solamente porque de *facto* es así. Como ha indicado Husserl, partir del hecho no tiene una validez apodíctica ni por tanto, puede llegar a la necesidad: el hecho nunca me dirá lo que son las cosas, sólo me dirá eventos, partes, situaciones de las cosas, pero no su esencia.

Como hemos anotado, en el simple suscitarse fáctico mismo se da un carácter de necesidad eidético, lo cual puede observarse en las reglas que median entre los mismos datos de hecho. La misma contingencia en su límite nos exige la necesidad eidética, por lo que, si abordamos la cuestión con profundidad, aunque encuentre una ley constante dentro de la contingencia de un ser natural, ese ser natural es en el tiempo y en el espacio, y no siempre ha sido ahí, y ahora, con esas condiciones, y dejará de ser. Así que la necesidad de esa ley natural es relativa. Por esto mismo, la necesidad que rige una ciencia de esencias tiene que ser apodíctica, y no inducida de los hechos de *facto*.⁹

⁹ La problemática de la causalidad de tal necesidad en lo natural, Husserl la trata al abordar en *Ideas II. Sección I. La constitución de la naturaleza material. Cap. I. Cf. La Idea de la naturaleza en general*, traducción al castellano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Libro Segundo*, México: UNAM, 1997.

2. La posibilidad de una ciencia rigurosa

Ahora bien, si no son los datos de hecho los que nos permiten conocer lo que las cosas son, pero para hacer una ciencia rigurosa necesariamente tenemos que acceder a lo que las cosas son, entonces habrá que justificar este conocimiento. Husserl busca esa fundamentación apodíctica en lo que llamará la *Konstitution*, concepto que Edith Stein clarifica en el siguiente texto:

En el análisis de esta conciencia trascendental Husserl encuentra la esfera del ser indubitable, el entero mundo del objeto se constituye en sus actos, por lo que el análisis de estos actos constituyentes pueden clarificar la formación del mundo. La existencia del mundo externo perceptible no es otra cosa que un ser dado por una semejante conciencia, y más precisamente por una pluralidad de sujetos que están en recíproca relación y en recíproco intercambio de experiencias.¹⁰

La aproximación fenomenológica nos lleva a justificar el conocimiento de las esencias como algo no dependiente en su fundamentación de la realidad del mundo: las esencias se justifican desde sí mismas por pertenecer a una región trascendental, es decir, pura. Por este motivo, la fenomenología pone tanta atención en la consideración del objeto, es decir, del cómo se me presenta la realidad, que es el *cómo se me da a la conciencia*, y que por tanto es la única vía –según el método fenomenológico– para llegar a una ciencia rigurosa, ya que en la región de lo puro están constituidas las esencias puras. Por esta razón, la fenomenología será un método que establecerá cuáles son las estructuras de conciencia, es decir, cómo se me *da a la conciencia* el mundo.

Por tanto, no cabe afirmar –de manera alguna– que la ciencia de experiencia sea una ciencia pura, es decir, de esencias. Husserl, en *Ideas I*, lo expresa de la siguiente manera:

El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece en la experiencia. En la actitud teórica que llamamos *natural*, queda, pues, designado el horizonte entero de las investigaciones posibles con *una* palabra: el *mundo*. Las ciencias de esta actitud originaria son, por tanto, todas las ciencias del mundo y por consiguiente, sin que esta actitud sea la dominante, el concepto de “verdadero ser”, de “ser real” (*wirkliches*), o bien ser natural (*real*), en el momento en que cada objeto real confluye en la unidad del mundo, “ser en el mundo”, estos conceptos coinciden.¹¹

¹⁰Cf. STEIN, E., *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, traducción italiana de Anna Maria Pezzela: *Il Significato della fenomenologia come visione del mondo*, en *La ricerca della verità*, a cargo de Angela Ales Bello, Roma: Città Nuova, 1999. pp. 100-101.

¹¹*Ideen I*, § 1 [7]. «Natürliche Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung und verbleibt in der Erfahrung. In der theoretischen Einstellung, die wir die “natürliche” nennen, ist also der Gesamthorizont möglicher Forschungen mit einem Worte bezeichnet: es ist die Welt. Die Wissenschaften dieser ursprünglichen 1) Einstellung sind demnach insgesamt Wissenschaften von der Welt, und solange sie die ausschließlich herrschende ist, decken sich die Begriffe “wahrhaftes Sein”, “wirkliches Sein”, d.i. reales Sein, und - da alles Reale sich zur Einheit der Welt zusammen-“ schließt - “Sein in der Welt”».

En las ciencias de experiencia, el *ser verdadero*, *ser real*, *ser natural*, coinciden, ya que la ciencia de experiencia no se pregunta por la validez de su conocimiento, ni por la esencia de lo que conoce: da por hecho su existencia, su realidad y su verdad como seres en el mundo. Es decir, los toma como un ser ahí, y no se pregunta por su ser en el mundo, pues el ser en el mundo es un hecho. De modo que, si pretendemos hacer filosofía o bien conocer las esencias, los datos de hecho no pueden ser nuestro punto de partida, porque el conocimiento filosófico debe pertenecer a un ámbito de certeza absoluta, llegando a un conocimiento definitivo, y por esto mismo no puede dar por supuesta la validez de su conocer sin justificarlo. Vemos, por tanto, que ninguna de las ciencias de experiencia nos da una validez absoluta, pues es parcial su conocimiento y siempre mejorable, como lo expresa Husserl en el siguiente texto:

Basta –por ahora– anotar que ya la forma espacial de la cosa física se ofrece, por principio, solamente a través de meras “sombras” unilaterales; que además, aun prescindiendo de esta inadecuación que permanece por cuanto la figura se enriquece con el sucederse de las intuiciones, cada propiedad física se desdibuja en la infinitud que caracteriza a la experiencia; y aún la más extensa multiplicidad de experiencias deja abierta la posibilidad de nuevas y más precisas determinaciones de las cosas, y así al infinito.¹²

Dada esta imposibilidad de validez absoluta de la experiencia natural para alcanzar un conocimiento esencial, debemos buscar un ámbito que otorgue esa validez absoluta, es decir, un conocimiento definitivo. Por tanto, no se pueden sacar de la consideración solamente los resultados de la ciencia particular, sino que es necesario “poner entre paréntesis” también todo aquello que está basado en la experiencia.

3. La posibilidad de la intuición de esencias

Para justificar el conocimiento de las esencias desde la aproximación fenomenológica, hay que considerar en primer término la posibilidad de la intuición de esencias. Ésta es fundamental para justificar la necesidad que hace posible el conocimiento esencial, ya que es la necesidad la que hace posible el conocimiento de la cosa como un *todo* y como *unidad de sentido*. Desde aquí se plantea una cuestión sumamente importante: la posibilidad del conocimiento del todo, o bien, de la unidad de sentido. Aristóteles, así también Husserl, hace una consideración

¹²*Ideen I*, § 3 [10]. «Vorläufig genügt der Hinweis darauf, daß schon die Raumgestalt des physischen Dinges prinzipiell nur in bloßen einseitigen Abschattungen zu geben ist; daß auch, abgesehen von dieser im beliebigen Fortgang kontinuierlicher Anschauungen immerfort und trotz allen Gewinnes verbleibenden Inadäquatheit, jede physische Eigenschaft uns in Unendlichkeiten der Erfahrung hineinzieht, daß jede noch so weitgespannte Erfahrungsmannigfaltigkeit noch nähere und neue Dingbestimmungen offen läßt; und so in infinitum».

medular: el todo no es simplemente una suma de las partes.¹³ Si el todo fuera simplemente la suma de las partes, no habría un sentido primero de esa unión, es decir, un modo de ser determinado que unifique a esas partes. Las partes por sí mismas no tienen el orden del todo, o la razón de todo, de modo que la posibilidad del conocimiento del sentido de las cosas, o bien la posibilidad de poder afirmar lo que las cosas son, no depende de la acumulación de conocimientos particulares, sino de una visión primera del todo. Por tanto, en la posibilidad del conocimiento del todo está implicada la posibilidad del conocimiento de las esencias.

En la crítica que Husserl dirige a Hume, en su obra *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*,¹⁴ hace ver cómo de la negación de la posibilidad del conocimiento de las esencias se sigue una gnoseología asociacionista. Para Hume, el conocimiento es sólo de lo particular y lo que realiza la mente es una asociación de las impresiones que no tienen ninguna relación entre sí.¹⁵ De tal afirmación de Hume, se sigue que sea imposible aprehender la esencia de las cosas, y por tanto, el todo será sólo una suma de partes. Esto consecuentemente deriva en una concepción de la ciencia que sólo conoce partes y concibe el todo como la suma de las partes, derivando más bien el todo en una simple generalidad. Tal fragmentación del saber desde sus presupuestos lleva lógicamente a la imposibilidad de la metafísica y especialmente a la incomprendibilidad de la unidad.

Husserl concluye que la postura epistemológica de Hume lleva al inmanentismo y, como contrapartida, afirma que en el acto de hacer epoché la experiencia no queda fuera de la consideración encerrándose en un inmanentismo, pues la percepción está presente en lo percibido y en el que percibe. En esta consideración de la diferencia entre acto de conciencia (noesis) y contenido de conciencia (noema), Husserl difiere de Descartes,¹⁶ ya que, para Husserl, de la “puesta entre

¹³Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII: 17, 1041 b, 10-30.

¹⁴HUSSERL, E., *Fenomenologia e teoria della conoscenza*. Texto tedesco a fronte. Introducción y traducción de Paolo Volonté. Editorial Bompiani Testi a Fronte. Milano 2000, p. 189.

¹⁵«It seems a proposition, which will not admit of much dispute, that all our ideas are nothing but copies of our impressions, or, in other words, that it is impossible for us to think of anything, which we have not antecedently felt, either by our external or internal senses. I have endeavored to explain and prove this proposition, and have expressed my hopes, that, by a proper application of it, men may reach a greater clearness and precision in philosophical reasonings, than what they have hitherto been able to attain. Complex ideas, may, perhaps, be well known by definition, which is nothing but an enumeration of those parts or simple ideas, that compose them. But when we have pushed up definitions to the most simple ideas, and find still more ambiguity and obscurity; what resource are we then possessed of? By what invention can we throw light upon these ideas, and render them altogether precise and determinate to our intellectual view? Produce the impressions or original sentiments, from which the ideas are copied. These impressions are all strong and sensible. They admit not of ambiguity». HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1749, VII, Parte I, n. 4. Cf. <https://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm>.

¹⁶Cf. HUSSERL, E., *Las Conferencias de París*, Presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n, M6xico: UNAM, 1988. p. 25.

paréntesis” —o bien, de la duda— no puede seguirse la negación de la existencia de todo aquello de lo que se está dudando, justamente por la presencia del *yo filosofante*, ya que el acto de dudar es operación de un sujeto y, por tanto, hay algo más que el acto de pensar, existe un contenido de pensar. Ciertamente, Husserl, con Descartes, afirma que en el ámbito de la experiencia no existe un conocimiento indubitable, de tal manera que es necesario poner el mundo entre paréntesis, y no sólo los datos de las ciencias particulares, sino incluso también todo conocimiento que esté basado en la experiencia. De tal manera que tal puesta entre paréntesis —la reducción eidética— permite dar un giro a la atención desde la pura facticidad hacia la esencialidad, ya que, dada la insuficiencia del dato de hecho, es necesario considerar que los hechos muchas veces carecen de credibilidad. Los positivistas pasan del “por qué algo es” a la investigación de algo concreto, cerrándose así en una postura inmanentista y por tanto haciendo imposible captar el sentido de aquello que existe.¹⁷

En cambio, desde la aproximación fenomenológica, el mero hecho o bien el dato produce una “ceguera” ante la visión de la esencia, dando lugar a una sordera o haciéndonos imposible el llamado que la cosa misma nos hace sobre la esencia. Tal ceguera conlleva que el sujeto no sabe qué posición tiene frente al hecho, y si no se sabe qué posición tiene en frente, tal situación lo lleva a despojar de todo sentido al conocimiento mismo. Si se despoja al sujeto de su posición en el mundo, el conocimiento carece de sentido, carece de conexiones, dejando que las cosas estén aisladas, incomunicadas entre sí, como si cada cosa pudiera justificarse a sí misma, de manera que conocer será una acumulación de datos inconexos entre sí.

4. La visión de la esencia y el conocimiento de un “todo de sentido”

La intuición de esencias es un conocimiento inmediato de la esencia, donde la cosa se presenta o se da a la conciencia de manera unitaria, como un todo de sentido. La visión de la esencia presenta o da la cosa como un todo, de manera que las partes serán partes respecto a un todo y no simplemente partes que no tienen ninguna relación entre sí, como afirma Hume al comprender el conocimiento como impresiones aisladas. Dicho aislamiento o no comunicabilidad entre las impresiones lleva a una fragmentación, o bien atomización, del saber, impidiendo el acceso al todo; pues al tener que unir partes aisladas, o bien, incomunicadas entre sí, no es posible más que construir un todo, mas no aprehenderlo, es decir, se niega la visión inicial de un todo de sentido.

En su *Introduction to Phenomenology*, Sokolowski pone de relieve la distinción que hace Husserl entre pedazo (fragmento) y momento, una diferenciación de gran utilidad para comprender el error del positivismo. La totalidad puede ser

¹⁷Cf. ALES BELLO, A., *La Fenomenologia del essere umano*, Roma: Città Nuova editrice, 1992, p. 29.

analizada según dos tipos diversos de partes: los pedazos y los momentos. Los pedazos son partes que pueden suscitar y presentarse aun separados del entero; éstos pueden ser separados de su totalidad. Los pedazos pueden ser también llamados partes independientes y pueden ser en sí mismos y presentarse separados del todo. Cuando están así separados, los pedazos vienen a ser una totalidad en sí mismos y no son ya partes. Los pedazos, por tanto, son partes que pueden llegar a ser una totalidad. En cambio, los momentos son partes que no pueden presentarse separadamente del todo al que pertenecen: no pueden separarse. Los momentos son partes no independientes. Un ejemplo de momentos es el color rojo, o cualquier otro color, que no pueden existir separados de alguna superficie o extensión espacial. Tales partes no son independientes y no pueden existir o presentarse por sí mismas. Los momentos no pueden existir más que mezclados con otros momentos, son aquel tipo de partes que no pueden ser sin el todo.¹⁸

Relacionando esta consideración de Sokolowski con los presupuestos positivistas que rigen el método científico experimental, vemos que el problema introducido con el método científico experimental es que éste es incapaz de distinguir entre un momento y un fragmento, y consecuentemente todo lo considera como pedazo (fragmento). Por partir del hecho, el positivismo pone su punto de inicio en la fragmentación de la existencia de la cosa, y a la vez, al hacer de la facticidad un principio metódico, reduce el todo a una “pedazo más” que se construye sumando pedazos, reduciendo así el ser, la esencia, el devenir, los otros, el mundo, a una serie de pedazos que no tienen relación entre sí.¹⁹ El hecho, el *factum*, es una fragmentación de la existencia, y esto es así porque, al atomizar la sensación —el hecho considerado sensiblemente, es decir, el dato—, todo lo que siente lo traduce a fragmento para poderlo cuantificar. A este respecto Sokolowski anota:

Cuando consideramos los momentos simplemente en sí mismos, éstos son una abstracción, son pensados abstractamente. La posibilidad de hablar de tales partes abstractamente surge porque podemos utilizar el lenguaje; el lenguaje es el que nos permite poder usar un momento separadamente de su complemento existencial de los otros momentos y de su totalidad. Junto con esta habilidad surge aún otro peligro, pues dado que podemos referirnos a un momento en sí mismo, sin mencionar los momentos a él asociados, entonces podemos iniciar a pensar que este momento existe en sí mismo, y que puede ser un *concretum*. Por ejemplo, pensemos en la visión, como si pudiese existir en sí misma, separada del ojo.²⁰

¹⁸Cf. SOKOŁOWSKI, R., *Introduzione alla fenomenologia*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2002, p. 39. Edición original: Robert Sokolowski, *Introduction to Pehnomenology*, Camdridge University Press, 2000.

¹⁹La fragmentación de algo que se da en el tiempo es un *factum*. Hay una estrecha relación entre la fragmentación del saber y la consideración del ser como un *factum*, ya que al reducir el ser a un *factum*, la ciencia se reduce también a conocer sólo la facticidad, es decir, la ciencia es un conocimiento de hechos, sin poder ir más allá de ellos.

²⁰Cf. SOKOŁOWSKI, ROBERT, *Introduzione alla fenomenologia*, p. 40

Considerando la distinción entre fragmento y pedazo, cabría advertir que el positivismo sólo puede considerar los momentos como pedazos (fragmentos). Por tanto, la ciencia de experiencia está por principio imposibilitada para conocer el todo, por lo que, en realidad, a lo más que llega es a hacer una “suma de partes”, es decir, generalizaciones, mas no a conocer universales. La generalización es una inducción de lo común de los hechos o bien de las partes; sólo afirma aspectos de los sujetos conocidos para acomunarlos en una serie de características. Sin embargo, eso no es decir *lo que son las cosas*, sino decir *cosas de las cosas*. De tal modo, el positivismo siempre conoce pedazos, y por tanto, le es imposible ver la unidad que guardan, respecto al todo, las partes; es decir, le resulta metodológicamente imposible conocer los momentos.

Ahora bien, si el método científico experimental basado en el positivismo es incapaz de conocer el todo, y por tanto, sólo realiza generalizaciones, consecuentemente, a mayor *unidad* del ser, mayor dificultad del método experimental para conocerlo. Por tanto, cuanto mayor grado de unidad guarde un ser vivo (como organismo) o cualquier otro ser, la ciencia experimental estará más limitada en la comprensión de tal ser en su unidad.²¹ Los presupuestos del positivismo, como ha criticado Husserl, pretenden llegar al conocimiento de las cosas a través de la inducción, pero esto imposibilita el conocimiento de la esencia, y tan es así, que el mismo Hume niega por principio el conocimiento de la esencia. Por este motivo, introducir estos presupuestos en las ciencias del espíritu, lleva a la fragmentación del saber y a la pérdida del sentido del todo, ya que al conocer sólo sus partes y llegar a un todo sólo como suma de partes, el positivismo genera en última instancia la pérdida del sentido de aquello que conoce. Bajo esa perspectiva se explica por qué para la biología es imposible aceptar lo que es la vida; para la medicina, la salud; para la sociología, la sociabilidad humana; para el derecho, la justicia, y así sucesivamente. Podrían aceptarlo, pero no bajo sus presupuestos metodológicos.

Por tanto, toda ciencia que adopte como base de su metodología una epistemología positivista se verá imposibilitada por principio a aceptar aquello que las cosas son, aun sus objetos de estudio; simplemente se limitará a “designar” el “estar ahí” de las cosas del mundo, sin poder comprender la relaciones entre los objetos; y permanecerá, por tanto, inmersa en un caos sin sentido. La crisis de las ciencias que vivimos hoy en día, es decir, la imposibilidad del diálogo –de un logos común– es justamente lo que Husserl visualizó en su obra *La crisis de las*

²¹Esta distinción y a su vez la imposibilidad del positivismo para el conocimiento de los momentos, nos puede hacer comprender por qué la ciencia se ve imposibilitada desde su matematización a comprender la vida como un *continuum*, y no como un añadido de cualidades que supuestamente podrían comprenderse separadamente. Sería interesante analizar bajo esta perspectiva el problema del embrión humano.

ciencias europeas y la fenomenología trascendental.²² Esto lo podemos observar en el desarrollo que han tenido las ciencias experimentales hasta nuestros días, donde el avance de la ciencia en el análisis de la partes es sorprendente, pero a su vez, progresivamente, esas partes van perdiendo su sentido, desvinculándose del todo paulatinamente hasta convertirse en “sin sentidos”, es decir, en partes que no “saben qué son”, pues sin su referencia al todo “no tienen nada que decirnos”. Esto sucede a tal grado que la cosa llega a carecer de significado.

Por todo lo dicho anteriormente, en el debate actual sobre la determinación de lo que es o no es la persona humana, es importante hacer notar que el método científico experimental no puede ver como un todo unitario a la persona, y, consecuentemente, sus determinaciones de lo humano siempre serán parciales: no necesariamente incorrectas, pero sí parciales. Hacer de esta parcialidad la respuesta sobre la esencia, sobre lo que son las cosas, lleva a despojar a las cosas de su “totalidad” y, por tanto, de su sentido, ya que la parte vista fuera del todo carece de sentido. Sería importante considerar la crítica de Husserl al positivismo, para abordar epistemológicamente muchos de los temas debatidos actualmente sobre lo que es la persona humana y el sentido de su existencia.

Por tanto, desde la crítica de Husserl al positivismo se puede afirmar que el problema de fondo de muchas de las discusiones éticas y de la aparente imposibilidad de entablar un diálogo entre una visión metafísica del hombre y la visión del hombre positivista que propone toda ciencia que siga el método experimental, requiere necesariamente de una recuperación del rigor apodíctico, pues sin éste, toda gnoseología será una construcción de “las cosas”, y no una consideración rigurosa de las cosas mismas.

²²HUSSERL, R., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2009.