

# *La experiencia integral*

49



S e r i e P e n s a m i e n t o

JUAN MANUEL BURGOS

*Biblioteca  
Palabra*  
~

JUAN MANUEL BURGOS

*La experiencia integral*  
*Un método para el personalismo*

PALABRA

© Juan Manuel Burgos, 2015  
© Ediciones Palabra, S.A. 2015  
Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)  
Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39  
[www.palabra.es](http://www.palabra.es)  
[epalsa@palabra.es](mailto:epalsa@palabra.es)

Diseño de cubierta: Raúl Ostos  
Diseño de ePub: Erick Castillo Avila  
ISBN: 978-84-9061-316-0

Todos los derechos reservados.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares de Copyright.

A los amigos iberoamericanos,  
generosos y comprometidos.

# 1. INTRODUCCIÓN

Toda filosofía de entidad tiene –debe tener– unos presupuestos metodológicos propios. Es una cuestión identitaria e insoslayable. La filosofía pretende acceder a lo real, pero ese acceso está mediatizado por la propia comprensión. No se trata solo de que el mundo (y el hombre) sean complejos, sino que la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de lo que le rodea determina a su vez la propia comprensión generando un círculo hermenéutico que no conduce al relativismo, pues el conocimiento –la experiencia– tiene una dimensión objetiva; pero sí excluye, desde el inicio, cualquier visión simplista o ingenua. Y, si la filosofía no es otra cosa que la elaboración crítica de esa comprensión, debe ser críticamente consciente de los presupuestos de su propio modo de comprensión. De otro modo, se traicionaría y desacreditaría a sí misma.

Por estas razones, si una filosofía se presenta como original, si postula un proyecto nuevo de comprensión o interpretación de lo real, debe tener asociada un método igualmente original. Porque método es camino. Pero el camino, en filosofía, es la misma filosofía en cuanto genera un paisaje y un horizonte particulares. Y, así, el mundo empirista que surge de los sentidos es diferente del mundo kantiano formado por las estructuras *a priori* de la mente y del mundo fenomenológico que se presenta en la intuición de las esencias. Los diversos métodos no solo conducen a mundos diferentes sino que los generan, aunque todos tengan pretensión de verdad. Por tanto, si el personalismo es una filosofía original, debe tener también su propio método, su propia manera de entender la inteligencia y su propio modo, correlativo e inseparable, de acceder a su realidad; en definitiva, su propio camino –vía, lugar y horizonte– de hacer filosofía.

La metodología, de todos modos, no es –o no debe ser– el momento primario. En cuanto reflexión sobre el mismo proceso intelectual, su lugar es segundo: *primum vivere, deinde filosofare*, expresión que se debe aplicar también a la filosofía, algo que el personalismo ha hecho. Ha creado, primero, su infraestructura filosófica; se ha dotado de temas y contenidos viviendo como filosofía, filosofando, sin un particular interés por la metodología, cuestión secundaria supeditada al foco primordial: la investigación de la persona. Pero, una vez que esa estructura ha emergido con suficiente fuerza, una vez que la imagen personalista de la persona se ha revelado con la necesaria nitidez, la cuestión metodológica puede –y quizás debe– pasar ya a un primer plano, porque ese progreso filosófico remite a explicaciones de fondo a los que la investigación filosófica

*intencional* no puede responder. ¿Cuáles son los presupuestos de la investigación? ¿Cómo se accede a esos conocimientos? ¿Se diferencia el análisis personalista de otro tipo de análisis? Y, si esto es así, ¿en qué consisten esas diferencias?

Que estas preguntas queden sin respuestas no afecta *directamente* a las propuestas antropológicas del personalismo. De hecho, ya están dadas; existen independientemente de la cuestión metodológica. Pero la falta de respuestas las debilita, pues arroja dudas sobre su consistencia y su solidez. Quien no puede dar razón de sí mismo, es presa fácil de los problemas y de las críticas, y su capacidad de progreso está seriamente limitada.

Quien esto escribe está convencido de la potencia intelectual del personalismo y, por ello, se ha aventurado a intentar responder a estas complejas cuestiones partiendo de dos premisas. La primera es que, en la práctica filosófica personalista, *existe un procedimiento metodológico bastante similar en todos los autores personalistas*, desde Buber a Mounier, de Marcel a Scheler, o de Guardini a Wojtyła; un procedimiento que consiste en un análisis detallado y respetuoso de lo que se vive o experimenta, muy atento a la subjetividad personal, alejado de actitudes abstractas o racionalistas, realista y plenamente consciente de que no conoce una inteligencia abstracta e impersonal, y ni siquiera una inteligencia contextualizada, sino *una persona concreta*, específica e irrepetible, un quién, como afirma, por ejemplo, Romano Guardini, aunque podríamos encontrar una cita similar en cualquier gran personalista: «La facultad cognoscitiva, señala Guardini, no es un ingenio mecánico, sino una potencia viva. Conocer no es equivalente a lo que ocurre cuando se carga una máquina fotográfica, que fotografía mecánicamente todo lo que se pone delante de la lente. Esto sucede con el pensamiento *abstracto*, con el pensar en general, del sujeto general, dirigido a un objeto general. Pero todo esto en realidad no existe; es un esquema vacío. Lo que existe es el pensamiento concreto de este hombre viviente dirigido a esta cosa precisa. Y esto es un acto concreto, vivo, que puede realizarse bien o mal y depende de presupuestos muy precisos el que se realice correctamente»<sup>[1]</sup>. En definitiva, la acción de conocer procede de la persona, implica a toda la persona y remite a ella como fuente y como resultado del proceso cognoscitivo. Y los elementos que configuran esa comprensión *no son separables* pues se dan en una unidad viva y existencial. Son, eso sí, distinguibles, analizables, un rasgo sumamente importante, pero no tanto como la reivindicación del carácter personal unitario de la acción cognoscitiva.

Ahora bien, establecido este hecho, hay que preguntarse: ¿Es posible deducir de aquí una *metodología fuerte*, o se trata simplemente de una *actitud intelectual* que cada filósofo personalista podría desarrollar a su manera sin que cupiera hablar de un método en sentido propio? Resolver esta cuestión es asunto tan interesante como complejo. Por un lado, la relativa diversidad que caracteriza al personalismo remite a unos fundamentos filosóficos no siempre comunes, lo cual problematiza la formulación

técnica de una posible vía metodológica, en particular, si tiene pretensiones unitarias. Además, los personalistas han tendido a desentenderse de las cuestiones metodológicas centrándose en el punto que les resultaba más precioso, la comprensión de la persona, no la determinación del método que hacía viable, según el modo personalista, esa comprensión.

Afortunadamente se pueden encontrar excepciones como la de Guardini, con su método de los opuestos que, de todos modos, apunta sobre todo a una interpretación de la estructura de la realidad más que a una reflexión propiamente epistemológica; o la de Zubiri, con su poderoso tratado de la *Inteligencia sentiente*<sup>[2]</sup>. Pero, a nuestro juicio, la más interesante la encontramos en Karol Wojtyła, quien, al comienzo de su obra maestra, *Persona y acción*, ha hecho una importante propuesta metodológica. En efecto, toda la *Introducción* de este libro, relativamente larga y densa, es una reflexión metaantropológica que encuadra, determina y contextualiza la investigación posterior. Hay que notar, ante todo, que no es nada común iniciar un texto de antropología con amplias reflexiones metodológicas, y, de hecho, es bastante improbable que nos topemos con esta situación en otros ensayos antropológicos de personalistas. ¿Por qué sucede esto en Wojtyła? Porque pretendía llevar a cabo un proyecto muy ambicioso: nada más y nada menos que un intento de unificación de la filosofía del ser y de la conciencia. Y esa meta era sin duda inalcanzable si no se partía de *unos presupuestos epistemológicos novedosos* en los que esa unificación estuviera ya presente.

He leído y releído muchas veces esa *Introducción*. Y cada vez que lo he hecho se ha arraigado más profundamente en mí la convicción de que allí se encontraban los mimbres esenciales para elaborar el método fuerte que el personalismo requiere en el siglo XXI. Wojtyła se mueve entre los campos de la fenomenología y el tomismo, pero ha sido capaz de proponer, a partir de una original concepción de la experiencia – objetiva y subjetiva a la vez –, un peculiar modo de acceso a la realidad, que se despliega, profundiza y articula a través de los procesos de inducción y reducción, y que le ha permitido elaborar, a partir del análisis de «la persona que actúa», una antropología ontológica permeada de subjetividad, es decir, una antropología personalista. En otros términos, Wojtyła no solo ha propuesto una metodología específicamente personalista, sino que la ha empleado en su propia investigación con magníficos resultados.

Ahora bien, esta brillante propuesta *presenta un notable problema: su concisión*. Wojtyła ha diseñado un núcleo metodológico original, pero, por la brevedad de su exposición, ha dejado multitud de cuestiones decisivas por resolver: cómo se relaciona su concepción de la inducción con la aristotélica o la empirista; cuál es el papel de la abstracción si es que tiene alguno; cuáles son los puntos de separación y de cercanía de su propuesta con el método fenomenológico y con la gnoseología tomista; cómo se conecta la experiencia y el saber filosófico; qué peculiaridades tiene el acceso filosófico

personalista a la realidad; cuál es el alcance ontológico o metafísico de su método si es que lo tiene, etc. Como se ve, son todas cuestiones de tal entidad que, si no se resuelven y explicitan, la potencia de esta propuesta queda automáticamente menoscabada en cuanto que resulta muy difícil integrarla o compararla de una manera sustantiva con otras metodologías mucho más consolidadas.

Esta dificultad es tan notable que puede quizá explicar por qué esta propuesta ha pasado tan en sordina por el panorama filosófico contemporáneo, pero, sea de ello como fuere, el caso es que tenemos la firme convicción de que, partiendo de los conceptos básicos que Wojtyła diseñó en *Persona y acción*, cabe construir una metodología personalista fuerte, la metodología de la experiencia integral. Y ese es el intento que hemos procurado realizar en esta obra.

Algunas observaciones importantes antes de comenzar a exponerlo. En primer lugar, la denominación de «método de la experiencia integral» es nuestra. Wojtyła presenta una metodología original, pero no le da ningún nombre específico. Pero los nombres son necesarios para identificar lo existente, de ahí que haya que darle uno. Siendo la experiencia la clave de bóveda de esta propuesta, la opción más directa era optar por el «método de la experiencia», pero esta denominación resultaba, sin duda, demasiado ambigua ya que el concepto de experiencia, como todos los grandes conceptos filosóficos, es enormemente polisémico. También los empiristas, por ejemplo, apelan a la experiencia como fuente de conocimiento; pero la experiencia empirista y la experiencia wojtyliana son muy diferentes. Por eso hemos añadido el adjetivo «integral», para mostrar, desde el inicio, que este método usa una *determinada* concepción de la experiencia que, por otra parte, como se verá, hace honor a su nombre.

Nuestra segunda observación es que este método, tal como lo hemos diseñado, incluye muchos elementos no presentes en la propuesta wojtyliana, por lo que nos parece interesante marcar tanto la continuidad como la distinción: el método de la experiencia integral es un método basado en intuiciones wojtylianas pero con amplios desarrollos no elaborados por él.

Por último, nos interesa señalar que, si bien esta propuesta metodológica, a nuestro juicio, es válida para el personalismo en general, se enmarca específicamente dentro de la propuesta del *personalismo ontológico moderno* (el POM) que estoy elaborando desde algún tiempo a partir de la antropología de Karol Wojtyła y la teoría del personalismo del autor de estas páginas, y que consiste en un personalismo basado en una *fusión* original de fenomenología y tomismo, en la que la fenomenología aporta la perspectiva moderna y el tomismo, la ontológica. Remarco de intento el término de *fusión* porque debe quedar muy claro que no se trata de una mera superposición irenista de dos teorías filosóficas diversas, sino de una propuesta filosófica integralmente personalista, pensada, por tanto, desde la persona y elaborada mediante categorías personalistas. El *método* de

la experiencia integral es un buen ejemplo de esta configuración del POM porque, como se verá a continuación, asume elementos de la fenomenología y del tomismo, pero no se identifica con ninguno de ellos, ya que sus presupuestos estructurales son distintos y autónomos. Es una teoría *a se*, aunque, como en cualquier teoría, se puede establecer su genealogía intelectual. El método de la experiencia integral se presenta, en definitiva, como el método filosófico del POM, lo que implica un rasgo específico: su asociación intrínseca con los presupuestos del POM; y un rasgo general: es un método personalista.

En el capítulo II realizamos una presentación preliminar del método a través de la exposición detallada de la metodología expuesta por Wojtyła en *Persona y acción*. Son páginas que permiten captar tanto la brillantez de la propuesta wojtyliana como sus límites expositivos y de tratamiento.

En el capítulo III llevamos a cabo una primera ampliación y contrastación de la propuesta original de Wojtyła al compararla con detalle con el método fenomenológico, tanto en la versión original husserliana, como en la de la fenomenología realista representada principalmente por Seifert, lo que nos permite llegar a la conclusión de que se trata de un método diferente del fenomenológico.

En el capítulo IV seguimos trabajando en esa ampliación al compararla esta vez con la gnoseología tomista, lo que implica, entre otras cosas, abordar en profundidad el problema de la abstracción y de la inducción, así como una toma de posición sobre su alcance ontológico que, a su vez, supone una toma de posición sobre la metafísica. También aquí se alcanza la conclusión de que no estamos ante una epistemología tomista, por lo que la originalidad de este método queda ya totalmente confirmada.

El capítulo V aborda un nivel metodológico ausente en *Persona y acción*, el filosófico, entendido como una continuación crítica de la experiencia, y enmarcado y definido gracias a un amplio conjunto de propuestas que hemos ido elaborando a lo largo de los años en este nivel metaempírico: las categorías personalistas, el lastre griego, el modo de relación entre ciencias filosóficas, etc. Para finalizar, y dada la complejidad de este texto, nos ha parecido oportuno ofrecer en las conclusiones una síntesis de las ideas presentadas. Es también esa complejidad (al menos, la de algunos pasajes) la que nos anima a sugerir al lector *dos itinerarios de lectura*, según su nivel de formación filosófica. Para aquel que simplemente desee una ilustración general acerca de los rasgos principales de un posible método personalista, le puede resultar suficiente con los capítulos 2 y 5, más la introducción y las conclusiones. Pero la comprensión profunda del método de la experiencia integral solo puede alcanzarse a través de una lectura detallada y completa.

Somos conscientes, por último, de que la autoría intelectual de este texto es, en cierto sentido, difícil de definir ya que, si bien las intuiciones más decisivas son de Wojtyła, su elevación a metodología original, buena parte del desarrollo estructural así como la

configuración del nivel filosófico son nuestras. Quede este punto a juicio del lector si le parece importante. Por lo que a nosotros respecta, nuestro objetivo ha sido claro: elaborar un método personalista lo más completo y sólido posible a partir de las intuiciones fundacionales de Karol Wojtyła. Este es el tema de este libro.

\* \* \*

Esta investigación ha avanzado y progresado a lo largo de bastantes años en los que he podido reflexionar, dialogar y conversar con numerosos colegas y amigos. Mención especial merecen los profesores Urbano Ferrer, Mariano Crespo y Sergio Sánchez-Migallón por sus sugerencias y comentarios, sobre todo en relación al tratamiento de la fenomenología. También quiero agradecer a los profesores Wierzbicki y Guzowski la posibilidad de exponer mis tesis en dos ocasiones diferentes en la Universidad Católica de Lublin, casa y hogar del pensamiento de Wojtyła. Por último, agradezco al Jacques Maritain Center, de la Universidad de Notre Dame, en la persona de su director, el prof. O'Callaghan, la posibilidad de investigar las cuestiones relacionadas con la inducción y la abstracción durante el verano de 2010. La larga duración de esta investigación, que tuvo su inicio en un texto seminal presentado en el *Fourth World Congress of Phenomenology*, en la Universidad Jagellónica de Cracovia, en 2008, dirigido por A.T. Tymieniecka, ha dado lugar a muchas publicaciones puntuales, de las que se informa en el apéndice final.

## 2. LA EXPERIENCIA INTEGRAL: UN MÉTODO BASADO EN KAROL WOJTYŁA

### 2.1. Claves de comprensión de Karol Wojtyła

Comenzaremos nuestro itinerario con algunos brochazos que sitúen al pensador Karol Wojtyła en su entorno filosófico[3], una tarea particularmente necesaria en la medida en que sufrió una evolución intelectual importante que resulta imprescindible conocer tanto para poder fijar las fases de su pensamiento, como para no dar por una posición madura y definitiva, lo que fue un momento transitorio. El punto culmen, la madurez de su reflexión y su posición definitiva se alcanza en *Persona y acción*[4] y, este, por tanto, debe ser nuestro referente fundamental para determinar su filosofía, lo que resulta válido también para su propuesta metodológica.

#### 2.1.1. Del tomismo al personalismo a través de la fenomenología

La formación filosófica inicial de Wojtyła fue la de un tomismo clásico, que era el que se enseñaba por esa época en los seminarios católicos. Personalmente, sus intereses se centraban en la filología polaca, pero abandonó estos estudios cuando decidió hacerse sacerdote. Wojtyła caminó por la vía del tomismo durante un buen trecho que culminó con su tesis en teología en el Angelicum, la universidad dominica de Roma, dirigida por el famoso tomista Garrigou-Lagrange. El tema, sin embargo, fue peculiar: la fe en S. Juan de la Cruz[5]. No sabemos de quién dependió la elección de un autor místico y no de un filósofo o teólogo escolástico, pero parece que la importancia que Karol Wojtyła siempre concedió a la experiencia se tradujo aquí en una de sus primeras manifestaciones teóricas.

Tampoco sabemos qué hubiera ocurrido si, al volver a Polonia, su itinerario vital no le hubiera conducido a la realización de un trabajo sobre Scheler para conseguir su habilitación como profesor[6]. Pero el caso es que Wojtyła se embarcó en este proyecto, que tuvo unas consecuencias teóricas decisivas. En concreto, lo que Wojtyła pretendía determinar era si la ética scheleriana podía ser asumida por el sistema ético cristiano pero, más allá de sus conclusiones específicas, el resultado fundamental de este estudio fue que entró en contacto, desde dentro, y con profundidad, con la filosofía moderna a través de uno de los autores más cercanos al realismo, Max Scheler. Y Wojtyła comenzó a entrever con claridad que esta filosofía contenía elementos de gran validez que, además, no se encontraban en el escolasticismo clásico.

Fue justo en este momento cuando se inició el camino propio y original de la filosofía wojtyliana que le condujo progresivamente a la elaboración de su gran obra *Persona y acción*, como él mismo ha comentado: «Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación (la tesis sobre Scheler). Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico»[7].

El contacto con la fenomenología scheleriana supuso, en efecto, el inicio de una transición intelectual de la mayor relevancia ya que, gracias a ella, Wojtyła descubrió un modo de filosofar que le permitía acceder al mundo subjetivo y experiencial, algo que le estaba vedado desde el tomismo. Y, si bien al principio se planteó utilizar la metodología fenomenológica simplemente como un instrumento auxiliar de la metafísica, poco a poco comenzó a darse cuenta de que la solución al problema de la integración de la subjetividad no era tan simple. La introducción de las categorías fenomenológicas en el sistema tomista no podía resolverse mediante una simple superposición externa, o mediante la simple incorporación a la estructura tomista de los *eidos* que el análisis fenomenológico proporcionaba. Era necesario, si se pretendía alcanzar una unidad intelectual satisfactoria, algo muchos más consistente.

Pero, por otro lado, Wojtyła no dejaba de observar en la fenomenología déficits muy importantes. Ciertamente, permitía el acceso a la subjetividad, pero al precio de la pérdida del sustrato ontológico, incluso en los fenomenólogos realistas como Scheler, lo que generaba problemas de relieve, como, por ejemplo, su visión actualista de la persona. En el sistema scheleriano, la persona era incapaz de perfeccionarse (o degradarse) a sí misma porque las acciones tenían lugar en el puro mundo fenoménico-intencional estando incapacitadas para incidir en un sujeto real.

El personalismo, sin embargo, parecía ser capaz de solventar este problema gracias a su perspectiva integral y a su posición ontológica (al menos en algunas corrientes) pero abierta a la subjetividad. El concepto de persona y, más en concreto, el concepto *moderno* de persona desarrollado por los personalistas del siglo XX (Mounier, Maritain, Stein, Guardini y otros) parecía, en efecto, estar potencialmente abierto tanto a la ontología, a la radicación en el ser, como a la tematización de la subjetividad. Y este es el camino que, con originalidad y audacia, abordó Karol Wojtyła en su obra magna *Persona y acción*.

### *2.1.2. El gran objetivo: la unificación del ser y de la consciencia*

En concreto, Wojtyła se planteó en esta obra nada más y nada menos que la unificación de la filosofía del ser y de la consciencia o, dicho de un modo más preciso y contenido, la formulación de una filosofía –de una antropología, para ser más exactos–

que contuviera los elementos válidos de ambas. Tamaña empresa, a primera vista, podría no solo parecer irrealizable, sino pueril: intentar integrar dos tradiciones con un peso teórico e histórico enorme y, en buena media, opuestas: el realismo objetivista frente al idealismo subjetivista; ser frente a conciencia; Aristóteles y Tomás de Aquino frente a Descartes y Kant. Pero Wojtyła no solo pensaba que esa tarea era posible, sino que resultaba imprescindible para lograr una antropología contemporánea adecuada. Entiéndase, no es que pensara ingenuamente que ambas tradiciones podían integrarse de una manera simple, fácil y completa; lo que pensaba es que ambas contenían elementos irrenunciables que debían ser asumidos en la construcción de una antropología que reflejara la verdad de la realidad personal.

Y así, de Aristóteles y Tomás de Aquino asumió fundamentalmente su posición realista y ontológica que apuesta por la consistencia del ser, del ser personal en particular, rechazando el flujo de conciencia humano. La identidad de la persona no es una construcción psicológica de la mente, sino un dato real, observable y comprobable a partir de la experiencia. Pero no todo era positivo en la tradición clásica. Si bien la filosofía del ser proporciona unos pilares ónticos en cierto modo insustituibles, se ha mostrado incapaz de acceder a la subjetividad personal. Y este límite tiene una importancia mucho mayor de lo que podría aparecer a una mirada superficial porque *la persona es persona justamente (aunque no solo) gracias a su subjetividad*. Allí radica lo específico del ser personal, el elemento de irreductibilidad que hace a cada persona única y exclusiva, es decir, un *quién* o, simplemente, una persona. Se imponía, por tanto, con una necesidad absoluta, que la antropología integrara la subjetividad: «advertimos la necesidad *más fuerte que nunca* (y entrevemos también una mayor posibilidad) *de objetivar el problema de la subjetividad del hombre*»[8].

Ahora bien, la resolución de este problema era de una complejidad tremenda porque ponía en juego todos los conceptos centrales de la antropología y de la metafísica clásica, que debían amoldarse a este nuevo contenido. Pero, además, *subrayaba la preexistencia de un problema gnoseológico* que, de no resolverse, simplemente imposibilitaba el ataque adecuado del problema. Esta dificultad, tal como la veía Wojtyła, consistía en que la metodología epistemológica de las dos tradiciones era unilateral y conducía inevitablemente a una confrontación entre ambas porque cada una de ellas accedía a una parte diferente de la realidad. El método metafísico genera con brillantez una sólida objetividad pero su utilización de la abstracción le impide acceder a la subjetividad humana. Por eso puede describir adecuadamente las cosas pero no a las *personas*. Por el contrario, la posición cartesiana, al partir directamente del yo, se sitúa desde el inicio en la conciencia, en la subjetividad, pero al llegar al *cogito* a través de la duda metódica es incapaz de alcanzar la objetividad y, con ello, la *ontología*. El resultado es una conciencia desarraigada del ser que girará hacia el idealismo.

Pues bien, lo que Wojtyła concluyó es que, *a menos que se modificaran estas premisas epistemológicas, nunca se llegaría a una solución del problema*. Los intentos renovados de superar la escisión sujeto-objeto se estrellarían una y otra vez con los mismos problemas víctimas de sus propios fundamentos. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con la fenomenología. El cartesiano Husserl pretende volver a las cosas mismas, pero su desconfianza frente al mundo natural (es decir, al mundo real) acabará atrapándolo de nuevo en la red idealista. Y, por su parte, los intentos neoescolásticos de acercamiento a los temas modernos nunca logran aportar algo más que un barniz acogedor pero meramente superficial a los secos conceptos metafísicos.

El método, ciertamente, no es todo el problema pero sí una parte importante, porque, una vez establecido el punto de partida y el camino que se va a seguir, de algún modo todo está ya decidido. Por eso, Wojtyła se esforzará máximamente por establecer un punto de partida adecuado que, para él, lo constituye la experiencia. «Quien escribe esto está convencido de que la *línea de demarcación entre la aproximación subjetiva* (de modo idealista) y la objetiva (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado “a priori” y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente»[9]. Y esto es así porque *la experiencia proporciona simultáneamente objetividad y subjetividad*. Este es el punto esencial para Wojtyła. Lo veremos con todo detalle pero ya podemos adelantar que el concepto de experiencia wojtyliana refleja tanto la vivencia subjetiva del propio yo como la del mundo externo. Tenemos experiencia de nosotros mismos, de nuestras vivencias en las que nos autoexperimentamos como sujetos pero, al mismo tiempo y simultáneamente, tenemos experiencia del mundo externo, de la realidad objetiva. «La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo»[10]. Por tanto, *si la antropología toma como punto de partida metodológico esta concepción de la experiencia, dispone, desde el mismo inicio, de la dimensión objetiva y subjetiva de manera armónica e integrada*. No habrá que buscarlas *a posteriori*, no habrá que realizar penosas peregrinaciones desde el *cogito* cartesiano o husserliano hacia la realidad objetiva ni, viceversa, habrá que intentar extraer de los opacos conceptos metafísicos un hálito de subjetividad. Con este planteamiento metodológico, ambas se poseen desde el inicio por lo que el dilema, la antinomia está resuelta, al menos programáticamente. Y está resuelta, por otro lado, en el único punto en el que era posible hacerlo: en el inicio, en el planteamiento filosófico general.

Por eso, el concepto de experiencia tiene una importancia tan trascendental para

Wojtyła, porque considera que es la *única vía* para resolver la antinomia que desgarró la filosofía contemporánea con su dilema irresoluble: objetividad sin subjetividad o subjetividad sin objetividad. Es, por supuesto, consciente de la magnitud del problema, pero, a pesar de todo, considera que su particular visión de la experiencia permite incoar una solución, dando a cada tradición filosófica la razón que le corresponde. «Me atrevería a decir aquí que la experiencia del hombre con la característica escisión del aspecto interior y exterior se encuentra en la raíz de la división de esas dos potentes corrientes de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia». Por eso, «se debe generar la convicción de que, en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación»[\[11\]](#). Wojtyła, en concreto, va a intentar esta unión a través de las dos posiciones más cercanas a un mutuo entendimiento. Un neotomismo de corte existencial abierto a la necesidad de la renovación de sus fundamentos y la versión de la filosofía moderna más cercana a esta tradición: la fenomenología realista de Scheler.

Veamos ya, en concreto, cuál es su propuesta.

## 2.2. La propuesta metodológica de Wojtyła

### 2.2.1. La experiencia

La propuesta metodológica de Karol Wojtyła[12] se mueve entre dos procesos básicos que conviene diferenciar desde el comienzo: la *experiencia* y la *comprensión*. La experiencia es *el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo*; la comprensión es la *consolidación cognoscitiva de la experiencia*, la elevación a conocimiento expreso de las experiencias que toda persona acumula. La filosofía se sitúa, lógicamente, en el nivel de la comprensión, o, más precisamente, en el nivel de la comprensión crítica (cap. 5) y, por eso, justo al comenzar PyA, Karol Wojtyła señala con su característica precisión que «el presente estudio surge de la necesidad de objetivar la totalidad de ese gran proceso cognoscitivo que se puede definir, básicamente, como *experiencia del hombre*»[13]. Por tanto, describir la propuesta wojtyliana implica describir estos dos elementos básicos: la experiencia y la comprensión. Comenzaremos por el primero.

Wojtyła entiende la experiencia como una vivencia con una carga cognoscitiva que posee simultáneamente dos dimensiones: una *objetiva y externa* y otra *subjetiva y autoreferencial*: «La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre, afirma, siempre está asociada con una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo»[14]. Lo propio y específico de la experiencia es el carácter *directo y vivencial*, originario, primario, es lo dado en su carácter primordial[15]. La experiencia está formada por las vivencias del sujeto que, lógicamente, tienen una carga cognoscitiva pero que, inicialmente, no está objetivada, sino dada de forma primaria y originaria. Wojtyła añade que, según los fenomenólogos, se puede definir como «cualquier acto de conocimiento, en el que el objeto se da en sí mismo, de manera originaria o también, como dice Husserl, “corpóreamente autopresente” (*leibhaft selbstgegeben*)»[16]. La objetivación de ese conocimiento, su elaboración y sistematización viene después, y, propiamente hablando, ya no es experiencia, es comprensión.

En la estructuración de la experiencia existe una distinción fundamental que separa la *experiencia del yo* y la *experiencia del hombre*[17]. La primera se refiere a la experiencia que el hombre tiene *de sí mismo* y, por tanto, es la responsable de la captación directa de la subjetividad; la experiencia del hombre, por el contrario, se refiere a la experiencia que acumulamos *de los demás hombres* y tiene, por eso, una dimensión más externa y objetiva, sin dejar de ser experiencia. Es, por ejemplo, la que se acumula en los viajes o en las vivencias con otras personas. A poco que se preste atención, es fácil darse cuenta de la estructura y características tan distintas que tienen

estas experiencias: hasta el punto de que podría ser razonable pensar que son irreductibles. La experiencia subjetiva refleja de modo vivencial la identidad personal del sujeto, lo que cada persona es que, en su radicalidad última, no es transmisible: no es posible comunicar a los otros, en sentido literal, el mundo subjetivo. Por su parte, la experiencia del mundo o del hombre es externa y subjetiva y, justamente por eso, comunicable y observable por otros de forma prácticamente idéntica a como yo lo observo o experimento[18]. Ahora bien, Wojtyła entiende que llegar a una conclusión separacionista sería erróneo. Hay que admitir, sin duda, que la diferenciación entre ambas es realmente muy notable, pero, a pesar de todo, existen continuidades que permiten que se integren configurando una estructura compleja pero unitaria. Por un lado, ya se ha señalado que, de hecho, ambas se dan simultáneamente: «El hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo». Pero, además, existen otros puntos de unión. En efecto, la experiencia del hombre acerca de sí mismo no es solo subjetiva, ya que también se puede captar al «hombre que soy yo»; es decir, que la persona se experimenta a sí mismo no solo como subjetividad, sino como objetividad a través de su corporalidad. La persona se experimenta a sí misma no solo desde dentro, como vivencia, sino también objetivamente, como cosa en el mundo. Y algo similar sucede en «la experiencia del hombre». Esta no es puramente objetiva, no tenemos solamente información externa sobre las demás personas sino que también logramos un cierto acceso, aunque con dificultades y a través de procesos empáticos al interior de otras personas. «Yo no soy para mí mismo tan solo una “interioridad”, sino también una “exterioridad”, ya que soy el objeto en ambas experiencias, la exterior y la interior. Y también cualquier otro hombre distinto de mí, aunque para mí sea tan solo objeto de experiencia desde el exterior, en el conjunto de mi conocimiento no se presenta como pura “exterioridad”, sino que tiene también su propia interioridad»[19], aunque yo no pueda alcanzar esa interioridad del modo que alcanzo mi propia subjetividad.

Así pues, la estructura fundamental de la experiencia está formada por dos componentes cognoscitivamente diversos, experiencia del yo y experiencia del hombre, que se interconectan de diversos modos. Esta estructura, ya de por sí compleja, se complica aún más con otros datos, comenzando por el dato-problema de la *discontinuidad* de la experiencia que ha sido analizado con detalle por la psicología. El hombre se desconecta de su experiencia durante el sueño y vuelve a retomar contacto con ella cuando se despierta[20]. Además, cabe hablar de diversos tipos de experiencia: la estética, la moral[21], etc. Wojtyła no niega la entidad de estos problemas, pero considera que no constituyen una dificultad insuperable ya que todo tiene lugar dentro de una fundamental sencillez que conduce a una visión optimista del problema. Por otro lado, tampoco se detiene mucho en estos aspectos. Le basta con fijar su concepto central

de experiencia, que consiste en la integración de subjetividad y objetividad. En los demás, valga la redundancia, apela a la experiencia, es decir, al hecho de que, a pesar de la enorme complejidad que la experiencia tiene, el hombre logra unificarla sin mayores dificultades[22].

Por último, se desmarca expresa y reiterativamente del empirismo ya que, en efecto, cabría calificar su postura de empirista pues sostiene que el punto de partida *único* es la experiencia. Pero, entre ambos, corre una diferencia radical. El fenomenalismo o empirismo excluye la unidad y el sentido en la experiencia, que serían el producto *secundario* de la actividad de la inteligencia que unificaría, daría sentido y ordenaría una experiencia caótica y primaria[23]. Pero, para Wojtyła, la experiencia, a pesar de su complejidad, es una realidad unitaria y significativa que, además, no accede únicamente a la superficie de la realidad dejando fuera el en sí de las cosas, sino que capta lo real en toda su profundidad esencial, objetiva y subjetiva.

Wojtyła ve factible esta posibilidad por su *concepción unitaria del conocimiento, que engloba desde el inicio la inteligencia y la sensibilidad*. Alejándose del esquema clásico que considera que el conocimiento comienza con los contenidos que proporcionan los sentidos sobre los cuales *después* actúa la inteligencia, entiende que, *ya desde el principio*, es, conjuntamente, sensible e intelectual. «No se puede separar artificialmente esta experiencia del conjunto de los actos cognoscitivos que tienen al hombre como objeto. Tampoco se la puede separar artificialmente del factor intelectual. El conjunto de los actos cognoscitivos dirigidos hacia el hombre, tanto a ese hombre que soy yo mismo, como a cualquier hombre distinto de mí, tiene a la vez carácter empírico e intelectual. Cada uno de estos dos aspectos está en el otro, interaccionan entre sí y cooperan mutuamente»[24]. Las repercusiones de esta concepción son enormes. Además de permitir superar el gran problema planteado por Hume que determinó, a su vez, la posición kantiana, permite también resolver –o, por lo menos, afrontar– la cuestión del alcance del conocimiento. ¿Qué proporciona la experiencia y hasta dónde alcanza? Como se trata de la fuente primaria y tiene una dimensión intelectual proporciona *todos los contenidos posibles y con la máxima profundidad*. Todo lo que podemos conocer, incluidos los conceptos metafísicos, se genera a partir de la experiencia.

### 2.2.2. La comprensión

La experiencia, que es un hecho vivencial, da paso a la *comprensión*, que consiste en la formulación cognitiva de estas vivencias. La palabra clave que Wojtyła utiliza para explicar este proceso es la de *consolidación*. Admite, en primer lugar, que en los animales puede haber algún proceso similar de tipo sensitivo pero añade que la comprensión humana es «sustancialmente diversa». ¿En qué consiste? Wojtyła no es muy explícito y apunta a una cierta unificación significativa de los objetos experimentales «en su especie» a través de oportunas clasificaciones y distinciones

mentales.

Esta consolidación no es un *a priori* cognoscitivo –la referencia a Kant es evidente–, la inteligencia no «construye la realidad», pero sí interviene en la consolidación o formación de los objetos intelectuales a partir de las experiencias vividas. La consolidación permite además la comparación entre la experiencia del sujeto y la de los demás hombres pues ambos comparten la posesión de un *eidos*, esencia o «identidad cualitativa» semejante sobre las unidades de sentido. Más en concreto, la comprensión se realiza a través de un proceso que comprende dos momentos fundamentales: *la inducción y la reducción*.

#### a) La inducción y la unidad de significado

Wojtyła describe la inducción de modo sucinto y en pocas frases pero llenas de contenido. En concreto, después de hablar de la pluralidad de los hechos que captamos a través de la experiencia, señala que «es tarea de la inducción el captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa (es decir, lo que hemos definido anteriormente como estabilización del objeto de la experiencia). Al menos, así parece que entiende Aristóteles la función inductiva del entendimiento»[\[25\]](#). Los dos elementos que aparecen en este texto son cruciales. El primero señala lo que Wojtyła entiende por inducción: el descubrimiento de los elementos esenciales que distinguen o identifican determinado tipo de realidades, idea que él mismo ejemplifica con la relación entre la persona y la acción, el tema que quiere estudiar. La experiencia nos muestra múltiples hechos en los que se dan conjuntamente la persona y la acción, pero gracias a la inducción constatamos que «en cada uno de los casos “el hombre actúa” se encuentra una relación “persona-acción” del “mismo tipo”, que el mismo tipo de persona se manifiesta a través de la acción»[\[26\]](#). Ese «mismo tipo» es la identidad cualitativa que proporciona la inducción.

En la segunda parte de la cita, Wojtyła señala que este proceso intelectual se identifica sustancialmente con la inducción aristotélica. Es decir, no se trata de la inducción positivista de Mill, que se funda en un proceso *argumentativo de generalización*: si esto ha sucedido tantas veces, generalmente será así; sino de una comprensión intelectual de la unidad de significado, es decir, del descubrimiento de una unidad interna en los hechos que, por lo tanto, no depende numéricamente de la *cantidad* en que estos se presenten. Volviendo al ejemplo, captar la adecuada relación o la unidad entre la persona y su acción no es una cuestión de repetición o acumulación de hechos de experiencia, sino de comprensión intelectual de la relación interna que las liga.

Al entender la inducción de este modo, Wojtyła se separa también de la vía fenomenológica: «los fenomenólogos hablan del conocimiento de lo que es esencial (en nuestro caso diríamos el conocimiento de lo que es esencial en el hecho “el hombre

actúa”). Tal conocimiento lo llaman ellos “intuición eidética” o “ideación” y lo califican de *a priori*. Pero la ideación parte del particular como ejemplo suyo; y, como ha sido dicho (p. ej., M. Merleau-Ponty, *Le problème des sciences de l’homme selon Husserl*, Paris 1953), se trata de un intento de profundizar el concepto tradicional de inducción en contraposición a la concepción positivista como generalización de una serie de casos de co-ocurrencia de elementos extraños a otros casos semejantes»[27]. Ahora bien, para él, la solución al problema no pasa por la intuición de las esencias, sino por el *empleo de la inducción de tipo aristotélico* entendida como «la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos»[28].

Por último, encontramos otras dos consideraciones de relieve. Al insistir en que la unidad de significado solo puede ser lograda por la inducción puesto que la experiencia, en cuanto tal, no puede llevar más allá de la multiplicidad de los hechos, añade que esto no es obstáculo para evitar con cuidado una interpretación de la inducción como una mera generalización abstractiva en la que se pierde la riqueza y variedad de la experiencia. «Para captar esta unidad, el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción)»[29]. Y, finalmente, apunta su importancia decisiva para acceder a la *intersubjetividad*, clave en la comunicación humana. «A la inducción le debemos no tanto la objetivación como la intersubjetivación, que es fundamental para este estudio: la realidad de la persona y de la acción se desvela como un objeto al que todos pueden observar, independientemente de la condición subjetiva que, al menos parcialmente, posee el objeto»[30]. Si bien la subjetividad es un dato humano esencial y, en cierto sentido, el dato clave de la experiencia, eso no implica que no suponga un obstáculo en la comunicación ya que la subjetividad, en sí misma, no es transmisible. A esta notable dificultad da respuesta la inducción al lograr la intersubjetivación del conocimiento.

A la vista de todas estas consideraciones parece que una descripción adecuada de la inducción en términos de Wojtyła sería la siguiente. El hombre experimenta vivencias personales e intersubjetivas (de distinta cualidad) que constituyen el material originario, el punto de partida del proceso cognoscitivo. El hombre accede cognoscitivamente a esas experiencias de modo directo e integral, a través de un impulso conjunto y unitario de su inteligencia y de sus sentidos. La presencia cognoscitiva de las vivencias experienciales impulsa al hombre a la comprensión, y el primer proceso que necesita llevar a cabo es la consolidación de los significados. La experiencia es variable, fluida y diversa y, además, puede ser interna o externa. El hombre consolida esas experiencias y las fija mediante una inducción de tipo aristotélico en la que busca lograr una unidad de significado; encuadra los conocimientos «en su especie» pero teniendo mucho cuidado de no perder la dimensión subjetiva del conocimiento ni la riqueza de los detalles. La inducción

consolida el conocimiento sin salir de la experiencia, manteniendo de algún modo la unidad y la multiplicidad. Con ello se logran dos objetivos fundamentales. En primer lugar se facilita la profundización de la comprensión ya que la consolidación de los materiales de la experiencia abre el camino a un análisis más preciso y detallado. La segunda es la posibilidad de la comunicación y la intersubjetividad. Las experiencias consolidadas comprenden elementos personales –autoexperiencia– y elementos interpersonales –experiencia de los otros–. La unificación de esos elementos en una esencia o «eidos» permite crear una unidad de sentido compartible, puesto que, para unidades significativas similares, es razonable pensar que la suma de las experiencias propias y ajenas sea similar en todos los hombres. Se abre así el camino hacia un saber compartido y comunicado, es decir, hacia la ciencia.

#### b) La reducción como «exploración» de la experiencia

La reducción surge de la inducción, como «la necesidad de explicación, de aclaración y de interpretación de esa rica realidad de la persona»[31], y solo se puede lograr «en la línea de penetrar cada vez más profundamente en el contenido de la experiencia»[32]. El término reducción es ambiguo, tanto por sus connotaciones fenomenológicas como por una posible interpretación lingüística que lo identifique con una pérdida de significado. Por eso Wojtyła se cuida rápidamente de señalar que no se debe entender en ningún modo como disminución o limitación de la riqueza del objeto experimental; «*reducere* equivale a “extraer” desde los argumentos o principios adecuados o, de otro modo, explicar, clarificar, interpretar»[33]. Y, de nuevo, encontramos una mención negativa a la abstracción: «no se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad efectivamente existente»[34], es decir, no se trata de «salirse» de la realidad para llegar a un mundo de conceptos abstractos en el que la inteligencia emplee reglas puramente lógicas, sino de sumergirse en la experiencia, con las esencias o *eidos* proporcionadas por la inducción.

Explicitando un poco las sucintas tesis de Wojtyła, tenemos que la reducción, entendida como *re-ducere*, como reconducir a las fuentes y a las raíces, es el paso que lleva del establecimiento del sentido a su ulterior aclaración. La inducción acopia los materiales y capta el sentido, y la reducción intenta explicar, aclarar e interpretar tanto el *eidos* como su relación con las experiencias individuales. Wojtyła no se extiende en la descripción de cada uno de estos procesos pero apunta matices muy importantes. Ante todo, *la constante prioridad de la experiencia*. La misión de la reducción es la intelección más perfecta posible de la experiencia, que es el dato originario e irreductible y que, como ya se ha señalado, posee –a diferencia de la kantiana– una plena inteligibilidad. La misión de la reducción consiste en expresar y explicitar esa inteligibilidad, una tarea difícil y compleja pues las profundidades de la experiencia no

salen a la luz con facilidad ni es sencillo integrar en un conocimiento armónico los elementos diversos o incluso opuestos que esta muestra en ocasiones.

Además, la reducción wojtyliana tiene vocación de *radicalidad*. No es, para nada, un paseo por la superficie de los fenómenos. Ante todo porque la experiencia wojtyliana no consiste en un conjunto de sensaciones elementales y fragmentarias, sino que capta toda la profundidad y riqueza del hombre. «No se puede aceptar que, cuando se aprehende este hecho (el hombre actúa), la experiencia se limite a la pura “superficie” –a un conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles–, y que el entendimiento, por así decir, espera estos contenidos para “hacer” con ellos su propio objeto, al que denomina “acción” o “persona y acción”. Parece más bien que el entendimiento interviene ya en la propia experiencia, y gracias a ella establece una relación con el objeto; relación que también es directa, aunque de manera diversa»[35]. Por eso, la reducción wojtyliana se propone expresamente llegar lo más hondo posible en su investigación, es decir, llegar, en concreto, a la esencia del hombre. «Entiendo por reducción fenomenológica, afirma, una operación que conduce a la manifestación más plena y esencial a la vez de un contenido dado»[36].

### c) El proceso de comprensión: inducción y reducción

El método wojtyliano es, en definitiva, *un proceso de comprensión (a través de la inducción y la reducción) de la experiencia integral del hombre*. La experiencia, que se compone de dos elementos muy distintos, la experiencia del hombre (objetiva) y la experiencia del yo (subjética), proporciona los materiales significativos. A partir de aquí, surge la comprensión, que tiene dos fases fundamentales: la inducción, que consolida los significados de una experiencia que fluye y cambia constantemente, y la reducción, que los examina, clarifica e interpreta[37]. La relación de estos elementos es a primera vista paradójica, pues se conectan mediante un proceso simultáneo de immanencia y trascendencia. «La reducción, y no solo la inducción, es immanente respecto a la experiencia, sin dejar por ello de ser también trascendente respecto a ella, aunque de modo diverso a como lo es la inducción. En general, la comprensión es a la vez immanente y trascendente respecto a la experiencia del hombre. No porque la experiencia sea un acto y un proceso de los sentidos, mientras que la comprensión y la explicación lo sean del intelecto, sino en función del carácter esencial de uno y de otro. Una cosa es experimentar y otra distinta “comprender” o “explicar”»[38]. Aunque hubiera sido muy deseable un desarrollo de esta idea, el sentido es claro y consecuencia de la premisa fundamental: *en la experiencia está todo*. La experiencia no es un hecho sensible-superficial, la experiencia nos da la realidad en toda su profundidad; por eso, nunca deberíamos salir de ella (de ahí el carácter immanente no solo de la inducción sino de la reducción). Pero, a pesar de ello, y de manera paradójica, en cierta manera no queda más

remedio que «salir» de la experiencia para interpretarla o aclararla. No es lo mismo comprender que experimentar. La comprensión está fuera de la experiencia, mantiene una distancia con ella y, en ese sentido, la trasciende. Pero esta salida, necesaria y beneficiosa, pues permite interpretar y aclara la experiencia, no puede ser más que provisional y parcial. Se sale de la experiencia, pero para analizar la experiencia (por eso no se está nunca completamente fuera) y para volver a ella, para comprenderla mejor y con más profundidad. Por eso, tanto la inducción como la reducción son, al mismo tiempo, immanentes y trascendentes a la vivencia experimental.

En la última fase de la descripción de su metodología, Wojtyła vuelve sobre el motivo fundamental que le ha llevado a desarrollarlo: la necesidad de *representar la subjetividad del hombre*. La filosofía clásica se ha centrado solo en el hombre como objeto, considerado externamente, pero «en la experiencia integral del hombre, a través de la acción de la persona, se nos manifiestan como datos no solo su exterior, sino también su interior»[39]. La experiencia, entendida como experiencia vivida, cuenta desde el mismo punto de partida con la subjetividad como elemento no solo inseparable sino central. Wojtyła quiere acceder a la raíz de esa subjetividad, comprenderla, explicarla e interpretarla porque es fundamental para su proyecto antropológico, pero sin caer en ningún momento en una posición idealista, en una subjetividad de tipo trascendental. La dualidad de la experiencia –experiencia interna del yo, experiencia externa de mí y de los demás– aparece entonces como el factor clave que evita esa deriva idealista anclando al sujeto en una dimensión ontológica no reducible exclusivamente a subjetividad. El concepto wojtyliano de experiencia se presenta entonces –no solo implícitamente sino explícitamente– como la vía gnoseológica que va a utilizar para salvar los escollos que presentan las dos grandes corrientes filosóficas asumiendo sus elementos positivos: la objetividad de la ontología y el acceso a la subjetividad por parte de la modernidad.

Wojtyła evita el maximalismo señalando que no pretende limitar o reducir la oposición que enfrenta a estas dos grandes corrientes filosóficas a este punto, pero eso no le impide afirmar que, a su juicio, la consideración unilateral de la experiencia es una de las claves centrales de esa oposición. De ahí su propuesta integradora. «Me atrevería a decir aquí que la experiencia del hombre con la característica escisión del aspecto interior y exterior se encuentra en la raíz de la división de esas dos potentes corrientes de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia». Por eso, «se debe generar la convicción de que, en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación»[40].

d) La expresión de la comprensión

El último paso del método, en el que Wojtyła apenas se detiene, consiste en la «expresión», en la formulación pública y reconocible de lo que se comprende. «Se trata de que no basta con el convencimiento interno de que el hombre que actúa es persona, sino que también se debe expresar este convencimiento de manera conceptual y lingüística; es decir, hay que formularlo externamente (en concreto, en este estudio), para que se pueda comunicar plenamente»[\[41\]](#). Esta configuración es posible gracias a la inducción, que es la que, al consolidar los significados, crea estructuras semánticas intersubjetivas; pero esas estructuras necesitan una formulación específica que permita verterlas en el flujo de las comunicaciones humanas, «pues el saber humano como hecho social se forma a través de la mutua comunicación de lo comprendido»[\[42\]](#). Esta es la tarea de la expresión.

## 2.3. De la propuesta de Wojtyła al método de la experiencia integral

### 2.3.1. *Luces y sombras de la propuesta wojtyliana*

La lectura de este método, o de esta propuesta metodológica, integrada como de pasada en las páginas introductorias de *Persona y acción*, generó siempre en mí una especie de iluminación intelectual, en alguna ocasión con fuerza deslumbrante. Parecía latir en esas ideas una potencia intelectual que permitía superar muchos viejos problemas filosóficos. En particular, para aquellos que nos identificamos con el realismo epistemológico, parecía significar algo así como un portal –no temporal sino intelectual– que posibilitaba el acceso tan deseado –y tan inalcanzable– a la subjetividad humana sin perder la perspectiva realista. Y el hecho de que Wojtyła hubiera logrado, en la práctica, a continuación de esas páginas, elaborar una antropología de esas características, es decir, simultáneamente objetiva y atenta a la subjetividad, significaba que el método o, más en general, la propuesta metodológica funcionaba.

Ahora bien, ¿por qué, si esta propuesta era tan potente, había pasado tan desapercibida? ¿Por qué no se había empleado como herramienta epistemológica decisiva? ¿Por qué ninguna tradición filosófica le había prestado atención? Supongo que no hay respuestas infalibles a estas cuestiones, pero puedo aventurar dos clases de razones.

La primera, sin duda, es el *carácter extremadamente sucinto de la exposición wojtyliana*. Sin duda, una cualidad de su poderosa mente es poder exponer ideas de enorme calibre en poco espacio, pero la envergadura de tamaña propuesta requiere, para su asimilación, una presentación mucho más detallada y completa. Wojtyła ofrece brillantes soluciones, pero genera también una gran cantidad de cuestiones, de alto calado, que quedan sin respuestas: ¿está justificada realmente la unidad del proceso experiencial?, ¿qué entiende exactamente por inducción?, ¿por qué no utiliza la abstracción?, ¿qué significa exactamente que inteligencia y sentidos operan juntos?, etc. Además, se echa en falta una presentación mucho más definida de su propia posición. Wojtyła no dice expresamente (muy en su estilo) que esté generando un método nuevo. Simplemente, lo explica y lo usa. Pero este procedimiento tan expedito genera otro tipo de incertidumbres. ¿Hasta qué punto es consciente de que está empleando un método radicalmente nuevo? ¿Se puede hablar propiamente de un método o se trataría simplemente de un conjunto de sugerencias originales pero que no alcanzarían la entidad suficiente para configurarse, en sentido estricto, como un método filosófico nuevo?

Como, por otro lado, Wojtyła no se ha detenido nunca a definir con precisión *su posición en relación con otras filosofías*, las incertidumbres se alargan y se amplían. No nos dice, por ejemplo, o, mejor, no nos dice con el detalle que necesitamos, cuál es la relación de su propuesta con el método fenomenológico que, sin duda, es una de las

principales fuentes de inspiración del suyo, con lo cual queda irresuelta la importante cuestión de si su método no es más que una *variante*, más o menos original, del método fenomenológico. Que no se trata del método fenomenológico en sentido estricto, es evidente, puesto que, para comenzar, no usar la *epoché*. Por otro lado, resultaría absurdo que, si lo fuera, se dedicara a exponerlo al principio de su obra como algo novedoso. Pero ¿hasta qué punto se distinguen? o, desde otra perspectiva, ¿podría identificarse con algún tipo de variante, en particular de la fenomenología realista? Wojtyła no responde a estas cuestiones.

Tampoco responde a su cercanía (o lejanía) con la epistemología tomista. Por las mismas razones que acabamos de señalar para la fenomenología, la metodología wojtyliana no puede ser tomista en sentido estricto. Su recurso radical a una experiencia que posee una dimensión subjetiva, por poner un ejemplo, está claramente fuera de los parámetros metodológicos escolásticos. Y, de igual modo que sucedía con la fenomenología, sería simplemente absurdo que Wojtyła propusiera, al principio de un tratado de antropología, la epistemología clásica como si fuera nueva. Pero, descartada una fácil y rápida identificación, hay otras preguntas, también importantes, que quedan sin respuesta: ¿se puede concebir como una variante modernizada de la epistemología escolástica? ¿Qué papel juega la metafísica en esta propuesta? A ciencia cierta no lo sabemos.

La envergadura de estos interrogantes no resueltos (y de otros que podrían añadirse) podría llevarnos a la conclusión de que Wojtyła, en realidad, no habría aportado mucho con esa introducción metodológica. Y algunos, quizá, han seguido este camino. Pero, a nuestro juicio, sí lo ha hecho; ha aportado lo esencial. *Ha puesto las bases fundamentales para resolver el grave problema epistemológico que se había planteado.* Lo que ocurre es que, como su interés primordial no era metodológico, sino antropológico, cuando ha alcanzado la convicción de que el camino estaba expedito para sus objetivos, simplemente ha dejado de lado la reflexión metodológica y se ha volcado en el tema que verdaderamente le interesaba: la investigación de la persona. Pero para nosotros, que venimos detrás, y ya tenemos resueltas, en gran medida gracias a su trabajo, muchas cuestiones clave de la antropología, la gran cuestión que queda abierta es: ¿Cómo consolidar este proyecto metodológico? ¿Cómo darle el valor que parece tener? En nuestra opinión, la respuesta adecuada es esta: *encuadrándolo y desarrollándolo en el marco de una perspectiva personalista fuerte.*

### 2.3.2. *La experiencia integral como método personalista*

Tomemos el ejemplo de su antropología. Karol Wojtyła ha elaborado una antropología potente, original y con contornos mucho más definidos que su metodología. Pero, a pesar de ello, ha recibido muy poca atención académica hasta que, recientemente, ha sido integrada expresamente en el marco del pensamiento personalista. El

pensamiento de Wojtyła es, de hecho, personalista, pero solo cuando se integra *expresamente* en este marco, cuando se lo define y considera como tal, encuentra el *humus* necesario para generar el árbol hermoso y frondoso que anida en su semilla. En otros contextos, como la fenomenología o un tomismo más o menos renovado, la posición wojtyliana, en el caso de que se la tome en cuenta, siempre acaba apareciendo como externa, extraña o foránea, lo que la conduce a un lugar secundario y colateral. En el personalismo, por el contrario, no ocurre así porque Wojtyła se encuentra en su lugar intelectual, *se encuentra en casa*; y, a medida que esta filiación intelectual se ha ido consolidando y reconociendo, han ido aumentando paralelamente los estudios científicos, las tesis doctorales y las publicaciones sobre su obra.

Personalismo, por tanto, ¿pero qué tipo de personalismo? No todos los personalismos son iguales. El personalismo comunitario difiere del dialógico y este, a su vez, del fenomenológico o del clásico. ¿Cuál es el valle personalista específico en el que puede recalar más cómodamente el pensamiento wojtyliano? En realidad, este valle no existía y ha habido que crearlo: se trata del *personalismo ontológico moderno* (POM). Este tipo de personalismo, que he propuesto recientemente<sup>[43]</sup>, se distingue del personalismo comunitario en que no se centra en el pensamiento de Mounier; del personalismo dialógico, en que busca una fundamentación ontológica y no aboga, como sucede en algunos de sus representantes, por una primacía ontológica de la relación; y del personalismo ontológico clásico, que estaría representado por Maritain, en que abandona el tomismo como sustrato filosófico esencial. Positivamente, podemos caracterizarlo, sintéticamente, a través de los siguientes rasgos estructurales: 1) es una filosofía personalista con una estructura teórica original fundada en elementos clásicos y fenomenológicos; 2) de la perspectiva clásica toma, principalmente, su visión ontológica de la realidad y su perspectiva realista; 3) de la fenomenología asume numerosos temas antropológicos, como la subjetividad, el yo o la conciencia; pero rechaza o elimina todas las posibles implicaciones idealistas; 4) los elementos principales de la antropología del POM los proporciona Karol Wojtyła; 5) la corriente ha sido propuesta por J. M. Burgos, que ha elaborado la teoría del personalismo que la justifica. El personalismo ontológico moderno, en otros términos, es una corriente creada para alojar, en el marco del personalismo, la posición wojtyliana, ya que hemos llegado a la convicción, después de años de estudio, de que se diferencia significativamente de otras corrientes personalistas.

Tenemos, pues, que la antropología wojtyliana se arraiga fecundamente en el personalismo. Y, más en concreto, en el marco del personalismo ontológico moderno ya que este está elaborado justamente para acoger lo específico de su filosofía. Parece lógico suponer, por tanto, que debe ser también el marco adecuado para acoger su propuesta metodológica y desarrollarla. Y este es, justamente, *el objetivo de este libro*. Pretendemos, en efecto, analizar, completar y desarrollar la propuesta metodológica de

Wojtyła, entendiéndola como un método filosófico válido para el pensamiento personalista en general y, más específicamente, para el personalismo ontológico moderno. Y a ese método, completado, ampliado y desarrollado, le hemos dado el nombre de método de la experiencia integral.

Con ello pretendemos hacer justicia a su elemento primario y fundacional, la experiencia entendida como un hecho vivencial de la persona, que integra todos los aspectos del sujeto y, a su vez, los percibe mediante todas sus capacidades (inteligencia y sentidos). Y, al mismo tiempo, mediante el adjetivo «integral», buscamos distinguirlo de otros métodos o corrientes que también apelan a la experiencia como elemento fundacional del conocimiento, solo que la entienden de modo muy diferente, como sucede, por ejemplo, con los empiristas, para los que la experiencia es solo sensible y fenoménica.

El objeto de este libro, en definitiva, es intentar transformar la propuesta metodológica, brillante pero hasta cierto punto enigmática, que Wojtyła presenta en la introducción de *Persona y acción*, en el método de la experiencia integral. Un método de carácter personalista, expuesto con la suficiente definición y solidez como para que pueda ser reconocible, y, en consecuencia, aceptado o rechazado. Y, más en concreto, como *el método específico del personalismo ontológico moderno*. En los capítulos siguientes procederemos a construir o consolidar ese método, para lo cual, en primer lugar, usaremos una metodología comparativa. Ampliaremos y definiremos la propuesta de Wojtyła contrastando sus propuestas, primero, con el método fenomenológico y, después, con la gnoseología tomista. De este modo, quedará claro que se distingue sustantivamente de ambos, con lo que quedarán resueltas las preguntas abiertas acerca de su especificidad y originalidad. Al mismo tiempo, mostraremos o estableceremos cuál es el papel que desempeñan en su estructura interna conceptos epistemológicos tan decisivos como la inducción o la abstracción. Finalmente, en el capítulo V, determinaremos la posición del método de la experiencia integral sobre la constitución y papel de la *filosofía*, tema no tratado por Wojtyła. Con ello, nuestra tarea habrá concluido al haber transformado (o, por lo menos, intentado) las brillantes y concisas propuestas de *Persona y acción* en una amplia reflexión metodológica que las sitúa y encuadra en el marco general de la epistemología y del personalismo. Somos plenamente conscientes de los límites de cualquier reflexión. Por ello, aunque esta propuesta se sostenga, no podrá ser más que el inicio de un camino largo y difícil, pero la dirección estará trazada.

### 3. EXPERIENCIA INTEGRAL Y MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Si a algún método se asemeja la propuesta de Wojtyła, es al método fenomenológico. Y no solo porque él mismo usa muchas veces esta expresión (o similares), sino porque, de hecho, tiene muchos puntos de contacto con la letra y el espíritu de la fenomenología: importancia central de la subjetividad en el acto de percepción (*ego cogito cogitatum*), respeto delicado por la realidad manifestado en una búsqueda de la verdad que elimine todo prejuicio o precomprensión y se atenga a los datos que se «dan» a la inteligencia; necesidad de realizar una «reducción» de lo dado, etc. Por eso, en la tarea de delimitar la relevancia del método de la experiencia integral, el primer paso que hay que dar es una contrastación, lo más profunda posible, con el método fenomenológico.

Este análisis, sin embargo, presenta dificultades de relieve asociadas a la estructura de la corriente fenomenológica[44]. Si bien esta filosofía tiene un fundador con nombre propio, lo que facilita, en principio, la identificación de las tesis fundamentales, la tarea no es tan fácil como podría parecer. Como es sabido, la determinación del pensamiento de Husserl es compleja, y no solo por su dificultad intrínseca, sino porque se trata de un pensamiento en construcción que vuelve una y otra vez sobre los mismos términos, enriqueciéndolos, afrontándolos desde nuevas perspectivas o revisándolos de manera significativa, lo que dificulta notablemente la fijación del significado de los conceptos[45]. Además, y en continuidad con esta revisión constante de su pensamiento, nos encontramos con la posible existencia de *dos Husserl*, uno más cercano al realismo, que dio lugar a la aparición de la denominada fenomenología realista, y otro más próximo a posiciones trascendentales. «El término fenomenología, afirmaba von Hildebrand, ha adquirido ya en nuestros días un carácter ambiguo. Un sentido es aquel que Husserl dio al término después de 1913, en sus *Ideas* y en todas sus obras subsiguientes. (...) Pero hay un sentido distinto de fenomenología que se encuentra en estricta y radical oposición a cualquier idealismo. De hecho, significa el más explícito objetivismo y realismo. Se trata del sentido de “fenomenología” que encontramos en los escritos de Adolf Reinach, de Alexander Pfänder, en los míos propios y en los de algunos otros, y que por lo menos nosotros identificamos con el sentido de “fenomenología” de la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, de Husserl. De hecho, el impacto histórico de esa obra de Husserl, que atrajo a estudiantes de todos los países a Gotinga, se debió a su inequívoca refutación del psicologismo, del subjetivismo

y de todo tipo de relativismo»[46].

De estas dos posibles interpretaciones surgen las dos líneas fenomenológicas fundamentales. La realista, que se identifica con sus primeros escritos, particularmente con la primera edición de *Investigaciones lógicas*, y que está representada, entre otros, por Scheler, Reinach, Stein, Ingarden, von Hildebrand y otros; y la interpretación que asume integralmente la perspectiva de *Ideas I* y opta por una interpretación trascendental del fenómeno de la constitución y, en general, de la metodología fenomenológica.

Este complejo panorama impone una delimitación del estudio que evite –dentro de lo posible– el riesgo de un análisis ambiguo e ineficaz. Y, para ello, hemos desdoblado nuestro análisis del método fenomenológico en dos partes. En la primera trataremos la posición de Husserl tal como él mismo la expuso en algunas de sus obras principales, en particular en la edición revisada de sus *Investigaciones lógicas* y en *Ideas I*. En la segunda, la fenomenología realista. De este modo abarcaremos un amplio marco de posiciones fenomenológicas, lo que nos permitirá llegar a conclusiones significativas.

### 3.1. Husserl

Como ya hemos adelantado, para afrontar con la mayor precisión posible el pensamiento de Husserl, nos vamos a centrar en los escritos metodológicos «fundacionales», es decir, en las *Investigaciones lógicas* en la versión de 1913[47] y en *Ideas I*[48]. Sin duda tendría gran interés una comparación entre el primer Husserl, el de las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901, y la posición de Wojtyła, puesto que el Husserl más realista de ese período es, sin duda, más cercano al pensamiento wojtyliano. De hecho, según Lévinas, Wojtyła «se atiene a lo que se llama el primer Husserl, el de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), a las que se vinculan también Scheler, toda una serie de alumnos de antes de 1913 y, también, el gran filósofo polaco Roman Ingarden»[49]. Sin embargo, Husserl abandonó, modificó o alteró esa posición[50], por lo que entendemos que una confrontación con el pensamiento más definitivo y perdurable de Husserl implica analizar las obras que él consideró fundacionales para la fenomenología a lo largo de toda su extensa e intensa producción, es decir, las *Investigaciones lógicas* (1913) e *Ideas I*.

De todos modos, al limitarnos (básicamente) a las obras de este período fundacional asumimos que las conclusiones podrían ser revisadas a la luz de sus escritos posteriores, aunque nos atrevemos a aventurar que esta revisión no podría alterarlas de manera muy significativa puesto que las tesis clave de esas obras determinaron de modo definitivo el pensamiento de Husserl y, posteriormente, solo fueron matizadas o perfeccionadas en su continuo trabajo de reelaboración de su filosofía[51]. Es, en cualquier caso, una limitación que asumimos puesto que, dado el proceso reconstructivo que Husserl aplicaba a su pensamiento, el esfuerzo de fijar de manera absolutamente irreprochable y completa los significados de algunos conceptos fundamentales (experiencia, intuición, percepción) absorbería un tiempo y un espacio desproporcionados. También por este motivo nos hemos limitado a comparar la posición de Wojtyła con la de Husserl en cuatro puntos: la experiencia, la *epojé*, las esencias o *eidós* y la intuición de las esencias. Con estas acotaciones entendemos que limitamos el problema de una manera relativamente razonable y significativa.

#### 3.1.1. La experiencia en Husserl y en Wojtyła

Comenzaremos analizando el concepto de experiencia puesto que, al ser clave en la metodología wojtyliana, puede servir para centrar toda la reflexión. Pues bien, lo primero que encontramos es que Husserl, al igual que Wojtyła, inicia su discurso metodológico a partir de la experiencia. Y la centralidad de la cuestión se manifiesta en que abre *Ideas I* justamente con este tema. El § 1 (del cap. 1) tiene precisamente por título «Conocimiento natural y experiencia». Lo reproduciremos casi por entero porque

es crucial para los siguientes análisis.

Ante todo, Husserl sitúa la experiencia como el fundamento o base del conocimiento «natural», es decir, del conocimiento *del mundo*, o del conocimiento de la «realidad» en la que no se ha efectuado la reducción fenomenológica. En concreto, afirma: «El conocimiento natural comienza con la experiencia y permanece *dentro* de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos “*natural*”, queda, pues designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el mundo»[52]. Lo propio de la experiencia es su carácter primario e intuitivo y, en algunos casos, a los que Husserl denomina *percepción*, originario. «La intuición en *que se dan*, la intuición de la primera esfera del conocimiento, la “*natural*”, y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia en que aquellos objetos se dan *originariamente* es la *percepción*, entendida la palabra en el sentido habitual. Darse originariamente algo real, “intuirlo” simplemente y “percibir” son una sola cosa»[53].

¿De qué hay experiencia originaria? «Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la “intrafección”. Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos. Este verles a los demás las vivencias propio de la intrafección es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no es un acto en que se dé algo *originariamente*. Del prójimo y su vida psíquica se tiene, sin duda, conciencia como “estando él ahí mismo” y estando ahí a una con su cuerpo, pero no como se tiene conciencia de este último, como algo que se da originariamente»[54].

Un último rasgo esencial de la experiencia es su carácter individual: «La intuición empírica, y especialmente la experiencia, es *conciencia de un objeto individual*, y en cuanto conciencia intuitiva “hace que se dé”; en cuanto percepción, hace que se dé originariamente, que la conciencia aprese el objeto “originariamente” en su identidad “*personal*»”[55].

Finalmente, concluye Husserl: «el mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son cognoscibles en un pensar teórico justo»[56]. Es decir, el mundo está constituido por todos los datos procedentes de la experiencia más aquellos que surgen de todos los saberes científicos de la actitud natural, tanto los saberes empíricos como las ciencias del espíritu: la historia, las ciencias culturales, las disciplinas sociológicas de toda índole, etc.

En definitiva, resumiendo las tesis anteriores encontramos que:

- 1) el mundo es el conjunto de realidades a las que se accede desde la actitud natural y

gracias al conocimiento natural;

2) el conocimiento natural es el saber que genera la actitud natural; es muy amplio, y tiene componentes teóricos (todas las ciencias del mundo o ciencias de la actitud natural), y una base fundante en la que se dan originariamente los conocimientos, que es la experiencia;

3) la experiencia es la intuición en que se dan los objetos en la actitud natural y, en el caso de que se den originariamente, se identifica con la percepción;

4) hay dos tipos de percepciones o experiencias originarias: 1) la percepción externa del mundo físico; 2) la percepción interna o autopercepción de nuestros estados de conciencia. La percepción de las vivencias externas puede tener un cierto carácter intuitivo, pero le falta un rasgo esencial de la experiencia: ser originaria. A las vivencias de los otros llegamos, en efecto, a través de su corporalidad;

5) la experiencia es conciencia de un objeto individual.

Esta descripción del concepto husserliano de experiencia nos permite llegar a una primera afirmación que no sorprende: los paralelismos con Wojtyła son evidentes, hasta el punto de que cabría afirmar que Wojtyła sigue muy de cerca la senda husserliana. La experiencia es el inicio del conocimiento, los saberes y ciencias naturales se construyen a partir de ella; tiene un carácter intuitivo y, en algunos casos, originario; existen dos tipos básicos de experiencia, la autopercepción, que corresponde a la experiencia del yo de Wojtyła y que supone el acceso directo a la subjetividad; y la percepción externa, similar a la experiencia del hombre en Wojtyła que da razón del acceso al mundo externo y físico.

Sin embargo, y de manera muy sorprendente, a partir de este punto *los caminos se separan de modo llamativo*. Wojtyła va a hacer de la experiencia el centro constitutivo de toda su metodología mientras que *Husserl, por el contrario, va a abandonar la experiencia en favor del concepto clave de su epistemología: la intuición*. En la fenomenología, afirma con nitidez, «sustituimos el concepto de experiencia por el más general de intuición, y por ende rechazamos la identificación entre ciencia en general y ciencia empírica»[\[57\]](#).

Veamos esta cuestión con detalle, pues es central para nuestra investigación, tomando como punto de referencia un pasaje donde Husserl la plantea de modo directo: el § 19 de *Ideas I*: titulado «La identificación empirista de la experiencia y del acto en que se da algo necesariamente». En este importante pasaje, en el que analiza el empirismo, Husserl ofrece una valoración inicial muy positiva de la actitud empirista que «quiere hacer valer en contra de todos los “ídolos” y en contra de los poderes de la tradición y de la superstición, de los prejuicios de toda índole, rudimentarios y refinados, los derechos de la razón autónoma como única autoridad en las cuestiones que se refieren a la verdad»[\[58\]](#). Pero, añade, esto no impide que cometan errores de fondo. «*El*

*principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia del volver a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia. Dada la comprensible limitación naturalista del marco de las cosas cognoscibles, para el empirista pasa sin más la experiencia por ser el único acto en que se dan las cosas mismas. Pero las cosas no son sin más las cosas naturales y solo a la realidad natural se refiere ese acto en que se dan originariamente cosas y que llamamos experiencia»*[59].

En otros términos, el objetivo de la fenomenología de «volver a las cosas mismas» responde a una actitud interior similar, en parte, a la de los empiristas, pero esto no debe conducir al error de buscar el fundamento del conocimiento en la experiencia, porque eso supondría limitarse al mundo de lo natural y hay otros modos en que las cosas se dan originariamente sin pasar a través de la experiencia. ¿Cuáles son esos modos? Los procesos de tipo intuitivo o de visión, en los que el sujeto capta algo como dado originariamente *en un puro proceso intencional* y que, al no estar sometidos a ninguna limitación o error posible procedente del mundo empírico, y, asimismo, al colocarse fuera de la actitud natural o ingenua, se constituyen en los fundamentos absolutos del conocimiento.

«La “visión” directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma*, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales. Función jurisdiccional solo la tiene porque y en tanto que en ella se da algo originariamente. Si vemos un objeto con toda claridad, si hemos llevado a cabo la explicación y la traducción en conceptos puramente sobre la base de la visión y dentro del marco de lo aprehendido realmente con la visión, si vemos (como un nuevo modo de “ver”) cómo está constituido el objeto, entonces goza de todos sus derechos la proposición que expresa esa fielmente»[60]. Tesis que conduce a la famosa formulación del «principio de todos los principios: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da*»[61]. La conclusión final de esta argumentación es, en definitiva, la sustitución de la experiencia por la intuición como fundamento del saber fenomenológico: «En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de investigar teóricamente aquello de que se tiene experiencia, la naturaleza trascendente, llevemos a cabo la “reducción fenomenológica»[62].

En el siguiente epígrafe quedará más claro por qué Husserl derroca a la experiencia en favor de la intuición. Ahora, vamos a cerrar estas reflexiones haciendo un balance comparativo de las posiciones de Wojtyła y Husserl que aporte los primeros resultados

netos a nuestra investigación.

De manera sumaria podemos decir que, por un lado, hemos encontrado *un conjunto de afinidades básicas* que se podrían sintetizar en estos tres rasgos:

1) su carácter de dato epistemológico primero sobre el que se construyen el resto de saberes,

2) su carácter originario, dado o intuitivo,

3) su distribución en dos ámbitos diversos: externo o físico, y subjetivo o de conciencia de sí.

Pero, a su vez, hemos encontrado *importantes puntos de divergencia*.

1) El concepto de experiencia parece poseer en Wojtyła *un carácter más integrado y completo* que en Husserl. Ambos distinguen las dos dimensiones de la experiencia, externa e interna, pero Wojtyła insiste en que, en realidad, se trata de *un solo acto de experiencia* en que los dos aspectos se dan de forma simultánea, porque «el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo»[63].

2) El segundo punto, mucho más decisivo y trascendental, es que, *para la fenomenología, el elemento fundamental del proceso cognoscitivo no es la experiencia, sino la intuición*. La fenomenología comienza en la experiencia pero *se trata solo de un punto de partida provisional que queda superado por la visión intuitiva de la esencia*[64]. Para Wojtyła, por el contrario, la experiencia es el punto de partida indiscutible e inmodificable del conocimiento; es más, es la fuente inagotable de conocimiento de modo que los procesos de inducción y reducción (wojtylianos) solo salen de la experiencia para retornar a ella. La experiencia, en cierto sentido, es el todo cognoscitivo para Wojtyła.

### 3.1.2. La *epojé*

Aunque se ha insistido mucho en que el núcleo del proyecto husserliano consiste en una vuelta hacia las cosas mismas, en realidad, es mucho más central en toda su *obra la búsqueda incesante de un saber apodíctico e incontestable*[65] siguiendo de modo manifiesto la estela cartesiana[66]. Y, justo en este marco, es donde aparece la *epojé*, puesto que Husserl la entiende como un método perfeccionado y mejorado para alcanzar los mismos objetivos que Descartes se propuso con su recurso a la duda metódica[67]. Nadie mejor que el mismo Husserl para explicar con precisión el sentido y alcance de la famosa *epojé*. Esta consiste en que «ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no por*

*ello niego “este mundo”, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la epojé “fenomenológica” que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo. (...) El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente “libre de teorías”, tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis»[68].*

La tesis de Husserl y su alcance es suficientemente conocida, así como las diversas interpretaciones que se han dado. Para algunos supondría una neutralidad metafísica, es decir, un posicionamiento intermedio entre idealismo y realismo que sostiene que la cuestión de la existencia no es un problema de la fenomenología[69]; mientras que, para otros, consistiría justamente en el inicio del giro idealista husserliano, muy patente ya en *Ideas I*, pero que se iría acentuando progresivamente a lo largo de su obra. En nuestro caso nos inclinamos por la segunda opinión, sustentada en afirmaciones de este calibre: «Frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente” se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia»[70]. En cualquier caso, no es cuestión que debamos solventar aquí. Lo que hay que constatar ahora es que resulta incuestionable que la *epojé* es un *factor decisivo, es más, constitutivo del método fenomenológico*, ya que es el único modo de efectuar la reducción trascendental que es, a su vez, el único modo de conseguir el objetivo ambicionado por Husserl: la fundamentación de un saber absoluto y apodíctico. Solo la efectuación de la *epojé* permite la reducción del mundo natural conocido a través de la experiencia y la consiguiente entrada en el mundo fenoménico en el que lo dado se presenta de forma intuitivamente inapelable y apodíctica[71].

«El designar la reducción fenomenológica e igualmente la esfera de las vivencias puras como “trascendentales” descansa justo en que en esta reducción encontramos una esfera absoluta de materias y de formas noéticas a cuyos enlaces, de formas determinadas *por una necesidad esencial inmanente*, es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual manera, que es relativamente a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente, y que esta es la fuente original de la única solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente»[72]. En definitiva y como señala Presas: «La condición de posibilidad de la ciencia de fundamentación absoluta reside justamente en la *epojé*, gracias a la cual todo lo vivido y

experimentado cobra el sentido de *fenómeno*, y en el correspondiente movimiento reflexivo de re-conducción o reducción a la fuente en que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser, esto es, a la subjetividad trascendental que, en cuanto no relativa a otra instancia justificante, bien puede llamarse absoluta»[73].

¿Qué consecuencias se derivan de estas tesis para nuestro tema? La primera es que ahora resulta mucho más fácil comprender *las razones del desplazamiento husserliano desde la experiencia a la intuición*. Simplemente, *la experiencia está en el mundo*, es el conocimiento originario que funda la actitud natural, y la fenomenología –según la vía cartesiana que estamos exponiendo– aspira justamente a poner entre paréntesis el mundo natural mediante la efectuación de la *epojé* para entrar en el reino de lo dado aprióricamente. Por tanto, *la experiencia debe ser abandonada como fundamento*. «El mundo entero, puesto en la actitud natural, *con que nos encontramos realmente en la experiencia*, tomado plenamente “libre de teorías”, *tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias*, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis»[74]. Y, para colocarlo entre paréntesis, hay que hacer lo mismo con la experiencia porque esta no se limita a ofrecer contenidos, sino a constatar la existencia de la realidad externa. Por eso, concluye Husserl, en las ciencias eidéticas «no puede tomar la función de fundamentación la experiencia en cuanto experiencia, esto es, en cuanto forma de conciencia que aprehende o pone la realidad o la existencia»[75].

La segunda es que, en la cuestión de la *epojé*, Husserl y Wojtyła discrepan completamente. En efecto, este no solo no usa la *epojé* en ningún momento, sino que ni siquiera se plantea su utilización. Es más, la única mención que hay a la *epojé* en *Persona y acción* es para indicar que el uso ocasional de este término no tiene nada que ver con la metodología husserliana. En concreto, esta mención se encuentra en los párrafos introductorios de PyA, cuando Wojtyła, al indicar cuál va a ser el contenido de esta obra, señala que se va a centrar exclusivamente en la antropología y, por eso, no va a tratar cuestiones éticas, por lo que *las pone entre paréntesis* para analizarlas en otro momento, pero, para evitar cualquier tipo de equívocos, añade rápidamente: «no nos referimos, en cambio, a la separación de la esencia respecto a la existencia actual (*epojé*), típica del método fenomenológico de Edmund Husserl. El presente estudio no está pensado según el método eidético en sentido estricto»[76].

Vemos, pues, que en este punto, central para el método fenomenológico, Wojtyła y Husserl se separan de manera neta. Para Husserl, la *epojé* es el camino de entrada para la vía fenomenológica, el instrumento que conduce de la experiencia a la intuición fenoménica de las esencias. Wojtyła, por el contrario, entiende que la *epojé* conduce hacia el idealismo[77], hacia una filosofía de la conciencia trascendental, que es,

justamente, el planteamiento que quiere evitar con su concepción integral de la experiencia[78]. Por eso, rechaza la *epojé* de modo contundente al no plantearse ni tan siquiera su empleo, a pesar de que su método está inspirado en el fenomenológico. Y, como alternativa constructiva, presenta su concepción metodológica en la que las dimensiones internas y externas de la experiencia tocan ambas un mundo realmente existente: el mundo externo objetivo y el mundo interior subjetivo, pero como dimensiones de un único acto cognoscitivo en el que ambos, desde el principio, están perfectamente integrados evitando las dos derivaciones posibles: un realismo objetivista o un idealismo subjetivista.

### 3.1.3. Las esencias o *eidos* y su captación intuitiva

#### A. La propuesta husserliana

En intrínseca conexión con los dos temas abordados hasta el momento se presenta la cuestión de la estructura de las esencias o *eidos*, entendidos como núcleos significativos de lo existente o de lo dado. Husserl llega a este concepto como un paso más en su búsqueda de una ciencia rigurosa y apodíctica a través de un camino que parte del rechazo del dato individual, del hecho concreto, como posible fundamento de una ciencia segura y absoluta. La razón es presentada con sencillez y contundencia: «El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, “contingente”. Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera»[79]. Y lo que es así, pero pudiera ser de otra manera, no puede fundar una ciencia rigurosa y segura. Es necesario apelar a aquello que no puede ser de otra manera más que como es. Y estas entidades son las esencias que tienen, en el pensamiento husserliano, una necesidad y universalidad absoluta, mucho mayor que la de las ciencias naturales. Y, por esta necesidad y apodicticidad intrínseca, pueden servir de base para fundamento de las ciencias eidéticas, como explica en el prólogo de *Ideas I*: «aquí se fundamentará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia “eidética”); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a “conocimientos esenciales” y no fijar en absoluto “hechos”»[80].

Paralelamente a la apuesta por las esencias como medio de superar los problemas del empirismo y de las ciencias de la naturaleza, Husserl plantea la cuestión del *modo* en el que se captan estas esencias así como su relación con los hechos individuales de los que, en principio, deberían depender. El asunto es particularmente complejo, tanto en sí mismo –remite a la cuestión de los universales–, como porque la formulación husserliana no siempre es nítida y definida. Para exponer con fidelidad su pensamiento vamos a seguir paso a paso el camino que recorre Husserl en *Ideas I* hasta llegar a una formulación neta.

Inicialmente Husserl sostiene la existencia de una conexión entre las esencias y los

hechos individuales[81]. Pero, apenas afirmada esta tesis, comienza a dar pasos rápidos en la dirección contraria, es decir, hacia una separación de las esencias de las percepciones individuales y de los datos de hecho. En ese sentido, afirma, en primer lugar, que la esencia «es un objeto de nueva índole» en relación con el dato individual, pero añadiendo, además, que ese nuevo objeto se capta a través de una *nueva intuición*, la intuición de las esencias, que también es «de índole en principio peculiar y nueva, a saber, frente a las formas de intuición que son correlativas de las objetividades de otras categorías, y en especial frente a la intuición en el estrecho sentido corriente, esto es, frente a la intuición individual. (...) A las distinciones esenciales entre las intuiciones corresponden las relaciones esenciales entre “existencia” (aquí, patentemente en el sentido de lo que existe individualmente) y “esencia”, entre el hecho y el *eidós*»[82]. De este modo, lo que, en principio, parecía una constatación elemental: las esencias son de índole nueva en relación a los hechos, comienza a tomar un sesgo distinto por la insistencia en que hechos y esencias no solo son esencialmente distintos, sino que también se captan por intuiciones esencialmente distintas.

El siguiente paso consiste en recurrir a la imaginación para mostrar que puede haber esencias que se capten *de modo meramente imaginativo*, es decir, a través de una actividad de la conciencia no ligada específicamente a hechos o datos experimentales, en el bien entendido de que eso no supone un límite o problema para la validez de la esencia porque esta posee un valor autónomo al que le resulta «indiferente que tales cosas se hayan dado en la experiencia actual»[83]. Es decir, lo que comienza a postular Husserl es que, en la consistencia o solidez de la esencia, lo que cuenta es la estructura interna apriorica de sus componentes mientras que resulta secundario dónde tenga origen el *eidós*, si en los datos empíricos o en la imaginación. Por último, un paso más en la misma dirección conduce ya a afirmaciones en las que sostiene abiertamente una independencia radical de las esencias respecto a los hechos. «Aprender intuitivamente esencias no implica en lo más mínimo el poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos, por lo que tampoco cabe concluir de ellas *solas* la más insignificante verdad de hecho»[84].

Como se ve, el camino recorrido es largo pues conduce desde unas tesis iniciales, en las que se afirmaba una relación relativamente consistente entre los hechos y las esencias, a sostener una independencia casi radical entre ambas. Por un lado, están las captaciones individuales y, por otro, con una relación difícil de precisar, pero en todo caso débil, las esencias o *eidós* que se captan por una intuición peculiar en la que los objetos –ahora esencias– se dan originariamente[85]. Las esencias, además, se caracterizan por ser universales, necesarias y aprioricas en el sentido de que sus características no son deducidas o inducidas de ningún dato experimental, como hacen los empiristas, sino que son dadas por la misma estructura y configuración de la esencia.

En ese sentido, no dependen de ninguna instancia externa que pueda resultar atacable y, por eso, sobre ellas se puede construir de modo definitivo la ciencia fenomenológica. «La *fenomenología pura de las vivencias en general* se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercebidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia. La fenomenología expresa *descriptivamente*, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia. Cada uno de estos enunciados es un enunciado apriorístico en el sentido más alto de la palabra»[86].

No parece forzado afirmar que estas afirmaciones husserlianas poseen un tinte esencialista o platónico. Las esencias o *eidos*, en efecto, aparecen en la intuición de las esencias *sin* una conexión clara con datos individuales de partida[87] y reclamando una universalidad y necesidad apriórica que remite, de manera casi inevitable, a las esencias platónicas. El problema ha sido detectado por muchos autores, hasta el punto de que ya el mismo Husserl tuvo que defenderse de las acusaciones de platonismo. De todos modos, conviene precisar que el posible platonismo de Husserl sería, en todo caso, de orden lógico[88] y no ontológico, ya que, contra este último, está protegido por la *epojé*, que no se pronuncia sobre la existencia «real» de las esencias, sino sobre su carácter dado y necesario que es lo que interesa para la construcción del edificio fenomenológico.

Sea de ello como fuere, el caso es que esta es la caracterización de las esencias que propone Husserl y que encontramos también en la fenomenología realista, como muestra este largo texto de Reinach que recogemos porque ofrece una buena visión de conjunto. «Los conocimientos aprióricos no se sacan de la experiencia (...). La experiencia, en tanto que percepción sensible, remite, ante todo, a lo individual, a esto de aquí, y busca aprehenderlo en tanto que esto. Aquello que se quiere experimentar fuerza al sujeto, por así decirlo, a que se le acerque: la percepción sensible, por su esencia, solo es posible desde algún punto; y este punto de partida de la percepción se ha de encontrar donde nosotros, hombres, percibimos, en los alrededores más próximos de lo percibido. En lo *a priori*, por el contrario, se trata de la visión de la esencia y del conocimiento de la esencia. Pero para aprehender la esencia no se requiere ninguna percepción sensible; en este caso se trata de actos intuitivos de índole muy distinta, que se pueden llevar a cabo en todo momento, incluso dondequiera que se encuentre el sujeto representante. Del hecho de que el naranja se halla, por su cualidad, entre el rojo y el amarillo, me puedo convencer ahora, en este momento, y con toda seguridad, con solo conseguir traer a la intuición clara la correspondiente quiddidad, sin tener que referirme a ninguna percepción sensible que me obligue a trasladarme a algún lugar del mundo donde se encuentre un caso de naranja, rojo y amarillo»[89].

## B. La posición de Wojtyła

Por lo que respecta a las esencias o *eidos*, un primer dato interesante es que Wojtyła apenas usa estas expresiones y, cuando lo hace, suele acompañarlas de otras diferentes como «especie», «identidad cualitativa del objeto», etc., lo que podría entenderse como un intento de separación del contenido técnico específico que tienen tanto en la tradición clásica como en la fenomenológica, que es la que ahora nos interesa. Es decir, parece que podemos concluir que Wojtyła usaría esas expresiones para referirse de un modo general a la idea de «unidad de significado», pues se trata de términos comunes en filosofía y de una larga tradición, pero no querría que ello indujese al lector a pensar que comparte la visión de las esencias que tiene, por ejemplo, la fenomenología. Así podría explicarse por qué, en un momento determinado, en el mismo párrafo en el que usa la expresión *eidos* sostiene que no emplea el «método eidético en sentido estricto»[\[90\]](#).

¿Responden, por tanto, estas diferencias terminológicas a discrepancias de mayor calado? El siguiente texto permite dilucidar la cuestión. Afirma Wojtyła: «La estabilidad de los objetos experimentales propia de la experiencia humana (...): se produce a través de la distinción y clasificación intelectual. En virtud de esta estabilidad, la experiencia del propio “yo” por parte del sujeto se halla dentro de las fronteras de la experiencia del “hombre”, lo que permite que estas dos experiencias se complementen mutuamente. Tal interferencia de experiencias, que *sigue a la estabilización del objeto en su “especie”, constituye el fundamento de la formación de nuestro saber sobre el hombre*, que se basa tanto en lo que nos proporciona la experiencia del hombre que soy yo, como también en la experiencia de cualquier otro hombre que no sea yo. Es necesario subrayar que *la propia estabilización del objeto de experiencia por el entendimiento no justifica ningún tipo de apriorismo cognoscitivo*, tan solo demuestra que el elemento mental, intelectual, interviene de manera insustituible en la formación de los actos experimentales, esto es, de los contactos cognoscitivos directos con la realidad objetiva. Precisamente a él le debemos la *fundamental identidad cualitativa del objeto de la experiencia del hombre* tanto en el caso de que el objeto de esta experiencia se identifica con el sujeto, como cuando se diferencia de él»[\[91\]](#).

El texto, muy rico, nos confirma, en efecto, en las suposiciones que estábamos haciendo y nos permite llegar a las siguientes conclusiones: 1) Wojtyła considera esencial para el saber humano la existencia de núcleos estables de significado; 2) no encontramos un esfuerzo metodológico importante de caracterización de esos núcleos[\[92\]](#); 3) no desea emplear ni la terminología fenomenológica ni la aristotélica para caracterizarlos; 4) considera que la necesidad de estos núcleos y el hecho de que en este proceso intervenga el entendimiento «no justifica ningún tipo de apriorismo cognoscitivo», en clara referencia a la fenomenología. Todo ello nos permite concluir que Wojtyła *coincide* con Husserl en la existencia de núcleos estables de significado que

pueden ser conocidos por el hombre y en la necesidad de estos núcleos para el saber humano; pero *difiere* en la terminología y, sobre todo, en el modo de entender estos *eidos* o esencias ya que, para él, no pueden tener una estructura apriorística o dada en el sentido de surgir por vías distintas de la estabilización de los contenidos de experiencia.

Esto nos lleva al segundo aspecto. ¿Cuál es la posición de Wojtyła sobre la intuición de las esencias? La respuesta es fácil de establecer en sus rasgos fundamentales: *Wojtyła no usa la intuición de las esencias y sustituye esta vía por la inducción de corte aristotélico*. «Es tarea de la inducción el captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa (es decir, lo que hemos definido anteriormente como estabilización del objeto de la experiencia). Al menos, así parece ser que entiende Aristóteles la función inductiva del entendimiento. De él se diferencian los modernos positivistas, por ejemplo J. S. Mill, que conciben la inducción como una forma de argumentación, mientras que para Aristóteles no es ni una forma de argumentación ni de razonamiento; es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos. Conectando con los anteriores comentarios sobre la experiencia del hombre, podemos decir que la intuición conduce la experiencia del hombre a la simplicidad que constatamos en ella a pesar de toda su complejidad»[93].

Wojtyła entiende perfectamente el proyecto fenomenológico y, en concreto, el recurso husserliano a la intuición de las esencias como medio de superar los problemas planteados por el empirismo y, más en particular, por la inducción empirista que tan lúcidamente fuera criticada por Russell entre otros. Y, en ese sentido, comenta que «los fenomenólogos hablan del conocimiento de lo que es esencial (en nuestro caso diríamos el conocimiento de lo que es esencial en el hecho “el hombre actúa”). Tal conocimiento lo llaman ellos “intuición eidética” o “ideación” y lo califican de *a priori*. Pero la ideación parte del particular como ejemplo suyo; y, como ha sido dicho (p. ej., M. Merleau-Ponty, *Le problème des sciences de l’homme selon Husserl*, Paris 1953), se trata de un intento de profundizar el concepto tradicional de inducción en contraposición a la concepción positivista como generalización de una serie de casos de co-ocurrencia de elementos extraños a otros casos semejantes»[94]. Ahora bien, para él, la solución al problema no pasa por la intuición de las esencias sino por el *empleo de la inducción de tipo aristotélico* entendida como «la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos»[95].

Sin plantear una crítica expresa a la intuición de las esencias (excepto en lo que se refiere al conocimiento apriorístico), Wojtyła opta por la inducción como vía para acceder al núcleo significativo de los objetos, en un planteamiento coherente con todo lo dicho hasta el momento. Su apego a la experiencia, más radical que en Husserl, le «obliga» a encontrar en la experiencia los *eidos* o fundamentos del saber. También

Husserl tenía inicialmente esta actitud, pero su rechazo del empirismo y de la inducción (en cualquiera de sus versiones) le forzaron a encontrar un camino «diverso» para acceder a las esencias: la intuición de las esencias. Wojtyła, gracias a su perspectiva realista y al uso de la inducción, no tiene esos problemas (cfr. cap. 4.4). No necesita salir de la experiencia porque allí puede captar los *eidós* gracias a la inducción, entendida, eso sí, no como un proceso en el que se irían perdiendo contenidos y significados[96], sino como «la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos».

Además, y en último término, Wojtyła debe rechazar la vía de la intuición de las esencias porque su inserción en el sistema fenomenológico cuestiona de modo radical *el alcance ontológico de las esencias*. ¿Cuál es el estatus ontológico de esos contenidos esenciales? En una fenomenología ortodoxa no es posible ir más allá de un estatus fenoménico manifestado en los procesos intencionales de la conciencia. Pero, para Wojtyła, evidentemente, eso no es suficiente. La perspectiva de *Persona y acción* es profundamente ontológica[97], por lo que no se plantea en ningún momento colocarse en un limbo ontológico intencional. Tiene como objetivo a la persona realmente concreta y existente. Y, para ello, el método fenomenológico en su vertiente ortodoxa-husserliana no le sirve aunque pueda tomar de él elementos valiosísimos.

\* \* \*

Parece que podemos llegar ya, por tanto, a algunas conclusiones. En primer lugar, la de una afinidad evidente entre la propuesta metodológica wojtyliana y la fenomenológica que se manifiesta, por ejemplo, en el recurso a la experiencia como fuente primera de conocimiento; la descripción del carácter intuitivo y originario de la experiencia; la categorización dual de la experiencia en interna y externa; la atención al sujeto y sus vivencias como elemento central en el proceso epistemológico; etc. Pero, al mismo tiempo, aparecen también disonancias significativas.

La discrepancia más fácilmente detectable es que Wojtyła no utiliza el núcleo del método fenomenológico, la *epojé*, sin duda por su carácter no realista. Pero más sorprendente –y quizá más importante– es la diferente actitud ante la experiencia. En el marco de una argumentación compleja, Husserl, después de comenzar su itinerario epistemológico con la experiencia, acaba desechando esta vía a favor de la intuición. Wojtyła, por el contrario, se mantiene siempre fiel a este principio gnoseológico. No vamos a repetir ahora razones ya esgrimidas sobre el porqué de esta decisión, pero sí queremos volver a remarcar que se trata de una cuestión metodológica central que separa el método de Wojtyła y, más en general, de la experiencia integral, del husserliano. A su vez, las múltiples premisas epistemológicas que se celan detrás de esa decisión –realismo, concepción de la experiencia, de la inducción, etc.– generan también otra

distinción relevante sobre la concepción de las esencias y su modo de captación. Husserl apuesta por unas esencias aprióricas que se captarían por la intuición de las esencias. Wojtyła, por el contrario, lo hace por una inducción de tipo aristotélico cuya función consiste en consolidar los datos de experiencia. Este es el modo con el que pretende lograr un método que se funda en la experiencia pero con alcance ontológico.

*Excursus: la intuición de las esencias y la variación eidética*

Qué sea exactamente la intuición de las esencias y cómo procede este mecanismo intelectual es una cuestión del máximo interés pero difícil de abordar en el pensamiento husserliano, puesto que Husserl no ha sido muy explícito al respecto. Presentamos aquí un intento de sistematización de su pensamiento porque puede aportar luces a las reflexiones previas.

El lugar en el que Husserl ha tratado con más detalle el modo en que opera la intuición de las esencias – a la que denomina también «abstracción ideatoria» o «intuición de lo general»– es en la *6ª Investigación lógica*, en la que es descrita como una forma peculiar de la *intuición categorial* que opera a partir de objetos individuales como otras formas elementales de conocimiento[98]. Tomaremos este texto como guía fundamental de nuestra exposición, aunque nos apoyaremos en otros escritos cuando lo consideremos conveniente[99]. Las intuiciones categoriales se fundan en las percepciones (sensibles) inmediatas pero, de algún modo, reflejan la toma de posesión del hombre de sus propias percepciones y, en este sentido, van más allá de las percepciones y son propiamente conocimiento. Este es el modo en el que el hombre, a partir de percepciones simples, construye objetos complejos a los que Husserl denomina categoriales y a los que se accede también mediante una intuición. Por ejemplo, yo veo un objeto, un libro verde. El hecho de ver consiste en una intuición perceptiva fundada, es decir, en la que el objeto se da directamente en la percepción, y en la que poseo todos los elementos de sentido de una forma simple pero implícita: percibo directamente un objeto verde con forma de libro, pero todavía no poseo esa percepción como conocimiento. Pero ahora yo puedo fijarme –con un acto distinto– en un aspecto de ese objeto, por ejemplo, que es verde y puedo decir de algún modo que veo el libro a través del verde. Tengo así dos intenciones: una directa pero implícita a todo el objeto y otra parcial, pero explícita, a una parte de él, su color verde. La fusión de ambas es lo que Husserl llama «síntesis de cubrimiento» cuyo resultado es la dación intuitiva que cumple intuitivamente la intención cognoscitiva sintética: el libro es verde. Ahora no solo percibo que el libro es verde, sino que *sé* que lo es. En otros términos, hemos partido de una percepción intuitiva sensible simple y, a través de la síntesis de cubrimiento, hemos llegado a un conocimiento de tipo categorial –es decir, suprasensible– pero también de carácter intuitivo[100].

Este es el mecanismo que Husserl va a aplicar a la intuición de las esencias. «Sobre

la base de intuiciones primarias entra en juego la abstracción y surge un nuevo carácter categorial de acto, en el que aparece una nueva especie de objetividad, la cual *solo* puede aparecer como dada real o imaginativamente en tales actos fundados. Naturalmente, no me refiero a la abstracción en el mero sentido de destacar un momento no-independiente en un objeto sensible, sino a la abstracción ideatoria, en la cual se presenta a la conciencia, llega a *presencia actual*, en lugar del momento no-independiente, su “idea”, su universal. Es necesario dar por supuesto este acto, para que pueda estar delante de nuestros ojos y frente a la multitud de los distintos momentos de una y la misma especie, esa especie *misma y como una y la misma*. Pues llevando a cabo repetidas veces este acto, sobre la base de varias intuiciones individuales, adquirimos conciencia de la identidad del universal, y esto, como es notorio, en un acto superior de identificación que sintetiza todos los actos aislados de abstracción»[101].

Teniendo en cuenta la complejidad de la cuestión recojo aquí una cita larga de Lohmar que explicita muy bien los pasos de este proceso y su conexión con la intuición categorial: «La intuición de lo general, que podemos designar también con un nombre general, por ejemplo, “azul”, solo es posible en la medida en que recorremos una sucesión de objetos de la percepción o de la fantasía. La intuitividad de la intención dirigida a esto general, es decir, a aquello común a todos los casos singulares, es cumplida mediante una síntesis transversal (*durchgehende*) de cubrimiento entre el elemento de sentido “azul” presente de la misma forma en todos los casos. Si la intuición de esencias es descrita como una forma particular de la intuición categorial, tal y como hace Husserl en el párrafo & 52 de la 6ª investigación lógica, entonces también posee la estructura característica, dividida en tres partes de la intuición categorial: percepción global, percepciones singulares, síntesis categorial. En el recorrer los actos miembros se establece entre las intenciones dirigidas al momento de color una unidad de cubrimiento parcial. En el caso de la intuición de las esencias los títulos de las fases son: percepción, creación de variantes (*Variantenerzeugung*) con las síntesis de cubrimiento que se establecen entre las variantes y finalmente el destacamiento y la aprehensión objetiva de lo invariante»[102].

Este es el núcleo de la intuición de esencias. El recorrido por los diferentes datos individuales que percibo o que genero a través de la fantasía me va a permitir determinar el núcleo esencial de esa clase de objetos, que estará, por lo tanto, presente de manera necesaria, es decir, apriórica, en cualquier tipo posible de representación de ese objeto. Queda así claro, por lo tanto, que el a priori husserliano se distingue del a priori kantiano, ya que no es una estructura mental válida independientemente de toda experiencia, sino el resultado de procesos cognoscitivos de tipo intuitivo. Por otro lado, si bien los mecanismos de cubrimiento de sentido se basan inicialmente en una cierta representación de lo general, no se produce una petición de principio (a partir de lo azul

determino lo azul) porque esa primera representación es *vaga y genérica*, mientras que lo propio de la intuición de la esencia es la claridad y distinción en la captación del *a priori*. De hecho, precisando aún más, se puede decir que las síntesis de cubrimiento funcionan a partir de una zona claramente diferenciada y unos márgenes de diferencia o diversidad, de carácter impreciso, que se corresponden con los diferentes azules dados o fantaseados en las captaciones singulares. La peculiar síntesis de cubrimiento que unifica todos ellos es la que genera la intuición de la esencia o intuición de lo general, que se muestra así como un objeto de conocimiento en el sentido pleno de la expresión[103].

Aquí concluye la exposición de la intuición de las esencias tal como es recogida en la 6ª *Investigación*, que parece aportar realmente una novedad significativa ya que, si bien Husserl sigue sin usar el término experiencia, de algún modo asume que las esencias se forman a partir de captaciones individuales. De hecho, Lohmar considera que esta exposición deja claro que Husserl supera y critica a Hume al proponer una vía cognoscitiva capaz de acceder a lo general a partir de lo singular y, además, responde a las acusaciones de platonismo ya que, por un lado, las esencias proceden de la intuición, es decir, no se accede a ellas de ningún misterioso modo místico; tampoco hay en ningún momento nada similar a la hipostatización platónica y, por último, el concepto de participación se usa en sentido contrario: para Platón, la realidad participa de las ideas (que son lo verdaderamente real), para Husserl, son las ideas las que deben participar de la realidad.

Lohmar considera, sin embargo, que para poder llegar a una valoración definitiva de la intuición de las esencias es necesario profundizar en la *variación eidética*, ya que *aquí es donde se descubre o determina aquello que es invariante o esencial*. Este punto fue afrontado en diversos momentos por Husserl pero la versión definitiva se encuentra en el curso sobre *Psicología fenomenológica* de 1925[104]. «El procedimiento se inicia con “cualquier objetualidad experienciada o fantaseada” (Hua IX, 76) de la que partimos en cuanto que elemento de partida y que modificamos después libremente en la fantasía en cuanto modelo conductor. En el recorrer las variantes singulares se genera entre las singularidades “un cubrimiento que va de unas a otras” (*überschiebende*), y lo invariante en todas las variantes se destaca intuitivamente. Sobre estas síntesis de cubrimiento se construye después la operación propiamente categorial, es decir, ellas son el fundamento de aprehensión (el contenido presentador) para la intuición de lo general»[105]. Sobre este esquema general, ya presentado anteriormente, la focalización sobre la variación eidética conduce a lo siguiente.

Husserl admite que el punto de partida de la intuición eidética necesita al menos un acto intuitivo, pero reconoce que puede ser también una representación de la *fantasía*[106], lo cual supone un problema importante puesto que no tiene la misma validez cognoscitiva una percepción intuitiva que una imaginación, que puede pertenecer

al ámbito de la ficción. Sin embargo, el recurso a la fantasía es importante porque posibilita que, a partir de *una única percepción intuitiva*, se pueda acceder a la esencia creando en la fantasía todas las posibles variantes. La fantasía también resulta decisiva en la determinación del número de variantes que, de hecho, tengo que realizar para acceder a la esencia. Como no es posible efectuar absolutamente todas las variantes, ya que en un determinado momento hay que cortar el proceso, el recurso a la fantasía permite imaginar un número infinito de variantes concebibles que permitiría afirmar «y así en adelante a voluntad»[107]. Es decir, aunque el proceso termine de hecho, yo podría continuarlo indefinidamente en mi mente si quisiera[108]. Por último, el recurso a la fantasía es importante porque produce *una desconexión con lo fáctico* que elimina posibles límites en la variación eidética, por ejemplo, ligarse de modo exclusivo a las posibilidades de variación en un determinado ámbito del mundo.

La exposición de la 6ª *Investigación* junto con la descripción de la variación eidética proporciona la visión completa de la intuición de las esencias en el pensamiento de Husserl. Debemos preguntarnos ahora: ¿Es satisfactoria? ¿Se resuelven las dificultades a las que habíamos aludido previamente? El punto clave para confirmar o negar esa validez parece estar ligado al proceso de variación eidética ya que es justamente donde, al determinarse lo invariante, se produce la intuición de la esencia. Sin embargo, ese mecanismo debe afrontar críticas de notable envergadura[109].

La primera dificultad estriba en que *es imposible realizar un número de variaciones infinitas* que «aseguraría» la captación de la esencia. «La única solución posible parece ser la inducción desde un número finito de múltiples casos a todos los casos, pero (...) una seguridad apriorica no puede ser alcanzada por la inducción y Husserl se ve por ello también obligado a separar su procedimiento de la variación eidética de la inducción basada en un fundamento empírico. *La variación eidética no es ningún procedimiento inductivo*»[110]. Husserl fue consciente del límite intrínseco de la variación y, por eso, subrayó la importancia de la fantasía como principio implícito de variación infinita. Pero, aunque esta solución amplíe el número potencial de variaciones, no puede superar radicalmente la dificultad. En algún momento, hay que interrumpir[111] el proceso de la variación y este es un límite de hecho insuperable.

La objeción cuantitativa conduce a otra de tipo cualitativo. *¿Cómo saber cuáles son los límites de la variación*, de forma que no se vaya más allá de lo necesario? Al explorar, por ejemplo, la esencia del sonido, puedo tener en cuenta o imaginar muchos tipos de sonidos para enriquecer ese *eidós*, pero no debo introducir un color porque, al ir más allá de lo permitido, esa variación solo serviría para obstaculizar y confundir la investigación. Pero ¿cómo sé cuáles son los límites que no debo franquear? ¿Es que sé de antemano, de algún modo, qué es un sonido? Ahora bien, si esto fuera así, la petición de principio a la que antes nos habíamos referido y que habíamos despachado

rápidamente parecería estar volviendo por la puerta trasera. La respuesta que da Husserl a este problema es muy limitada. En *Psicología fenomenológica* señala que la variación exige una « semejanza » con el ejemplo de partida pero, al no concretar cómo se determina esa semejanza, no se avanza en absoluto. La pregunta queda sin respuesta. Cristaliza entonces la *objeción fundamental* que se puede hacer a la variación eidética y, con ella, a la intuición de esencias. *Si la variación eidética no es capaz de establecer las reglas que la limitan, entonces el proceso de limitación es externo a ella, y, por lo tanto, conocemos previamente cuál es el contenido de la esencia que se quiere captar. Y, si esto es cierto, la intuición de esencias pierde su valor epistemológico fundamental y fundativo y se convierte en un mero proceso aclaratorio*[112].

El problema se presenta de nuevo si atendemos a los *sentidos culturales* intrínsecos escondidos en las diferentes comunidades y de los que dependen los conceptos complejos y, en particular, la filosofía. Como las personas no puede normalmente trascender la cultura de su comunidad, no aplicará determinadas variantes que se encuentren fuera de esos pre-juicios, impidiendo que la variación eidética sea completa y total. Por ejemplo, si en una cultura politeísta se intenta establecer los contenidos del concepto de dios, es bastante posible que nunca se plantee la posibilidad de que ese dios pueda ser único. De este modo, la variación eidética daría lugar a dos esencias de dios totalmente diversas, una en las culturas politeístas y otra en las monoteístas. Por ello, y es la última objeción, en algunos momentos Husserl parece insistir en *desprenderse de todo lo fáctico* para alcanzar un *eidos* puro que supere estas limitaciones. Parecería por tanto que, en última instancia, la variación eidética solo lograría su objetivo en conjunción con la *epojé* y la *reducción trascendental*. «En realidad el *eidos* solo es puro cuando se excluye de hecho todo vínculo a la realidad predonada de la forma más cuidadosa»[113]. Pero, entonces, ¿no estamos segando las bases sobre las que se había construido la intuición de esencias?

En definitiva, no parece posible conjugar adecuadamente dos tipos de intuiciones esencialmente diversas en el marco de las premisas fenomenológicas: «Según Husserl, tenemos una intuición inmediata de las esencias universales y, en general, de todo lo categorial, en contraposición al carácter mediato del pensar no intuitivo. ¿Cómo se logra y es tal intuición? Él responde: lo universal no nace de la intuición singular, por más que la conciencia de lo mismo se encienda una y otra vez sobre la base de la intuición individual y tome de ella claridad y evidencia. Por tanto, es necesario añadir algo a las imágenes concretas para crear la universalidad. Este algo nuevo es la modalidad de la intención, un nuevo carácter de acto»[114]. El problema, a mi juicio, es que ese acto, al desprenderse de lo individual, se convierte en esencialista y no justificado. Accede directamente a una esencia que solo puede aparecer como existente independientemente de lo individual desde una perspectiva platonizante y apriórica.

### 3.2. La fenomenología realista

El análisis de la propuesta husserliana ha fijado, a nuestro juicio, de una manera bastante sólida los puntos de cercanía y de separación entre el método de Wojtyła y el fenomenológico. Pero Husserl, a pesar de ser el fundador de la fenomenología, no representa de manera completa a toda esta corriente; en particular, a la realista, la más cercana a Wojtyła. Se impone, por tanto, un análisis de esta variante para ver si las conclusiones obtenidas en el análisis del pensamiento de Husserl deben mantenerse o si, por el contrario, deben modificarse y en qué medida. Para realizar este análisis vamos a utilizar de manera privilegiada el clásico estudio de Reinach, *Introducción a la fenomenología*, y la obra de Josef Seifert *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*[115], dedicada explícitamente a estudiar la metodología de la fenomenología realista.

El punto central que separa a la fenomenología realista de Husserl es su decidido realismo, que contrasta con las ambigüedades del fundador de la fenomenología. Y, en este aspecto, epistemológicamente decisivo, Wojtyła y la fenomenología realista se identifican por lo que podemos hablar de una cercanía estructural muy poderosa entre ambas perspectivas ya que comparten presupuestos metodológicos y epistemológicos[116]. Pero, como vamos a poder comprobar a continuación, la actitud realista de estos fenomenólogos *no llega a alterar estructuralmente la metodología diseñada por Husserl*, por lo que vamos a volver a encontrar los problemas ya constatados, solo que con una intensidad menor.

Comencemos por la *experiencia*, que, como sabemos, constituye el punto de partida de la filosofía de Wojtyła. Podríamos pensar que la actitud realista podría llevar a un vuelco significativo en la valoración de esta noción, pero en Reinach, por ejemplo, encontramos una posición prácticamente idéntica a la de Husserl. «Los conocimientos aprióricos, afirma Reinach, no se sacan de la experiencia (...). La experiencia, en tanto que percepción sensible, remite, ante todo, a lo individual, a esto de aquí, y busca aprehenderlo en tanto que esto. Aquello que se quiere experimentar fuerza al sujeto, por así decirlo, a que se le acerque: la percepción sensible, por su esencia, solo es posible desde algún punto; y este punto de partida de la percepción se ha de encontrar donde nosotros, hombres, percibimos, en los alrededores más próximos de lo percibido. En lo *a priori*, por el contrario, se trata de la visión de la esencia y del conocimiento de la esencia»[117]. Como vemos, Reinach, en buena ortodoxia husserliana, identifica experiencia con percepción sensible individual y, lógicamente, concluye que tal tipo de conocimiento no puede ser la base de la filosofía. Hacen falta conceptos inteligibles universales y estos se captan en la intuición apriórica de las esencias. Nada nuevo, por tanto.

Seifert también se mueve en este contexto si bien parece dar un paso realmente significativo cuando afirma que *asume la experiencia como uno de los tipos de conocimientos usados en filosofía* que, por otra parte, es descrita en términos muy similares a los de Wojtyła al señalar que tiene un carácter integral, es decir, que no se limita exclusivamente a lo sensible, sino que incorpora una dimensión intelectual, y que no está constituida por caóticas e informes sensaciones que habría que estructurar *more kantiano*. Pero estos interesantes avances acaban siendo, en el fondo, *mucho más aparentes que reales*. Por un lado, la experiencia continúa siendo una fuente de conocimiento *muy secundaria* ya que Seifert remarca de manera muy nítida que *el principal método de la fenomenología es la visión intelectual de las esencias necesarias*, y consiste en un conocimiento directo e inmediato de las esencias y los fenómenos primigenios (*Urphänomene*). Y, por otro, porque la explicitación del concepto de experiencia acaba en una especie de marcha atrás que justifica el porqué de esa desatención ya que Seifert distingue *dos tipos de experiencia*: una experiencia de los seres sensibles y una experiencia de las esencias, cuyas características apenas se explicitan, pero que, al final, habría que acabar identificando con la intuición apriórica ya que las esencias que se alcanzan por su mediación «son autónomas respecto de la cuestión de si las hemos descubierto en una experiencia de ejemplos encarnados y existentes o las hemos entendido de un modo intelectual puramente cognoscitivo»[118]. En este punto, Seifert parece seguir a su maestro von Hildebrand, que también distingue en algún momento entre *dos tipos de experiencia*, la que reflejaría el ser-ahí de los objetos, es decir, el dato de su existencia, y la que reflejaría el ser-así o esencia. Pero, de ambas, la que realmente cuenta desde un punto de vista cognoscitivo es la segunda[119].

La posición de Scheler también es similar si bien se pueden detectar algunos matices que le acercan a Wojtyła. En una primera aproximación, recurre a la experiencia llegando incluso a señalar que toda la fenomenología podría tener un carácter empírico al estar fundada en ella, pero tal supuesto se basa de nuevo en la admisión de un *doble tipo de experiencia*. Una se identifica con la intuición de esencias: «Una intuición de tal índole es “*intuición de esencias*”, o también –como nos place llamarla– “*intuición fenomenológica*” o “*experiencia fenomenológica*»”[120]; la otra es la experiencia observacional. Esta división es la que permite afirmar que «todo lo que es dado *a priori* descansa sobre la “*experiencia*” tanto como lo que nos es dado por la “*experiencia*” (en el sentido de la observación y de la inducción). Así, pues, absolutamente todo lo dado descansa sobre “*experiencia*”. El que quiera llamar a esto “*empirismo*” puede hacerlo. La filosofía que se basa en la fenomenología *es* en este sentido “*empirismo*”»[121].

En resumen, los fenomenólogos realistas tienen menos remilgos a la hora de utilizar el término «*experiencia*» por su posición realista y, en esto, se detecta *un cambio significativo con respecto a Husserl*, pero este cambio no afecta a la concepción de este

proceso epistemológico que se continúa identificando con el conocimiento sensible mientras que se acude a la intuición de las esencias (independientemente de cómo se la llame, por ejemplo, en el caso de Scheler) para fundamentar el conocimiento filosófico.

Si procedemos ahora a analizar el concepto de *epojé*, sorprendentemente, y en contra de lo que podríamos suponer, dado el realismo de estos fenomenólogos, tampoco aparecen diferencias sustanciales[122]. Es más, en Seifert encontramos una clarísima justificación de este procedimiento basado en la debilidad del tipo de conocimiento que nos pone en contacto con el mundo exterior. «Hay una brecha cognoscitiva entre nuestro conocimiento absolutamente indubitable de los fenómenos que se dan por sí mismos y el conocimiento (en el sentido más amplio) de la existencia del mundo que se da a nuestros sentidos. De aquí que la duda hiperbólica real o metódica que Agustín, Descartes o Husserl fueron capaces de extender, con algunas buenas razones, a la existencia real del mundo, solo puede tener sentido porque no poseemos una evidencia apodíctica e inmediata de la existencia real autónoma del mundo que se da a través de los sentidos»[123]. Hay, pues, también *epojé* y, por lo tanto, nos vemos abocados al esencialismo que, en mayor o menor medida, estaba presente en Husserl.

Este sendero, en efecto, es inevitable. En la medida en que se corta o se debilita la comunicación con el mundo exterior, al sostener la debilidad de esta vía cognoscitiva, y se apela a un conocimiento intuitivo de esencias como medio de aprovisionamiento de conocimientos, los problemas que aparecían en Husserl vuelven a plantearse de manera casi mimética. Y como un procedimiento metodológico avanza por su propia inercia, en nada –o en poco– importa la «creencia» que el filósofo tenga sobre, por ejemplo, la existencia del mundo exterior, si no está integrada en el procedimiento metodológico. Como Seifert no hace esto –con los importantes matices que veremos en el epígrafe siguiente–, el esencialismo o tendencia platonizante reaparece de nuevo y, en este caso, quizá con más fuerza que en Husserl.

Seifert se plantea la posibilidad de partir del conocimiento sensible (experiencia) que nos aporta datos sobre el mundo externo, pero constata que por esta vía no es posible obtener conocimientos universales. Lo impiden tanto la misma estructura del mundo sensible, variable y contingente, como la imposibilidad de utilizar *la inducción empírica*. Y, para ejemplificar esa dificultad, trae a colación la divertida paradoja del *pollo inductivo* que, al parecer, fue diseñada por el malévolo Bertrand Russell. Este inteligente pollo quería establecer con toda seguridad cuándo le proporcionaban comida en la granja en la que habitaba. Y así, en su primera mañana en la granja de pollos, pudo constatar que se le alimentaba a las 9. Desde luego, como el buen pollo inductivo que era no saltó rápidamente a las conclusiones: «se me alimenta siempre a las 9 de la mañana». Esperó hasta haber recolectado un gran número de observaciones que le permitieran confirmar que, en efecto, se le alimentaba a las 9 de la mañana; además, hizo estas observaciones

en un amplio espectro de circunstancias: en los diferentes días de la semana, en días fríos y cálidos, secos y húmedos, laborables y festivos, etc. Cada día añadía otro enunciado observacional a su libreta de eficiente pollo inductivo. Hasta que, finalmente, se convenció de que había reunido un número de enunciados observacionales suficientes para inferir una afirmación definitiva e inamovible: «se me alimenta siempre a las 9 de la mañana». Sin embargo, desgraciadamente, ese día era la víspera de la Navidad y a la mañana siguiente no se le alimentó, sino que se le cortó el cuello.

La divertida y gamberra paradoja es muy ilustrativa. *En ningún caso* es posible sacar de la experiencia reglas absolutamente universales. Por eso hay que recurrir a una vía cognoscitiva diversa, la intuición de las esencias. Eso es lo que hizo Husserl y esto es lo que hace también Seifert retomando la posición del maestro[124]. Recordemos que, en Husserl, la intuición de las esencias recogía un elemento de visión con un elemento de conexión con los datos individuales, que se asumían, de algún modo, a través de la variación eidética. En una línea de cierta radicalización o, quizá, de simplificación, Seifert prescinde de la variación eidética y apunta directamente a una visión directa y evidente de las esencias subrayando el carácter «inmediato, intuitivo y directo del contacto con su objeto, como opuesto al conocimiento inferencial, y su característica de “visión” intelectual o racional y de captación de la esencia “como un todo”, como opuesto al conocimiento de estados de cosas singulares *sobre ella*»[125]. Pero, en realidad, esta posición no está muy lejos de la ortodoxia fenomenológica, según la cual el conocimiento sensible no permite un conocimiento universal[126] y, por lo tanto, hay que emplear una vía cognoscitiva diversa que es la que genera las esencias necesarias, es decir, las «esencias cuyos elementos están unidos de un modo que no podría ser diferente en ningún mundo posible»[127].

En Seifert encontramos, sin embargo, un punto original: la distinción entre *dos tipos de esencias*, las contingentes, propias del mundo empírico, y las necesarias, propias del mundo no-material. Para él, se trata de una distinción decisiva para una correcta comprensión y desarrollo del método fenomenológico. Su descubridor fue von Hildebrand pero su uso no se generalizó y, justo por eso, cayó en descrédito el método de la *Wissenschaft*. «No solo Husserl, también alguno de sus seguidores objetivistas y realistas, tal como Adolf Reinach, dejó de hacer la distinción crucial entre las clases de esencias fundamentalmente distintas, identificando erróneamente la diferencia entre los objetos de las ciencias empíricas y las ciencias *a priori* con la cuestión de si ejercemos la *epoché* prescindiendo de la existencia real (lo que nos permitiría un conocimiento *a priori*) o si comenzamos con la experiencia de los seres existentes. Pero esto no es una explicación adecuada en absoluto; podríamos poner entre paréntesis la existencia del cerebro y concentrarnos en su esencia y ser todavía absolutamente incapaces de entender su esencia por medio de la intuición intelectual»[128].

En otros términos, no se trata solo de que la experiencia no pueda proporcionar conocimientos estables y, por tanto, haya que aplicar la *epojé* para alcanzar la intuición de las esencias. Lo que Seifert afirma es *que no existen auténticas esencias, es decir, esencias necesarias, en el mundo empírico*. Así, de alguna manera, parece que se establece un paralelismo entre los niveles cognoscitivo y ontológico. La vía cognoscitiva sólida y evidente solo es posible para las esencias absolutas y necesarias como: «ser, persona, libertad, conocimiento, color, sustancia, número, espacio, tiempo», mientras que «las naturalezas tales como las de una vaca, las sustancias químicas, el sistema circulatorio, nervioso, digestivo o las muchas estructuras y tejidos del cuerpo humano, se prestan solo a la ciencia empírica, porque carecen de un vínculo interno necesario entre sus elementos constitutivos, de modo que la pretensión de conocerlas por medio de la intuición puramente filosófica sería risible»[129].

Esta división tan radical parece algo forzada pero, de alguna manera, es una consecuencia de los presupuestos del sistema gnoseológico de Seifert en el que, al cortar –quizá de manera más intensa que Husserl– la relación con los datos individuales, la «existencia» de las esencias necesarias acaba basándose en su propia inteligibilidad intrínseca, que, de algún modo, las hace independientes de la existencia real. El platonismo o esencialismo consiguiente parece inevitable y se manifiesta en expresiones que hablan de «*esencias necesarias* supremamente inteligibles, cuya objetividad e inteligibilidad es tan poderosa que la objetividad de tales esencias no susceptibles de invención y la validez de nuestro conocimiento de ellas no depende de su existencia real»[130]. En estas afirmaciones se advierte una dependencia directa de von Hildebrand[131] pero, en realidad, este platonismo es una constante de la fenomenología, y en Reinach encontramos expresiones similares –aunque quizá algo menos intensas– al explicar el sentido de la necesidad de las esencias o de lo *a priori*. «Es cierto que la necesidad desempeña un papel en lo *a priori*, pero no se trata de una necesidad del pensar, sino una necesidad del ser. (...). Un objeto se halla en un lugar cualquiera del espacio al lado de otro; esto es un ser contingente, contingente en el sentido de que ambos objetos, por su esencia, podrían estar también alejados uno del otro. Pero, en cambio, la línea recta es la más corta entre dos puntos; en este caso no tiene sentido decir que también podría ser de otra manera»[132]. Es llamativa la presencia de ejemplos matemáticos en la fenomenología –«casualmente» muy adecuados para explicar los conocimientos de tipo esencial o esencialista ya que no dependen de la realidad empírica– pero, en cualquier caso, Reinach aclara su posición añadiendo que no se trata de que el mundo se adapte misteriosamente a las leyes del pensar, sino de que lo *a priori* posee unas reglas inteligibles propias que implican esa necesidad. Las cosas no pueden ser de otra manera que como objetivamente son[133]. Ciertamente, cabe hablar de una inteligibilidad intrínseca y estructural de las esencias pero cuando se insiste, por

un lado, en el valor intrínseco, esencial y necesario de las esencias y, por otro, se debilitan o cortan las amarras con lo individual, las derivaciones platonizantes son inevitables. En el caso de la fenomenología realista esto plantea problemas mucho menos consistentes que en Husserl, pero estimo que sería mucho más «realista» insistir, desde un punto de vista aristotélico, en la conexión con lo individual a través de procesos abstractivos o inductivos.

En cualquier caso, no parece necesario insistir ya más en estas cuestiones puesto que hemos comprobado que en la fenomenología realista no hay modificaciones sustanciales de la metodología husserliana si exceptuamos su decidida actitud realista. Pero, como hemos podido comprobar, esa actitud no tiene repercusiones relevantes más allá de una mayor utilización del término de experiencia. Por tanto, entendemos que las conclusiones a las que llegamos al comparar la metodología de Husserl con la de Wojtyła pueden extenderse sin cambios sustantivos a la fenomenología realista, que es con la que Wojtyła estuvo más directamente en contacto.

### 3.3. ¿Reforma de la fenomenología realista o metodología personalista?

#### 3.3.1. *La propuesta de ruptura de la epojé de J. Seifert*

El análisis realizado hasta este momento ha mostrado, a nuestro parecer, que la propuesta metodológica de Wojtyła se diferencia sustancialmente del método fenomenológico. Wojtyła está influido por Husserl (vía Scheler) y recibe con agrado de la fenomenología su potencia para penetrar en la subjetividad y su atención a lo real, pero se distancia de ella en puntos decisivos como la *epojé*, la experiencia o el conocimiento de las esencias. Estos aspectos, a su juicio, no están bien resueltos y son los que le impelen a la postulación de una metodología propia, que es la que nosotros estamos analizando con detalle como uno de los primeros pasos en la construcción del método de la experiencia integral. Ahora bien, aun admitiendo que este diagnóstico es correcto, podríamos preguntarnos: *¿se podrían superar estos problemas modificando algunos postulados del método fenomenológico?* La cuestión, desde luego, no es sencilla, pero resulta practicable porque la conciencia que Seifert tiene de *los límites del método fenomenológico* le ha llevado no solo a explicitarlos, sino a plantear las reformas que deberían realizarse para superarlos. Nos parece interesante abordar esta propuesta en la última fase de nuestra reflexión sobre la fenomenología puesto que nos va a permitir conocer esos límites desde la perspectiva de un fenomenólogo y, por tanto, profundizar en la cuestión acerca de la necesidad de un *método distinto del fenomenológico* y, paralelamente, en la necesidad de elaborar el método de la experiencia integral. Cabría plantearse, en efecto, la posibilidad de que una modificación del método fenomenológico resolviera los problemas detectados y, si esto fuera así, quizá no tendría sentido trabajar en la construcción de un nuevo método, según el sabio consejo de Ockham.

Pues bien, Seifert considera, en concreto, que la mayor parte de los problemas de la metodología fenomenológica están ligados *al establecimiento de la epojé como vía exclusiva de acceso al conocimiento* porque, de ese modo, se bloquea la posibilidad de considerar muchos temas filosóficos esenciales. Y su propuesta para resolver esta dificultad va a consistir en mantener la validez de la *epojé* –porque sigue siendo fenomenólogo– pero *rechazando su carácter metodológico exclusivo* mediante la propuesta de dos vías *de ruptura con la epojé*.

*La primera ruptura* que propone Seifert se fundamenta en que *la aplicación sistemática de la epojé impide radicalmente la indagación de la existencia en cuanto tal* al ser suprimida de partida. Lo existente desaparece completamente del escenario filosófico porque queda colocado, por principio, fuera del paréntesis que hay que estudiar. Por la misma razón, el principio realista por excelencia, el *actus essendi*, también queda fuera de toda posibilidad de análisis. En este punto, señala Seifert, «estoy completamente de acuerdo con Etienne Gilson cuando corrige el “esencialismo” de

muchos filósofos, haciendo notar que en la filosofía se ha producido un gran olvido del ser cuando se ha hecho abstracción o se ha mostrado desinterés en el tema del *actus essendi*»[134]. El método filosófico para entender la existencia no puede ser la intuición de las esencias y, si la fenomenología quiere superar un esencialismo en el que muchos fenomenólogos parecen haber caído, debe abrir una vía hacia la existencia. Seifert propone, en concreto, una paradójica pero interesante *epojé de la esencia*, que, dejando en este caso entre paréntesis lo esencial, permitiría «captar ese acto único que llamamos ser o existir y que separa el mundo real de todos los infinitos mundos meramente posibles»[135].

*La segunda ruptura de la epojé* consiste en admitir la posibilidad del conocimiento directo de aquellos entes concretamente existentes que perderían su auténtica idiosincrasia si se les considerara fuera de la existencia[136]. Algunos de esos entes junto con sus correlatos cognoscitivos son los siguientes: 1) el conocimiento simultáneo de la existencia del mundo real y de una persona realmente existente que se alcanza en nuestra propia persona (conocimiento del *cogito* en primera persona) como conocimiento de un yo efectivamente real y no de un «yo trascendental»; 2) la existencia real del mundo dado a los sentidos: materia, cuerpo, etc., al que Seifert, de todos modos, manteniendo viva la llama fenomenológica, no concede *la misma evidencia* que al *cogito*. «Aunque la evidencia del mundo como objeto intencional es absoluta e inmediata, la evidencia del ser *autónomo* del mundo no es, en verdad, simplemente inmediata, sino que requiere nuevos pasos filosóficos»[137]; 3) el conocimiento de la existencia de otras personas humanas como seres realmente *distintos*, problema que ha asediado con frecuencia a la fenomenología especialmente en las versiones más trascendentales: ¿Es posible acceder al *tú concretamente existente* de otro sujeto sobre la base de la *epojé*? ¿Es posible acceder a un tú realmente diverso si los objetos de conocimientos son constituidos por el sujeto?[138]. Seifert considera que no, lo que realza la necesidad de superar esta barrera cognoscitiva; 4) El conocimiento de la existencia real de la libertad humana. «Nada nos es más evidente que nuestra libertad: nuestra misma existencia y nuestra vida consciente no están dadas de manera más indudable, aunque acaso sean más fácilmente entendidas, que nuestra libertad»; 5) La existencia real del alma humana; 6) La muerte y la inmortalidad del alma como hechos existenciales. «El conocimiento que podemos alcanzar de la muerte humana tiene sentido primariamente en tanto que conocimiento existencial de que nosotros, y cualquier otra persona humana, somos mortales y efectivamente moriremos, Así pues, de nuevo el método de la *epojé* no tiene sentido en este caso y la realidad efectiva de la muerte, también como objeto de angustia o esperanza, es una condición del sentido de la cuestión sobre la muerte, pero no es un problema eidético de discusiones sobre el mundo posible»[139]; 7) Dios como objeto supremo del conocimiento esencial y existencial.

«La cuestión de la existencia de Dios es la cuestión más profunda que puede plantear la filosofía. Y únicamente tiene sentido si no es solo una cuestión sobre la esencia, sino también sobre la existencia real de Dios»[140].

Por último, Seifert plantea otro tipo de dudas que, en cierta medida, resumen las dificultades señaladas, pero, en otro sentido, las amplían, refuerzan y justifican. Todas ellas giran en torno a *la utilidad y eficacia de la epojé*. En primer lugar señala que para captar los *eidos* basta utilizar la *epojé* en el sentido de separar la esencia de la existencia, pero no es necesario considerar que el mundo es un conjunto de puros fenómenos, como Husserl parece haber hecho en ocasiones. Para captar la esencia de la amistad, por ejemplo, resulta útil prescindir de concreciones específicas de la amistad, pero no hace falta poner en cuarentena todo el mundo externo. Observación que incoa, a su vez, una crítica de mucho más calado: las dudas acerca de *la utilidad epistemológica real de la epojé*. Seifert señala, en ese sentido, que no es *a través* de la *epojé* como se captan las esencias, sino mediante una intuición profunda que me muestra lo que la amistad o el amor es realmente. *Es la intuición la que me descubre las esencias, no la epojé*[141].

Podría objetarse que, si bien la *epojé* plantea problemas, solo gracias a ella se consiguen conocimientos puros y evidentes; pero Seifert responde con razón que «la filosofía no se interesa tan solo por el conocimiento indudablemente evidente»[142]. Lo incierto, lo inseguro, lo ambiguo, lo difuso también debe formar parte de la filosofía. Esta no puede reducirse a las ideas claras y distintas y arrojar a las tinieblas exteriores todo lo que no forma parte de un mundo lúcido y cristalino. Se corre el riesgo de tirar al niño junto con el agua sucia de la bañera. Ciertamente, la *epojé* resulta muy valiosa en el proceso de purificación de los conceptos, pero no todo puede ni debe pasarse a través de ese tamiz. Además, concluye Seifert retomando el caso de la amistad, «se plantea todavía la cuestión de si usamos realmente esta *epojé* (al prescindir de elementos extraños u hostiles que oscurecen las encarnaciones concretas de la amistad) para alcanzar un conocimiento eidético o si semejante *epojé* presupone ya cierto conocimiento de la *esencia pura* de la amistad, solo el cual *nos permite* poner entre paréntesis todas las imperfecciones con las que tal esencia se nos muestra en la experiencia concreta. Me inclino a pensar que esto último es lo correcto»[143].

Probablemente no es desacertado afirmar que el núcleo central de la crítica de Seifert apunta a la *pérdida del arraigo ontológico y a sus consecuencias* como límite central de la fenomenología. La tesis sería: *no apostar por un realismo decidido no es una posición epistemológica neutra, tiene consecuencias, y son negativas*. La principal es una pérdida de realidad del objeto fenomenológico que queda reducido al carácter de fenómeno, un planteamiento que acaba pasando factura ya que acaba empobreciendo –y a veces deformando– la realidad. Un buen puñado de ejemplos los ha ofrecido ya el mismo Seifert.

Otro ejemplo muy clásico, que ha sido puesto de manifiesto entre otros por Wojtyła, es el actualismo scheleriano. «Scheler ha usado las premisas teórico-cognoscitivas de la fenomenología de tal modo que se manifiestan los valores, y en particular los valores morales, solamente como contenidos de una percepción afectiva-cognoscitiva. Y, puesto que tales contenidos son, según Scheler, indiferentes a la existencia, se puede hablar de un esencialismo *sui generis*, en su concepción de los valores. Ese esencialismo corre parejo con la falta de apreciación de la relación causal de la persona respecto de los valores éticos. De este modo, por parte del sujeto de los valores, es decir, de la persona, el esencialismo se convierte en actualismo. Scheler niega el ser de la persona como ser sustancial que actúa y sustituye el ser mediante una suma de actos, es decir, de experiencias co-experimentadas en la experiencia de la unidad personal»[144]. Una de las consecuencias del actualismo es la incapacidad de los actos de reobrar sobre la persona, autodeterminándola o perfeccionándola (en términos éticos). El acto se presenta en un plano fenomenológico, brillante pero superficial, como un puro fenómeno que no se puede conectar con la dimensión ontológico-existencial de la persona, lo que le impide reobrar fácticamente sobre ella y modificarla o transformarla. Wojtyła, por el contrario, reivindica como carácter fundamental del acto su capacidad de determinación del sujeto, o más precisamente de autodeterminación. Es el sujeto quien se autodetermina a través de sus actos –haciéndose bueno o malo cuando implican una decisión moral– porque estos son capaces de revertir sobre el *suppositum* o sujeto óntico modificándolo. Esto, en Scheler y en Husserl, es imposible.

Otra manifestación clásica del desarraigo ontológico es la *pérdida de la categoría de lo existencial concreto* especialmente manifiesta en el problema de la alteridad. ¿Cómo acceder a lo estrictamente individual a partir de una intuición de esencias? ¿Cómo llegar al verdadero tú de otro sujeto, que es radicalmente individual, si la *epojé* obliga desde el mismo punto de partida a prescindir de lo existencial? ¿Podemos conocer realmente a una persona con independencia de su existencia real? ¿No se llegará como mucho al tú en general o a una representación que el yo crea del tú, pero no al tú real radicalmente diferente del yo en el que se da la representación?

Seifert propone superar estas dificultades a través de su *proyecto de ruptura con la epojé*; un proyecto, sin duda, muy audaz pues supone renunciar (al menos parcialmente) a un elemento clave de la fenomenología. Por eso, lo plantea como «una comprensión radicalmente nueva y ampliada del método fenomenológico»[145]. Ahora bien, ¿es viable?

### 3.3.2. Fenomenología realista vs. experiencia integral

Desde nuestro punto de vista, la orientación de Seifert es la correcta ya que apunta con agudeza al límite metodológico central de la fenomenología: su dependencia de la *epojé*. Pero mucho más complejo resulta establecer si esa propuesta *es viable dentro de*

*la fenomenología* al negar la exclusividad de un factor tan esencial. No parece que, por ahora, esa posibilidad o proyecto haya cuajado muy activamente dentro de los fenomenólogos. Pero, independientemente de su mayor o menor acogida, ¿puede la fenomenología prescindir sistemáticamente de la *epojé* sin perder por ello su carácter de fenomenología? Sin duda, corresponde principalmente a los fenomenólogos responder a esta cuestión, en el caso de que la consideren relevante; pero, visto desde el exterior, parece muy difícil que eso sea posible. La fenomenología depende de Husserl y de su método. ¿Y qué queda de este método prescindiendo de la *epojé*? Para empezar, parece que, en el mismo instante en el que eso ocurriera, el nivel fenoménico, que es generado justo por la *epojé*, desaparecería y, con él, el mismo sentido de la palabra fenomenología[146].

Sin duda, la cercanía de la fenomenología realista (y todavía más la de Seifert) con Wojtyła y la experiencia integral es grande. Por ello, comparten muchos análisis concretos, muchas perspectivas y muchos resultados. Pero, *si consideramos el núcleo estructural, los presupuestos epistemológicos, las diferencias son todavía significativas*. Y quizá por eso no ha habido un particular interés de la fenomenología en torno a Wojtyła. La fenomenología (incluida la realista) tiene sus presupuestos, su metodología, que implican transitar por un camino que no es muy diferente del husserliano: la *epojé*, la intuición de las esencias, la investigación del mundo de lo apriórico, etc. La vía de la experiencia integral es distinta. No hay ningún a priori que justificar y, desde luego, no hay «*esencias necesarias* supremamente inteligibles, cuya objetividad e inteligibilidad es tan poderosa que la objetividad de tales esencias no susceptibles de invención y la validez de nuestro conocimiento de ellas no depende de su existencia real»[147]. Hay un realismo radical que se limita *a partir de lo dado en la experiencia* para realizar, cuando es posible, un proceso inductivo que establezca lo captado a través de ella. Una vía que elimina radicalmente el platonismo siempre latente en las investigaciones fenomenológicas, incluidas las realistas, en particular, las de Seifert, quien afirma, por ejemplo, que «se plantea todavía la cuestión de si usamos realmente esta *epojé* (al prescindir de elementos extraños u hostiles que oscurecen las encarnaciones concretas de la amistad) para alcanzar un conocimiento eidético o si semejante *epojé* presupone ya cierto conocimiento de la *esencia pura* de la amistad, solo el cual *nos permite* poner entre paréntesis todas las imperfecciones con las que tal esencia se nos muestra en la experiencia concreta»[148].

Lo que nos interesa subrayar ahora de este texto no es la cuestión de si hay que usar o no la *epojé*, asunto ya discutido, sino otro aspecto probablemente más fundamental. *No existe una esencia pura de la amistad*, gracias a la cual podemos poner entre paréntesis las imperfecciones con las que tal *esencia* se nos muestra en la experiencia concreta. *Lo que existe es lo que muestra la experiencia integral concreta*, es decir, las amistades

imperfectas, las únicas reales, mientras que, por el contrario, la esencia pura de la amistad es una mera construcción mental. Este ejemplo permite ver con mucha claridad las diversas e importantes consecuencias que tiene un abordaje metodológico consustancialmente ontológico desde el inicio (el de la experiencia integral) y un abordaje fenomenológico. El peso de la dimensión fenoménica-intencional en esta última conduce, inevitablemente, a privilegiar unas esencias que no existen realmente pero que, constituyendo la prioridad cognoscitiva para el fenomenólogo, acaban por alcanzar también una cierta sustancialidad. La búsqueda del *a priori* acaba separando de la experiencia real. Desde la experiencia integral, por el contrario, la esencia es el resultado último (y no siempre necesario); un resultado, por otro lado, que debe estar siempre pegado a la experiencia ya que la comprensión no trasciende totalmente a la experiencia.

En definitiva, y para concluir esta etapa de nuestro camino, *la vía fenomenológica es diversa de la vía wojtyliana y de la experiencia integral*. Es cierto que hay importantes puntos comunes como el carácter intuitivo y originario de la experiencia y su categorización en experiencia interna y externa (aunque, como sabemos, sea un concepto que Husserl propone y abandona); la atención al sujeto y sus vivencias como elemento central en el proceso epistemológico; la necesidad de un análisis cuidadoso y respetuoso de lo dado intencionalmente, etc. Pero, al mismo tiempo, hay diferencias de gran calado tanto en Husserl como en la fenomenología realista que tienen, como punto de partida, una duda metódica sobre el mundo (al menos en Husserl), que cristaliza en la *epojé* y conduce al rechazo de la experiencia como categoría cognoscitiva fundacional que se sustituye por la intuición de las esencias, las cuales, perdido su contacto con la realidad, acaban adquiriendo una cierta coloración platónica. Esta coloración, sin duda, disminuye en los fenomenólogos realistas, pero el único modo de lograr una decoloración completa es prescindir de la *epojé*. Seifert es quien más lejos ha ido en este sentido, pero ya hemos visto que no parece nada fácil asumir una fenomenología sin *epojé*. Y, por otro lado, si esto fuera realmente factible, da la impresión de que se debería postular un nuevo método que sustituyera al fenomenológico, lo que nos situaría otra vez al comienzo de la discusión.

Parece, por tanto, que esta primera confrontación y, en esa misma medida, ampliación de la propuesta metodológica de Wojtyła permite concluir que nos encontramos con un método significativamente diferente del fenomenológico (en sus diferentes versiones) y que, aunque toma de él elementos valiosos, se autoformula desde el principio como distinto, originariamente ontológico y realista.

A esta propuesta metodológica, como sabemos, Wojtyła se refiere en ocasiones con una nomenclatura algo confusa, como cuando indica que «*El método del análisis fenomenológico* no es en absoluto solo una descripción que registra los fenómenos

(fenómenos en sentido kantiano: como los contenidos que caen bajo nuestros sentidos). Apoyándonos sobre la experiencia como algo irreductible nos esforzamos en penetrar cognoscitivamente en toda la esencia. (...) *El análisis fenomenológico* sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenómica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*»[\[149\]](#). Pero las dudas que pueden generar, con cierta razón, este tipo de expresiones no nos parecen suficientes para menoscabar todo lo dicho hasta el momento.

En este texto concreto, por ejemplo, resulta evidente que Wojtyła se está refiriendo a su propuesta metodológica y no al método fenomenológico en sentido estricto, ya que este método no puede, por su misma definición, tener un alcance «transfenómico». De hecho, lo más razonable es pensar que se trata de un problema puramente terminológico generado por el hecho de que Wojtyła no dio un nombre específico a su propuesta metodológica y, por ello, se refiere a ella de modos diversos en los que destaca su filiación fenomenológica. En cualquier caso, a partir de lo ya dicho, y de lo que se añadirá en los capítulos posteriores, las dudas que pueden generar estas expresiones quedan ampliamente resueltas si se sustituyen los términos como «análisis fenomenológico» o similares por «el método de la experiencia integral» manteniendo intacta la configuración del método tal como ha sido propuesto por el mismo Wojtyła. Y, desde luego, el método de la experiencia integral puede tener y tiene un alcance transfenómico, como mostraremos más adelante.

## 4. EXPERIENCIA INTEGRAL Y GNOSEOLOGÍA TOMISTA

La segunda fuente principal de inspiración de la metodología wojtyliana y, por tanto, de la experiencia integral es la filosofía tomista (en el sentido amplio de filosofía aristotélico-tomista). Wojtyła toma de ella elementos tan importantes como el realismo; la configuración básica de las capacidades cognoscitivas; las referencias a la inducción y a la abstracción, etc. Pero ¿se trata, simplemente, de una inspiración? ¿O se podría decir que el método wojtyliano (y, por tanto, la experiencia integral) no es otra cosa que una metodología tomista modificada o actualizada? Esto es lo que vamos a intentar aclarar a continuación, si bien, ya sabemos que para Wojtyła la respuesta es negativa puesto que, si así fuera, al igual que sucedía con la fenomenología, ¿qué sentido tendría exponerla con detalle al comenzar *Persona y acción*?

Esta respuesta, desde luego, no basta y, por eso, nos detendremos en mostrar algunas de las principales diferencias entre ambos métodos, lo que nos obligará, por otro lado, a dar pasos en la expansión de la propuesta wojtyliana hacia el método de la experiencia integral, ya que Wojtyła no ha contestado con detalle (y, a veces, simplemente, no ha contestado) a muchas de las preguntas que es necesario responder para solventar el importante y difícil tema que nos hemos planteado. Para no extendernos excesivamente, nuestro análisis rotará en torno a los siguientes puntos: la experiencia, la unidad del proceso intelectual y el conocimiento del singular, el uso de la inducción y de la abstracción y el alcance ontológico del método.

## 4.1. La experiencia en Wojtyła y en Tomás de Aquino

### 4.1.1. La subjetividad y lo irreductible en el hombre

El mejor modo de analizar el concepto de experiencia wojtyliano en relación con el tomismo lo proporciona el importante artículo *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*[\[150\]](#) (publicado en 1978 y, por tanto, uno de los últimos y más maduros de su producción filosófica) porque, en este texto, Wojtyła *presenta el concepto de experiencia como el factor decisivo para la integración de la subjetividad en la antropología y, por eso mismo, como elemento discriminatorio de su posición con respecto a la tomista o aristotélica*. Seguiremos de cerca su argumentación.

Wojtyła comienza reconociendo que el realismo ha tenido históricamente motivos prudenciales para no tratar la cuestión de la subjetividad porque las filosofías que lo han hecho han acabado derivando hacia el idealismo, pero considera que esa situación no puede prolongarse[\[151\]](#). Por un lado, estima que el contexto filosófico en el que él escribe ofrece mejores condiciones que otros anteriores para intentar ese acercamiento, pero, sobre todo, advierte que abordar esta cuestión filosófica es una necesidad insoslayable para el pensamiento realista porque «no se puede olvidar que la subjetividad del hombre-persona es también algo objetivo»[\[152\]](#). Wojtyła, de acuerdo con la tradición realista a la que pertenece, no pretende dialogar con las *premisas fundantes* del idealismo, ni siquiera con el husserliano (de ahí que, como hemos visto, rechace la *epoché*), pero eso no le impide reconocer que la subjetividad humana es una dimensión esencial de la realidad *personal* y, por eso, es absolutamente necesario tenerla en cuenta. La filosofía clásica no lo ha hecho y, por tanto, se debe subsanar esta carencia con la tranquilidad de saber que tal incorporación no comporta ningún peligro automático de derivación hacia posiciones subjetivistas o relativistas, por el simple y contundente hecho de que la subjetividad es *objetiva*. Existe, guste más o menos. Al contrario, los problemas aparecerán, más bien, *si esa integración no se produce* porque entonces ese sistema, teóricamente objetivo, no lo será porque no accederá a *la parcela más específicamente humana*, ya que lo subjetivo, en el hombre, determina «lo que es originaria y fundamentalmente humano, es decir, lo que constituye la originalidad plena del hombre en el mundo»[\[153\]](#). En otros términos, el hombre, sin subjetividad, no es persona.

Este aspecto, sin embargo, no ha sido abordado por la filosofía del ser. El problema es antiguo: comienza con Aristóteles y *su definición del hombre como animal racional*. «Esta definición no solo corresponde a la exigencia aristotélica de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón); esta definición está estructurada, al mismo tiempo, de tal modo que excluye –al menos cuando la asumimos inmediata y

directamente– la posibilidad de manifestar *lo irreductible en el hombre*. Esa definición contiene –al menos como evidencia primordial– *la convicción de la reducción del hombre al mundo*. La razón de esta reducción era, y sigue siendo, la necesidad de comprender al hombre. Este *tipo de comprensión* podría ser definida como *cosmológica*»[154].

Esta definición, en efecto, más allá de los límites que puedan derivarse de los requisitos formales de la lógica, tiene *un problema profundo en la concepción que presenta del hombre*: no pone de relieve lo específico humano –y, por tanto, no reductible–, sino que, de acuerdo con la mentalidad griega, considera al hombre como una parte más –si bien especial– del cosmos; en otros términos, *reduce* al hombre al cosmos. «Toda la tradición de la doctrina de la complejidad de la naturaleza humana del *compositum humanum* espiritual-corpóreo, doctrina que desde los griegos a través de la Escolástica llega hasta Descartes, se mueve en el ámbito de esta definición y, por consiguiente, dentro de la convicción de la reducción fundamental al “mundo” de lo que es sustancialmente humano»[155]. Este es el motivo *histórico* que explica la incompresencia de la subjetividad en la tradición realista: no está presente en Aristóteles y tampoco en Tomás de Aquino[156].

Wojtyła, de todos modos, precisa *que la definición tomista de persona no es la aristotélica*, sino la de Boecio (en la que no hay referencia a la animalidad), con lo que se introduce un matiz que no se puede desatender. La persona, definida como una «sustancia individual de naturaleza racional», desplaza el peso de la animalidad a la sustancia, que es un concepto metafísico y, en principio, no tendría por qué excluir necesariamente a la subjetividad. De hecho, Wojtyła, distinguiendo entre la tradición tomista y la aristotélica, señala que la definición de Boecio se encuadra en la corriente de los que desde antiguo fueron conscientes de la irreductibilidad del hombre al mundo y, para manifestarlo, le dieron el nombre de persona. Y la concepción metafísica incluye en su definición dos ideas que lo manifiestan. La primera, que el hombre es un *suppositum* distinto, la segunda, que es persona. ¿Se supera así el problema que estábamos abordando? Solo parcialmente. Si bien hay una distanciaci3n decisiva del cosmos en relaci3n a la definici3n aristotélica, la subjetividad no hace expresamente su aparici3n. El lastre griego no ha sido completamente superado[157]. En ese sentido, Wojtyła afirma que la definici3n de Boecio «expresaba sobre todo la individualidad del hombre en cuanto ser sustancial que posee una naturaleza racional o espiritual, y no todo lo específico de la subjetividad esencial del hombre como persona. De tal modo, la definici3n de Boecio determina sobre todo el “terreno metafísico”, o sea, la dimensi3n del ser en el que se realiza la subjetividad personal del hombre, afirmando la condici3n para “el cultivo” de este terreno sobre la base de la experiencia»[158].

En definitiva, Wojtyła entiende que la escolástica avanza en relaci3n a la posici3n

aristotélica pero, a pesar de ello, *no introduce la subjetividad*. Aporta algo muy consistente, la base metafísica y ontológica que ejerce de substrato de la subjetividad, pero no expresa –ni en la definición ni en la antropología que de ella se deriva– la misma subjetividad. ¿Por qué? Porque el tomismo no ha dejado de tratar la subjetividad por mera casualidad u olvido, sino porque *metodológicamente está incapacitado para acceder a la subjetividad*. Por eso, es necesario acudir a una vía epistemológica distinta que sí posee esa virtualidad: la experiencia[159].

#### 4.1.2. *La experiencia como vía metodológica resolutive*

Ya hemos mostrado al presentar el método de Wojtyła cómo la experiencia asume la subjetividad, y también ha quedado claro que Wojtyła entiende que la posición tomista (y la aristotélica) son objetivistas en el sentido de que, si bien mantienen muy adecuadamente el realismo gnoseológico, no logran hacerlo compatible con una incorporación del elemento subjetivo e irreductible (personal) en la antropología. La tesis que falta para cerrar el círculo es sostener que *el sistema tomista no usa la experiencia*, hecho que Wojtyła afirma expresamente refiriéndose a Aristóteles, y, por ampliación, a la metafísica del ser: «La categoría de experiencia (...) es desconocida en la metafísica de Aristóteles. Las categorías que podrían aparecer como más próximas a la de la experiencia serían las categorías griegas del *agere* y del *pati*, que no pueden coincidir con ella»[160], porque «la antropología de la construcción con el método de la objetivización metafísica *abstrae* en esta objetivación la experiencia como momento constitutivo de la imagen del hombre–persona»[161].

Detallemos algo estas afirmaciones. En primer lugar, que Aristóteles y Tomás no parten de la experiencia como principio del conocimiento es un hecho. Su punto de partida lo constituye el conocimiento *que aportan los sentidos*, lo que podría ser llamado *experiencia sensible*; por tanto, con un significado muy distinto del de la experiencia integral y mucho más cercano, aunque esta afirmación pueda parecer chocante, del empirista. De hecho, las expresiones tomistas no emplean el término experiencia, sino el de *conocimiento sensible*, o el de sentidos. «El principio de todo nuestro conocimiento está en los sentidos»[162], afirma Tomás de Aquino, repitiendo literalmente a Aristóteles; una idea que, en diferentes formatos, subraya en numerosas ocasiones[163] y que difiere significativamente de la experiencia wojtyliana que consiste en *un conjunto unitario de actividad sensible e intelectual por la que el hombre es capaz de tomar conciencia de sí y de sus acciones*. La experiencia, para Wojtyła, es, desde el principio, sensible, intelectual y autoconsciente. No es simple conocimiento, y menos puro conocimiento sensible, sino la vivencia originaria de sí del sujeto –de la persona– al entrar en contacto con un objeto. «La experiencia indica también la inmediatez del propio conocimiento, la relación directa del cognoscente con el objeto. Es cierto que los sentidos se encuentran en contacto directo con los objetos de la realidad que nos

circunda, propiamente con los distintos “hechos”. Pero resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Debemos advertir, en cambio, que el acto intelectual al menos colabora en la captación directa del objeto. Esta inmediatez, como rasgo experimental del conocimiento, no anula la diferencia de contenido entre el acto intelectual y el acto puramente sensible, ni tampoco su diversidad de origen»[164].

Trataremos más adelante algunas de las apasionantes cuestiones que plantean estas tesis, pero el aspecto que nos interesa remarcar ahora es la distancia entre *el punto de partida cognoscitivo de Wojtyła, la experiencia integral, y el de Tomás de Aquino: el conocimiento de los sentidos*. Entre ambos media un mundo, unido, eso sí, por la fuerte perspectiva realista de ambos.

Esta aguda conciencia de la diversidad es la que lleva a Wojtyła a plantearse la posibilidad de que los conceptos de *agere* y *pati* sean paralelos a su visión de la experiencia. ¿Por qué? Porque se trata también, al menos en principio, *de conceptos integrales*, potencialmente capaces de recoger la conciencia de la actividad global de la persona. «Actuar», «padecer», podrían equipararse en cierto modo a «experimentar». Pero Wojtyła rechaza rápidamente esa posibilidad por un motivo fundamental: *esos conceptos no reflejan la subjetividad personal*, sino que, desde la perspectiva objetiva de la teoría de la potencia y del acto, se limitan a señalar la capacidad de actuar o de padecer por parte de un ente, pero no reflejan la vivencia interior de ese ente al actuar o al padecer, ni tampoco reflejan que quien actúa o padece es un *sujeto* humano. En definitiva, se trata de conceptos *impersonales*[165]. Por tanto, no sirven para el objetivo deseado.

Metodológicamente, Wojtyła atribuye este problema a la *abstracción* porque elimina «la experiencia como momento constitutivo de la imagen del hombre-persona». La metafísica tiene en la *abstracción* su fuerza y su debilidad; abstrayendo consigue construir conceptos formales válidos para toda la realidad, pero, al mismo tiempo, pierde dimensiones singulares que se encuentran en los objetos que considera y que pueden ser decisivas para su correcta comprensión. Y esto es justamente lo que sucede con el hombre. El método abstractivo conduce a la definición del hombre como animal racional o como sustancia pero, en ese proceso, desaparece el elemento subjetivo y experiencial. La conciencia de sí característica del sujeto, la experiencia de constituir un ser que se vive a sí mismo a través de la posesión de un peculiar mundo interior, todo esto no está presente ni en esas definiciones, ni en los conceptos de *agere* y *pati*. No describen –ni son capaces de describir– las vivencias de los sujetos humanos, sino un genérico actuar o ser influido por *algo*. Por eso, «en la medida en que crece la necesidad de comprender al hombre como persona única en sí e irrepetible y sobre todo (...) en la medida en que crece la necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de la

experiencia adquiere su pleno significado, y este es un significado clave. Se trata, en efecto, de realizar no solo la objetivación metafísica del hombre como sujeto agente, o sea, como autor de sus actos; se trata de mostrar la persona como sujeto que tiene experiencia de sus actos, de sus sentimientos, y en todo esto de su subjetividad»[\[166\]](#).

Wojtyła es plenamente consciente de que, «desde el punto de vista de la estructura metafísica del ser y de la acción y, por consiguiente, del dinamismo del hombre entendido metafísicamente, puede parecer que no es necesario expresar y afrontar este elemento. También sin él llegamos a una comprensión satisfactoria del hombre, del hecho que el hombre “actúa” y del hecho que algo “sucede” en él. Sobre este modo de entender se ha sostenido durante muchos siglos todo el edificio de la antropología y de la ética»[\[167\]](#). Pero esta vía cierra el acceso a la subjetividad y, por tanto, debe ser reconfigurada a partir de una metodología que parta de la experiencia.

## 4.2. La unidad del acto cognoscitivo y el conocimiento intelectual del singular

### 4.2.1. Las tesis de Wojtyła

La asunción de la experiencia integral como punto de partida del conocimiento pone sobre el tapete otros temas de gran envergadura, en particular, *la unidad del acto cognoscitivo y, muy en concreto, el conocimiento intelectual del singular* y la abstracción. Comenzaremos por los dos primeros, que van unidos, anticipando que la mayor parte de las explicaciones que seguirán no se encuentran en Wojtyła, si bien entendemos que son coherentes con su posición y necesarias para justificarla.

Uno de los textos en los que Wojtyła reivindica de modo más neto la unidad integral del proceso cognoscitivo es el siguiente: «No se puede separar artificialmente esta experiencia del conjunto de los actos cognoscitivos que tienen al hombre como objeto. Tampoco se la puede separar artificialmente del factor intelectual. El conjunto de los actos cognoscitivos dirigidos hacia el hombre, tanto a ese hombre que soy yo mismo, como a cualquier hombre distinto de mí, tiene a la vez carácter empírico e intelectual. Cada uno de estos dos aspectos está en el otro, interaccionan entre sí y cooperan mutuamente»[168]. En otros términos, la dimensión cognoscitiva que está en la base de la experiencia es un proceso *unitario* de inteligencia y sentidos que se activa en el mismo origen. Recordemos en este sentido un texto ya citado, pero también de gran relevancia: «La experiencia indica también la inmediatez del propio conocimiento, la relación directa del cognoscente con el objeto. Es cierto que los sentidos se encuentran en contacto directo con los objetos de la realidad que nos circunda, propiamente con los distintos “hechos”. Pero resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Debemos advertir, en cambio, que el acto intelectual al menos colabora en la captación directa del objeto. Esta inmediatez, como rasgo experimental del conocimiento, no anula la diferencia de contenido entre el acto intelectual y el acto puramente sensible, ni tampoco su diversidad de origen»[169]. La posición de Wojtyła, por tanto, es muy clara: 1) tanto los sentidos como el intelecto conocen directamente el objeto; 2) ese conocimiento es primario y originario, no derivado; 3) se da de modo unitario; 4) no anula la diferencia entre intelectos y sentidos.

Estas afirmaciones están dirigidas, en primer lugar, contra el *empirismo*, que se caracteriza por un recurso sistemático a la experiencia (similar, en cierto sentido, al de Wojtyła), pero con la gran diferencia de que *la experiencia empírica (empirista) solo alcanza a lo sensible*, a los datos del mundo exterior accesibles a través de los sentidos. Es de valorar en esta metodología su actitud realista[170], ciertamente, pero plantea un gran problema: ¿cómo accede el hombre a los contenidos intelectuales, a la esencia de las cosas? Kant resolvió esta dificultad a través de las formas *a priori* que confieren sentido a una experiencia desestructurada; y Husserl –como hemos visto– sustituyendo

el concepto de experiencia por el de intuición de unas esencias desconectadas de la realidad mutable a través de la *epojé*. Pero, para Wojtyła, la vía de solución debe ser diversa, y, también en este punto, el concepto de experiencia resulta fundamental. Si la experiencia es un acto del hombre, de la persona, y la persona es un ser unitario, el hecho de experiencia, la vivencia experiencial, tiene que ser necesariamente y de modo simultáneo *sensible e intelectual*. «No se puede aceptar que, cuando se aprehende este hecho (el hombre actúa), la experiencia se limite a la pura “superficie” –a un conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles–, y que el entendimiento, por así decir, espera estos contenidos para “hacer” con ellos su propio objeto, al que denomina “acción” o “persona y acción”. Parece más bien que el entendimiento interviene ya en la propia experiencia, y gracias a ella establece una relación con el objeto; relación que también es directa, aunque de manera diversa»[\[171\]](#).

Wojtyła postula, pues, la unidad *sincrónica* del acto intelectual, *in actu*, no diacrónica o procesual. No se trata de que *al final* del proceso hayan intervenido, una detrás de otra, todas las potencias cognoscitivas de la persona, de modo que se pueda decir que el conocimiento *final* es obra de todo el hombre, sino que, desde el mismo dato originario, del primer acceso a la realidad, «cada uno de estos dos aspectos está en el otro, interaccionan entre sí y cooperan mutuamente». Esto supone, como Wojtyła afirma expresamente, que *también el intelecto accede directamente a la realidad singular* pues es el único modo de sostener que ambos puedan darse con simultaneidad. En afirmaciones textuales de Wojtyła ya empleadas: 1) «El acto intelectual al menos colabora en la captación directa del objeto» y 2) «No se puede aceptar que (...) la experiencia se limite a la pura “superficie” –a un conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles–, y que el entendimiento, por así decir, espera estos contenidos para “hacer” con ellos su propio objeto».

Es fácil advertir la relevancia de esta propuesta. Todo el camino kantiano, cabría decir, resultaría innecesario, pues este impresionante edificio parte de la imposibilidad de acceder al noúmeno, al no existir una «intuición intelectual» de lo concreto. «Nuestra naturaleza, afirma Kant, lleva consigo que la *intuición* no pueda ser nunca más que sensible, es decir, que encierre solo el modo como somos afectados por objetos. En cambio, es el entendimiento la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad, no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo los conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Solo de su unión puede

originarse conocimiento»[172]. Pues bien, como hemos visto, la tesis de Wojtyła, es que sí existe intuición intelectual o, en otros términos, que la inteligencia puede conocer directamente lo concreto.

#### 4.2.2. Tomás de Aquino y la unidad del proceso intelectual

Y, ¿qué sucede con la epistemología tomista? ¿Mantiene esta una unidad sincrónica o una unidad diacrónica? Sin duda, Tomás de Aquino ha apostado siempre por la unidad del hombre tanto si nos referimos a una unidad integral que evite posibles dualismos – objetivo intentado a través de la comprensión del alma como forma sustancial del cuerpo– como en el aspecto cognoscitivo; pero otra cuestión es que haya podido siempre lograr una sistematización satisfactoria de este deseo. Y esto es lo que parece ocurrir en este punto. La sofisticada epistemología tomista ha descrito un preciso y precioso recorrido que muestra cómo se construye el edificio del conocimiento humano gracias a la intervención de sus numerosas potencias: sentidos, cogitativa, memoria, intelecto agente, intelecto paciente, etc. Por lo tanto parecería que, al intervenir todos los niveles de la persona, se respetaría la unidad del hombre. Pero esa unidad, fuerza es reconocerlo, *es diacrónica y no sincrónica* porque, para Tomás de Aquino, *el conocimiento humano comienza solo por los sentidos; el intelecto interviene después porque, al no poder conocer el singular, solo puede conocer a través de la abstracción realizada por el intelecto agente que produce la especie expresa que imprime en el intelecto posible, que es quien realmente conoce*. Se trata de un mecanismo muy conocido, pero lo recordaremos en sus pasos esenciales[173].

El conocimiento humano, según Tomás de Aquino, comienza exclusivamente por los sentidos, ya que la realidad externa es material (tiene una dimensión material) y, por lo tanto, solo es inteligible en potencia y no en acto. Por ello, son los sentidos, capaces de captar lo material, los que pueden acceder a la realidad de manera directa. Los sentidos captan la realidad tal como es, sensible y mutable, pero, para que esta realidad pueda ser comprendida por la inteligencia, debe ser separada de lo material, ya que el intelecto humano –es la tesis central de la epistemología tomista– *solo puede conocer lo universal*; más en concreto, su objeto específico son «las esencias abstractas de las cosas sensibles»[174]. Y, ¿cómo se convierte el material sensible procedente de los entes materiales en un concepto abstracto? A través de un progresivo proceso de desmaterialización. El material procedente de los sentidos externos (la especie sensible) pasa a través de los sentidos internos y de la imaginación, dando lugar a lo que Tomás de Aquino llama «phantasma» y que consiste en una imagen o semejanza de las cosas externas, ya algo desmaterializada, pero todavía lo suficientemente concreta y singular para que no pueda ser conocida por el intelecto, que es una potencia de lo universal. En realidad, el intelecto pasible, quien conoce, no es capaz de desmaterializar el «phantasma» porque para ello tendría que estar en potencia y en acto respecto a la

misma realidad. Por eso, y de acuerdo con Aristóteles, Tomás de Aquino hace entrar en juego al intelecto agente[175], una potencia siempre en acto, que no conoce, pero es capaz de desmaterializar al «phantasma» transformándolo en un concepto universal (especie expresa), inteligible en acto, que imprime en el intelecto pasivo (especie impresa) dando lugar, ahora sí, al conocimiento.

Ahora bien, este conocimiento *solo* es conocimiento de un universal, por lo que el proceso no puede cerrarse aquí ya que, de ser así, *el hombre no conocería la realidad, que es concreta, sino solo universales*; es decir, que, propiamente hablando, no conocería. Por eso, el universal conocido debe, por una cierta reflexión, volver hacia el «phantasma» y, aplicando allí el universal adquirido, conocer lo concreto. «Por lo tanto conoce directamente el universal a través de la especie inteligible; e indirectamente el singular, al que se refiere el “phantasma”. Y de este modo forma esta proposición: “Sócrates es hombre”»[176].

Esta sumaria explicación se puede completar y precisar con algunos comentarios:

– «La especie, materialmente considerada, es una cualidad, y formalmente es una semejanza del objeto. Pero no es el objeto *quod* del entendimiento –el cual es el mismo objeto real, extramental, aunque conocido no en concreto, sino en abstracto–, sino el medio *quo* el entendimiento ve el objeto»[177]. De este modo queda superado el problema del idealismo ya que el entendimiento humano no conoce *el* concepto, sino la cosa real *a través* del concepto.

– Si bien sentidos e intelecto son distintos, la unidad del proceso intelectual se origina porque quien conoce es el hombre a través del intelecto y los sentidos: «El hombre conoce lo singular por la imaginación y los sentidos, y así puede aplicar el conocimiento universal, que está en el intelecto, a lo particular; pero, propiamente hablando, no conocen ni los sentidos ni el intelecto, sino el hombre a través de ellos»[178].

Esta exposición sucinta de la gnoseología tomista deja fuera muchos aspectos y matices de esta potente teoría, pero nuestro objetivo en estas páginas no es presentarla con detalle, sino mostrar que presenta diferencias sustanciales con la wojtyliana. Y este objetivo se alcanza, sin duda, para el punto que ahora nos interesa: la unidad del proceso intelectual. La diferencia es manifiesta. Wojtyła aboga por un «impacto cognoscitivo» en el que la persona, desde el momento inicial en el que se enfrenta con el objeto, aplica sus sentidos y su inteligencia, en una operación conjunta y entrelazada, al conocimiento directo de lo existente. La persona, que es quien conoce, conoce directamente lo real-concreto, que es lo que existe, con un acto cognoscitivo unitario que implica a todas sus potencias cognoscitivas, sentidos e inteligencia, y también, en cierta medida, a las demás, pues todas son necesarias para el acto de experiencia. En Tomás de Aquino las cosas suceden de manera diversa pues la unidad se logra *solo al final* y a través de un

complejísimo proceso que requiere *dos potencias intelectuales distintas* (el intelecto agente y el paciente), y una ida y vuelta de lo sensible y concreto a lo intelectual y universal. Wojtyła no rechaza, en principio, que en el hombre se produzcan procesos abstractivos, pero siempre con posterioridad al proceso cognoscitivo básico y central: el acto de experiencia. Pero, para Tomás de Aquino, la abstracción es el camino *imprescindible* para poder llegar, con dificultad, a la afirmación de que se conoce (no solo sensitivamente, sino intelectualmente) la realidad existente y, por tanto, singular.

En realidad, las dificultades son tan manifiestas que cabe preguntarse si logra justificar realmente la unidad de este proceso. El problema es el siguiente. Tomás de Aquino presenta un proceso muy complejo en el que intervienen potencias netamente diferentes: los sentidos, cuyo objeto propio es lo material y sensible; y la inteligencia (posible) cuyo objeto propio es lo abstracto y universal. Y existe además una potencia que transforma lo concreto en universal, *pero no conoce*. *¿Cómo entonces el hombre conoce intelectualmente lo concreto?* Se podrá decir que a través de la persona, que posee las dos cualidades[179], pero esto, en realidad, *no es posible, ya que el hombre solo conoce a través de las potencias que tiene para ello y tiene una potencia (la inteligencia) para conocer lo universal y otra (los sentidos) para conocer lo concreto, pero ninguna de ellas puede conectar con la otra ya que la inteligencia no puede conocer lo concreto ni los sentidos, lo abstracto*. Por tanto, si asumimos la tesis de la abstracción a través del intelecto agente, lo que tendríamos es que el hombre podría conocer intelectualmente unas esencias abstractas y conocer sensiblemente unos contenidos concretos, pero nada más. La respuesta que Tomás de Aquino da a este problema es la «*conversio ad phantasmata*», allí se produciría la unión de ambas potencias.

#### 4.2.3. *La conversio ad phantasmata*

¿En qué consiste y cómo se produce la *conversio ad phantasmata*[180]? Ya hemos dicho que el «phantasma», que es una «*semejanza de la cosa particular*»[181], se genera a través de una cierta desmaterialización de los datos sensibles, pero conserva todavía el carácter sensible y concreto; por eso, debe actuar sobre él el intelecto agente, para convertirlo en una especie inteligible y universal que se imprima en el intelecto paciente haciendo posible el conocimiento. Ahora bien, así se obtiene un conocimiento *solo* del universal por lo que es necesario tornar al singular, pues este es el objeto real. Y esto lo hace el intelecto a través de una «*cierta reflexión*», por la que se vuelve hacia el «phantasma» y puede conocer «*indirectamente*» lo singular. «*Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare*»[182]. La explicación, como se ve, es algo difusa y el problema está en precisar en qué consiste exactamente este «indirecte», pues, si bien el camino hacia el universal está trazado con precisión, el camino de vuelta se presenta de modo mucho más oscuro en los textos tomistas. Y, sin

embargo, es una cuestión de gran importancia porque hay que precisar que esta «conversio» no solo es necesaria para conocer el singular, sino, de acuerdo con el mismo Tomás de Aquino, para *conocer en acto el universal* en la reflexión propia de la ciencia: «Pero es evidente por experiencia que, incluso aquel que ya ha adquirido la ciencia inteligible por medio de las especies inteligidas, no puede considerar lo que ya sabe si no le sale al encuentro algún fantasma»[183].

Parece, pues, que habría que distinguir *dos aspectos en el uso del universal*. Uno, relativo al uso de la ciencia ya adquirida y en el que, como acabamos de ver, también es necesario el recurso al «phantasma». Otro, el que más nos interesa, el conocimiento en acto de su objeto propio, es decir, el conocimiento de las esencias materiales reales, que son *individuales*. Si el intelecto no vuelve al singular, la persona llegará a conocer lo existente desde un punto de vista esencial pero no real porque, insistimos, lo que existe es singular. Por ejemplo, no conocería *este árbol* como *árbol*, sino que tendría, por un lado, datos sensibles relativos a un árbol (que no conocería como árbol); y, por el otro, el concepto de árbol, pero sin referencia a nada real. Como se ve, el problema no es pequeño. El modo de resolverlo es la «conversio ad phantasmata», la aplicación del universal al caso singular. Pero ¿en qué consiste realmente esta *conversio*?, ¿cómo se realiza en concreto? Y ¿es realmente posible desde los presupuestos tomistas?

Tomás de Aquino es plenamente consciente de la entidad del problema, que le va a acabar llevando a afirmaciones que, en contra de una de sus premisas epistemológicas fundamentales, «intellectus noster singularia non cognoscet»[184], afirman un cierto conocimiento intelectual, indirecto o *per accidens*, de lo singular. Así, podemos encontrar en *De veritate* la afirmación de que «la mente por accidente se entremezcla con las cosas singulares, en cuanto se continúa a las potencias sensitivas, que versan sobre las cosas singulares»[185], una tarea que puede realizar porque «la mente rige las potencias inferiores. Y así se entremezcla con las cosas singulares mediante una razón particular, que es cierta potencia individual, que por otro nombre se llama cogitativa»[186]. El texto más completo e interesante probablemente se encuentra en el *Comentario al de Anima*, donde dice que se puede conocer que *esto* es carne y que *es carne* de dos maneras distintas. «En un caso de tal modo que la carne misma o la esencia de la carne se conozca con potencias totalmente diversas entre sí. Por ejemplo, que la esencia de la carne se conozca con la potencia intelectual, y la carne con la sensitiva (...). Pero hay otro modo en el que se conoce la carne y la esencia de la carne, no con una u otra potencia, sino con una misma potencia, de modos distintos, se conoce la carne y la esencia de la carne, y esto sucede cuando el alma compara lo universal con lo singular. Pues si, como ya se ha dicho, no podemos apreciar la diferencia entre lo blanco y lo dulce, si no hay una potencia sensitiva común que conozca a las dos, tampoco podemos comparar lo universal con lo particular a no ser que haya una potencia que

conozca a ambos. Por consiguiente, el intelecto conoce ambos, pero de uno y otro modo»[187].

La esencia de estos textos decisivos puede resumirse en las siguientes tesis: 1) Tomás de Aquino es consciente de la necesidad de extender el conocimiento del universal al singular. 2) Por ello afirma que el intelecto conoce indirectamente el singular. 3) Pero no explica cómo se produce ese conocimiento más allá de un conjunto de expresiones ambiguas o poco precisas –se continúa, se extiende, se mezcla– o del recurso a una razón particular –la cogitativa– que conocería lo particular y lo universal, pero sin explicar cómo esto acontecería, por lo que el problema no se resuelve[188]. Expuesta esta intrincada cuestión, es el momento de intentar sacar consecuencias.

El primer problema que parece plantearse es una cierta incoherencia de la posición tomista puesto que resulta *contradictorio* afirmar que el intelecto puede conocer *solo* el universal, hasta el punto de que es necesario establecer, de modo formal y explícito, un proceso de abstracción que elimine la materia individual para que sea factible el conocimiento intelectual, para luego afirmar que el intelecto puede, por accidente, de modo indirecto o por cierta reflexión conocer el singular[189]. De hecho, y si esto es así, ¿no sería posible eludir, también *per accidens*, el proceso abstractivo?

Se entiende que Tomás de Aquino quiera acercarse al singular; esto no solo es perfectamente aceptable y asumible, sino que es un fiel reflejo de su mentalidad realista. Lo que resulta problemático es que *tal como él ha descrito al intelecto, este pueda realmente acceder a lo individual en cuanto intelecto*. El «per accidens» no puede ser una vía para justificar cualquier posición. Si los sentidos solo conocen lo singular y sensible, no pueden «per accidens» conocer lo intelectual, porque no están preparados para ello. Y lo mismo ocurre en dirección contraria. Si el objeto propio del intelecto es lo universal, no se puede decir, sin más, que conoce *per accidens* el individual, ya que es contradictorio e imposible. En este sentido, la vía de la «cogitativa» no parece que pueda aportar gran cosa. Es evidente que hace falta una conexión entre lo particular y lo universal y, en este sentido, cabe postular la existencia de una potencia que los ponga en conexión, la *ratio particularis*. Pero ¿por qué esta potencia aparece solo ahora? Porque, si existe, también podría ser utilizada para realizar el paso primero que va del individual al universal. Y no solo el que va del universal al individual. El hecho de que Tomás de Aquino la use solo en este segundo sentido genera la impresión de un «artefacto» construido ex profeso para resolver un determinado problema. Pero es que, además, la pregunta clave sigue siendo la misma: ¿cómo puede una potencia conocer al mismo tiempo lo particular y lo universal? Esto solo es posible si la *cogitativa*, pasando por encima de todo el entramado gnoseológico tomista, se convierte en la potencia fundamental de comprensión, en la que estarían unificados inteligencia y sensibilidad con lo que el intelecto agente dejaría de ser necesario. Pero este no parece ser el caso.

La pregunta clave, en definitiva, es: ¿puede la inteligencia tomista *conocer* lo singular? Desde luego, no se trata de que lo conozca como lo hacen los sentidos, pues entonces no habría motivo para plantear dos potencias *diferentes*. Se trata de que comprenda lo singular con la profundidad que el intelecto puede alcanzar. Esto no significa simplemente que conozca la esencia concreta –que también–, sino que conozca, por ejemplo, la singularidad *personal*, que no puede esencializarse. De una persona concreta, sé que es humana y conozco muchos detalles sensibles, pero, además, sé que es Pedro o Irene, singularidades únicas y específicas; y esto, evidentemente, solo lo puedo saber con la inteligencia. Pero este tipo de conocimiento, que se da, en terminología tomista, en el ámbito de la materia individualizada, es, en principio, inviable para la inteligencia, que es una potencia de lo universal e inmaterial. En definitiva, parece que no queda otro remedio que concluir que, en el tomismo, la inteligencia no puede conocer lo singular de modo intelectual. Este es el punto central[190].

Por último, hay que tener en cuenta que este problema no se resuelve por la referencia a la unidad del sujeto, puesto que este *necesita unificar su conocimiento por una vía intelectual*, sea del tipo que sea. Ya hemos visto que, en un momento dado, santo Tomás afirma, y con razón, que «es el mismo hombre quien se percibe a sí mismo sintiendo y pensando»[191]. Es una frase certera que apunta en la línea experiencial de Wojtyła, pero con una gran diferencia, que en este se encuentra posibilitada por el reconocimiento de la capacidad directa del intelecto de conocer el singular. Porque, de otro modo, ¿cómo es posible que el yo tenga *conocimiento* de las dos dimensiones? «Si sabe que siente, es porque la luz del propio yo “penetra” hasta el sentir. Y, por consiguiente, hasta lo sentido en el sentir, porque no hay sentir sin lo sentido en el sentir. Por tanto, la luz del yo “penetra” hasta el “phantasma” y, de esta manera, volvemos a la tesis que esta explicación trataba de esquivar. La tesis de que la inteligencia conoce lo singular. No hay escapatoria, porque si no lo conoce, si no “penetra” hasta él, tenemos un conocimiento intelectual, por un lado, y un conocimiento sensible, por otro, que se juntan en el yo, pero de esa “unión” yo no sabré nada. Por consiguiente, no sabré del singular, y todo lo que diga del singular es irresponsable, porque no tengo conocimiento intelectual de él»[192]. Este problema, certeramente planteado por Cornejo, es, a nuestro juicio, bastante difícil de superar dentro de la epistemología tomista porque sus elementos centrales y configurativos no lo permiten. Y no basta, desde luego, con que en Tomás se encuentren afirmaciones aisladas que vayan en la dirección correcta. Si se quiere solventar el problema desde el tomismo, hay que hacerlo a partir de los presupuestos centrales de su epistemología. Las frases aisladas indican la perspicacia de Tomás, pero no suplen a una teoría epistemológica.

### 4.3. La abstracción y el problema del concepto

Pasemos ahora a otra cuestión central, la abstracción, en la que aparecen también diferencias importantes entre Tomás de Aquino y Wojtyła. Para el primero, como acabamos de ver, es un proceso epistemológicamente central; para el segundo, prescindible, que apenas es mencionado. Intentemos ahondar en el porqué.

#### 4.3.1. El camino abstractivo del tomismo

*La abstracción, en el tomismo, es completamente necesaria porque hay una asociación básica entre inteligibilidad e inmaterialidad y universalidad.* De hecho, cuando Tomás de Aquino está reflexionando sobre la necesidad del intelecto agente, explica que Platón no lo consideraba necesario porque «suponía, en efecto, que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, en consecuencia, que son de suyo inteligibles *ya que una cosa es inteligible en acto por el solo hecho de ser inmaterial*»[193]. Ahora bien, como lo real concreto no es inmaterial, debe ser inmaterializado para comprenderlo, y esa es la tarea que compete al intelecto agente. En expresión categórica de un tomista: la abstracción es «un requisito necesario y previo para cualquier conocimiento intelectual humano»[194], en otros términos, el hombre no puede *entender* absolutamente nada si no es a través de un proceso de abstracción. El resultado de la abstracción es el concepto que se caracteriza por ser abstracto y universal, expresión esta última que puede generar cierta confusión ya que universal significa, en sentido estricto, que puede aplicarse a todos los miembros de la especie. El concepto es la especie abstraída, inmaterializada, y es universal en el sentido de que es predicable de todos los miembros de la especie en cuestión o, también, que, individualizada, existe en todos ellos. Pero solo en ellos. Por eso, más que propiamente universal es «común» a los miembros de una determinada especie, expresión que a veces también se usa, pero que quizá sería más precisa que la de universal. Propiamente universales solo serían aquellos conceptos que pudieran predicarse o aplicarse a *todas* las realidades existentes, pero para alcanzar esta universalidad (real) hay que proceder hacia un nivel de abstracción mayor que el que se logra depurando la esencia de la materia individual.

Este camino se ha formulado clásicamente a través de la *doctrina de los tres grados de abstracción* que, si bien fue propuesta de modo formal por Cayetano, se puede encontrar en santo Tomás de una manera bastante directa[195]. La esencia de esta doctrina es que el proceso abstractivo –separatorio– de los contenidos que aportan los sentidos puede alcanzar diversos niveles de profundidad y, en esa medida, dar lugar a objetos cada vez más abstractos (puros o depurados) que, en cuanto tales, pueden ser la base de ciencias cada vez más abstractas o generales. La abstracción más básica, o *primer grado de abstracción*, procede de la eliminación o sustracción de la singularidad

puramente numérica (materia prima), que da lugar a la llamada «materia común» (por ejemplo, carne y huesos, pero no *esta* carne y *estos* huesos), y constituye el fundamento de las ciencias empíricas y también de la filosofía natural. El *segundo grado de abstracción* procede de un proceso de depuración más profundo del objeto, consistente en prescindir no solo de la materia prima, sino también de los sensibles propios (color, sonido, sabor, etc.) y de los sensibles comunes reteniendo solo algunos de estos últimos, como el tamaño y la figura. Se obtiene así lo que se denomina «materia inteligible», en contraposición a la «materia común». Y esta materia inteligible es la base o fundamento de las matemáticas. «Por último, cabe llegar al *tercer grado* de abstracción formal por una depuración completa del objeto de nuestro entendimiento respecto a toda corporeidad y de sus condiciones. Se obtienen así una serie de conceptos o determinaciones inteligibles que prescinden enteramente de toda materia (tanto de la singular, como de la sensible y de la inteligible). Ejemplo de tales conceptos son los de sustancia, accidente, causa, efecto, acto, potencia, etc., y también los trascendentales: ente, uno, algo, verdadero y bueno. Todos ellos son precisamente inmateriales, no positivamente, por lo que tanto se pueden realizar en las cosas corpóreas, como en las realidades espirituales. Pero también dentro de este grado de abstracción es posible obtener conceptos positivamente inmateriales, aunque indirectos y analógicos, como los de espíritu y Dios. Y a los unos y a los otros se extiende la ciencia metafísica, que se encuadra, por consiguiente, en dicho tercer grado de abstracción formal»[196].

#### 4.3.2. *El rechazo wojtyliano de la abstracción y su apuesta por la inducción*

¿Cuál es la posición de Wojtyła sobre la abstracción? No es fácil establecerlo positivamente, puesto que prácticamente ni la menciona, hasta el punto de que solo hemos encontrado dos referencias a ella en la exposición de su método. En una –quizá de forma poco precisa– sostiene que, «para captar esta unidad (de la experiencia), el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción)»[197]. Y en la otra, expresamente negativa, explica, al tratar de su idea de reducción, que «no se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad efectivamente existente»[198]. Pero a esto se limita todo. *Wojtyła no usa la abstracción y apenas explica por qué*. Pero encontrar una explicación, teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, no parece difícil.

Ante todo, hay que tener en cuenta que *la experiencia integral no necesita la abstracción para alcanzar la comprensión intelectual*, como le sucede al sistema tomista, porque la inteligencia opera desde el principio; desde el inicio, en la misma experiencia, hay intelección. Por eso, para Wojtyła, la abstracción es una opción que puede usar o no, pero siempre como proceso *segundo y posterior*[199], si bien no parece que lo haga. Por lo menos, en el proceso de consolidación de la experiencia, que es el

que genera los *eidōs*, que poseen una función similar a los conceptos tomistas, no aparece. Y ya sabemos por qué; porque teme que su empleo conduzca a la desaparición de la subjetividad ya que la abstracción se da de bruces con la tematización de una subjetividad espiritual única e irrepetible que hace de la persona un *quién* concreto[200].

Además, la «mente» o tendencia de la metodología «experimental» de Wojtyła es antitética a la mentalidad abstractiva. No se trata solo de que el tomismo necesite la abstracción para pensar; se trata de que el tomismo –o, al menos, determinados tipos de tomismo– parece encontrarse *a gusto* en ese proceso abstractivo, que se potencia y amplía paso tras paso hasta llegar, en el tercer grado de abstracción, a la generalización suprema de la metafísica. Pero, como ese camino consiste en una progresiva depuración de contenidos, los conceptos finales acaban siendo tan generales y universales como vagos y genéricos. Y este planteamiento está en las antípodas de los intereses wojtylianos: «no se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad efectivamente existente».

Guerra ha advertido también este problema. «Cuando se incurre en esta posición se expone a la metafísica a una eventual disolución del contenido de ente en cuanto ente ya que se le retiran gradualmente sus características propias hasta dejarlo como una realidad más o menos vacía»[201]. Y, en ese sentido, asume que la reducción wojtyliana, que se puede considerar en parte sustituta del proceso abstractivo, es un modo de corregir este problema. Guerra, sin embargo, a diferencia de nosotros, piensa que cabe resolver esta dificultad dentro del marco tomista si se sustituye la doctrina o planteamiento de los grados de abstracción –claramente problemático– por el procedimiento metodológico de la *separatio* que habría sido adecuadamente planteado por Fabro «a contracorriente de una gran cantidad de tomistas»[202]. La *separatio*, a diferencia de la abstracción, permitiría un análisis metafísico de tipo comprensivo y no separativo, por lo que no empobrecería la realidad.

No vamos a profundizar ahora en esta cuestión, entre otras cosas, porque nos parece que la *separatio*, al igual que ocurría con la cogitativa, son temas menores y colaterales en la gnoseología tomista, que se presentan como un *Deus ex machina* para resolver problemas insolubles. De hecho, el término *separatio*, cuyo sentido habría que precisar, está prácticamente ausente de la mayoría de tratados de epistemología tomista. Pero, más allá de la cuestión de su mayor o menor presencia, que podría considerarse secundaria, el punto decisivo es que nos resulta muy difícil entender *cómo el tomismo puede superar la vía abstractiva sin cambiar sus presupuestos epistemológicos fundamentales*. Y, si esos presupuestos no se cambian, entonces la tendencia universalizadora y abstracta resulta inevitable. Es cierto que esta tendencia resulta contraria a su alma realista, pero eso no quita para que históricamente se haya impuesto en muchos períodos del tomismo y, en algunos, de modo llamativo, como, por ejemplo, en los manuales de corte racionalista de

la primera época de la neoescolástica. Este hecho no es una mera casualidad, no es un simple error fácilmente modificable: *es una consecuencia que se sigue necesariamente de la identificación estructural entre inteligibilidad e inmaterialidad*. Si lo inteligible es lo inmaterial, la tendencia especulativa del filósofo le llevará, espontáneamente, a centrarse en la inmaterialidad inteligible. Y eso es lo que parece que ha tenido lugar, con cierta frecuencia, en el recorrido histórico del tomismo[203].

Ahora bien, a pesar de todos los problemas que, si estamos en lo cierto, plantea la abstracción, también hay que remarcar que proporciona un *elemento imprescindible* en la actividad cognoscitiva: el concepto. La realidad es mudable y contingente, por tanto, difícil de aprehender si no se emplean instrumentos que estabilicen y universalicen el saber posibilitando el saber humano y la posterior construcción de las ciencias que solo pueden operar sobre la base de cierto grado de universalidad y la necesidad. ¿Cómo resolver esta dificultad?

Wojtyła es perfectamente consciente del problema en las dos vertientes que posee: la necesidad de «universalizar» la experiencia para lograr unidades de sentido que permitan una comprensión estable y, al mismo tiempo, la necesidad de alcanzar la intersubjetividad, que «la realidad de la persona y de la acción se desvele como un objeto al que todos pueden observar, independientemente de la condición subjetiva que, al menos parcialmente, posee el objeto»[204]. Pero el procedimiento que emplea –y la terminología asociada– es muy diferente de la tomista y consiste –como sabemos– en su propuesta de consolidación y estabilización de los *eidos*.

Recordemos que esta propuesta afirma, aunque de modo muy esquemático, que la inteligencia realiza primariamente un trabajo de consolidación y organización de los contenidos de experiencia para, posteriormente, proceder, *mediante la inducción*, a la estabilización de esos contenidos, dando lugar a un «eidos» o «unidad de significado». «Para captar esta unidad, el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción)»[205], es decir, el proceso de unificación de significado se produce en diálogo con la experiencia pero sin salir nunca de ella en sentido estricto. En resumen, Wojtyła asume que hay que afrontar el problema que resuelven los conceptos, es decir, la necesidad de disponer de unidades de significado estables e intersubjetivas que hagan viable la transmisión del conocimiento y el conocimiento científico e intelectual, pero: 1) no recurre para ello a la noción de «conceptos universales» ni a la de esencia, sino a la de *eidos* o unidades de significado; 2) abandona el procedimiento abstractivo y lo sustituye por la inducción como vía epistemológica para alcanzar los *eidos* o unidades de significado; y 3) indica que en la estabilización inductiva no se pierde la riqueza y diversidad de la experiencia.

Tanto los cambios terminológicos como los conceptuales están perfectamente

hilvanados, si bien en el marco de una explicación esquemática. En efecto, si Wojtyła mantuviese la terminología tomista –por ejemplo, la noción de esencia o los conceptos–, esta le llevaría casi inevitablemente, por el encadenamiento interno de las nociones tomistas, a la necesidad de postular un mecanismo abstractivo incompatible con su propuesta sobre la experiencia y su deseo de tematización de la subjetividad. La solución que adopta es: 1) proponer un proceso alternativo consistente en una indagación en la experiencia capaz de detectar el núcleo común de las realidades que son similares; 2) la posterior estabilización y consolidación de ese núcleo, y, 3) finalmente, la generación, a través de la inducción, de una unidad de significado o *eidos*, capaz de posibilitar la ciencia y la intersubjetividad. Lo que logra, de este modo, es que ese núcleo significativo –que juega el papel del concepto universal– se haya objetivado (o intersubjetivado) lo suficiente para permitir la transmisión del conocimiento y la ciencia, pero siga siendo experiencia, solo que consolidada; es decir, no se ha producido una depuración (eliminación) de los elementos sensibles y concretos para acceder a un núcleo universal y abstracto, sino que se sigue operando y pensando en el único mundo real, el de la experiencia a través de *eidos* lo suficientemente sólidos y consistentes para lograr los objetivos que se buscaban. Así se entiende bien, a nuestro juicio, la compleja y rica relación entre las nociones de reducción, inducción, experiencia y comprensión. «La reducción, y no solo la inducción, es inmanente respecto a la experiencia, sin dejar por ello de ser también trascendente respecto a ella, aunque de modo diverso a como lo es la inducción. En general, la comprensión es a la vez inmanente y trascendente respecto a la experiencia del hombre. No porque la experiencia sea un acto y un proceso de los sentidos, mientras que la comprensión y la explicación lo sean del intelecto, sino en función del carácter esencial de uno y de otro. Una cosa es experimentar y otra distinta “comprender” o “explicar”»[206].

Para consolidar más esta explicación habría que explicitar más la naturaleza de estos *eidos*, cosa que Wojtyła no hace[207]. Pero eso no invalida la propuesta. En cierto sentido, se asemeja bastante a una de las tesis tomistas según la cual el intelecto solo puede comprender algo en conexión con un singular. Lo que ocurre es que el paso obligatorio que el tomismo tiene que dar a través de la abstracción invalida esa vía en la práctica, convirtiéndola en una mera declaración de buenas intenciones. La explicación wojtyliana, evidentemente, no elude todas las dificultades. La mayor de ellas es la de explicar con más precisión la entidad de los *eidos* o unidades de significado, pero, teniendo en cuenta que estas se forman gracias a la inteligencia, no resultan tan difíciles ni de justificar ni de asumir. Consisten en la idea general, sintética o esencial de aquello que generamos a través de un proceso inductivo[208] y no de *un proceso abstractivo estricto en sentido tomista*.

Ya hemos apuntado bastantes de los problemas que suscita este mecanismo, pero

queremos apuntar una última dificultad, radical, que nos hemos planteado personalmente desde hace tiempo, y que nos parece difícil de solventar. *El proceso abstractivo, en los términos en que lo plantea el tomismo: ¿es simplemente posible?* Hay que tener presente, en efecto, que, si el hombre conoce inicialmente *solo* a través de los sentidos, es inevitable concluir que capta realidades exclusivamente sensibles. Por tanto, *¿de dónde salen los contenidos inteligibles que depura el intelecto agente?* Este, como es sabido, no conoce, sino que realiza una labor de separación o de iluminación entre los aspectos sensibles y el núcleo inteligible, pero no capta –ni crea– los contenidos inteligibles. Por lo tanto, tienen que estar ahí previamente, lo cual solo es posible si han sido captados por los sentidos, lo cual es imposible[209].

En realidad, y aunque la afirmación pueda resultar chocante, no queda otro remedio que constatar que el contenido *inicial* que capta el hombre desde la perspectiva tomista es similar al empirista. La gran diferencia –enorme– es que Tomás de Aquino considera que el intelecto sí puede conocer la realidad (al contrario de los empiristas) a través del concepto abstraído de los contenidos sensibles. Pero entonces volvemos de nuevo al mismo problema: ¿Cómo se pueden extraer contenidos inteligibles de contenidos sensibles? Simplemente, es imposible. Kant lo advirtió, y fue justamente la conciencia de esa imposibilidad la que le llevó a formular su teoría cognoscitiva. Si la persona accede *solo* a datos de experiencia a través de la sensibilidad, y encuentra, de hecho, en la mente conceptos universales y necesarios (por ejemplo, el *faktum* de las leyes de las ciencias naturales), la única posibilidad que existe para resolver este problema es que los haya puesto la propia mente. Una posición que modifica la intentada por san Agustín cuando se plantea exactamente el mismo problema: el origen de las ciencias. San Agustín analiza uno a uno los sentidos, para ver si pueden haber entrado en la mente a través de ellos. Pero su conclusión es negativa: ninguno es capaz de generar un concepto universal. Por tanto, concluye: «las ciencias no entran en la memoria por ministerio de los sentidos, sino que *salen* de otro seno más profundo de ella»[210], es decir, de algún modo ya estaban en la mente humana y la persona no hace más que recordarlas o reconocerlas. Frente al platonismo agustiniano Kant plantearía su apriorismo formalista.

La solución radical a este problema pasa por que el intelecto toque directamente la realidad, con lo que se evita la necesidad imperiosa en el tomismo de recurrir al concepto abstracto (o la solución kantiana). Eso no implica necesariamente la *exclusión* de la abstracción, que puede tener su papel en un nivel segundo y opcional, en las formas más objetivadas de conocimiento, pero no en *toda* actividad intelectual y menos de modo necesario[211].

#### 4.4. La inducción

Para resolver el problema que plantea la abstracción, Wojtyła apela a una inducción de tipo aristotélico contrapuesta a la inducción empirista. «Es tarea de la inducción el captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa (es decir, lo que hemos definido anteriormente como estabilización del objeto de la experiencia). Al menos, así parece ser que entiende Aristóteles la función inductiva del entendimiento. De él se diferencian los modernos positivistas, por ejemplo, J. S. Mill, que conciben la inducción como una forma de argumentación, mientras que para Aristóteles no es ni una forma de argumentación ni de razonamiento; *es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos*»[212]. Esta actitud podría sorprender si las referencias anteriores se hubieran entendido como una confrontación contra la epistemología tomista o clásica, pero eso supondría haber malinterpretado a Wojtyła. Este no pretende en ningún momento oponerse ni a Tomás de Aquino ni a Aristóteles, sino definir su propia vía. Si para ello debe separarse de la tradición, lo hace, pero, si hay elementos que le resultan válidos, los acoge con gusto. Y esto es lo que sucede con la inducción aristotélica. Ahora bien, ¿cuál es el significado y alcance de estas afirmaciones?

Dada la complejidad de esta cuestión, y que, por otro lado, las explicaciones de Wojtyła, si bien tienen el mérito de indicar el camino, son apenas un esbozo, lo primero que vamos a hacer es exponer el sentido de la inducción tanto en Aristóteles como en Mill, para intentar luego sacar conclusiones. Como, por otro lado, ambos representan las dos visiones más importantes de la inducción, la clásica, que apunta a la comprensión, y la moderna, que apunta a la argumentación, tendremos una visión de conjunto del problema muy útil para determinar su posible uso en una metodología personalista.

##### 4.4.1. La inducción en Aristóteles o inducción clásica

Ante todo, debemos partir del dato de que *santo Tomás apenas habla de la inducción*[213]; por ello, la reflexión sobre la inducción en el pensamiento clásico tiene como punto de referencia indiscutible a Aristóteles. Ahora bien, esto plantea un problema hermenéutico ya que, aunque trata el tema más que Tomás, sus textos sobre la inducción (*epagogué*) no dejan de ser escasos, fragmentarios y dispersos[214], por lo que una exposición de su posición implica inevitablemente una reconstrucción, es decir, una interpretación que, como podía quizá esperarse, varía con los autores. Una dificultad que, en la práctica, queda atenuada por el hecho de que nuestro objetivo no es tanto una reconstrucción crítica de esos textos –lo que corresponde a los especialistas en Aristóteles–, sino fijar de una manera relativamente razonable el sentido de la inducción en su pensamiento con vistas a compararlo con las tesis de Wojtyła.

El punto de partida fundamental que hay que fijar es que la inducción, en cualquiera de las modalidades que vamos a observar, consiste *en el paso del singular al universal*. Ahí radica su fuerza y su debilidad frente al razonamiento silogístico, que es *el paso del universal al singular, o a lo menos universal*. El pensamiento silogístico concluye de manera necesaria –esa es su fuerza– pero resulta tautológico. No añade conocimiento. En todo caso lo formaliza o estructura. El pensamiento inductivo añade conocimiento, proporciona nuevos conceptos generales o universales a partir de los datos singulares, pero no es claro –según la modalidad de inducción que estemos utilizando– si ese procedimiento intelectual es seguro o solo probable. Este es el punto más débil de la inducción.

Aristóteles, en concreto, según la detallada reconstrucción de Groarke, habla de cinco tipos de inducción[215]:

1) Inducción en sentido propio (*epagogué*). Es una inducción entendida como intuición que procede a través del ejercicio infalible del *nous* (actividad intelectual, comprensión, visión intelectual) y conduce a definiciones, esencias, atributos necesarios, primeros principios, hechos naturales y principios morales.

2) Inducción como reconocimiento: opera a través de una habilidad, poder de discernimiento o agudeza, a la que Aristóteles se refiere con los términos de *anchinoia*, *esutochia*, *deinotes* o *metis*. Proporciona semejanzas o similitudes, la noción general de pertenencia a una clase, cualquier discernimiento de semejanza o unidad. Esta modalidad se acaba identificando con la captación de aspectos accidentales.

3) Inducción rigurosa o silogismo inductivo (*ho ex epagoges sillogismos*): es una forma de razonamiento y, en concreto, la forma de razonamiento inductiva más rigurosa. Se le llama inferencia inductiva y es capaz de generar propiedades esenciales o necesarias que incluyen el conocimiento moral.

4) Inducción retórica: Incluye argumentos basados en analogía, llamados argumentos por semejanza (*ton omoion*) y argumentos basados en ejemplos (*paradeigma*). Es una inferencia inductiva menos rigurosa y produce conocimientos acerca de lo que es contingente, plausible o accidental, como lo relativo a convenciones o a los asuntos humanos.

5) Inducción estadística: es una inducción por enumeración y procede a través de un cálculo de probabilidades. Produce el conocimiento de características accidentales, frecuencia de propiedades y correlaciones de la población[216].

Sin entrar en el detalle de cada una de estas propuestas, lo que nos llevaría excesivamente lejos, el punto que podemos extraer es que en Aristóteles existen, fundamentalmente, dos modos de concebir la inducción: 1) como *conocimiento*, en el sentido de una captación de lo universal a partir de lo singular, pero sin que se produzca razonamiento o argumentación; 2) como un *determinado tipo de argumentación* formal

del estilo del silogismo pero con una estructura diferente. Hay que notar que no todos los especialistas aceptan esta clasificación, Por ejemplo, de Rijk, Maritain o Hamlyn sostienen que la inducción en Aristóteles se limita al primer punto[217]. Pero Groarke, Ross y otros admiten que Aristóteles propone una inducción de tipo argumentativo inferencial. Este punto tiene su importancia para nuestro tema, porque afecta a la opción de Wojtyła por la inducción en Aristóteles (no argumentativa) frente a la de Mill (argumentativa), lo que no tendría sentido si en Aristóteles existieran las dos. Como se ve, el tema es complejo pero, a nuestros efectos y con las necesarias cautelas, parece posible llegar a la siguiente conclusión: existen dos tipos básicos de inducción aristotélica, la comprensiva y la inferencial; y la más representativa es la primera ya que la segunda (en el caso de que realmente se encuentre en Aristóteles) se encuentra también en los modernos, como veremos. Por eso, ahora vamos a centrarnos en la primera modalidad.

Según Groarke, una posible descripción del sentido principal de inducción en Aristóteles sería el siguiente: «La inducción científica consiste, para Aristóteles, en comprender qué es lo que pasa; es la capacidad de intuición (no argumentación) que nos permite proporcionar sentido lógico a las observaciones. Podemos convertir una inducción intuitiva en un argumento. De hecho, Aristóteles proporciona instrucciones precisas de cómo hacerlo. Pero, para Aristóteles, la inducción, en su sentido más puro, comienza con un salto de la inteligencia que capta lo que está sucediendo. Esta agudeza mental nos proporciona los primeros principios de la ciencia. Confrontada con repetidas apariciones de los fenómenos, la razón humana llega a un principio universal, y, a partir de allí, continúa usando este principio universal en la argumentación científica»[218].

Independientemente de que la descripción de Groarke quizá no es muy precisa –en parte porque tampoco lo es el pensamiento aristotélico– encontramos aquí la idea primigenia y originaria de la inducción, que consiste en la capacidad de la inteligencia de *captar* lo universal, la esencia, en lo particular, o, todavía más simplemente, de comprender algo dado, pero no como consecuencia de un razonamiento o de una conclusión, sino por su propia agudeza o potencia. Sin duda, una palabra adecuada para expresarlo es la de iluminación: la inteligencia *ve* lo universal en lo singular. Si, por ejemplo, veo un caballo, y luego otro, y luego otro, en un momento dado comprendo *qué* es un caballo, pero no por deducción racional-argumentativa, sino porque simplemente soy capaz de comprenderlo, independientemente de que pueda explicar cómo lo realizo. Por este motivo, la inducción puede operar con *un solo caso*, puesto que yo puedo entender *qué* es un caballo con solo ver uno. De modo que, cuando vea otros, no me preguntaré: ¿qué es esto?, sino que *sabré* que es un caballo. Un ejemplo que refuerza la idea de que la inducción, en sentido propio, no es nunca un razonamiento; es una visión, deducción o captación no argumentativa de lo esencial a partir de lo singular.

Esta concepción de la inducción constituye, sin duda, un punto fresco, original y potente en el pensamiento de Aristóteles que, sin embargo, se enfrenta con una grave dificultad. *¿Cómo se produce la inducción?* Porque, si bien es interesante postular ese proceso, una teoría epistemológica tan potente como la aristotélica y, en su seguimiento, la tomista requiere una explicación más precisa del modo o características de esa inducción que, sin embargo, no se encuentra en Aristóteles, que, más bien, ofrece textos enigmáticos y oscuros. Aristóteles, por ejemplo, y en línea con cuanto ya hemos visto, afirma que «no podemos emplear la inducción si nos falta la percepción sensible, porque es la percepción sensible la que aprehende los particulares»[219]. Ahora bien, esto nos remite a un problema ya conocido: *¿cómo se pasa de lo sensible a lo universal? El único camino conocido es el de la abstracción; y, si esto es así, ¿qué aporta en realidad la inducción?* El hombre parece poseer una cierta capacidad intelectual de descubrir lo universal a partir de lo singular (inducción), que no es racionativa y de la que, en cierta medida, tenemos experiencia. Pero si queremos dar un paso más allá de la mera constatación y explicar (en el marco de la epistemología aristotélica) cómo se produce, puesto que la inteligencia no toca realmente lo concreto, como sabemos, parece que *solo es posible apelar al proceso de abstracción*. Y, si explicamos la inducción a través de la abstracción, toda la originalidad que podría aportar el concepto de inducción simplemente desaparece. También la abstracción capta universales a partir de lo singular y, además, se sabe bien cómo funciona este proceso. *¿Qué aporta entonces la inducción?*

A partir de estas premisas, resulta sencillo comprender el recorrido histórico de la inducción en la escolástica[220]. En esta tradición, en particular en el tomismo, donde es incontestable que el conocimiento intelectual pasa a través de la abstracción y la necesita de modo perentorio, *la inducción no puede jugar ningún papel relevante porque no puede ser distinguida del proceso abstractivo*. Para conocer un universal hay que abstraer. Por tanto, *¿para qué recurrir a una noción que no aporta particulares novedades y que, por otra parte, en Aristóteles se encuentra presente de modo fragmentario y enigmático?* De ahí que, en esta tradición, la inducción como comprensión intuitiva a partir del singular está presente solo de forma muy puntual y aislada; en realidad, casi inexistente. Y tampoco la inducción entendida como razonamiento argumentativo desempeña un papel importante[221] porque la posible solidez de la inferencia inductiva no tiene parangón con la potencia racional del silogismo; y, si el conocimiento tiene como objeto propio lo universal y lo necesario, tanto mayor razón para situarse en la seguridad y necesidad del silogismo y abandonar la probabilidad insegura de la inducción.

Un ejemplo de razonamiento inductivo es el siguiente: veo un cuervo y es negro; veo otro cuervo y también es negro; veo muchos cuervos y todos son negros; *conclusión*: todos los cuervos son negros. Se trata, este es el punto, de una argumentación. Yo no

*comprendo* que un cuervo deba ser negro, sino que *deduzco* que los cuervos son negros a partir de la observación de un número determinado de ellos. A diferencia del silogismo, esta inferencia no es una pura tautología, aporta conocimiento, excepto en los casos de inducción completa, es decir, cuando la conclusión se produce a partir del conocimiento de todos los elementos de la serie. Por ejemplo, si yo observara a todos los cuervos del mundo y concluyera que todos los cuervos son negros, sabría lo mismo que al principio del razonamiento, cuando ya sabía que todos eran negros, porque había visto a todos. Es lo que ocurre en el silogismo. Si yo afirmo: todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego es mortal, realizo un razonamiento impecable, pero que no me aporta ninguna novedad. Yo ya sabía que Sócrates era mortal. La inducción argumentativa, por el contrario, aporta conocimiento –yo no sabía que todos los cuervos eran negros antes de realizar la inferencia–, pero lo que aporta es inseguro o débil. ¿Cuántos cuervos tengo que ver para poder establecer la inducción? ¿Y qué ocurre si encuentro un cuervo que es gris? ¿Cómo puedo estar seguro de que no lo voy a encontrar?, etc. Evidentemente, estamos muy lejos de la solidez silogística[222]. Por todo ello se puede entender perfectamente que la inducción, en la escolástica, haya sido siempre un tema menor; y que solo aquellos autores que hayan tenido una particular sensibilidad por la necesidad de pegarse a la experiencia le hayan concedido más atención[223].

Valga como confirmación y conclusión de todas estas reflexiones la posición de Maritain. Este entiende la inducción como «una argumentación por la que a partir de datos parciales suficientemente enumerados se alcanza una verdad universal»[224]. Por tanto, es esencialmente diferente del silogismo ya que va de lo individual a lo universal mientras que el silogismo parte siempre de lo universal. Por este carácter original, Maritain la trata en su *Lógica* de manera independiente, pero en el ámbito de la tercera operación del espíritu, no de la primera. Y explica así sus características esenciales. «La inducción tiene la doble función de inferencia y de prueba. Si se la considera como *argumento* o *prueba*, conlleva ordinariamente (...) (excepto en los casos límite cómo los casos de enumeración completa), una cierta zona de probabilidad porque la materia del razonamiento inductivo está constituida, no por verdades necesarias, como en el caso del silogismo demostrativo, sino por el dato experimental y sensible.

Si se considera ahora la inducción como *inferencia*, es decir, desde el único punto de vista de las relaciones lógicas en virtud de las cuales el espíritu pasa de la Mayor a la conclusión, entonces hay que decir que la Inducción es una verdadera argumentación (*vera species argumentationis*) o una *consecuencia formal* (*consequentia formalis*), pero enteramente distinta de la inferencia silogística y de *un género a parte*, que se puede llamar por eso *consecuencia formal de tipo propiamente inductivo* (*formalis inductive*), es decir, por su capacidad de introducir y conducir al universal»[225]. De donde resulta que la inducción tiene un *carácter probable* porque no siempre es posible saber si la

enumeración es suficiente para establecer sólidamente un determinado concepto.

Pero, a pesar de esta apuesta por la inducción argumentativa, Maritain es consciente de que la inducción aristotélica tiene también un significado distinto, y la describe de modo muy eficaz. «La palabra *inducción* para Aristóteles tenía un sentido muy general, que iba mucho más allá –aunque la englobaba– de la *inferencia* inductiva o la inducción tal como nosotros la entendemos aquí, y que se aplicaba a todo paso del plan de los datos sensibles al plan de las proposiciones universales, incluso en el caso en el que en un solo ejemplo sensible (pero trascendiendo toda la experiencia sensible y sin hacer ningún *razonamiento* inductivo), la inteligencia ve inmediatamente, por sus mismos términos, una verdad evidente por sí misma como el principio de identidad o de causalidad. La inducción entonces no es una inferencia propiamente dicha, ni un argumento o una prueba: no hace más que conducir al espíritu a una conexión de términos en los que percibe inmediatamente, sin razonamientos, la necesidad inteligible. Es en este sentido en el que Aristóteles dice que no podemos alcanzar las verdades universales más que por la inducción»[\[226\]](#).

#### 4.4.2. John Stuart Mill y la inducción moderna

La eclosión del interés por la inducción surge a partir del Renacimiento y está conectada con la aparición de las ciencias empíricas. Independientemente de que los escolásticos tuvieron una mayor o menor mentalidad abstractiva –en el sentido negativo de la palabra–, la aparición de las ciencias experimentales y los nuevos descubrimientos ligados a ellas generó un renovado interés por el dato concreto, por el dato de experiencia, y, paralelamente, un desinterés –y, en algunos casos, rechazo– por la metafísica aristotélica, que se comenzó a ver como un saber artificioso y ficticio. Frente al dato comprobable, visible y observable, los conceptos metafísicos aristotélicos empezaron a considerarse cada vez más como entelequias producto de un uso incorrecto y estéril de una mente que no se tomaba la molestia de contrastarse con la experiencia, sino que ascendía hacia lo abstracto con construcciones irreales[\[227\]](#). Esta nueva mentalidad es la que pone de moda la inducción entendida como el método de establecer leyes a partir de la experiencia, algo que el silogismo, evidentemente, no puede proporcionar. Las ciencias, por tanto, fueron las causantes de la ascensión de la inducción y del declive del silogismo. En este sentido, si bien no parece exacto decir que la inducción es un «invento» moderno, puesto que era conocida previamente, sí se puede afirmar que, a partir del Renacimiento (con Bacon como punto de referencia), se convierte en el modo de conocimiento por excelencia.

Pero ¿qué es lo que entienden exactamente por inducción los «modernos»? ¿Y cuáles son las diferencias con la inducción clásica, tanto con la cognoscitiva como la inferencial? Para centrar la cuestión vamos a limitarnos a exponer exclusivamente la posición de Mill en su gran obra, *A system of logic*, publicada en 1843 que, por otro lado,

es la que nos interesa de modo particular, pues es a la que se refiere Wojtyła.

Mill considera a la inducción una inferencia real en los términos que ya hemos mencionado, porque *la conclusión incluye más de lo que está contenido en las premisas*[228]. Pero, desde una posición más profunda de la que normalmente se atribuiría a un empirista, añade que es más que un mero resumen o recolección de lo que se ha experimentado hasta el momento, porque *incluye la creencia de que las cosas son así, y, por lo tanto, lo serán también en el futuro*. «En cada inducción procedemos de verdades que conocemos, a verdades que no conocemos; de hechos constatados por observación, a hechos que no hemos observado, e incluso a hechos que no somos capaces de observar, por ejemplo, hechos futuros, pero que no dudamos en creer basados en la única evidencia de la inducción»[229]. Cómo se alcanzan esas inferencias es un problema difícil de resolver, reconoce Mill, pero que se alcanzan es un hecho. Y, como constatación de la prioridad absoluta que concede a esta vía cognoscitiva, afirma *que todas las ciencias deductivas (incluidas las matemáticas) son inductivas*, porque es la inducción la que proporciona los principios a partir de los cuales se derivan.

Mill, en concreto, concibe a la inducción como la operación de descubrir y probar proposiciones generales, si bien afirma, un poco sorprendentemente, que el proceso de establecer indirectamente hechos individuales es tan inductivo como el de establecer leyes generales, es más, que se trata de dos variedades del mismo proceso. De todos modos, y como era de esperar, se centra en la producción de leyes generales, aportando, en este sentido, la siguiente definición: «Inducción es la operación de la mente, por la que inferimos que lo que es verdadero en un caso o en algunos casos particulares será verdadero en todos los casos que se parecen al primero en ciertos aspectos determinados. En otras palabras, la inducción es el proceso por el que concluimos que lo que es verdad de ciertos individuos de una clase es verdadero de toda la clase, o lo que es cierto en un determinado momento será cierto en similares circunstancias en cualquier momento»[230]. Y, en una formulación eficaz e incisiva, concluye: «La inducción puede ser definida, sumariamente, como la generalización a partir de la experiencia»[231].

La última afirmación que queremos tomar de Mill resulta sorprendente ya que sostiene *la posibilidad de que exista una inducción a partir de un solo caso*, lo que significa, evidentemente, que existe inducción *sin argumentación*, lo que, en principio, parece contrario al concepto hasta ahora mantenido de inducción moderna. Pero no hay dudas al respecto: «Encontramos aquí, por tanto, una ley general inferida sin duda de un solo dato: una proposición universal a partir de una singular»[232]. Y vuelve a distinguir el hecho de la explicación. Quizá no sepamos explicar cómo es posible que, en determinadas circunstancias, se produzca este tipo de inducción, pero que se produce es un hecho.

A la vista de todo lo dicho, la comparación entre la inducción aristotélica y la de Mill

quizá no arroja un saldo tan diferente como se habría podido pensar en un primer momento. En realidad, la inducción de este último parece una mezcla entre la inducción cognoscitiva de los clásicos e inferencial. Es una inferencia cognoscitiva porque produce conocimiento, logra captar las leyes de la realidad, incluso a veces, a partir de un solo dato. Y es inferencial porque, en la mayor parte de las ocasiones, la inducción procede de un proceso inferencial, que argumenta a partir de los datos empíricos para ascender a la ley general[233].

De todos modos, las diferencias son mayores que las analogías. Por un lado, Mill trata de las inducciones en el campo de las ciencias, con el objetivo de profundizar en la estructura del método científico; no la aplica a los problemas filosóficos o antropológicos. Pero, sobre todo, la gran diferencia es que la inducción de Mill *propone leyes generales y no universales*, es decir, leyes que sirven para la mayoría de los casos, pero no leyes esenciales en sentido estricto. Aquí está el núcleo del problema, la clave de la diferencia. Hay que notar, de todos modos, que Mill es mucho menos radical que otros empiristas. Para Hume, nuestras generalizaciones o conceptos son estructuras conceptuales meramente pragmáticas que construimos por comodidad, pero que no tienen por qué coincidir con la realidad, que, en el fondo, no es cognoscible (recuérdese su famosa crítica al concepto de causa). La posición de Mill es más matizada. Parte de una vía empirista consolidada que no acepta más conocimiento que el de los sentidos, lo que le coloca fuera de la vía abstractiva que conduce a leyes universales –pues esto es propio de un sustrato metafísico–, pero eso no implica automáticamente que no se conozca nada. Se conocen leyes, y leyes generales, que nos dicen no solo cómo es la realidad, sino incluso cómo va a ser y «que no dudamos en creer basados en la única evidencia de la inducción»[234].

#### 4.4.3. *La inducción en la experiencia integral*

Volvamos ahora a lo que dice Wojtyła sobre la inducción que, por su brevedad, puede valer la pena reproducirlo íntegramente. «Es tarea de la inducción el captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa (es decir, lo que hemos definido anteriormente como estabilización del objeto de la experiencia). Al menos, así parece ser que entiende Aristóteles la función inductiva del entendimiento[235]. De él se diferencian los modernos positivistas, por ejemplo, J. S. Mill, que conciben la inducción como una forma de argumentación, mientras que para Aristóteles no es ni una forma de argumentación ni de razonamiento; es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos. Conectando con los anteriores comentarios sobre la experiencia del hombre, podemos decir que la intuición conduce la experiencia del hombre a la simplicidad que constatamos en ella a pesar de toda su complejidad.

Cuando la experiencia del hombre toma la forma de captación de la persona a través

de la acción, esa captación resume en sí toda la simplicidad de esa experiencia, y es expresión de la misma. Y así pues ahora, desde la perspectiva de la aprehensión de la persona, hemos pasado de una multiplicidad de casos a su identidad cualitativa; es decir, a la constatación de que en cada uno de los casos “el hombre actúa” se encuentra una relación “persona-acción” del “mismo tipo”, que el mismo tipo de persona se manifiesta a través de la acción. Identidad cualitativa que equivale a una identidad de significado. Alcanzar esta unidad es obra de la inducción; pues la experiencia en sí misma nos deja una multiplicidad de casos. Sin embargo, en la experiencia permanece toda la riqueza de los hechos en su diversidad constituida por individuos particulares, mientras que el entendimiento capta en todos ellos la unidad de su significado. Para captar esta unidad el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción). Así, por ejemplo, cuando el entendimiento capta la persona y la acción a partir de la experiencia del hombre, a partir de los hechos del tipo “el hombre actúa”, permanece abierto en esta comprensión esencial a toda la riqueza y variedad de los datos de experiencia»[236].

Leídos estos textos teniendo presentes las posiciones de Aristóteles y Mill, parece que es posible llegar a ciertas conclusiones. De Aristóteles, lo que interesa a Wojtyła es la idea latente de forma más o menos explícita en su pensamiento de que *es posible llegar a captar contenidos esenciales sin argumentación*, cuestión que él formula de un modo particular: «la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos». Esto es importante. Hemos visto que, históricamente, este camino, que parecía poseer mucha potencialidad en Aristóteles, quedó prácticamente reducido a la nada en la escolástica porque la inducción acabó subsumida por la abstracción a causa de los condicionamientos epistemológicos del tomismo. Ahora bien, *estos condicionamientos no están activos en el método de la experiencia integral, por lo que la inducción puede desarrollar aquí toda su potencialidad*. En este método la inteligencia puede contactar *directamente* con lo individual, por lo que la abstracción deja de ser necesaria, desaparece todo peligro de confusión entre inducción y abstracción, y la inducción puede desplegar toda su fuerza y «captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa», permaneciendo «abierto en esta comprensión esencial a toda la riqueza y variedad de los datos de experiencia». Esto, que es ni más ni menos lo que le pide Wojtyła a la inducción, no es incompatible con un proceso abstractivo en sentido estricto, pero este debe ser siempre *secundario y posterior* ya que, de otro modo, la inteligencia escapa hacia la abstracción y la irrealidad, (además de que, como hemos visto, acaba siendo incomprensible cómo se conoce lo singular). Sin duda que las esencias o unidades de significados son imprescindibles para la comprensión intersubjetiva, pero deben estar

pegadas y abiertas a la experiencia de la que proceden porque, de otro modo, acaban deformando esa comprensión.

Wojtyła *no detalla cómo se produce esa captación, pero tampoco Aristóteles lo hizo ni parece que sea particularmente sencillo hacerlo*[237]. En todo caso, apuntamos que no tendría por qué ser necesariamente un proceso *intuitivo*, es decir, inmediato. Este podría darse en algún caso, como cuando, a partir de un solo dato, se establece la unidad de significado, pero, en principio, la inducción requiere un proceso de elaboración. De todos modos, gracias a las premisas que conforman su epistemología, logra algo mucho más importante: *desatar el nudo que cierra la posibilidad de un uso potente de la inducción en el marco de un pensamiento realista y ontológico*, al diferenciar inducción de abstracción, tesis que hemos procurado explicitar en las reflexiones anteriores.

Wojtyła rechaza la posición de Mill junto con su «concepción positivista» *por su estructura argumentativa*, que conduce solo a generalizaciones, y, por tanto, *no permite una captación intelectual de lo esencial*. La argumentación inductiva es utilísima en el ámbito científico, pero no resulta aceptable en el conocimiento filosófico, porque *la generalización solo produce conocimientos probables* y no es posible asentar una interpretación profunda de la persona sobre la mera probabilidad. En la inducción por generalización, en efecto, siempre cabe la posibilidad de que aparezca *un nuevo dato* que, al contradecir la generalización vigente, la destruye.

El ejemplo emblemático de esta destrucción es el caso del cuervo negro, usado por muchos lógicos[238]. Una de las características peculiares de los cuervos es la negrura. Decir cuervo, por lo tanto, sería equivalente a decir «cuervo negro», lo que significa, en términos formales, que podemos sostener con certeza la siguiente proposición: «Todos los cuervos son negros». Sería un conocimiento universal adquirido por inducción. Ahora bien, según parece, resulta que en determinado país existen cuervos que, lamentablemente, son blancos, lo que no solo altera nuestro tranquilo y seguro conocimiento previo, sino que lo anula y contradice hasta el punto de que convierte en *falsa* la proposición anterior. Ahora debemos afirmar: «No todos los cuervos son negros». Este es el gran problema de la inducción por generalización. Nunca hay manera de saber si la proposición que se afirma es verdadera *con toda certeza*, puesto que siempre puede aparecer un caso no contemplado en la generalización que la destruya. Para el empirismo –al menos para las versiones más radicales del empirismo[239]–, esto no plantea ningún problema porque le basta con mantener sus posiciones mientras no se demuestre lo contrario. Pero, lógicamente, Wojtyła no puede apostar por una vía que le conduzca a afirmaciones del tipo: «a la vista de lo que sabemos hasta ahora, la persona tiene capacidad de autodeterminarse, pero podrían existir experiencias que nos mostraran que esto, en realidad, es falso».

No se trata, por supuesto, de que Wojtyła (ni el método de la experiencia integral)

pretenda llegar a conocimientos *absolutamente* inmodificables, pero sí a conocimientos que se puedan afirmar con certeza, porque se sabe que su contenido es sustancialmente cierto y, por lo tanto, no va a variar *esencialmente*. Por ejemplo, la afirmación «la persona es libre» puede precisarse en muchos sentidos, explicando qué se entiende exactamente por libertad, matizando que algunas personas, en determinadas circunstancias, no poseen activamente esta capacidad, etc. Pero ninguna de estas matizaciones anula la verdad esencial que transmite esa afirmación. No cabe el peligro de que, en algún momento, yo llegue a tener que afirmar, a la vista de nuevos datos u observaciones: «la persona no es libre». Esta es la gran diferencia entre alcanzar un conocimiento a través de una inducción comprensiva o de una inducción generalizadora.

La inducción debe ser capaz de conducir, por tanto, a nociones sustancialmente inmodificables –al menos en algunos casos[240]– si bien mejorables o perfectibles en aspectos secundarios. Solo entonces estará en condiciones de responder a las necesidades del hombre y reflejará adecuadamente su estructura epistemológica. La persona *necesita llegar a verdades absolutas*, so pena de caer en un relativismo que priva al mundo de sentido; pero esas verdades absolutas deben ser, de algún modo, revisables porque el conocimiento humano progresa continuamente y resulta irreal pensar que, por muy decisivas que sean, pueden quedar fuera de ese progreso, como si habitaran en algún tipo de limbo inmaterial cuando su casa no es otra que la mente humana. *Es el equilibrio de certeza y revisión lo que proporciona una epistemología equilibrada*. Si la balanza se desnivela hacia la revisión, postulando la inexistencia de verdades absolutas, el resultado es el relativismo. Pero, si la balanza se inclina hacia la absolutización de las nociones, pretendiendo para ellas una atemporalidad imposible, el resultado es el inmovilismo, la desconexión con la cultura del propio tiempo y, paradójicamente, una posible recaída en el relativismo cuando, a pesar de todos los esfuerzos por presentar algunas nociones como atemporales y universalísimas, se descubre que no lo son mostrando, por ejemplo, los procesos culturales a través de los que se han formado. Si los edificios no se mueven con el viento, se quiebran. Por el contrario, una adecuada distribución de aspectos inmodificables y modificables en las nociones alcanzadas mediante una inducción comprensiva es capaz de generar un andamiaje lo suficientemente sólido (y flexible) para afrontar los complejos y múltiples problemas que plantea la actividad cognoscitiva[241]. Y parece que la «unidad de significado» tal como ha sido definida por Wojtyła reúne esas características, porque al fundarse en una captación esencial, y no en una mera generalización, permite la revisión de esa comprensión sin que sea necesario –en algunos casos– deconstruir o reconstruir continuamente desde la raíz la «unidad de significado». Basta con modificarla, precisarla o matizarla en aquellos puntos en los que se advierta que resulta necesario.

Si retomamos, a estos efectos, el caso del cuervo negro, podemos advertir que el

hecho de *comprender* qué sea un cuervo no está ligado de manera absolutamente necesaria a la «negritud», sino a la multitud de características que hacen que un determinado tipo de animal sea *un cuervo*; se trata, en otros términos, de una unidad de significado compleja, no completamente rígida e inamovible, que se ha estabilizado a partir de múltiples datos experimentales y que nos permite, después de un proceso más o menos complejo, *entender* qué es un cuervo. Ahora bien, justamente porque se trata de un proceso de comprensión a partir de la experiencia, y no de simple generalización, es capaz de integrar el hecho de que existan cuervos blancos porque la «negritud» es solo uno de los elementos que componen el *eidos* o concepto cuervo; por lo tanto, la aparición de un cuervo blanco no destruye totalmente la unidad de significado cuervo, sino que solamente la modifica y, justamente por eso, podemos afirmar que se trata de un *cuervo* blanco y no de una especie de pájaro distinto o de una vaca. En otros términos, la afirmación «todos los cuervos son negros» queda, evidentemente, invalidada por la aparición de un cuervo blanco. Pero la comprensión inductiva de qué sea un cuervo no queda alterada esencialmente por la aparición de un cuervo blanco.

#### 4.5. El alcance del método de la experiencia integral: ontología y metafísica

Pasemos ahora al último punto dentro de este marco: el alcance, es decir, la capacidad de penetrar en lo real, de la metodología propuesta por Wojtyła, y, más en general, de la ampliación que supone su desarrollo a través del método de la experiencia integral. Se trata de *una cuestión central* porque, de detenerse en la superficie de los hechos, en el fenómeno, tan brillante como aparente, todo el trabajo realizado hasta el momento perdería gran parte de su valor. Este método, siguiendo la estela de Wojtyła y de la tradición realista, pretende alcanzar con profundidad lo real; llegar, en terminología kantiana, hasta la cosa en sí. Pero, más allá de las buenas intenciones, ¿lo logra realmente?

Para poder responder adecuadamente a esta pregunta es necesario, a nuestro juicio, establecer una serie de *distinciones importantes* porque, de otro modo, se mezclan y confunden perspectivas y planteamientos muy diferentes impidiendo una identificación correcta de los problemas así como de sus posibles soluciones. En efecto, preguntarse por el alcance de este método es, en el marco de la tradición realista, preguntarse por su posible alcance *metafísico*. Pero ¿qué significa esta pregunta en realidad? ¿Queremos saber si este método es capaz de superar el fenómeno? O nos estamos planteando – explícita o implícitamente – algo bastante diverso, por ejemplo, si resulta compatible con la metafísica aristotélico-tomista o si sigue sus postulados. Las distinciones que vamos a plantear a continuación buscan, justamente, disolver estos equívocos, en la medida de lo posible.

En concreto vamos a distinguir entre ontología, metafísica como ontología o pensamiento radical y metafísica como metafísica del ser[242]. En una primera aproximación entendemos por *ontología el estudio de la realidad concebida como consistente y subsistente* (como la cosa en sí en terminología kantiana); *por metafísica como pensamiento radical u ontológico, una perspectiva filosófica radical que busca llegar a los niveles últimos de la realidad y, por metafísica del ser, la detallada metafísica aristotélico-tomista*. Veamos cómo se relaciona el método de la experiencia integral con cada una de estas tres perspectivas, lo que nos permitirá, por otra parte, profundizar en el sentido y razón de estas distinciones[243].

##### 4.5.1. La perspectiva ontológica o la captación de la cosa en sí

Por ontología entendemos el análisis de la cosa en sí. Por tanto, preguntarnos por el alcance ontológico del método de la experiencia integral es preguntarnos sobre la posibilidad de superar el fenómeno. Esta pregunta se plantea, muy frecuentemente, como una pregunta por el alcance *metafísico* del método, pero esta formulación tiene el grave inconveniente de que se suele identificar con la cuestión acerca de si este método (u

otro) es capaz de generar o identificarse con la metafísica aristotélico-tomista, cuestión profundamente diversa. Este es el sentido de distinguir ontología y metafísica. No queremos saber ahora si este método es metafísico o no (ya lo analizaremos más adelante y veremos si estos términos resultan adecuados). Lo que queremos saber ahora es si este método supera o no el fenómeno. Este es nuestro objetivo.

A la luz de todo lo dicho hasta el momento no hay duda de que Wojtyła *se propone específicamente alcanzar la comprensión de la cosa en sí mediante un método que vaya más allá del fenómeno*. Hay, al respecto, un texto particularmente ilustrativo, que ya hemos traído a colación, y es el siguiente. «El método del análisis fenomenológico no es en absoluto solo una descripción que registra los fenómenos (fenómenos en sentido kantiano: como los contenidos que caen bajo nuestros sentidos). Apoyándonos sobre la experiencia como algo irreductible nos esforzamos en penetrar cognoscitivamente en toda la esencia. (...) El análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenoménica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*»[\[244\]](#). Ya indicamos en su momento que las referencias al método fenomenológico podrían confundir, pero no hay duda de que «el método del análisis fenomenológico» es *su* método, no el método fenomenológico en sentido estricto, pues no tendría sentido pretender que un método que se declara *fenomenológico* buscara una comprensión *transfenoménica* de la realidad.

En cualquier caso, e independientemente de detalles terminológicos que tienen una relevancia muy secundaria, el hecho es que Wojtyła ha elaborado una propuesta metodológica que, en estas páginas, estamos procurando ampliar y consolidar. Y la pregunta que nos hacemos y que debemos resolver es: ¿cuál es su alcance? ¿Llega hasta la cosa en sí, hasta el noumeno, o no logra pasar más allá del fenómeno sensible? Y vamos a procurar hacerlo a través de una comparación con la metodología empirista, kantiana y fenomenológica.

#### A. La superación del empirismo y de la crítica kantiana

Para nuestro propósito, que consiste en analizar la posibilidad de captación de la cosa en sí, *la perspectiva empirista y la kantiana son idénticas*, ya que ambas coinciden en negarla, por mucho que difieran en el camino posterior. Kant, en efecto, acepta plenamente las premisas empiristas y lo que esas premisas sostienen: que nuestro conocimiento real del mundo exterior se realiza *solo* a través de los sentidos, por lo que es múltiple, fragmentado, mudable y superficial; y, por tanto, nunca alcanza a la cosa en sí. «Toda nuestra intuición no es más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos en ellas, ni tampoco están constituidas sus relaciones en sí mismas como nos aparecen a nosotros; y que, si suprimiéramos nuestro sujeto o aun solo la constitución subjetiva de los sentidos en general,

desaparecerían toda constitución, todas relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo mismos, y aun el espacio y el tiempo mismos que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solo en nosotros. ¿Qué son los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad? Esto permanece para nosotros enteramente desconocido. No conocemos más que nuestro modo de percibirlos, que nos es peculiar, y que no debe corresponder necesariamente a todo ser, si bien sí a todo hombre. Mas de este tan solo hemos de ocuparnos. El espacio y el tiempo son las formas puras de ese modo de percibir; la sensación, en general, es la materia. Aquellas podemos solo conocerlas *a priori*, es decir, antes de toda percepción real y por eso se llaman intuiciones puras; la sensación, empero, es, en nuestro conocimiento, lo que hace que este sea llamado conocimiento *a posteriori*, es decir, intuición empírica. Aquellas formas penden de nuestra sensibilidad con absoluta necesidad, sean del modo que quieran nuestras sensaciones; estas pueden ser muy diferentes. Aunque pudiéramos elevar esa nuestra intuición al grado sumo de claridad, no por eso nos acercáramos más a la constitución de los objetos en sí mismos. Pues, en todo caso, no haríamos más que conocer completamente nuestro modo de intuición, es decir, nuestra sensibilidad y aun esta siempre bajo las condiciones de espacio y tiempo, originariamente referidas al sujeto. Pero *jamás podremos conocer lo que son los objetos en sí, por luminoso que sea nuestro conocimiento del fenómeno, que es lo único que nos es dado*»[245].

Esta tesis conduce, o se extiende, a la doble formulación del concepto de noúmeno, en su versión positiva y negativa: «Si por noúmeno entendemos una cosa, *en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible*, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlo, tenemos un noúmeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por noúmeno *un objeto de una intuición no sensible*, entonces admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer; y este sería el noúmeno en sentido *positivo*»[246].

En resumen, para Kant, el conocimiento sensible nos pone en contacto real con el mundo exterior aportándonos datos verídicos, pero fragmentarios y fenoménicos, acerca de lo real. Las formas *a priori* del espacio y del tiempo estructuran estos conjuntos de datos en leyes universales y necesarias, que son las que constituyen las ciencias de la naturaleza. De este modo se explica cómo son posibles las ciencias naturales que surgen de la experiencia y, al mismo tiempo, están constituidas por leyes universales y necesarias. Pero, para Kant, no es posible ir más allá porque *no hay intuición intelectual de la experiencia* (es decir, el noúmeno es incognoscible), y, por tanto, todo intento de establecer un conocimiento cierto de realidades extrasensibles, como las de Dios, el alma o el mundo, se convierte en una especulación intelectual –en el sentido peyorativo del término– no justificada en ningún dato de experiencia, sino solo en una construcción ideal de la razón. Cualquier intento de sobrepasar el dato empírico (sensible) en estas

materias rompe el equilibrio que se da en las ciencias naturales que, si bien están estructuradas por las formas *a priori*, dependen de los datos experimentales. Las ciencias empíricas, en efecto, no son una mera construcción apriórica de la mente ya que deben estar pegadas a la realidad (sensible), a la experiencia (actual o posible); si se despeguen de ella, si pretenden imponerse al dato o aplicarse fuera de él, pierden su sentido y son susceptibles de crítica. Ahora bien, lo que ocurre es que este equilibrio resulta imposible en el ámbito metafísico o de la cosa en sí, porque *no hay datos de partida*, ya que no hay intuición intelectual. Por tanto, todo intento de elaboración de verdades necesarias y universales suprasensibles es, simplemente, imposible y debe ser criticado. Por eso, la única salida factible de la metafísica en cuanto estudio de la cosa en sí es la de convertirse en una *crítica del conocimiento* que desvele las posibilidades reales del intelecto humano y evite los deseos –comprensibles pero inviables– de la razón de elevarse siempre más y más, que han acabado conduciendo muchas veces a discusiones oscuras, impenetrables y abstractas, en cuanto no hay ninguna posibilidad de contrastación con la experiencia.

En definitiva, «todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible»[\[247\]](#), pero la cosa en sí nunca es ni puede ser objeto de experiencia posible; por tanto, de la cosa en sí no hay conocimiento. Y, cuando se pretende establecer ese conocimiento, sucede lo que tan gráficamente describió en la introducción a la *Crítica de la razón pura*. La razón «comienza con principios, cuyo uso en el curso de la experiencia es inevitable y que al mismo tiempo se halla suficientemente garantizado por esta. Con ello elevase (como lo lleva consigo su naturaleza) siempre más arriba, a condiciones más remotas. Pero pronto advierte que de ese modo su tarea ha de permanecer siempre inacabada porque las cuestiones nunca cesan; se ve, pues, obligada a refugiarse en principios que exceden todo posible uso de la experiencia y que, sin embargo, parecen tan libres de toda sospecha, que incluso la razón humana ordinaria está de acuerdo con ellos. Pero así se precipita en oscuridades y contradicciones; de donde puede colegir que en alguna parte se ocultan recónditos errores, sin poder empero descubrirlos, porque los principios de que usa, como se salen de los límites de toda experiencia, no reconocen ya piedra de toque alguno en la experiencia. El teatro de estas disputas sin término llámase *Metafísica*»[\[248\]](#). Y la solución que propone es el abandono de unas aspiraciones imposibles –por la condición limitada del conocimiento humano– y la consiguiente transformación de la metafísica en un análisis crítico de la razón, de sus posibilidades y de sus limitaciones, de lo que puede saber y en qué medida, y de lo que no puede alcanzar; de modo que profundice al máximo en aquello que es conocimiento real y, con la misma fuerza, rechace todo aquello que es vana especulación del espíritu.

Todo el magnífico edificio kantiano se mantiene, pues, sobre una premisa

fundamental: *no existe intuición intelectual*. Y, si se aceptara esta premisa, no sería nada fácil contradecir sus opiniones, pues se activaría automáticamente el complejo y ajustado engranaje diseñado por Kant; y sería imposible detenerlo. Pero, *si se cuestiona este dato*, las cosas cambian de manera radical, pues no solo cabe proponer una explicación al menos parcialmente alternativa de la existencia de leyes de la naturaleza, sino sobre todo, y es lo fundamental para el tema que nos interesa, cabe replantearse la posibilidad del conocimiento del noúmeno. *Si la inteligencia alcanza directamente lo real (en colaboración con los sentidos): ¿por qué se debe sostener que el noúmeno no es cognoscible?* Para empezar, esta es una afirmación que se posiciona profundamente en contra del sentido común. Todos tenemos experiencia de que las cosas *existen*, no simplemente de que aparecen[249]. No tenemos conciencia de ver colores (verde), formas (redondo, cuadrado) o de padecer emociones (placidez) de modo inconexo, superficial (fenoménico) y aparente. Nuestra experiencia real –en una perspectiva gestáltica– es ver un prado verde, donde corretean perros detrás de pelotas que les son lanzadas por sus dueños, lo que nos transmite una sensación de placidez y alegría. En otros términos, captamos el noúmeno, lo que las cosas son, lo que realmente sucede, lo que existe y actúa, porque no solo están activos nuestros sentidos, sino que nuestra inteligencia entiende qué ocurre y por qué. Entendemos y captamos qué es una pelota, qué es un perro, qué significa que el dueño de un perro le lance una pelota deshinchada para que la persiga y sabemos que el dueño de esa pelota es una persona. ¿Por qué debemos negar o cuestionar este conocimiento? El núcleo central de la epistemología realista está aquí. Y es un núcleo que el método de la experiencia integral asume con plena conciencia. Otra cuestión es que este conocimiento deba ser explicado y justificado y que, si no se logra una explicación suficientemente precisa y sofisticada, la crítica filosófica cuestione y debilite esa convicción profunda[250]. Y esto es lo que, a nuestro juicio, ocurre cuando se sostiene que los conocimientos comienzan *exclusivamente* por los sentidos. Pero, si, como parece lógico, se admite que hay un acceso directo intelectual a la realidad, todas estas dificultades desaparecen como por ensalmo y el problema se transfiere a explicar *cómo* se produce una comprensión adecuada de la cosa en sí (algo no sencillo, por supuesto, pero de un orden muy diverso).

Y, como desde la experiencia integral se postula que en el proceso de comprensión que se da en la experiencia intervienen conjunta y unitariamente los sentidos y la inteligencia, y que ambos, cada uno a su manera, pero de modo directo y conjunto, alcanzan la realidad, entendemos que se debe concluir que este método es capaz de alcanzar el noúmeno y de superar, de forma estructural, la crítica kantiana.

## B. La superación de la posición fenomenológica

Cabría objetar a todo lo dicho que, a pesar de que este método reivindique la

capacidad de acceder al noúmeno, en el fondo posee una estructura fenomenológica, y si bien puede aceptarse que la fenomenología accede a la esencia de las cosas, esto sucede solo a nivel fenoménico o puramente intencional. En otros términos, esta metodología sería capaz de acceder a la esencia pero perdiendo la posición de realidad. Ahora bien, ya hemos explicado que este no es el caso. Es cierto que toma elementos del método fenomenológico, pero rechaza explícita y formalmente todos aquellos que pueden cuestionar el realismo, lo que se concreta en la oposición: experiencia-intuición de las esencias; rechazo de la epojé-epojé. La experiencia integral no asume nunca la crítica de la presunta ingenuidad de la actitud natural, sino que parte, justamente, de la actitud natural, que se analiza a través de la experiencia que impone, por su misma estructura epistemológica, un contacto con la realidad. Por tanto, este método no se sitúa en el nivel intencional (aunque asume, evidentemente, la intencionalidad), sino que se sitúa en el puro nivel de la realidad, del ser o del noúmeno. Reflexiona sobre lo que experimentamos, sea objetivo o subjetivo, extramental o interno, pero siempre real. Y, en este sentido profundo, este método, como ya hemos señalado con detalle por lo que no nos detendremos de nuevo en lo ya dicho, no es fenomenológico.

Y, por el mismo motivo, *no puede ser achacado de fenoménico* porque este método lleva a cabo un análisis de la realidad integral (objetiva y subjetiva) captada unitariamente a través de los sentidos y el intelecto; es el análisis de la cosa en sí (objetiva y subjetiva) a través de la acción cognoscitiva integral de la persona. Tal proceder, evidentemente, ni se mantiene en el puro nivel intencional ni se limita al fenómeno: alcanza, a través de la inteligencia, las profundidades de lo real.

#### 4.5.2. *La actitud metafísica como pensamiento radical u ontológico*

Vayamos ahora a la cuestión metafísica, también crucial porque *lo propio de la perspectiva metafísica es la radicalidad*. Elaborar un pensamiento metafísico es, al menos en uno de sus sentidos, elaborar un pensamiento que alcance lo más profundo y último, por lo que, si el método de la experiencia integral no poseyera este rasgo, carecería de la ultimidad que pretende lograr, al menos, la tradición realista. En consecuencia, y a pesar de todas las cualidades que pudiera haber mostrado hasta el momento, no podría proponerse como un método definitivo y absoluto de acceso a lo real. Podría ser, a lo más, una buena herramienta auxiliar. ¿Qué es posible decir al respecto?

Pues bien, lo primero que hay que apuntar es que, *para resolver correctamente este interrogante, es necesario cuestionarse qué nos estamos preguntando exactamente*. Ocurre, en efecto, que esta pregunta, que puede parecer unívoca, no lo es en absoluto dada la ambigüedad del término «metafísica», que puede significar, como todos los grandes términos filosóficos, cosas muy diferentes y, a veces, incluso opuestas[251]. Es necesario, por tanto, reconducir esta ingente polisemia para no caer en la equivocidad, y

nosotros lo hemos hecho limitándonos *a dos significados* que son los más interesantes para nosotros. El primero, que, de algún modo, está presente en todas las versiones o comprensiones de la metafísica, consiste en entenderla, o en entender el análisis metafísico, como una *investigación radical que busca llegar hasta lo más hondo y profundo de la existencia*, a los fundamentos últimos. El segundo consiste en entender concretamente la metafísica de acuerdo con la teoría aristotélico-tomista del ser; es decir, *metafísica equivaldría a metafísica aristotélico-tomista*[\[252\]](#). A la luz de esta distinción decisiva, nuestra pregunta queda disociada en dos cuestiones muy (o, por lo menos, bastante) diferentes. La primera es esta: ¿Llega este método a la profundidad de lo real, a la cosa en sí? O, en otros términos, ¿es suficientemente radical en su investigación? La segunda es esta: ¿puede el método de la experiencia integral generar, alcanzar o dar razón de la metafísica del ser? ¿Es compatible con esa metafísica? Comencemos por la primera.

En el primer sentido, hablar de la perspectiva o alcance «metafísico» de una determinada filosofía significa asumir que posee la capacidad de alcanzar la cosa en sí, lo real y existente en cuanto tal. Si esa filosofía es capaz de alcanzar ese objetivo, se considera que es una filosofía de alcance metafísico, una reflexión metafísica u otras expresiones similares. El mismo Karol Wojtyła, escribiendo como Juan Pablo II, ha dado una explicación muy adecuada de este planteamiento. «Es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo». Y continúa. «No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Solo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica»[\[253\]](#).

El texto es muy claro. Lo que se busca, desde la perspectiva de la filosofía *de alcance metafísico*, no es tanto una metafísica del ser «como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular», lo que, por otra parte, podría dejar fuera algunas escuelas de pensamiento cristianas con una sólida actitud realista pero con escasas afinidades por la metafísica del ser. Lo que se busca es poder afirmar conocimientos absolutos –con los límites propios del intelecto humano– sobre la realidad y, en particular, sobre las grandes cuestiones humanas: Dios, el alma, el mundo, sobre las que Kant negó que fuera posible hablar en cuanto noúmenos. Y lo que creemos haber demostrado es que la experiencia integral proporciona este tipo de conocimiento: un saber «capaz de trascender los datos empíricos» y de alcanzar algo «absoluto, último y

fundamental»; en otros términos, un saber sobre la cosa en sí. Kant «anuló» la posibilidad de este tipo de conocimiento con su crítica a la filosofía de alcance metafísico, porque la metafísica del ser no es mencionada en toda la crítica kantiana, aunque parece razonable pensar que no sería muy de su agrado; pero este tipo de conocimiento es, justamente, el que se hace posible desde esta metodología en los términos que ya se han explicado: una experiencia que emplea simultáneamente los sentidos y la inteligencia para acceder a la realidad. La comprensión que se deriva de esta actividad cognoscitiva es capaz de captar el noúmeno o cosa en sí, y, por lo tanto, se puede concluir que este método tiene un alcance auténticamente metafísico en el sentido que acabamos de examinar[254].

Ahora bien, la *actitud metafísica* o la metafísica, concebida en estos términos, coincide exactamente con los rasgos de la perspectiva ontológica que hemos descrito en el epígrafe anterior ya que ambas buscan lo mismo: elaborar un pensamiento fuerte que, superando al fenómeno, llegue a los fundamentos últimos de la existencia. Por eso, desde nuestra posición, afirmar que el método de la experiencia integral tiene una actitud metafísica o una perspectiva filosófica radical es equivalente a decir que tiene una perspectiva ontológica. De ahí el título de este epígrafe que identifica, justamente, ambos conceptos.

#### 4.5.3. La metafísica como filosofía del ser

Queda por resolver una última cuestión: ¿Tiene este método un alcance metafísico *en el sentido específico de la metafísica del ser* tal como la plantearon Aristóteles o Tomás de Aquino?[255]. El asunto es ciertamente complejo, por lo que vamos a atacarlo mediante una pregunta más circunscrita: *¿Es posible acceder al ser desde la experiencia integral?* Este interrogante es, en efecto, más concreto (y, por ello, más accesible) que el problema global pero una respuesta positiva reafirmaría, por un lado, el carácter ontológico o actitud metafísica de nuestro método y, además, establecería *un punto de conexión fundamental* con la metafísica del ser. Veamos si existe.

Nuestro dato de partida es que Wojtyła, como filósofo, no estaba interesado en el ser, sino en la persona. Esto, simplemente, es un hecho, que se deduce de sus escritos en los que no se encuentran textos mínimamente relevantes de corte metafísico[256]. Es más, Wojtyła dice expresamente al final de *Persona y acción* que «este trabajo ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona, lo que desvela a esta persona; en cambio, *no se ha pretendido construir una teoría de la persona como ente, es decir, una concepción metafísica de la persona*»[257]. Pero este dato no anula la validez de nuestra pregunta. Independientemente de sus intereses personales o de sus preferencias: ¿Se puede o no se puede desde su metodología o, más ampliamente, desde el método de la experiencia integral, plantear una reflexión sobre el ser?

La pregunta puede parecer difícil de afrontar, pero, a nuestro juicio, no es así. La respuesta es muy sencilla: evidentemente, sí. Es más, cabría añadir: *¿hay otro modo de acceder al ser que no sea a través de la experiencia?* Porque si así fuera, cabría preguntarse *cuál es su origen*. ¿Hay algún conocimiento que el hombre pueda llegar a tener que no le venga de la experiencia? En realidad, si se acepta lo que se ha dicho hasta el momento, no resulta arriesgado afirmar que un personalismo que siguiera el método que estamos postulando en este libro estaría mejor capacitado que el tomismo para plantear una reflexión metafísica entendida como reflexión *sobre el ser*. Si el ser es algo real –y no un mero artificio mental, un concepto fruto de múltiples abstracciones–, debe, necesariamente, encontrarse en la experiencia; debe, de algún modo, poder ser experiencia, ser experimentado. Y, si esto no es posible, es que, simplemente, no es real, sino una de las abstrusas especulaciones contra las que se alzó con razón Kant.

Pero, si tiene que estar presente en la experiencia, el método que estamos presentando *posee todos los instrumentos necesarios para detectarlo o para hacerlo emerger*. De hecho se puede asumir que, en cierta medida, Aristóteles y Tomás de Aquino han seguido este procedimiento (que, por otro lado, es el único posible desde una perspectiva realista). Primero detectamos las cosas (los sensibles en la propuesta aristotélico-tomista) y después, por abstracción o por otra operación intelectual, descubrimos el ser como fundamento último de la realidad. Este es el ineludible camino de acceso al ser desde una perspectiva realista y, por eso, el método de Wojtyła está en iguales o en mejores condiciones de recorrerlo que la tradicional epistemología aristotélica.

Y esto es así porque si el ser se capta a través de una cierta intuición, como parece proponer Maritain en su obra *Siete lecciones sobre el ser*, el método wojtyliano está en condiciones de dar cuenta de esa intuición a través de un determinado tipo de experiencia. Y, si se considera, por el contrario, que al ser se accede a través del tercer grado de abstracción formal, también este es asumible por la metodología que aquí se propone[258], porque esta, en efecto, no rechaza de plano la abstracción; lo que sostiene es que *la abstracción no es la vía ordinaria del conocimiento*, o, en otros términos, que la inducción no es un proceso abstractivo. Que se pueda actuar abstractivamente sobre los conocimientos que ya se poseen y, de ese modo, generalizarlos y universalizarlos no plantea ninguna dificultad de principio. Otra cuestión es a dónde conduce ese camino. Pero, sin duda, la vía wojtyliana permite recorrerlo porque proporciona unidades de significado esenciales sobre las que se puede aplicar el proceso abstractivo-separativo, como ha hecho la metafísica clásica con el concepto logrado a través de la acción del intelecto agente.

Ahora bien, asentado este hecho, hay que preguntarse: ¿es un buen camino el que conduce hacia una universalización máxima y hacia una máxima abstracción?, ¿es esta la

vía adecuada para profundizar en la realidad?

La metafísica clásica –al menos en algunas de sus versiones– al igual que la metafísica wolffiana ha considerado que sí. Esa profundización sería enriquecedora porque nos llevaría *a las últimas raíces de la realidad* que nos permitirían comprender la estructura esencial de lo existente y posibilitarían, *a partir de ahí*, «reconstruir» lo dado sabiendo cuáles son las estructuras que lo configuran, lo cual, evidentemente, proporcionaría una visión particularmente profunda. Y así, caminando por esa vía abstractiva, «se obtienen una serie de conceptos o determinaciones inteligibles que prescinden enteramente de toda materia (tanto de la singular, como de la sensible y de la inteligible). Ejemplo de tales conceptos son los de sustancia, accidente, causa, efecto, acto, potencia, etc., y también los trascendentales: ente, uno, algo, verdadero y bueno. Todos ellos son precisivamente inmateriales, no positivamente, por lo que tanto se pueden realizar en las cosas corpóreas, como en las realidades espirituales»[259]. Alcanzados esos conceptos, la mente iniciaría un camino *de retorno* hacia lo real aplicándolos analógicamente a todas las realidades existentes, corpóreas y espirituales, en un proceso de «reconstrucción intelectual» de la realidad a partir de sus fundamentos últimos[260].

Ahora bien, este proceso de ida y vuelta, de desestructuración y reconstrucción, resulta, a nuestro juicio, inadecuado, insatisfactorio. Ante todo, presenta un indudable tinte racionalista que quizá no esté presente en todas las formulaciones del tomismo, pero lo está, sin duda, en algunas de ellas[261]. Y, sobre todo, plantea *dos problemas* de gran envergadura. ¿Es posible reconducir *toda* la realidad a un conjunto de principios comunes? No es afirmación baladí sostenerlo. La realidad es tremendamente diversa, hecho del que hemos ido tomando una conciencia cada vez mayor a medida que nuestro conocimiento del mundo se ha ido incrementando. Y, en el caso de que, efectivamente, existieran esos elementos comunes, ¿sería un buen procedimiento intentar explicar la realidad a partir de ellos? ¿No tendríamos que recorrer un camino de vuelta *excesivamente largo* desde esos principios generalísimos hasta la realidad existente y, en concreto, hasta el hombre?

Parece que Wojtyła piensa que efectivamente es así, y lo expone analizando la definición aristotélica de hombre. «Detenerse cognoscitivamente sobre la experiencia, sobre lo irreductible, significa abrir un nuevo campo de objetivización, es decir, aquel que está ligado a la conciencia. En este campo, el hombre se manifiesta como sujeto que se experimenta a sí mismo (...) El atributo *rationale* en la definición aristotélica *homo animal rationale* habla de esto de manera indirecta, pero *es necesario un camino muy largo* para poder extraer de esta “racionalidad” del ser viviente (*animal*) aquel aspecto de la conciencia que es propio del hombre y en el cual el hombre se manifiesta a sí mismo como sujeto que tiene experiencia de sí»[262]. Esta es la razón, concreta y precisa, por la

que su metodología apenas hace referencias al nivel metafísico. Y, por el mismo motivo, *tampoco asume conceptos estrictamente metafísicos*, sino que, cuando detecta elementos valiosos en alguno de ellos, lo reformula e integra en una perspectiva antropológica y personalista. Por ejemplo, cuando comienza su análisis de la acción humana se pregunta si la dualidad de conceptos metafísicos acto-potencia es adecuada para tal fin; pero concluye sosteniendo que no es así *porque no incluyen al sujeto*. Partir del acto o la potencia equivale eliminar al sujeto de la acción que es, justamente, lo que él quiere analizar. Por eso, apuesta por lo que denomina *actus personae*[263]. Problemas similares se podrían apuntar sobre el dúo de conceptos sustancia-accidentes, sobre la categorización aristotélica de la relación, sobre la necesidad de reformular el concepto de causa para adaptarlo a la libertad[264], etc. Wojtyła, sin embargo, *no renuncia nunca a la estructura ontológica básica que proporciona el dúo de nociones formado por el acto de ser y la esencia* puesto que, a nuestro juicio, entiende que proporcionan un sustrato básico de comprensión de toda la realidad que, de faltar, dejaría sin sustento la perspectiva ontológica que resulta tan esencial para él.

Pues bien, a la vista de todas estas consideraciones, entendemos que *la relación del método de la experiencia integral con la metafísica entendida como filosofía del ser* puede expresarse del siguiente modo: 1) el método permite y posibilita el acceso al ser porque proporciona una experiencia integral que posee un componente intelectual. Por lo que respecta a las formulaciones conceptuales de la metafísica del ser, hay que distinguir entre: 2) las nociones primeras de esencia y acto de ser que estructuran globalmente la realidad y 3) las categorías aristotélicas de acto y potencia, sustancia y accidentes, tipos de accidentes, las cuatro causas, etc. El método asume las nociones de esencia y acto de ser porque cumplen un papel fundamental de estructuración global de la realidad (sin dañar a la antropología), pero rechaza las categorías específicas aristotélicas porque entiende que han quedado obsoletas y son inadecuadas para construir una antropología respetuosa de la subjetividad.

El método, por último, 4) permite la posibilidad teórica de elaborar una propuesta metafísica categorial que no sea nociva para la antropología (mediante los instrumentos proporcionados por la experiencia integral, la inducción y el posible uso de la abstracción). Pero, aunque teóricamente esta posibilidad esté abierta, resulta dudoso que sea prácticamente factible ya que, como veremos en el siguiente capítulo, el método aboga explícitamente por una *sectorialización del saber* y por categorías específicamente personalistas para analizar al ser humano, lo que resulta incompatible con la existencia de categorías universales (por renovadas que estas sean) que se puedan aplicar a *toda* la realidad. Quizá eso explique por qué Wojtyła, a diferencia de otros personalistas como Zubiri, Seifert o Polo, no lo haya intentado[265].

#### 4.6. Reflexiones conclusivas

Llegados a este punto es, sin duda, el momento de hacer un balance conclusivo de todo lo dicho hasta el momento que nos ha permitido concluir que el método de la experiencia integral se alimenta de dos tradiciones filosóficas principales, el tomismo y la fenomenología, pero, al mismo tiempo, se distingue y separa de ellas en puntos tan relevantes que podemos afirmar que estamos ante *un método original de cuño personalista cuyo centro es el recurso a la experiencia integral entendida como una vivencia de tipo cognoscitivo que capta de modo unitario e inseparable elementos objetivos y subjetivos, y que resulta de un acto unitario de la persona que integra de modo indisoluble a la inteligencia y a los sentidos*. Este es el núcleo decisivo, brillante y original de la propuesta wojtyliana que permite superar muchos de los interrogantes y problemas que suscitaban metodologías previas y que, a lo largo de estas páginas, hemos analizado con detalle y completado cuando ha sido necesario. Recordemos brevemente las ideas principales a través de una comparación con las principales tradiciones filosóficas en cuestión.

El *empirismo* remite a la experiencia como punto de partida de todo el saber, y en esto coinciden ambas posiciones. Pero, para el empirismo, la experiencia solo proporciona información sensible, por lo que ambas vías se distinguen de manera radical. El mundo empirista está desestructurado, por lo que no es posible un conocimiento de tipo ontológico o metafísico y tampoco es posible tener una visión trascendente de la persona. Pero esto no sucede en la posición de Wojtyła ya que, al sostener que el intelecto participa directamente en el proceso experiencial, posibilita el conocimiento de la cosa en sí generando un universo estructurado y habilitando la vía ontológica o metafísica. Por esta razón, la respuesta kantiana al empirismo humeano (el más radical y el más influyente) ya no resulta necesaria. Para justificar la ciencia natural no hace falta afirmar la existencia de estructuras intelectuales *a priori* que den forma a los datos experimentales, y posibiliten la construcción de leyes científicas ya que el intelecto puede captar esas leyes en la misma naturaleza. Cuál sea la estructura de esas leyes es asunto ciertamente complejo que remite a la filosofía y epistemología de las ciencias, pero lo que se sostiene aquí es su posibilidad radical. Kant entiende que no hay intuición intelectual, lo que implica inevitablemente unas estructuras mentales que justifiquen nuestras categorías. Pero lo que nosotros sostenemos es que existe esa intuición, en el sentido de un acceso directo de la inteligencia a la realidad, por lo que el edificio epistemológico kantiano resulta, en cuanto edificio, prescindible.

Por lo que se refiere a la *fenomenología*, encontramos una similitud mayor, pero que corre paralela a diferencias de notable entidad. Husserl diseñó un concepto de experiencia, en su inicio, muy similar al de Wojtyła (de hecho, Wojtyła se inspiró en

Husserl), puesto que implicaba el contacto directo de un dato con un sujeto y con su subjetividad; y mostró un grandísimo interés por alcanzar lo dado en la conciencia con pureza y sin las deformaciones impuestas por el proceso de comprensión. Pero su concepción empirista de la experiencia le acabó llevando por una vía cartesiana. La experiencia nos habla del mundo exterior sensible, pero ese mundo es mutable e inseguro desde el punto de vista gnoseológico. ¿Qué hacer? Husserl optó por ponerlo entre paréntesis para lograr el acceso, mediante la intuición de las esencias, a conocimientos estables y seguros, aprióricos, sobre los que poder construir una filosofía científica. Pero Wojtyła no sigue este camino; es más, como hemos podido comprobar, la *epojé* husserliana ni siquiera es considerada puesto que, en su perspectiva realista, no tiene lugar. Es más, no solo no le interesa poner al mundo entre paréntesis, sino su exacto contrario: sumergirse en ese mundo para conocerlo en toda su riqueza y profundidad a través de una experiencia que se despliega y desarrolla a través de la inducción (no empirista) y la reducción. En definitiva, Wojtyła toma elementos de Husserl pero no emplea el método fenomenológico.

Por último, la experiencia integral remite a la tradición *clásica*, y toma de ella elementos consistentes, como el realismo y, en cierto sentido, una teoría general del conocimiento que incluye la visión aristotélica de la inducción, pero también se separa en puntos importantes. El más central, del que se derivan muchas consecuencias, es su apuesta por el conocimiento directo de la realidad por la inteligencia (en colaboración con los sentidos). Esta tesis, esencial y diversa de la posición tomista en el mismo punto –el conocimiento comienza por los sentidos– cambia de modo consistente la estructura del proceso cognoscitivo. Para empezar, el intelecto agente resulta prescindible, con lo que se elimina esa compleja (¿artificial?) estructura de intelecto agente y paciente, propia de la epistemología aristotélico-tomista; y, paralelamente, la abstracción deja de ser la vía imprescindible para el conocimiento intelectual. Esto no significa que se rechace totalmente, pero sí supone una oposición directa a la tesis que afirma que, para poder comprender algo intelectualmente, es inevitable pasar a través de un concepto abstraído por el intelecto agente. Es cierto que, si primero conocen *solo* los sentidos, este camino resulta inevitable (y problemático), pero, si el intelecto conoce desde el principio lo real, lo singular, la abstracción deja de ser la única vía posible para el conocimiento intelectual, lo que, de modo secundario, despotencia también la tendencia abstractiva intrínseca al tomismo. Hemos considerado, por último, que se puede enfocar de manera completamente distinta la cuestión del conocimiento intelectual del singular, difícil de solventar en el tomismo pero que aquí queda resuelta –o quizá mejor postulada– no como un punto de llegada, sino como el punto de partida de la experiencia y de la comprensión.

Todos estos elementos permiten constatar que estamos ante una metodología

original, que se nutre de la tradición filosófica, en particular de la clásica y de la fenomenológica, pero que tiene un punto de partida y una estructuración diversa y propia, lo que le permite postularse como una metodología específica del personalismo y, en particular, en la metodología del personalismo ontológico moderno.

Excursus. Zubiri y Wojtyła

Zubiri es uno de los autores de ámbito personalista que ha desarrollado una epistemología más potente; además, presenta algunas semejanzas significativas con Wojtyła, en particular por lo que se refiere a su tesis de la *inteligencia sentiente*. Por eso, nos ha parecido oportuno comparar ambas metodologías para establecer si resultan compatibles y, lo que sería más de desear, complementarias. Sin embargo, dada la complejidad de la posición zubiriana y que, dentro de unos ciertos parámetros comunes, presenta una estructura bastante diversa, finalmente hemos preferido limitarnos a unos apuntes a modo de esbozo centrados en tres cuestiones: a) la unidad del acto cognoscitivo; b) la estructura del proceso intelectual y c) el concepto de experiencia y el método.

## 1. La unidad del acto cognoscitivo

Es una tesis central de la epistemología zubiriana, repetida una y otra vez en su trilogía epistemológica, y con la que intenta responder a una disociación histórica iniciada ya en Grecia por Aristóteles quien, para rechazar la teoría platónica de las ideas, se habría vuelto, con razón, hacia lo concreto y existente, pero limitándolo, en la instancia más primaria, a los sentidos: el conocimiento comienza por los sentidos y *después y solo después* actuaría la inteligencia. Pues bien, según Zubiri, este es el origen de la radical separación entre inteligencia y sentidos que se ha prolongado a lo largo de toda la historia de la filosofía con perniciosos resultados puesto que es contraria a la realidad que muestra una acción unitaria y no procesual de la actividad cognoscitiva. No se da primero un conocimiento sensible y, después, un conocimiento intelectual. El conocimiento humano es un acto unitario de la inteligencia y del sentir en el que se aprehende la realidad. Los sentidos captan los datos sensibles y el intelecto, la formalidad de realidad, el hecho de que el objeto es «de suyo», pero ambos hechos se producen de modo simultáneo e integrado, no correlativo o diacrónico, no son dos procesos diferentes aunque correlacionados.

«La inteligencia humana es inteligencia sentiente. No es una inteligencia concipiente o cosa similar. Ciertamente nuestra inteligencia concibe y juzga, pero no es ese su acto formal. Su acto formal consiste en sentir la realidad. Recíprocamente el sentir humano no es un sentir como el del animal. El animal siente lo sentido en formalidad meramente estímúlica. El hombre aunque sienta lo mismo que el animal lo siente, sin embargo, en formalidad de realidad, como algo “de suyo”. Es un sentir intelectual. La inteligencia

sentiente no es una inteligencia sensible, esto es, una inteligencia vertida a lo que los sentidos le ofrecen, sino que es una inteligencia estructuralmente una con el sentir. La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto sentir y inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no solo no se oponen, sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que, según por dónde se mire, debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectivo»[266].

Es fácil advertir la cercanía a Wojtyła de estas ideas tanto por la insistencia en la unidad del proceso, como porque, repitiendo casi literalmente una expresión suya, se sostiene que la inteligencia no depende de los sentidos actuando sobre lo que ellos le ofrecen, sobre el material preparado por ellos, concibiendo y juzgando lo sentido, sino que es «estructuralmente una con el sentir». Ambos actúan desde el inicio, cada uno con su propia formalidad, generando un acto unitario. Recordemos, en efecto, que Wojtyła había afirmado que «no se puede aceptar que, cuando se aprehende este hecho (el hombre actúa), la experiencia se limite a la pura “superficie” –a un conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles–, y que el entendimiento, por así decir, espera estos contenidos para “hacer” con ellos su propio objeto, al que denomina “acción” o “persona y acción”. Parece más bien que el entendimiento interviene ya en la propia experiencia, y gracias a ella establece una relación con el objeto; relación que también es directa, aunque de manera diversa»[267]. La coincidencia en este punto – central, por otra parte, pues entendemos que es la única vía para resolver los problemas ligados al conocimiento intelectual no solo de lo individual, sino de la misma realidad– es, pues, patente si bien se puede sostener que, en cierto sentido, Zubiri habría ido más allá de Wojtyła al no limitarse a afirmar la unidad del acto, realizando también una propuesta concreta acerca *del modo* en el que se efectúa concretamente ese proceso unitario.

## 2. La estructura del proceso intelectual

La primera y originaria captación de lo real gracias a la inteligencia sentiente es entendida por Zubiri como aprehensión primordial, un darse de la cosa en una presencialidad tan básica y necesaria como elemental por lo que debe desplegarse en otros momentos cognoscitivos que son el logos y la razón[268]. La *aprehensión primordial* es el momento inicial, el alfa del conocimiento, y consiste en el estar presente de las cosas en su realidad, es el darse simple de la cosa, el estar ahí como de suyo siendo algo real. El *logos*, segundo momento, es inteligir en relación (la intelección campal en terminología zubiriana), que se despliega a su vez en tres momentos estructurales: dualidad, dinamismo y medialidad. Es el lugar del «sería» (esto sería...),

de la intelección de la cosa no como aislada, sino como formando parte de un campo de realidad, intelección que implica ya una cierta disociación de lo real que se establece a través de los perceptos (esto), los fictos (estructuras, como) y los conceptos (qué); un proceso en el que interviene ya la libertad porque mientras que la aprehensión primordial es dada en cuanto presencia, y, en ese sentido, solo asumible y no modificable, los caminos del logos, en cuanto que, para comprender, se separan de lo dado formulando estructuras no completamente reales, dependen de la libertad. Por todo ello, el logos se configura como el lugar de la afirmación y del juicio que se efectúa al comparar un –cepto con lo real. Para Zubiri hay tres tipos de juicio: posicional, proposicional y predicativo. Y es en este contexto, no en el de la aprehensión primordial, donde se da la evidencia. Por último, el tercer modo de intelección es la *razón*, que pretende alcanzar un sistema, una integración. Aquí es donde se da propiamente el conocer, que consiste en inteligir en profundidad y es, por tanto, el lugar apropiado para el método como vía contrastada de conocimiento.

El movimiento intelectual pleno y completo requiere de la presencia de los tres elementos. En otros términos, la aprehensión primordial debe desplegarse en logos y razón porque el darse de la realidad en ella es pobre. «Lo real así aprehendido es doblemente insuficiente, no nos actualiza lo que la cosa es en realidad y lo que es en la realidad. Sin la aprehensión primordial no habría intelección alguna. Cada modo recibe de la aprehensión primordial su alcance esencial. El logos y la razón no hacen sino colmar la insuficiencia de la aprehensión primordial, pero gracias a ello, y solo gracias a ello, se mueven en la realidad»[\[269\]](#).

La estructura del conocimiento propuesta por Zubiri, y presentada aquí de modo telegráfico, es de una gran riqueza y originalidad pero nos parece que, en su estructura epistemológica última, remite a las tres operaciones básicas del intelecto planteadas por la tradición clásica: simple aprehensión, juicio y razonamiento[\[270\]](#). Y, en ese sentido, entendemos que se diferencia sustancialmente de la estructura wojtyliana formada por la dualidad experiencia y comprensión. La diferencia principal estriba en que, para Wojtyła, en la experiencia está el «todo cognoscitivo»; no es una captación simple y elemental como la aprehensión primordial que puede comprenderse sin dificultad como la simple aprehensión clásica ampliada por la integración del factor intelectual. Por eso, aunque la experiencia se pueda desplegar en la inducción y la reducción como elementos de la comprensión, esta última siempre debe remitir de nuevo y como última instancia a la experiencia, que no solo es el alfa, sino también el omega del conocimiento ya que allí, insistimos, está toda la realidad. Por el contrario, en la epistemología zubiriana, si bien los desarrollos de logos y razón están intrínsecamente articulados con la aprehensión primordial, aportan una perspectiva que no está en la primera. Y solo gracias a esta contribución se alcanza lo que Zubiri llama entendimiento y se posibilitan

la comprensión y el conocimiento en el sentido de saber lo que una cosa realmente es, lo que no ocurre en la aprehensión primordial porque inteligimos miles de cosas que no sabemos lo que son, que no comprendemos.

«De esta suerte, en última instancia, la intelección tiene dos fuentes. Una, la primera y suprema, la nuda inteligencia sentiente, y otra la modalizada, el entendimiento. No son dos facultades, sino que el entendimiento es la modalización suprema de la inteligencia. La unidad de ambas dimensiones es la respectividad de lo real. El entendimiento no es sino la inteligencia sentiente modalizada desde la línea campal (logos) y desde la línea mundanal (razón)»[\[271\]](#). En otras palabras, una vez que yo capto lo real como real debo pasar a través del logos y de la razón para comprender lo que realmente la cosa es en el marco de la realidad. Entonces la conozco, si bien antes ya la había inteligido. Wojtyła reconoce en parte la necesidad de este proceso cuando apela al trabajo de la inducción y la reducción, pero con la diferencia de que en la experiencia las cosas no solamente se dan como presentes, como reales, sino que se comprenden, al menos incoativamente, aunque luego se pueda perfeccionar ese proceso mediante la reiteración de la inducción y la reducción. En definitiva, aunque, de algún modo, la intelección campal y mundanal podrían asociarse con la comprensión wojtyliana –y, en ese sentido, los exhaustivos análisis de Zubiri pueden constituir una fuente inestimable de reflexiones para potenciar el método personalista que aquí estamos proponiendo–, nos parece que hay una diferencia de fondo en la concepción de la aprehensión primordial y de la experiencia que resulta favorable, a nuestro juicio, a la experiencia wojtyliana por su mayor unidad intrínseca. La posición de Zubiri parece apuntar a que el hombre se daría de bruces con la realidad pero sin llegar a comprenderla más que a través de un proceso posterior, pero parece que nuestra experiencia cognoscitiva apunta más bien a que, en un primer momento, entendemos ya el mundo que nos rodea (y a nosotros mismos), aunque luego debemos profundizar y pulir esa comprensión inicial[\[272\]](#).

### 3. El concepto de experiencia y el método según Zubiri

El análisis zubiriano de la experiencia es amplio y rico y comienza por una discriminación negativa que le lleva a rechazar no solo el concepto de experiencia sensista, como era de esperar, sino también el aristotélico, puesto que este solo habría añadido a la posición sensualista un cierto carácter permanente o repetitivo de la experiencia, que le proporciona una constancia que no tiene en los primeros. Pero, como la experiencia aristotélica no incluye a la inteligencia, resulta ser un concepto insatisfactorio. «El sentir siente cualidad (yo añadido, cualidad real), pero la experiencia sería un modo de sentir una cosa “misma”. Es el concepto de experiencia que plasmó Aristóteles y que llamó *empeiría*. Aristóteles pensó que el movimiento constitutivo de la experiencia es la *mnéme*, la retentiva: la reiteración de la percepción, la percepción

retinente, sería la experiencia. Pero esto es insuficiente. Experiencia no es forzosamente esto que Aristóteles llamó *empeiria*. Porque lo percibido y lo retenido no es solo la cualidad, sino, como vengo repitiendo monótonamente, la formalidad de realidad. Aristóteles separó tajantemente lo sensible y lo inteligible, y por tanto jamás conceptuó ese sentir intelectual, cuyo momento formal he llamado impresión de realidad»[273].

En este punto puede decirse que hay un acuerdo fontal con las posiciones de Wojtyła si bien este subrayará también que el concepto aristotélico de experiencia es reductivo porque no incluye a la subjetividad. Sin embargo, esta base común no genera un concepto similar de experiencia porque *Zubiri la coloca en el nivel de la razón* ya que no la entiende como el momento inicial del conocimiento, sino más bien como el momento final: el saber que una persona experimentada alcanza después de años de reflexión y práctica en una determinada área de conocimiento. De ahí que la denomine «probación física de realidad»[274], es decir, saber experimentado y probado[275].

Por este motivo, la experiencia zubiriana está ligada al *método*, que también se sitúa en el contexto de la razón o intelección en conexión, y que se desarrolla en 3 momentos. «El primero es el establecimiento del sistema de referencia. El segundo es el esbozo de posibilidades. El tercero es la intelección del fundamento posibilitante de lo real»[276]. Ahora bien, aunque el método sea principalmente razón, Zubiri insiste con fuerza en que se mueve en la realidad y, por ello, debe conectar con la aprehensión primordial. En otros términos, el método no es puro razonamiento, no es pura lógica, porque esta no aporta conocimientos, sino que consiste tan solo en una mera estructuración o reestructuración formal de aquello que ya se sabe. Y el método debe ser camino para conocer más y mejor lo real; es, por tanto, razón, pero razón zubiriana, es decir, intelección en conexión, no mero razonamiento lógico. De ahí que afirme que «la identificación de método con razonamiento, que ha corrido desde hace siglos por todos los libros de lógica, es a mi modo de ver insostenible. Se ha caído en ella por lo que varias veces he llamado en este estudio “logificación de la intelección”»[277]. Una tesis con la que, sin duda, Wojtyła estaría de acuerdo ya que, como hemos visto, el método zubiriano se asemeja –aunque no se identifica– con las estructuras wojtylianas de inducción y reducción que reflejan el esfuerzo humano por alcanzar una comprensión que no puede separarse nunca de la experiencia.

Esta concepción del método es la que ha llevado a Zubiri a rechazar *la viabilidad de la inducción como argumentación formal* aunque no como vía cognoscitiva. «Nunca se ha conseguido estructurar un razonamiento inductivo. Para ello lo menos que haría falta es que se enunciara lo que suele llamarse el principio de inducción. Y esto, de hecho, no ha sido logrado jamás satisfactoriamente, ni siquiera al recurrir al cálculo de posibilidades para excluir los errores azarosos de la experimentación. Por tanto, de hecho, no existe un razonamiento inductivo. En cambio, la inducción existe como

método estricto y riguroso. Se parte de lo real actualizado en hechos y se va por repetición (conforme a la ley de los grandes números) desde los resultados experimentales a un enunciado general»[\[278\]](#). Aquí, sin embargo, y aunque el tema debería estudiarse con más detalle, parece haber un punto de discrepancia con Wojtyła ya que Zubiri apunta a la capacidad de la inducción de generar enunciados generales a partir de la repetición de resultados experimentales, es decir, sitúa a la inducción como operación capaz de producir leyes en el ámbito de las ciencias experimentales mientras que las breves referencias de Wojtyła a este tema apuntan más bien a la *epagogué* aristotélica entendida como la capacidad del intelecto humano de alcanzar conocimientos esenciales sin tener que pasar por la abstracción.

## 5. FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA: EL SEGUNDO NIVEL DE LA COMPRENSIÓN

En este último capítulo queremos ampliar nuestra propuesta metodológica a través de *una metodología personalista del saber filosófico*. Entendemos que esta propuesta pretende reflejar la tarea filosófica realizada, de hecho, por muchos pensadores personalistas, aunque, más en general, remite o toma de referencia el trabajo filosófico en general. Que sepamos, los filósofos personalistas no han explicitado ni formalizado metodológicamente su propia reflexión. Y en este caso, tampoco podemos recurrir a Wojtyła, que se ha limitado a formalizar el *conocimiento espontáneo o común*, es decir, al proceso cognoscitivo habitual que sigue el ser humano en su acercamiento o enfrentamiento con lo real, pero no el modo en el que debe estructurarse y configurarse la filosofía a partir de ese modo de conocimiento. Esto significa que, al no disponer de puntos de referencia, deberemos pasar de la navegación de cabotaje a la de altura con los consiguientes riesgos. Pero el interés de la cuestión nos ha animado a presentar nuestras reflexiones basados en el convencimiento de que constituyen un conjunto de ideas lo suficientemente sustanciosas como para justificar su presencia en este libro.

En concreto vamos a plantearnos dos conjuntos de problemas. En primer lugar, *la relación entre el saber o conocimiento espontáneo o común constituido por la experiencia wojtyliana y la filosofía entendida como saber crítico*. No abordaremos, por tanto, la cuestión acerca de qué sea la filosofía, excesivamente amplia y fuera de nuestros intereses, sino que nos limitaremos a exponer la *génesis* de la filosofía a partir de la experiencia. En segundo lugar expondremos *las consecuencias metodológicas, categoriales y sistémicas que debe tener una filosofía que quiera estudiar al ser humano desde una perspectiva personalista que asuma las premisas epistemológicas de la experiencia integral*.

## 5.1. La filosofía como desarrollo crítico de la experiencia y de la comprensión

### 5.1.1. De la experiencia y el conocimiento espontáneo a la filosofía

La premisa fundamental de la que hay que partir para explicar la génesis epistemológica de la filosofía es que esta debe entenderse como *una profundización, purificación, objetivación y sistematización de la experiencia (comprensión), conocimiento espontáneo o común en el marco de una determinada tradición*. Explayaremos a continuación el núcleo de esta afirmación y luego pasaremos a apuntar el papel de la tradición.

Entendemos por *conocimiento espontáneo o común el conocimiento que una persona normal adquiere con su capacidad cognoscitiva*<sup>[279]</sup>. No se trata, por tanto, del conocimiento elemental o primario, de los datos primordiales que aparecen ante una razón en formación o primeriza, sino que responde, en términos wojtylianos, al ejercicio conjunto de la actividad experiencial y de la comprensión cuyo resultado variará con la edad, capacidad y circunstancias personales. Este conocimiento, por tanto, puede ser superficial y simple, o profundo y sofisticado, pero nunca, a menos que una persona se dedique de modo formal y sistemático a la reflexión filosófica, puede llegar a ser un conocimiento filosófico. Lo impide la complejidad intrínseca del mundo y la limitación del conocimiento humano individual que imponen, para acceder a un conocimiento crítico de la realidad, la reflexión pausada sobre esa misma realidad teniendo en cuenta lo que la acumulación del saber ha dicho a lo largo de la historia. Quien no emprenda esa tarea nunca irá más allá de la reflexión del aficionado, del *amateur*, al igual que un artista que no domine las técnicas del pasado y no se dedique a su arte de modo profesional nunca podrá llegar a ser un artista genial, por inmejorables cualidades que posea.

Volveremos sobre esta cuestión más adelante. Lo que nos interesa analizar ahora son las características de la *conexión* entre el conocimiento espontáneo y la filosofía, que, para nosotros, debe ser de *continuidad crítica*. El carácter crítico de la filosofía no es algo que haya que poner de relieve o enfatizar. Está en su ADN el problematizar, cuestionar y analizar las convicciones más sólidas con un ejercicio sofisticado de la inteligencia que busca una comprensión radical de lo real. Pero esa profundización ha sido en ocasiones tan radical o, al menos, ha tenido tales pretensiones de radicalidad, que ha establecido *un corte excesivamente profundo entre ambos tipos de conocimiento* llegando a generar, en algunos casos, mundos epistemológicamente diversos. Husserl nos proporciona un buen ejemplo con su noción de actitud natural que consiste en la actitud epistemológica habitual que las personas corrientes tienen frente al mundo; pero, como para Husserl este conocimiento no es seguro, «el mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado

plenamente “libre de teorías”, tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis»[280]. Pues bien, lo que nosotros sostenemos, en la línea del realismo, es que esta tesis no es aceptable; que solo disponemos de *una única* inteligencia, por lo que *el conocimiento filosófico no puede ser esencialmente diverso del conocimiento espontáneo* ya que la crítica llevada al extremo se destruye a sí misma. La filosofía puede y debe ser entendida como un ejercicio particularmente profundo (técnico, personal o colectivo) de la inducción y la reducción en conexión con la experiencia, pero *no supone la activación de ningún mecanismo epistemológico esencialmente distinto*. La advertencia wojtyliana de que la inducción y la reducción nunca pueden salir de la experiencia *también sirve para la filosofía*, pues esta no es otra cosa que un ejercicio particularmente preciso y delicado *de ese mismo trabajo*, y *no dispone de una nueva fuente cognoscitiva ni de nuevos procesos intelectuales esencialmente diversos de los habituales*. Es el mismo hombre, con su único intelecto, quien reflexiona sobre el único mundo existente bien de modo espontáneo bien de modo filosófico. Por eso, los resultados de ambos procesos epistemológicos no pueden entrar en una contradicción *constitutiva*.

Esto no significa, naturalmente, que en determinadas ocasiones pueda haber colisiones entre ambos, que el conocimiento científico se oponga al espontáneo o viceversa. *El error es moneda común en nuestra actividad*. Pero sí implica que es falsa la tesis según la cual la filosofía constituiría un saber de tipo distinto y separado del común, y tendría el privilegio de extender los certificados de veracidad. Cada nivel cognoscitivo tiene su papel y función. Y el de la filosofía es la precisión crítica que, por otra parte, solo se puede aplicar a un ámbito muy determinado de materias. Pero, a pesar de toda su elevación epistemológica, *la filosofía nunca puede alzarse por encima de la experiencia*, pues este es el punto fontanal de cualquier tipo de actividad cognoscitiva.

De lo que el hombre dispone, en definitiva, es de un camino que va de la experiencia a la comprensión y al saber científico (o filosófico); pero en el bien entendido que se trata de un camino de ida y vuelta[281] que amplía, en cierta medida, el propuesto por Wojtyła, que va desde la comprensión a la experiencia. La filosofía se relaciona con la comprensión de la que surge más directamente, y también de la experiencia, en un círculo o flujo de pensamiento que puede moverse en muchas direcciones y sentidos, pero que debe mantener siempre dos premisas fundamentales: 1) La experiencia es la fuente cognoscitiva originaria y, por ello, tiene la última palabra acerca de la realidad; y 2) la filosofía o conocimiento científico es una expansión o formalización de la comprensión que surge naturalmente de la experiencia en la medida en que esa comprensión quiere avanzar más y más, y precisar más y más su conocimiento.

De modo esquemático podríamos representar este proceso con el siguiente diagrama.



La comprensión se transforma en filosofía cuando cuestiona sus propias fuentes, haciéndose crítica, indagando acerca de lo presuntamente evidente, buscando la profundidad. Esta es su misión, pero la filosofía no puede exacerbar la criticidad. *La experiencia no puede ser puesta en cuestión de modo radical porque entonces todo el edificio epistemológico se derrumba por falta de cimiento.* Si la crítica se excede, si todo se cuestiona radicalmente, incluida la inteligencia, entonces la crítica se destruye a sí misma, porque ¿cómo es posible reparar una inteligencia radicalmente cuestionada si no es a través de la propia inteligencia? El círculo es evidente.

El famoso «caso Galileo» (aunque se refiere a un saber científico y no filosófico) es una buena piedra de toque de esta tesis pues, para algunos, constituye el ejemplo paradigmático para mostrar la existencia de una ruptura ente conocimiento espontáneo y científico. El «ingenuo» conocimiento espontáneo, en efecto, habría llevado a la humanidad a concluir con certeza (falsa) durante milenios que el Sol gira alrededor de la Tierra, cuando, en realidad, se trata de un craso error que desaparece cuando, mediante el empleo del método científico y de los instrumentos de medición, se logra llegar a la verdad de los hechos, que es contraria a la evidencia espontánea: es la Tierra la que gira alrededor del Sol. Y si, sobre este hecho tan evidente, el conocimiento espontáneo se equivoca, con mucha más razón podrá equivocarse sobre cuestiones mucho más

complejas. Solo el conocimiento científico, por tanto, nos podrá decir lo que es verdadero.

Ahora bien, sin duda que, en este caso concreto, la ciencia nos permite pasar por encima de un error derivado de nuestro conocimiento espontáneo y muestra así el valor del método experimental. Pero el punto que nos interesa remarcar ahora es que de aquí *no puede deducirse que nuestro conocimiento espontáneo quede cuestionado de modo global* ya que, si esto sucediera, *toda* nuestra actividad cognoscitiva simplemente se vendría abajo. Y, si se analiza el asunto con un poco más de detalle, se advierte, en efecto, que *cualquier procedimiento científico* y, en particular, la gestación y confirmación de la tesis heliocéntrica *pasa inevitablemente a través del conocimiento espontáneo*. ¿Con qué observó Galileo las lunas de Júpiter o hizo Kepler sus mediciones? Con un teles-copio, podría contestarse. Ciertamente, pero el telescopio no miraba ni apuntaba datos. Quien miraba *era el ojo humano a través del telescopio*; el mismo ojo que veía girar al Sol alrededor de la Tierra, y que fue, sin embargo, el que acabó constatando que esto no era cierto en el sentido más directo y fundamental pues es la Tierra la que gira alrededor del Sol. En definitiva, el descubrimiento de que la Tierra giraba alrededor del Sol pasó, como no podía ser de otro modo, a través del conocimiento espontáneo o, en otros términos, de la experiencia[282].

A donde queremos llegar, a fin de cuentas, es a mostrar que *no hay otra vía más allá de nuestro conocimiento originario (comprensión)*, por lo que este, en su estructura y características fundamentales, resulta imprescindible en todo proceso epistemológico, ya que *su cuestionamiento radical no puede ser reparado*. Esto no significa, evidentemente, que podamos dar por bueno cualquier conocimiento que nos aporte, ya que, aun siendo espontáneo, tiene una estructura compleja que posibilita el error. Pero ese *error solo es posible repararlo con los medios de la propia estructura cognoscitiva que lo ha generado*. Por eso, habría que rechazar con cierta contundencia el uso excesivo –y, francamente, muchas veces demagógico y manipulador– del adjetivo «ingenuo» para calificar la «actitud natural» ante el mundo de las posiciones epistemológicas realistas. Sin descartar que esa ingenuidad epistemológica pueda haberse dado en algunos casos y, en esa medida, sea criticable[283], resulta igualmente ingenuo pretender establecer una línea de separación radical entre la vía espontánea y la crítica pues se vuelve contra sí misma ante la existencia de un solo intelecto[284]. Es necesario hablar, por tanto, a nuestro juicio, de *una continuidad crítica entre conocimiento espontáneo y filosófico* que se realiza mediante un uso crítico y sistemático de la capacidad cognoscitiva humana (única) sobre su propia actividad. Esta crítica puede ser muy profunda y llegar a modificar contenidos e incluso concepciones globales acerca de lo real, pero no puede criticar la validez de los presupuestos epistemológicos originarios so pena de destruirse a sí misma. En términos del método de la experiencia integral, diríamos que *la filosofía es*

*un ejercicio particularmente crítico y complejo de la comprensión y, por tanto, tiene su fuente y su punto de referencia último en la experiencia.*

### *5.1.2. El papel de la tradición o la construcción social de la filosofía*

La transformación del conocimiento espontáneo en filosofía requiere, en la inmensa mayoría de los casos, su integración en una tradición filosófica y, siempre, el conocimiento y la capacidad de valorar críticamente las tradiciones más relevantes. *Entiendo por tradición un modo particular de entender al hombre y al mundo, formalizado filosóficamente gracias a la contribución de grandes filósofos, y con un recorrido histórico consistente.* La tradición aristotélico-tomista es un buen ejemplo de ello al igual que la kantiana o la fenomenológica o, más recientemente, la personalista. Pues bien, lo que sostenemos es que el paso de una reflexión espontánea a un saber filosófico estricto solo es posible hacerlo conociendo las principales tradiciones, determinándose en relación a ellas y, si se quiere realizar una aportación consistente, incorporándose a alguna (con la excepción de los grandes genios).

Este es un rasgo peculiar de la filosofía en relación con otros saberes científicos, en particular, con los experimentales, donde el progreso en el conocimiento no está ligado – al menos de manera tan estricta– a la incorporación a una tradición[285]. Las ciencias experimentales, en efecto, han sido capaces de diseñar un método propio que permite una determinación muy precisa y casi unívoca de la materia de estudio –se trate de física, química o biología– que posibilita un avance progresivo y continuo del saber. Al trabajar todos los científicos con unos parámetros comunes, se pueden contrastar y comparar las investigaciones de todos, aunque trabajen en países y contextos culturales muy diversos, lo que ha permitido construir una enorme máquina colectiva de conocimiento. De hecho, la aparición de este método en los siglos XVI-XVII fascinó profundamente a los filósofos, comenzando por Descartes, y generó numerosos intentos de elaborar un método igualmente preciso en el ámbito filosófico. Pero, después de numerosos intentos fallidos, ya debería haber quedado suficientemente claro que *pretender alcanzar ese objetivo en filosofía es, simplemente, imposible*; y que la unificación de la terminología y del sentido en filosofía solo puede lograrse al precio de su simplificación e irrelevancia, o de la transformación de la filosofía en una inmensa máquina metodológica (como la fenomenología husserliana) que, a pesar de todo, resulta incapaz de alcanzar la anhelada univocidad.

Las ciencias tratan de la materia, pero la filosofía trata de comprender la realidad desde una perspectiva integral y radical; en particular, trata de comprender al hombre. Y la complejidad del mundo y del hombre, sumadas a la limitación de la inteligencia humana, impiden que se puede alcanzar una perspectiva filosófica unilateral y universalmente compartida. La inteligencia se enfrenta con cuestiones tan globales y evanescentes que genera respuestas muy diversas, incluso opuestas, dando lugar a

visiones de la persona y a sistematizaciones de esas visiones profundamente diferentes. Y no queda más remedio que constatar que no es posible reducir esas interpretaciones a la unidad, que no es posible diseñar una metodología que demuestre de modo irrefutable la validez de una visión particular sobre otra ya que siempre existirán argumentos que, para determinados representantes de una tradición, constituirán confutaciones válidas de otras tradiciones[286]. En las ciencias, en particular, en las ciencias experimentales, la unidad es un dato. En filosofía, la diversidad está servida. Simplemente, hay que tomar nota. Y de aquí la relevancia de la tradición.

Tomemos como ejemplo la libertad. Esta realidad, de la que tenemos una experiencia no solo cotidiana sino continua, es, sin embargo, enigmática y misteriosa, y muy difícil de penetrar. Y buena prueba de ello es que, a lo largo de la historia, se han dado multitud de interpretaciones discordantes, no solo entre líneas diferentes de pensamiento, sino dentro de la misma tradición. Hay quienes piensan que el hombre no es libre, y lo razonan. Y hay quienes piensan que lo es, y lo razonan también. Y, dentro de estos últimos, hay quienes entienden la libertad como libre albedrío, como autodeterminación, como elección, como decisión, como cualidad de la persona, como facultad, como característica de la voluntad, como subordinada a la inteligencia, como superior a ella, como apetito, como respuesta a los valores, etc. Además, estas respuestas están relacionadas con un modo específico de entender al hombre que, a su vez, depende en mayor o menor grado de una determinada teología natural, de una metafísica específica, de una teoría del conocimiento, de una visión ética, etc. Transformar la visión personal acerca de la libertad en una posición filosófica sólida *requiere posicionarse frente a todos estos conceptos y visiones*, lo cual no es posible sin un profundo conocimiento de esas tradiciones, lo cual, a su vez, requiere normalmente la incorporación a una tradición determinada, porque solo ella está en condiciones de proporcionar elementos de análisis suficientemente profundos y sofisticados para valorar las posiciones y metodología de otras tradiciones, incluyendo las premisas epistemológicas que fundan la estructura de razonamiento específico de cada tradición[287].

El grado de integración o dependencia de un filósofo en una determinada tradición puede ser muy variable. Desde luego, para filosofar no es necesario identificarse de manera plena (ni parcial) con una tradición ya que las vías de la filosofía son infinitas. Pero, si se quiere realizar un trabajo serio y sistemático, no una mera especulación de aficionado, resulta imprescindible poseer un conocimiento profundo de las tradiciones de pensamiento que han determinado el haz de interpretaciones fundamentales existentes sobre los grandes temas filosóficos. Después toca definirse en relación a esas tradiciones. Y entonces y solo entonces se habrá alcanzado el nivel suficiente para realizar un trabajo de creación que, como norma, será bastante limitado. Para la gran mayoría consistirá en trabajar en el marco de la tradición que se considere adecuada y, a partir del conjunto de

conceptos e interpretaciones disponibles, avanzar un poco en el saber, profundizar en lo ya conocido o pulir, mejorar o modificar los instrumentos de conocimiento elaborados por otros. Solo los grandes filósofos están en condiciones de modificar sustancialmente el camino o la estructura de una tradición; y está reservado exclusivamente a los genios la capacidad y la visión de iniciar una nueva[288].

### 5.1.3. *La estructura objetivo-subjetiva de la filosofía*

La necesidad de la tradición se deriva de la estructura objetivo-subjetiva de la filosofía. Sin duda, que el objetivo de cualquier tipo de conocimiento y, en particular, de la filosofía es alcanzar afirmaciones objetivas con pretensión de verdad. Pero la complejidad del mundo, y el hecho de que la reflexión y el conocimiento sean realizados por un sujeto concreto y personal, convierte esa tarea en imposible desde un punto de vista absoluto. La objetividad, sin duda, es necesaria para la existencia humana. Pero la objetividad absoluta es una ilusión proclamada por la Ilustración y desmentida por todas aquellas filosofías que, en palabras de Marías, han sido conscientes de que «realidad es “aquello que encuentro, tal como lo encuentro”». (Lo que) quiere decir, a su vez, que yo soy un ingrediente de la realidad, que es quimérico omitir el yo subrepticamente cuando se habla de la realidad»[289].

Karol Wojtyła es uno de esos filósofos, y, por eso, la estructura primaria de la experiencia está formada por una díada integrada de objetividad y subjetividad. Conozco objetivamente desde mi subjetividad o, en otros términos, conozco algo (o alguien) desde la persona concreta que soy. Y, como la filosofía no es otra cosa que el desarrollo crítico de esa experiencia, esa estructura esencial inevitablemente pervive. Hay, de hecho, *una dimensión subjetiva en la filosofía* que se refleja, entre otros muchos aspectos, en la existencia de diferentes tradiciones o modos colectivos de abordar determinados problemas. Dicho en otros términos, la dualidad de objetividad y subjetividad que se presenta en la experiencia wojtyliana se transmite a la filosofía entendida como comprensión crítica de dicha experiencia. Cabe apuntar, de todos modos, que *el peso relativo de ambas dimensiones se modifica*. En el conocimiento experiencial, el peso de la subjetividad es grande, puesto que un elemento constitutivo esencial es la experiencia (subjetiva) del yo. En el conocimiento filosófico, esa dimensión pierde peso, al centrarse la actividad intelectual en la comprensión de los elementos *generalizables (objetivables)* de aquello que se analiza, si bien la subjetividad siempre estará presente en el modo en el que este se aborda, inevitablemente personal.

La reflexión filosófica genera, por tanto, un producto subjetivo y objetivo, aunque procura atender especialmente a la dimensión objetiva intensificando la estabilización y definición de los *eidós*, usando procesos abstractivos y otros mecanismos que permitan forjar nociones generales o universales posibilitando la comunicación intersubjetiva. Hay que tener en cuenta, en efecto, que la intensificación de la dimensión subjetiva tiene

como correlato automático la debilitación de la comunicación, que alcanza su ápice en la captación personal de la propia subjetividad, estrictamente incomunicable. Por el contrario, en la medida en que la dimensión subjetiva pierde peso frente a la objetiva, la comunicabilidad se acrecienta al potenciarse los factores desligados de la individualidad que, en esa misma medida, son asumibles por otros. Pero la subjetividad, insistimos, nunca puede desaparecer por completo porque para ello debería desaparecer el sujeto; por eso, todo producto cognitivo –incluido el filosófico– siempre requiere una interpretación que desglose o decodifique a través de un proceso –también personal– las dimensiones subjetivas y objetivas que lo componen.

## 5.2. El itinerario de la filosofía

Que la filosofía es un desarrollo del conocimiento espontáneo es una tesis que, de algún modo, está presente en toda la filosofía realista ya que, de no ser así, como hemos comentado, se generaría una ruptura entre ambos tipos de conocimiento dando lugar a posiciones de tipo idealista o racionalista. Pero el *modo concreto* en el que se entiende o se concibe este desarrollo puede ser significativamente diverso, y esto es lo que vamos a considerar a continuación comparando el camino de la metafísica clásica o tradicional con el del personalismo tal como nosotros lo entendemos (personalismo ontológico moderno).

### 5.2.1. El camino de la metafísica tradicional: la vía analógica

La metafísica del ser, como filosofía realista, inicia su conocimiento en la realidad y, más en concreto, en el conocimiento que proporcionan los sentidos. No se trata de un saber racionalista, kantiano o similar, que impone unas determinadas categorías mentales a la realidad. Las categorías metafísicas surgen de la realidad y, *posteriormente*, se aplican a lo real para lograr una mayor inteligibilidad de la misma realidad de la que surgieron. Ahora bien, *el modo en el que esto acontece* tiene unas peculiaridades específicas de gran relevancia. La metafísica tradicional entiende que existen unas categorías universales –trascendentales– que forman el entramado estructural de *toda la realidad*: la esencia y el acto de ser, los trascendentales[290], el acto y la potencia, la sustancia y los accidentes, los cuatro tipos de causalidad, etc. Por eso, su objetivo es alcanzar cuanto antes un conocimiento profundo de esas estructuras, conceptos o principios que conforman la estructura de *todo ente* para, desde ellos, inteligir con mayor profundidad y lucidez *cada ente concreto*. El procedimiento resulta lógico. Si el objeto de la filosofía es la comprensión de lo real, y existen unas estructuras fundamentales que determinan lo real, parece claro que la filosofía, que aspira a lo último, deba intentar alcanzar cuanto antes esas estructuras para, desde ellas, volver sobre lo existente, pero poseyendo las claves últimas de su composición, de modo que, después, solo quede desvelar las peculiaridades de cada *ser concreto* a través de *la vía analógica*[291].

La analogía muestra o refleja, en efecto, que los seres son en parte similares (estructuras fundamentales) y en parte diferentes (características específicas). Por tanto, una vez identificadas esas estructuras fundamentales, lo que hay que hacer es aplicarlas *analógicamente* para establecer cómo se especifican o configuran en un particular segmento de la realidad[292]. Pongamos algunos ejemplos. La bondad es un trascendental porque todos los entes, en cuanto entes, son buenos. La bondad está, por tanto, presente en todos los entes. Al mismo tiempo, es patente que no todos los entes son buenos del mismo modo; la bondad de las plantas difiere de la bondad animal y

ambas son, a su vez, diferentes de la bondad humana. Por tanto, si lo que se pretende es alcanzar el significado de la bondad humana, lo que habrá que hacer es especificar o determinar *para el caso del hombre* la noción general de bondad. Es decir, habrá que contestar a la pregunta: conociendo, en general, el significado de la bondad, ¿qué significa exactamente ser bueno en el caso del hombre? Un procedimiento que se debe repetir para cualquier otro tema como el de la actividad o acción. Todos los seres que actúan, lo hacen sobre la base de unos patrones similares, puesto que todos están sometidos a las leyes del acto y de la potencia. Por tanto, para entender cualquier tipo de movimiento (de acción) se debe, *en primer lugar*, comprender a fondo las estructuras esenciales que lo posibilitan –el acto y la potencia– y, una vez alcanzado este punto, indagar para el caso que interese –por ejemplo, la acción humana– el modo en que esas leyes universales se particularizan.

### 5.2.2. Un caso específico: la acción humana

*La acción humana* ha sido estudiada con atención por S. Brock[293] desde esta perspectiva por lo que expondremos su investigación con cierto detalle, ya que nos facilita entender cómo esa metodología toma cuerpo en un caso específico que –por analogía– podría extenderse con facilidad a otros conceptos.

Lo primero que señala Brock es que Tomás de Aquino «emplea el término “acción” de modo algo equívoco. “Acción” corresponde al latín *actio*, y, en el uso tomista, al infinitivo *agere*, tomado como un sustantivo. A menudo aplica abiertamente esos términos, y las formas finitas de *agere*, a lo hecho por sujetos no humanos ni personales. Uno de sus ejemplos favoritos de acción es la del fuego calentando algo. Sin embargo, en otras ocasiones hace una llamada explícita para restringir el término a lo humano o voluntario. Por ejemplo, cuando comenta el Libro II de la *Física* de Aristóteles, subraya que la acción pertenece propiamente a lo que es dueño de sus actos: *eius autem proprie est agere, quod habet dominium sui actus*. La expresión “dueño de los propios actos” es una de las formas de describir a agentes que tienen libre elección, i. e., agentes capaces de actos voluntarios o humanos. Esta misma doctrina es repetida varias veces en la *Summa Theologiae*. Con todo, sorprendentemente, tanto el comentario de la *Física*, como la *Summa Theologiae* también contienen amplios tratamientos de la “acción” de sujetos físicos, no voluntarios. Algunos de ellos se hallan muy cerca de los pasajes en los que se apropia del término para los actos humanos»[294].

El texto explicita muy claramente la metodología que acabamos de señalar. El análisis de la realidad nos muestra la existencia de dinamismos bastante diferentes. Y, como Tomás no parece precisar la terminología, y usa los mismos términos para referirse a tipos de actividad diferentes, se plantea un cierto problema terminológico y de comprensión tanto con el término acción, que se aplica a realidades bastante diferentes, como con un término semánticamente cercano, el de «actus», ya que el Aquinate no lo

usa solo refiriéndose a actos personales, sino de un modo muy amplio que, conscientemente, va más allá de su uso en el lenguaje común y abarca no solo la actividad en general (el sentido más evidente), sino la forma, la existencia y cualquier tipo de característica positiva, perfección o plenitud. Todo ello puede ser designado por *actus*.

¿Cómo proceder entonces para determinar el sentido específico de la noción de acción? ¿Cómo desentrañar el significado de un término que se puede aplicar a realidades tan distintas y que, por tanto, tiene significados bastante diversos? Brock resuelve el problema acuñando el término de «equivoco analógico» que se acaba identificando con el concepto clásico de analogía. Los «equivocos analógicos» pueden ser estudiados con seriedad porque, si bien remiten a un conjunto de significados diverso e incluso heterogéneo, es posible determinar un núcleo primario que aglutina los significados y les da unidad[295]. Lógicamente, tal núcleo no puede estar perfectamente definido, pues entonces «expulsaría» al resto de significados, pero puede alcanzar un nivel de definición suficiente como para evitar el riesgo de equivocidad. Es lo que ocurre con el término «actus». Al emplearlo, sabemos en términos generales de qué hablamos, si bien ese sentido genérico debe ser precisado en cada caso, lo que puede ser expresado, según Brock, diciendo que «la “noción común” de *actus* sería “\_\_\_\_\_ operación”. Quita el espacio en blanco y tienes el sentido primario, *actus simpliciter*. Cada sentido secundario exigirá llenar el hueco y hacerlo de modo que se califique la referencia del término a la operación»[296]. En definitiva, *actus* remite de modo genérico al concepto de operación, pero los modos concretos de referirse a esa operación pueden ser variadísimos, desde la idea de movimiento hasta la de culminación de ese movimiento como forma o perfección.

¿De dónde surge esta ambigüedad o indefinición semántica que complica de manera tan notable nuestro conocimiento? Uno de los motivos es *el carácter progresivo de nuestro conocimiento*. A veces se analizan realidades que parecen semejantes, y, por eso, se les aplica de modo preliminar (definición nominal) el mismo término, pero luego se descubre que son diferentes y que, en principio, requerirían una definición científica diferente, aunque puede que esta nueva definición, de hecho, no se formule por los problemas que genera el cambio de terminología. Es lo que le ocurrió, justamente, a S. Tomás al analizar el término de «cuerpo»[297]. Inicialmente (definición primaria) lo definió a través de la *tridimensionalidad* de algunas sustancias, lo que permitiría afirmar que toda sustancia tridimensional era una sustancia corpórea. Pero un análisis posterior le permitió observar que hay cuerpos que tienen materia, los cuerpos terrestres, y cuerpos que no la tienen, los celestiales. Ante esta diferencia tan significativa – inicialmente no prevista– habría sido sensato concluir que no es posible hacer de ellos una ciencia común, y que el tratado sobre los cuerpos debería desdoblarse de modo que

una parte tratara de los cuerpos celestes y otra, de los cuerpos terrestres, puesto que, en definitiva, existe una univocidad nominal que encubre una *equivocidad* científica: si bien los cuerpos terrestres y celestes son cuerpos, son tan diversos que no deberían ser estudiados juntos.

Pues bien, el mismo problema se plantea al analizar el término “acción”. «S. Tomás investiga algo llamado “acción” en dos de las que considera ciencias genéricamente diversas: la física y la ética. La física, la ciencia de las cosas naturales, es una ciencia especulativa que estudia operaciones y acciones cuyos principios están en las cosas mismas, no en el conocedor (*qua* conocedor). La ética, la ciencia de las cosas voluntarias, es una ciencia práctica que concierne a acciones cuyos principios están en el conocedor mismo. Este es, pues, otro signo de que, para santo Tomás, el término “acción” es científicamente equívoco». Pero, concluye Brock, «lo que intentaré mostrar ahora es que *su equivocidad es la de la analogía*. Ello justificará el proyecto más general de este estudio, que es *contribuir a la comprensión de la acción humana a través de la consideración de las características comunes a ser una acción humana y a ser una acción física*»[\[298\]](#).

Este texto me parece particularmente iluminador de la problemática que estamos analizando porque *expresa abiertamente las dificultades que conlleva tratar de elaborar una ciencia común de objetos diversos y, a pesar de ello, opta por la metodología analógica como modo de solución del problema*. Brock, en efecto, es plenamente consciente de que la analogía puede generar problemas científicos puesto que la comunidad de significado que se agrupa en la definición nominal puede llevar a tratar con el mismo esquema conceptual realidades científicamente diferentes. Es justamente lo que le sucedía a S. Tomás con el término «cuerpo». Al intentar desarrollar una ciencia de la corporalidad se encuentra con que hay dos tipos de cuerpos casi radicalmente diferentes: los celestes (no materiales) y los terrestres (materiales). Y lo mismo sucede con la acción. S. Tomás menciona dos tipos de acciones que se diferencian al menos tanto como los cuerpos terrestres y celestes: las acciones físicas (estudiadas por la física) y las acciones morales (estudiadas por la ética): ¿cabe un estudio común de ambas? Pues bien, la respuesta de Brock es decididamente afirmativa; es más, indica que ese es precisamente su proyecto: estudiar las características comunes a ser una acción humana y a ser una acción física porque «una de mis principales preocupaciones es precisamente resistir a una cierta tendencia a tratar el ámbito humano como un mundo separado, conceptualmente cerrado en sí mismo e inconmensurable con los demás»[\[299\]](#).

Brock es consciente de la originalidad de lo humano, así como de la diversidad que recorre la acción humana y la acción física; es consciente incluso de que para Tomás de Aquino el modelo principal de referencia de la acción es la humana, pero quiere estudiar precisamente lo común, el sustrato que hace posible la acción en cualquiera de ambos

casos porque, «si bien lo que “actúa” en sentido pleno y primario es lo que actúa libremente, como dueño de su acto, no toda la sustancia de la acción se agota en lo que es propio de la acción libre. Incluso cuando es libre, es algo más que su ser libre, y es más precisamente en la medida en que es acción. En concreto, aunque la libertad implique acción, en el concepto general de acción entran otras notas además de la de libertad; de hecho, *una rigurosa comprensión de la libertad ni siquiera parece un elemento esencial del concepto general de acción*»[300]. Brock, en definitiva, *busca lo común por encima de lo específico*, hasta el punto de que renuncia explícitamente a la consideración de la libertad. Como no todas las acciones son libres, es más, la mayoría de ellas no lo son, *para estudiar de modo general la acción es mejor prescindir de la libertad* pues, en caso contrario, se falsearía la investigación al privilegiar un caso muy relevante pero específico. Lo correcto es empezar por lo más simple y, una vez desentrañada su estructura y sentadas las bases comunes, proceder desde ese punto hacia lo complejo. De ahí que el modelo de acción en el que basa sus análisis sea una acción genérica cercana o idéntica al movimiento físico de tipo aristotélico descrito en estos términos por S. Tomás: «lo primero en virtud de lo cual se puede conjeturar que una cosa procede de otra es por el movimiento, pues, desde el instante en que por un movimiento cambia la disposición de un ser, es indudable que esto sucede debido a alguna causa. De aquí que la acción, en su acepción primitiva, significase origen del movimiento; y por esto, así como el movimiento, en cuanto recibido en el móvil por virtud del agente, se llama *pasión*, así también el origen del movimiento, en cuanto empieza en el agente y termina en lo movido, se llama *acción*»[301].

### 5.2.3. *El camino personalista: la categorización sectorial*

El camino personalista que nosotros proponemos es diferente, y por motivos de peso. Ante todo, porque su apego a lo experimental es contrario a una vertiginosa subida hacia la búsqueda de lo común y general, ya que lo que existe es lo singular y específico, no lo general. Cuanto más caminamos hacia contextos abstractos y generales, más nos alejamos de la auténtica realidad. Pero, además, porque, en realidad, *esas categorías universales no existen o, más precisamente, no tienen una referencia real válida ya que no es posible caracterizar a toda la realidad de modo común*. Distinguiendo de nuevo entre conceptos metafísicos primarios –la esencia y el acto de ser– y el resto de categorías –sustancia y accidentes, los cuatro tipos de causalidad, etc.–, afirmamos que estas últimas no existen, en cuanto tales, en toda la realidad. Y esta convicción tiene importantísimas repercusiones metodológicas. Si esas categorías no existen, no tiene sentido pretender conocerlas con profundidad para después, a través de ellas, inteligir lo concreto existente. Además de que ese camino es tan largo como improductivo. Lo que tiene sentido, por el contrario, es apostar por *la sectorialidad, por la especificidad*, por los núcleos comunes de realidad inteligible, que existen y pueden ser fácilmente

constatados a través de la experiencia; y, una vez deslindados, analizarlos en su específica sectorialidad a través de instrumentos intelectuales también específicos.

Y, si esta tesis tiene especial valor en un sector de la realidad, es en el de la persona. La aplicación de conceptos generales debe dejar paso al estudio de lo *específicamente humano*, de los rasgos propios y exclusivos del hombre a través de unos instrumentos conceptuales específicos, a través de categorías diseñadas para comprender lo específicamente personal y humano, es decir, *a través de categorías personalistas*. En ese sentido se puede decir que, con un matiz importante, el personalismo responde en verdad a la tendencia que a Brock le preocupa y describe como el afán de «tratar el ámbito humano como un mundo separado, conceptualmente cerrado en sí mismo e inconmensurable con los demás». Pero el personalismo, y aquí está el matiz de discrepancia, no pretende separar *completamente* al hombre del mundo, pues tal cosa no tendría sentido, aunque sí posee una conciencia mucho más fuerte que el tomismo de la irreductible *originalidad* de la persona en relación al resto de la realidad[302].

La realidad nos muestra una escala de perfección que va desde la humilde materia hasta el hombre. El tomismo entiende que esa escala es progresiva y se basa en un sustrato común, presente en cada uno de los seres, que iría adquiriendo una perfección mayor y también una relativa caracterización diferencial. Y aquí encuentra la base metafísica para el empleo de la analogía. Ahora bien, no tenemos ningún problema en admitir que esa escala existe, que los seres pueden ordenarse de menor a mayor perfección y que comparten rasgos significativos, pero sí cuestionamos a fondo su gradualidad y progresividad. Esa escala no progresa aritméticamente de modo que, sobre una perfección determinada, añade otra en el marco de un avance continuo y sin sobresaltos. Por el contrario, se trata de una escala complejísima que, dentro de un progreso general, muestra seres de características muy diversas, separados entre sí por discontinuidades que distinguen profundamente a aquellos que pueblan un estrato superior de los que habita en los estratos inferiores. El mundo material, vegetal y animal se diferencian entre sí de una manera esencial. Y, en el caso particular del hombre, esta diferenciación cualitativa adquiere su máxima intensidad imponiendo una separación radical con «todo el resto de los seres» *a la que debe seguir una diferenciación metodológica*. La analogía, por su carácter unificador, tiende a difuminar esa diversidad en aras de lo común, de aquello que vale «para todos», y, justamente por eso, *el empleo metodológico de la analogía en el estudio de la antropología debe ser superado*[303].

#### A. Analogía vs. progreso del conocimiento

La analogía apuesta por la diversidad de los seres dentro de una cierta igualdad. La igualdad la proporciona el sustrato metafísico y la diversidad se toma de la especificidad de lo real. Todo lo que existe es un ente por el mismo hecho de existir; pero los entes son

diversos entre sí. Lo que el método analógico propone es estudiar la diversidad desde la igualdad, lo diferente a partir de lo común, de lo general. Pues bien, la primera idea que queremos apuntar es que, a nuestro juicio, este planteamiento depende excesivamente de una *concepción de la organización del saber poco diferenciada de origen medieval*.

En efecto, si bien la Edad Media –en contra de lo que suele ser el tópico común– puso los cimientos del posterior desarrollo de la ciencia moderna, el hecho es que las ciencias naturales apenas se encontraban en su inicio, por lo que los saberes de la época estaban muy «próximos» entre sí. La física no era particularmente diferente de la química –ya que, en realidad, ambas ni siquiera existían– y, a su vez, ambas no se diferenciaban mucho de la alquimia ni de los barruntos de una medicina todavía en plena prehistoria. En ese contexto, el uso de la analogía resultaba más justificado, pues, si las cosas –y las ciencias que las estudiaban– no se diferenciaban excesivamente, podía parecer razonable elaborar conceptos comunes y aplicarlos a ámbitos cercanos.

La evolución posterior de la ciencia, sin embargo, modificó profundamente este escenario. Las ciencias –no solo las experimentales, sino también las humanas– se desarrollaron de una manera espectacular, aumentando su autonomía, definiendo su identidad y, correspondientemente, distanciándose de ciencias otrora cercanas. Así, en el siglo XXI, la física y la química, aun siendo las dos ciencias experimentales más cercanas, están enormemente distanciadas tanto por su objeto de estudio como por los métodos científicos que emplean, y que se pueden simbolizar en el diverso uso de las matemáticas: mucho mayor en la física que en la química, que incluye, como una de sus ramas importantes, el mundo orgánico y no solo el material, como sucede con la física. Pero no se trata más que de un ejemplo. Si de la química pasamos a la biología, la distancia se hace mucho mayor, y lo mismo sucede con las ciencias humanas. Qué enorme diferencia existe, por ejemplo, entre los planteamientos de la sociología y de la historia, del derecho o de la filosofía. Las consecuencias para nuestro tema son obvias. ¿Es posible en el siglo XXI tratar todos estos campos a partir de parámetros comunes sin caer en una dolorosa simplicidad?, ¿qué podemos esperar de la analogía desde un punto de vista científico en un mundo altamente especializado? ¿Es capaz de aportar fecundidad intelectual o, por el contrario, no queda más remedio que constatar que su contribución no puede ir más allá de algunas indicaciones solo escasamente superiores a las que ofrece el puro sentido común? Por todo ello no queda más remedio que concluir que en el mundo contemporáneo, altamente especializado, incluido el filosófico, la analogía

–verdadera en lo que significa: la diversa igualdad o la igual diversidad de los seres– no puede ser utilizada como principio hermenéutico más que de modo muy limitado.

B. La analogía y el oscurecimiento de lo específico humano

Si atendemos específicamente a la antropología, el uso metodológico de la analogía genera al menos dos tipos de problemas. El primero es el *oscurecimiento de lo específicamente humano*, expresión que pretende significar que partir de la generalidad, de lo que «todas las cosas son», conlleva el grave peligro de no llegar nunca a saber de verdad y con profundidad «lo que *solo* el hombre es». No es difícil admitir la existencia de una cierta experiencia del hombre que nos permite darnos cuenta de su dignidad y de su diferencia con el resto de la realidad, aspecto que las filosofías realistas han intentado reflejar con mayor o menor acierto. Pero la tesis que sostenemos es que resulta muy complicado formalizar filosóficamente esta experiencia de manera adecuada si se da excesiva importancia a lo general, es decir, si se emplea la analogía como método. ¿Por qué? Porque el camino que va desde «lo general» hasta el hombre es demasiado largo y tortuoso y hay muchas posibilidades de perderse o desviarse, e incluso de no llegar nunca hasta el final, quedándose en aquello que es común y no accediendo a lo específico humano: aquello por lo que el hombre es hombre.

Volveremos un poco más adelante sobre esta cuestión desde un supuesto concreto, la acción, que permitirá entender mejor lo que queremos decir. Ahora nos limitaremos a ilustrar la idea de manera más general con algunos ejemplos comenzando por la subjetividad. La persona humana se caracteriza por vivirse a sí misma a través de una conciencia en la que no solo se auto-conoce, sino en la que habita generando el espacio necesario para la existencia del yo. Ahora bien, ¿se da esta realidad en algún otro de los seres que pueblan nuestro planeta? La respuesta debe ser negativa. Podemos encontrar estructuras en parte similares en los animales superiores, si bien no vamos a pasar del nivel conjetural en nuestro análisis ya que es altamente improbable que lleguemos a saber realmente la vivencia que tienen de sí[304]. Pero lo que es claro –en cualquier caso– es que en el hombre existe esa estructura, es más, que resulta definitoria de su esencia hasta el punto que no podemos concebirlo sin ella.

Ahora bien, ¿podemos acceder a esta realidad desde la analogía? Muy difícilmente, a nuestro juicio. De hecho, la tradición clásica nunca lo ha logrado y la razón es muy sencilla: *el ente (en cuanto concepto) no tiene subjetividad* porque, como no todos los entes la tienen –solo el hombre– y, como en el concepto de ente solo se puede incluir lo que es común a todos, no queda más remedio que hacerlo *por reducción*, prescindiendo de lo específicamente humano, pues, justamente por el hecho de serlo, solo se da en el hombre. Frente a este razonamiento se podría objetar que en el concepto de ente está incluido de modo implícito todo lo que existe, porque todo lo que existe es algún tipo de ente. Esto, en alguna medida, es cierto, pero no pasa de ser una afirmación meramente formal y vacía que, por lo tanto, no tiene consecuencias. En el ente, en efecto, y de algún modo, está incluido todo. Pero lo único que se afirma con ello es que todo lo que existe, existe, lo cual es tautológico. Y, si no somos conscientes de ello, ni lo usamos

metodológicamente, esa existencia es puramente virtual e irrelevante. De hecho, para el filósofo, es una no-existencia, en cuanto no es percibida como un tema sobre el que reflexionar. En un sentido ligeramente distinto se podría sugerir que el tomismo prescinde metodológicamente de la subjetividad para estudiar al ente en general, pero con el sano propósito de *recuperarla posteriormente*. Ahora bien, el problema es que *eso nunca ha sucedido*[\[305\]](#). Lo que se ha perdido en el camino de ida nunca se ha recuperado en el retorno. La tradición tomista no ha tematizado la subjetividad. Siempre ha quedado lastrada por el objetivismo del ente trascendental carente de vida interior[\[306\]](#). En verdad, el problema es que el tomismo nunca ha llegado a percibir la subjetividad porque sus presupuestos epistemológicos se lo han impedido.

Algo similar ocurre con la afectividad. El ente tampoco parece que tenga sentimientos, como los hombres. Por lo tanto, tampoco puede sorprender que los sentimientos tengan un puesto secundario en el tomismo. Y que la explicación que se dé de ellos sea muy limitada porque suele consistir en una aplicación del concepto de sensibilidad animal, más general, al mundo humano. Pero, en realidad, este planteamiento no solo es limitado, sino *falso* porque el hombre *no* es un animal. Como indica von Hildebrand en su brillante estudio sobre la afectividad, «sería completamente erróneo pensar que las sensaciones corpóreas de los hombres son las mismas que las de los animales ya que el dolor corporal, el placer y los instintos que experimenta una persona poseen un carácter radicalmente diferente del de un animal. Los sentimientos corporales y los impulsos en el hombre no son ciertamente experiencias espirituales, pero son sin lugar a dudas experiencias personales»[\[307\]](#).

### C. La analogía y la posible deformación de lo específico humano

El problema planteado por von Hildebrand introduce perfectamente la tercera dificultad que puede generar una aplicación metodológica de la analogía: la posible *deformación* de lo específico humano. Autores como Polo han afirmado que desde la perspectiva de la metafísica tradicional se llega a una «antropología correcta, pero que se queda corta: no falla, no se equivoca, pero su desarrollo temático es escaso»[\[308\]](#). Pero quizá deberíamos afirmar que este juicio, sin embargo, podría ser excesivamente benévolo, al menos en un sentido. La antropología filosófica tiene vocación de integralidad; ahí está su valor frente a otras investigaciones sobre el hombre. Y no acceder a esa integralidad podría ser una falta grave. Cuando un tema no ha sido filosóficamente «descubierto» –como sucedía, por ejemplo, con la subjetividad en la Edad Media– es comprensible que la antropología no lo trate, aunque ello suponga un límite del cual, en esas condiciones, no se es consciente. Pero, una vez que ese concepto se introduce en la filosofía –gracias a Descartes, en este caso–, la antropología no puede dejar de considerarlo ya que entonces no solo será una antropología incompleta, sino

también deforme puesto que no considera una cuestión importante para comprender al hombre y filosóficamente re-conocida. Ahora bien, la aplicación sistemática de la analogía es difícil de compatibilizar con estos nuevos descubrimientos o reconocimientos, con evidentes consecuencias negativas. Si del ente en general no se extrae ni la afectividad ni la subjetividad ni las relaciones interpersonales ni la narratividad de la persona, y a ello se suma una visión pobre y poco profunda de la libertad o del amor, no parece arriesgado afirmar que el hombre que se «construya» mediante esta metodología será carente y hasta deforme, si bien no completamente falso. Tal modelo antropológico –insistimos– podría ser viable en un contexto filosófico y social que no se hubiera dado cuenta de manera refleja de la importancia de esos elementos, pero, cuando ya no se dan esas circunstancias, el modelo no solo resulta insuficiente, sino inaceptable.

La solución pasa *por el abandono de la analogía* no como hecho –insistimos–, *sino como instrumento científico válido para la elaboración de la antropología* (y, más en general, de las ciencias). La explosión de la diversidad del saber impone un análisis cuidadoso y detallado de cada uno de los objetos de investigación que debe generar su propia sistematización conceptual. De hecho, no solo es necesario un sistema conceptual específico para la antropología, sino para cada uno de los subsistemas particularizados en los que esta puede expandirse: filosofía del derecho, filosofía social, bioética, filosofía de la educación, etc. Solo el esfuerzo decidido por generar esos sistemas y subsistemas permitirá un desarrollo real de la antropología acorde al nivel de especialización del resto de las ciencias.

#### D. De nuevo la acción

Volvamos ahora al tema de la acción para consolidar nuestras reflexiones. El objetivo de Brock consistía en determinar en qué consiste la acción partiendo desde lo común. Y los resultados de sus investigaciones empleando una metodología analógica son los siguientes. Los rasgos comunes que caracterizan a la acción son: «la eficacia», «un cierto tipo de casualidad», la «finalidad» y la «relación agente-paciente», a los que hay que añadir que la voluntad aparece como una tendencia que «mueve y es movida»[\[309\]](#). ¿Qué cabe deducir de estas conclusiones? A nuestro juicio, que confirman lo afirmado hasta el momento. Este conjunto de ideas tiene, sin duda, relevancia especulativa y apunta elementos decisivos de «la» acción, pero al mismo tiempo resulta ineludible señalar que están lastrados por un defecto de fábrica fundamental: *no son conceptos estrictamente antropológicos* y, por eso, necesitan ser reformulados con profundidad para que resulte posible saber exactamente *qué significado tienen en el dinamismo voluntario del hombre*.

Tomemos, por ejemplo, la finalidad. Las acciones del hombre están finalizadas. Pero

*¿están finalizadas del mismo modo que las de los demás seres?* Porque esta es la cuestión clave para la antropología cuyo interés radica en determinar *lo que le pasa al hombre*, no a los animales. Ahora bien, ¿tender a un fin significa lo mismo para el hombre que para una planta?, ¿o se trata de dos cosas *diversas*? Hay elementos comunes, por supuesto, y el uso del lenguaje analógico parece reforzarlo. Pero, si no los distinguimos suficientemente, ¿no estaremos acaso *oscureciendo* y, al fin, *deformando* lo específicamente humano? En concreto: ¿debemos afirmar que el hombre «tiende a fines» o, más bien, que se autodetermina libremente hacia unos fines–motivos-valores que en parte dependen de su naturaleza y en parte determina él con su libertad? Y no se trata solo de que estemos empleando una terminología distinta, sino que la concepción filosófica que lo sustenta también lo es porque surge de un procedimiento metodológico diverso. El planteamiento tomista desarrolla un esquema teleológico válido para todos los seres y *después* lo aplica al hombre, por lo que tiene que introducir «desde fuera» la idea de libertad. El resultado que se alcanza es que la finalidad humana se rige por una teleología libre. De ese modo se salva lo esencial, que el ser humano es libre, pero el resultado global es muy limitado porque *la libertad ha hecho su aparición solo al final sin informar estructuralmente la noción de finalidad*. Pero ¿es metodológicamente correcto insertar la libertad en una estructura pre-definida?, ¿no forma acaso la libertad de la esencia humana de modo que el hombre no puede pensarse fuera de la libertad? Y, si esto es así ¿no hay que repensar la teleología humana en función de la libertad? ¿No hay que repensar, en definitiva, el dinamismo humano desde unas bases que incluyan la libertad como el dato radical y decisivo? Así es, de hecho, y, por eso, se debe proponer una vía diversa para entender lo que significa la libertad para la persona.

Estudiando justamente este tema, Wojtyła ha señalado que existen dos modos de acceder al acto humano. El primero de ellos, característico de la tradición tomista, se realiza desde la estructura metafísica general del acto y la potencia. Desde esta perspectiva, el acto se ve como un *caso específico* de devenir en el que la potencia es actualizada *libremente*. Hay, sin embargo, otro planteamiento posible: *llegar a la acción no desde el concepto de acto-potencia, sino desde la experiencia humana del «obrar»*. Desde esta perspectiva, el acto deja de ser «cualquier cosa relacionada con la operación» (en términos de Brock) y se convierte exclusivamente en la acción que el hombre realiza. «Llamamos acción, afirma Wojtyła, exclusivamente a la *actividad consciente* del hombre. Ninguna otra actividad merece ese nombre. (...) Cuando decimos acción, no hace falta añadirle “humana” porque solo la actividad humana es acción»[310]. Y este segundo planteamiento tiene enormes ventajas metodológicas siendo una de las más importantes que ahora es posible sacar a la luz de una manera más clara lo que en la primera perspectiva estaba *solo presupuesto: el sujeto personal responsable y generador de la acción*. La acción humana, en definitiva, no debe analizarse como la especificación

de un principio metafísico, sino como el modo a través del cual *la persona* despliega sus virtualidades.

Además, al plantear las cosas de este modo, *se modifica la misma concepción de la libertad*. Para el primer planteamiento la libertad es, fundamentalmente, una *tendencia* que *mueve* (libremente) a alcanzar el fin, si bien a su vez ella es movida. El segundo advierte, sin embargo, que la experiencia del obrar sugiere que la acción humana no es en sentido estricto una tendencia, sino una *respuesta* libre generada por el sujeto frente a los valores. En otros términos, es cierto que en el hombre hay tendencias, pero *lo específicamente humano no es tender, sino responder*; activar una respuesta libre. Y el análisis de la experiencia del obrar muestra que el sujeto que se vive como un yo frente al mundo genera –si bien en una medida limitada– su subjetividad a través de esas respuestas. La acción humana, por tanto, no afecta solo al objeto, sino que revierte sobre el sujeto modificándolo. Es lo que Wojtyła ha llamado la estructura de la autodeterminación en la que «la voluntad aparece ante todo como *propiedad de la persona*, y solo secundariamente como una facultad»[\[311\]](#).

No me alargo más, pues el objetivo de estas consideraciones no es repensar la teleología ni desarrollar una teoría de la libertad, sino mostrar cómo los dos itinerarios, el analógico, propio del tomismo, y el experiencial o experimental, propio del personalismo, son procesualmente diversos, y como esa diversidad incide fuertemente en la antropología resultante. La vía tomista parte de lo sensible, pero se eleva rápidamente hacia las alturas del ser para determinar las categorías fundamentales de lo real. Y, desde ahí, desciende en cascada analógica para comprender más a fondo, desde esos presupuestos, las modalidades de lo real. El origen del camino personalista es similar: lo concreto real, si bien comprendido intelectualmente desde el inicio; pero después no hay una elevación hacia un cielo común metafísico[\[312\]](#), sino una continua confrontación con lo real específico en un camino de ida y vuelta que va continuamente de la experiencia a la comprensión y viceversa. Este camino debe recorrerse con un instrumental analítico y conceptual específico para el ámbito que se estudia ya que a realidades diferentes deben corresponder categorías diferentes. *Y, para la persona, se requieren categorías personalistas.*

#### *5.2.4. El camino adecuado para la teología natural. Acerca del carácter personal de Dios*

La relevancia de que la filosofía siga un camino adecuado, un camino que parta de la experiencia y dé el peso conveniente a la persona puede ejemplificarse con un caso muy interesante: la teología natural. El camino analógico y el camino personalista en este terreno, aunque no difieren completamente, se separan significativamente, teniendo como principal consecuencia que, en el segundo, resulta mucho más accesible la posibilidad de hablar de Dios como persona. De hecho, es moneda común entre los

personalistas plantear la relación del hombre con Dios como la relación entre un yo humano y un Tú trascendente personal[313], mientras que, en la perspectiva escolástica, Dios solo es alcanzado como un Ente de características excepcionales, como la de ser *Ipse esse subsistens*. ¿A qué se debe esta diferencia? Y ¿está filosóficamente justificada la posición personalista? Vamos a analizar esta cuestión que tiene también un valor paradigmático de lo que podría alcanzarse, siguiendo este nuevo itinerario, en otros terrenos.

#### A. El Dios de Tomás y Aristóteles

La pregunta que nos estamos realizando no es si existe Dios, sino *quién es Dios*. Aunque establecer la existencia de Dios no es un asunto banal en filosofía, tanto el tomismo como el personalismo la asumen; las diferencias aparecen en el modo de referirse a Dios y caracterizarlo. ¿Qué es Dios?, o ¿Quién es Dios? Este es el punto concreto que nos interesa dilucidar.

En el marco de la tradición clásica, el *topos* privilegiado para buscar una respuesta lo encontramos en las vías porque, aunque Tomás de Aquino se centra, básicamente, en la demostración de la existencia de Dios, cada vía alcanza *a un Dios con unas características determinadas* de modo que cada una de las vías, y el conjunto de ellas en su totalidad, nos acaba mostrando *qué es lo que podemos saber de Dios desde la perspectiva de la filosofía tradicional* o, en otros términos, cuál es el Dios accesible desde el tomismo.

En concreto, la primera vía, ligada al análisis del movimiento a través de la relación acto-potencia, muestra que «es preciso remontarse a un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama Dios»[314]. La segunda vía procede por el análisis de la causalidad y concluye que, para no establecer una remisión al infinito, «es necesario admitir una primera causa eficiente, y esta es la que todo el mundo llama Dios»[315]. La tercera vía analiza la contingencia de los seres, su poder ser o no ser, y, de modo similar a las anteriores, «no siendo admisible el proceso indefinido, es absolutamente exigido el ser de algo necesario que sea causa de todo lo indeterminado a ser y no ser. Pero una cosa es necesaria cuando tiene en sí la causa de su necesidad; y no puede darse un proceso infinito, siendo, por tanto, preciso llegar a algo que, en sí y de suyo, sea necesario. Tal no puede ser más que uno (...) y este es Dios»[316].

La cuarta toma como punto de mira los grados de ser, la mayor o menor perfección en el universo, que conduce a la existencia de un ente que posee el ser y la perfección en plenitud. «Por tanto, hay algo que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia, y, por tanto, el ser por excelencia: porque lo que es verdadero por excelencia es ente por excelencia, como dice Aristóteles en *Met.* 2. Ahora bien: lo que es dicho excelente en un género es causa de todo lo que contiene este género; así, el fuego, que es lo que hay de

más caliente, es causa de todo lo cálido, como dice el mismo filósofos en *Met.* 2. Hay, pues, algo que es causa del ser, de la bondad y de la perfección de todos los seres. Y a esta causa es a la que llamamos Dios»[317].

Por último, «la quinta prueba está tomada del gobierno del mundo. En efecto: vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme a un fin, pues se los ve siempre, o al menos muy a menudo, obrar del mismo modo, para llegar a lo mejor; de donde se deduce que no por casualidad, sino con intención, llegan de este modo a su fin. Los seres desprovistos de conocimiento no tienden a un fin, sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente, que lo conoce: como la flecha es dirigida por el arquero. Luego hay un ser inteligente que conduce todas las cosas naturales a su fin; y este es el ser que llamamos Dios»[318].

De las pruebas se ha señalado la mayor intuitividad de la quinta vía, al no partir de conceptos abstractos –acto, potencia, perfecciones–, sino de una experiencia cotidiana, directa y accesible: el orden del universo. Y también se ha reconocido en cierta medida la validez de la crítica barthiana sobre los límites de la *analogia entis* al señalar que esas conexiones causales deben tomarse con cuidado para no convertir a Dios en el mero eslabón final de una cadena homogénea, es decir, en una parte relevante de un mismo conjunto de elementos pero no distinguible esencialmente de ese conjunto. Dios se sitúa como final de esa cadena, *pero sin formar parte de la misma*. Está en un nivel óntico y causal diverso que fundamenta de modo complejo tanto el ser, como la causa o el movimiento. De todos modos, aunque este punto puede haber sido percibido con más agudeza en épocas recientes, ya estaba presente en la mente del Aquinate y se manifiesta, por ejemplo, en su metodología de acercamiento a Dios a través de la afirmación, la negación y la eminencia. Las dos últimas son el reconocimiento expreso de la diversidad radical de Dios con los seres creado dentro de una cierta cercanía (afirmación) que es la que nos permite, de un modo imperfecto y limitado pero real, referirnos a Él porque, si esto no fuera posible en alguna medida, el discurso sobre el Ser Supremo simplemente sería insensato.

En cualquier caso, lo que ahora nos interesa no es mostrar la solidez o consistencia de las vías, sino determinar el *conocimiento que proporcionan de Dios*. Y, reuniendo las conclusiones alcanzadas por las diferentes vías, llegamos a lo siguiente. A través de la primera, accedemos a Dios como motor inmóvil y Acto puro; la segunda nos lo presenta como Causa primera; la tercera y la cuarta enriquecen ese conocimiento mostrando a Dios como el ser necesario que es por sí mismo dado que posee la plenitud de ser y es, por tanto, infinito, omnipotente y único. Por último, la quinta nos lo presenta como Inteligencia ordenadora.

Si nos volvemos ahora a Aristóteles, encontramos, en la teología de su *Metafísica*, dos aportaciones significativas a cuanto dicho hasta ahora. En la primera, nos topamos

con la famosa tesis, según la cual: «la inteligencia divina, dado que es lo más excelso, se piensa a sí misma y su pensamiento es pensamiento»[319]. Y, en la segunda, Aristóteles sostiene que: «Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y él es el acto. Y el acto por sí de él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto»[320].

Tenemos, pues, aunando todo lo encontrado, que la perspectiva clásica nos presenta a Dios como un Ser único y especial, infinito, todopoderoso, Acto puro, motor inmóvil, Inteligencia ordenadora, viviente nobilísimo, etc., Ahora bien, ¿esta descripción es capaz de alcanzar a Dios como persona o solo puede llegar a describirlo como un ser peculiarísimo, pero sin los rasgos propios de un sujeto personal, es decir, de un Quién?

Para intentar responder a esta pregunta vamos a agrupar los rasgos de Dios que propone la tradición clásica en dos grupos. El primero incluye todos los mencionados excluyendo la inteligencia. En este primer grupo, los rasgos que apuntan más directamente hacia la personalidad singular parecen ser la idea de Acto Puro y el «viviente eterno nobilísimo» aristotélico. Pero ninguna de ellas incluye, a nuestro juicio, un carácter estrictamente personal. La definición de Dios como Acto Puro procede del análisis del acto y de la potencia como elementos explicativos del movimiento, pero en este análisis no hay ningún factor subjetivo-personal. De igual modo, el «viviente eterno nobilísimo» aristotélico parece apuntar hacia un ser particularmente perfecto por quien Aristóteles muestra un respeto y atención excepcional. *Pero viviente no equivale a personal*. Los animales son vivientes y no son personas[321].

Esto nos deja a la inteligencia como única posibilidad de afirmar un carácter personal en Dios en la perspectiva clásica. Pero ¿*la inteligencia está inseparablemente ligada a un ser personal?* ¿Podemos saltar directamente de la inteligencia a la persona? No es una cuestión fácil de responder. Afirmar que puede existir una inteligencia suprema fuera de una estructura personal parece difícil de sostener a la luz de nuestra experiencia. Y, en apoyo de esta conclusión, podríamos contar con la definición aristotélica de Dios como «pensamiento de pensamiento». Pero tampoco parece completamente rechazable. Por un lado, no sabemos exactamente cuál es el nivel de inteligencia de ese Ser ni qué le corresponde exactamente en el proceso ordenador y evolutivo del universo. Pero, sobre todo, ¿es necesario asumir que un ser inteligente tiene necesariamente que ser personal? La formulación hegeliana constituiría un ejemplo *a contrario* ya que su propuesta de identificación entre ser y pensamiento concede un carácter divino a la inteligencia pero no personal. Dios se limita a ser *un principio intelectual abstracto* generador de todo lo que existe[322].

Parece, por tanto, que sería posible concluir que la filosofía tradicional es capaz de describir algunos rasgos exclusivos y peculiares de Dios, que nos permiten –dentro de los límites de nuestro conocimiento– un acercamiento a su ser específico, singular y único, pero *no logra alcanzar a Dios como persona o, como mucho, lo roza tangencialmente a través de la quinta vía al presentar al Ser Supremo como Inteligencia ordenadora* (o pensamiento de pensamiento en la versión aristotélica)[323].

## B. Las vías personalistas del conocimiento de Dios

¿Qué puede aportar el personalismo a esta difícil cuestión? ¿Puede ir más allá de la posición clásica en el acercamiento al carácter personal de Dios? A nuestro entender, puede, y una de las razones que se lo posibilitan, que es la que ahora nos interesa, se funda en el *diferente itinerario* que recorre la reflexión filosófica en cada una de estas posiciones. *Los límites de la respuesta clásica están condicionados por la elección del punto de partida: la cosmología y no el mundo de la persona.* El punto de partida elegido para el acceso epistemológico a Dios es el mundo cosmológico –el movimiento, las causas, el orden de la naturaleza, etc.– por lo que la aplicación de la metodología de la afirmación, negación y eminencia *no puede ir más allá de la perfección de una naturaleza cosmológica.* Se accede así a Dios como ser cosmológico supereminente – Acto puro, causa primera, Inteligencia ordenadora, etc.– pero no a un Dios personal. Ahora bien, ¿qué ocurre si se modifica el punto de partida? ¿Podemos llegar a Dios como persona *desde la persona humana?* Se han propuesto la existencia de dos giros en la filosofía: el giro antropocéntrico realizado por la modernidad y el giro personalista llevado a cabo por la filosofía personalista del siglo XX[324]. Y la posible repercusión de estos giros en la teología natural es evidente. Pretender acceder a Dios como Persona desde el cosmos es prácticamente imposible porque *no existen perfecciones personales en la naturaleza.* Pero sí resulta factible (al menos, en principio) desde la persona humana[325].

Josef Seifert, en concreto, ha propuesto *una reformulación personalista de la quinta vía* como un posible camino de acceso a Dios como ser personal. El punto clave de su propuesta es *una modificación del punto de partida de la vía –del cosmos a la persona–* y no afecta esencialmente el proceso argumentativo. «*Las pruebas personalistas de la existencia de Dios* proceden de un modo próximo al argumento teleológico –ya que también ellas parten de la estructura contingente del mundo de la experiencia– pero de manera muy distinta a las pruebas “cosmológico-teológicas”. Hallan su punto de arranque en el más elevado de todos los seres del cosmos, la persona, cuyo ser y esencia experimentamos en nosotros mismos, para fundamentar desde ahí la existencia de Dios»[326].

El esquema que sigue Seifert es relativamente sencillo. Primero aborda la

demostración del carácter espiritual del alma de la persona humana, para lo cual aporta argumentaciones que apelan a los rasgos en los que –si se rechaza una mentalidad científicista– se muestra dicha espiritualidad: el sujeto consciente, la irrepitibilidad del ser individual, la libertad, el poder sobre el propio cuerpo, la capacidad de reflexión, la fantasía, el recuerdo, la atención, etc. Y, una vez demostrada la espiritualidad del alma, se argumenta la necesidad de un Ser Superior que sea su causa. «Si se considera la naturaleza espiritual del alma humana y, a la vez, su contingencia –tanto concerniente a su existencia no necesaria como relativa a su esencia limitada, que posee igualmente fronteras no necesarias– y se dirige la mirada del espíritu a su comienzo temporal, compartido con cualquier otro ser en el tiempo –que no puede haber durado de forma actualmente infinita–, resulta evidente que el alma humana requiere una causa que la haya producido y creado, y es igualmente evidente que solo un espíritu (y no materia alguna) puede haber creado el alma humana»[327]. Esa Causa, ese ser espiritual que ha creado un ser libre, inteligente y personal *necesariamente tiene que poseer estas perfecciones y ser también, de algún modo, personal*.

Es fácil advertir que esta prueba consiste en una reformulación personalista de la quinta vía, que se apoya a su vez en la segunda. Por eso, Seifert la denomina prueba personalista causal-teleológica. A mi juicio, es una prueba consistente, si bien un análisis detallado de su solidez queda fuera de los objetivos de este texto. Pero resulta incontestable que este planteamiento, en esta formulación o en otras posibles, como la realizada por el protopersonalista Jacobi[328], abre una vía sólida para *acceder a Dios como ser personal*. Si las causas naturales remiten a la Primera causa, no parece muy aventurado afirmar que la persona humana remite a una Persona divina. ¿Cómo podría Dios no ser personal si el hombre lo es? ¿Cómo podrá el Ser supremo ser inferior a las criaturas que Él mismo ha causado?

Seifert ha propuesto además lo que denomina «*vías estrictamente personalistas*» –o también sexta vía–, que consisten en una reformulación de la vía de las aspiraciones morales para evitar su ineficacia ontológica[329]. «Estas pruebas específicamente personalistas de la existencia de Dios parten de la ordenación, de la disposición y de otras correspondencias de sentido entre el ser humano y Dios. Se basan también en un sentido personalista del término “teleológico” completamente diferente, a saber: Dios no es visto aquí solo como artífice originario y como causa eficiente última de la trabazón teológica de la Naturaleza y de distintos atributos y aspectos humanos más plenos de sentido –como su alma y su libertad–, ni tampoco solo como “finalidad” o fin de los actos humanos, sino como *telos*, como finalidad, en un sentido esencialmente distinto. Así, Dios es el único ser al que *corresponden* ciertos actos de la persona, que pueden plenificar determinadas exigencias de sentido en la esfera moral y que se halla en otras relaciones, significativas y estrictamente necesarias, con la persona humana. Las pruebas

personalistas de esta índole muestran también cómo Dios es el único objeto adecuado de actos como los religiosos en general o como el acto de adoración, único destinatario último posible de toda gratitud»[330].

Seifert analiza, en concreto, dos cadenas de pruebas de este orden: las de carácter moral y las ligadas al amor. La tesis que subyace a ambas es que este tipo de actos requiere la existencia de Dios como destinatario *necesario* de las acciones que lo sustentan. Por ejemplo, en el argumento construido a partir de la responsabilidad moral afirma que, «en su ser más profundo, la responsabilidad moral se da siempre *ante y frente* a una encarnación divina de todo bien ético, juez divino y punto de referencia de toda responsabilidad, y prueba de esta manera –desde su ser y valor más genuinos, así como desde su realidad última– la realidad de Dios»[331]. Pero, así como la reformulación personalista de la quinta vía nos parece de gran interés y valor, nos resulta difícil seguir a Seifert en este tipo de afirmaciones que buscan dar validez ontológica a la vía de las aspiraciones morales.

De acuerdo con esta argumentación, *la existencia de determinadas acciones humanas debería requerir la existencia del objeto correspondiente, pero no se ve por qué esto deba ser así*. Hay deseos y aspiraciones humanas que no se cumplen. Del hecho que yo desee algo, por muy firmemente que sea, no se deduce que esto exista. Y tampoco parece que se pueda afirmar que las acciones humanas profundas como, por ejemplo, aquellas en las que se ejercita la responsabilidad moral requieran *directamente* una presencia de lo divino. Para empezar, en la inmensa mayoría de las decisiones morales no hay una relación conscientemente directa con un ser Supremo, sino con el hombre que soy yo. Actúo moralmente *porque sé que debo hacerlo* gracias a mi experiencia moral, no porque sienta que es voluntad de Dios o algo similar. Otra cuestión es que esa estructura, en su justificación última, remita a la existencia de un Dios Creador, como así es. Pero esto nos remite a la revisión personalista de la quinta vía, no abre un nuevo camino.

Seifert llega a consecuencias ontológicas por este camino porque se mueve en un cierto esencialismo de origen fenomenológico, según el cual la unión entre la acción intencional y la esencia captada posee una necesidad intrínseca apriorica, pero esto, en sentido estricto, solo puede acontecer *en un puro nivel intencional*. Que ese nivel intencional obligue a una traslación al nivel ontológico no parece justificado, a menos que se acabe concediendo a las esencias algún tipo de existencia de tipo platónico. Y esta parece ser la tendencia de Seifert, que se confirmaría por su valoración positiva del argumento ontológico[332]. Para nosotros, sin embargo, de acuerdo con Kant y Tomás de Aquino, la epistemología no es capaz de generar, de modo automático, una ontología: el ser no conduce al pensar, y el concepto de ser perfecto no conduce a la existencia del ser perfecto.

### 5.3. Categorías personalistas

El sentido y alcance que tienen las categorías personalista ya ha sido apuntado pero, por su relevancia, vamos a tratarlo con detenimiento atendiendo al origen histórico del problema, el lastre griego, y analizando su repercusión en un caso de gran importancia: el concepto de naturaleza humana. Veremos, en efecto, cómo el uso de la metodología personalista que proponemos, es decir, proceder mediante un análisis de la experiencia humana a través de categorías específicamente personalistas, tiene notables consecuencias sobre la antropología resultante.

#### 5.3.1. El lastre griego

La necesidad de elaborar *categorías personalistas o categorías específicas para la realidad personal* es una necesidad que se ha advertido en la tradición realista solo muy recientemente, con motivo de la aparición del personalismo[333]. Hasta este momento se había optado más bien por una reelaboración o adaptación de conceptos procedentes de otros contextos. Uno de ellos, el metafísico, a través de la vía de la analogía. Los conceptos centrales metafísicos, convenientemente modificados o adaptados, se aplicaban a la comprensión de la persona generando los problemas que acabamos de exponer. Lo que queremos señalar ahora es que esta vía metodológica no tiene su origen exclusivamente en una perspectiva metafísica típica del tomismo o de algunos tipos de tomismo, sino en el *naturalismo griego*. Los griegos, en efecto, comenzaron su filosofía por el análisis del mundo material y natural y, paulatinamente, llegaron al hombre, pero sin alcanzar el concepto de persona, de origen cristiano[334]. Por eso, el hombre emergía escasamente del mundo; era distinto del resto de las cosas, distinto del resto de los animales, pero la irrepetibilidad, la unicidad y la dignidad que el cristianismo concedió al hombre no fue abiertamente reconocida por los griegos. En esta cultura –y en la filosofía relativa– el hombre se alzaba sobre el mundo solo de modo tímido y confuso.

Aristóteles representa muy precisamente esta mentalidad, tanto por su valoración profunda de algunas realidades humanas, como la amistad, como por una tematización del hombre en cierta confusión con el resto de la naturaleza, el denominado naturalismo aristotélico. La definición de hombre como animal racional es, probablemente, la mejor confirmación de esta tesis. «La antropología aristotélica tradicional se fundaba, como se sabe, sobre la definición *anthropos zoon noetikón, homo est animal rationale*. Esta definición no solo corresponde a la exigencia aristotélica de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón); esta definición está estructurada, al mismo tiempo, de tal modo que excluye –al menos cuando la asumimos inmediata y directamente– la posibilidad de manifestar lo *irreductible en el hombre*. Esa definición

*contiene* –al menos como evidencia primordial– *la convicción de la reducción del hombre al mundo*. (...) Este *tipo de comprensión* podría ser definida como *cosmológica*»[335]. Wojtyła entiende que, para Aristóteles, el hombre es un ser racional, pero animal, reducido y confundido con el cosmos por lo que no debe sorprender que surjan dudas sobre su inmortalidad e incluso sobre la individualidad de su intelecto. Ese ser especial no deja de ser un animal particular, por lo que está entremezclado (reducido) con la naturaleza de un modo profundo y estructural. Por ello, no tiene sentido estudiar al hombre como un tipo particular de ser que requiere unas categorías propias (perspectiva personalista), sino como un tipo particular de ser *natural* al que se le pueden aplicar categorías naturales adecuadamente modificadas.

El caso de la *sustancia* es emblemático. Este concepto no surge del análisis del hombre, sino de realidades de orden material, y, en concreto, como un modo de explicar lo permanente en el cambio. Ahora bien, como el hombre, en cuanto ser natural que se mueve, requiere una estructura capaz de explicar su permanencia a través de los cambios, Aristóteles la aplica también al hombre, pero *sin modificar los elementos estructurales que la configuran*. Algo similar sucede con el concepto de *naturaleza*. El sentido fundamental de naturaleza para los griegos –incluso hoy en día– remite al mundo de lo no humano, al mundo de las cosas naturales regidas por unas leyes estables y definidas que no cambian (incluso que no deben cambiar, según enseña la ecología). Y, de nuevo, tenemos que preguntarnos: ¿Es adecuado usar ese concepto para analizar al hombre? En el mundo griego así se hizo porque la separación entre hombre y naturaleza era débil y confusa, pero ¿no debería ser superada esta perspectiva?

Tomás de Aquino realizó la titánica tarea de integrar a Aristóteles en el pensamiento cristiano occidental. Y, para llevarlo a cabo, adaptó su pensamiento al sustrato cristiano, puliendo y modificando aquello que en Aristóteles no concordaba adecuadamente con esa perspectiva. Se trató de una empresa gigantesca y genial, pero, a nuestro juicio, no consiguió reformular completamente la potentísima filosofía aristotélica dejando un *lastre griego* consistente en un peso excesivo de la dimensión naturalista que se tradujo en un reconocimiento insuficiente de la peculiaridad de la persona.

Marías lo ha explicado con gran claridad para el tema de la sustancia. «Cuando, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente la persona, las nociones que han sido decisivas no son las procedentes de estos contextos, sino las de “propiedad” o “subsistencia” (*hypóstasis*). La famosa definición de Boecio, tan influyente –*persona est rationalis naturae individua substantia*– ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primeramente para las “cosas”, explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo “independiente” o suficiente, de lo “separable” (*choristón*). El que esta sustancia o cosa que llamamos “persona” sea racional será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre

ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una *hypóstasis* o *suppositum* como los demás, solo que de naturaleza racional»[336]. El lastre griego se muestra aquí en la no reformulación por parte del pensamiento medieval de la idea de hombre *a partir del concepto de persona*, limitándose a una adaptación superficial del concepto de sustancia, de importancia central en aquello que pretende significar –la permanencia del hombre a través de los cambios– pero claramente inadecuado para reflejar una antropología contemporánea atenta a la subjetividad[337].

Encontramos también efectos del lastre griego en el concepto de *causa*. Aristóteles determinó de modo brillantísimo los cuatro tipos de causas que son necesarios para explicar el movimiento *natural*, el movimiento de las cosas (el movimiento local). Pero volvemos a lo mismo: *¿se puede aplicar sin más esa categorización a la acción humana?* No parece que sea así. De hecho, intentar interpretar las acciones humana a partir de las cuatro causas resulta no solo extremadamente complejo, sino artificial y ficticio. Pensemos, como dice Zubiri, en un diálogo entre amigos. *¿Cómo interpretar esta acción a partir de las cuatro causas? ¿La causa material serían los cuerpos de las personas? ¿Y en qué sentido? ¿Y cuál sería la causa formal? ¿Y la eficiente? ¿Y cuál sería el fin de esa acción, qué se buscaría con ella? ¿Sería un fin conjunto o diverso, diferente para cada uno?* La dificultad de dar una respuesta satisfactoria a estas preguntas conduce, en realidad, a una pregunta más radical: *¿tiene sentido este tipo de análisis?*, *¿ayuda a comprender la acción humana o, más bien, supone una rémora, en el sentido que obliga necesariamente a diseccionar la acción en cuatro sectores que no reflejan adecuadamente la complejidad del dinamismo humano?* Y, por último, *¿dónde queda la libertad? ¿Es posible pensar en la causalidad de una acción libre del mismo modo que en el de una acción no libre?* No es una tesis fácil de sostener puesto que se trata de dos acciones muy diferentes. De hecho, en realidad, solo una es propiamente hablando una acción: la humana. La otra consistirá en algún tipo de movimiento, algo muy distinto. El problema ya fue entrevisto por Kant, pero la toma de conciencia de esta dificultad se ha ido agudizando con el paso del tiempo conduciendo, en algunos autores personalistas, a la reclamación de un desdoblamiento del análisis causal. «La célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada sobre las realidades “naturales”. La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural*. A mi modo de ver, junto a ella debe introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la *causalidad personal*. (...) La causalidad personal es de tipo muy diferente al de la causalidad natural. Con lo cual los dos tipos de causalidad no son unívocos, sino a lo sumo análogos»[338].

Los ejemplos podrían sucederse, pero queremos remarcar ahora que el lastre griego también es el resultado de *una insuficiente asunción en el tomismo de las consecuencias estructurales de la especificidad de la antropología cristiana*. El principal elemento en

el que se muestra este hecho es en la opción tomista por el concepto de sustancia (de origen griego) en vez por el de persona (de origen cristiano)[339]. Pero esta insuficiente asunción se presenta también en otros terrenos como en la tesis de la superioridad estructural de la inteligencia sobre la voluntad sostenida por Aristóteles y mantenida – con ciertas matizaciones– por Tomás de Aquino. Aristóteles sostiene la prioridad del intelecto sobre la voluntad por razones, al menos en parte, teológicas. «Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión. *Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda sino la contemplación?»*[340].

Desde la antropología y la teología aristotélicas, los dioses no pueden sino contemplar, puesto que toda acción supone una necesidad, impropia de un dios, por lo que no queda más remedio que concluir con la prioridad de la contemplación y, por tanto, de la razón. Pero esta argumentación no es válida para el Dios cristiano, porque san Juan dice que «Dios es amor»[341]. Dios no puede desear en el sentido aristotélico, pero sí puede amar, porque el amor no se deriva de la necesidad, sino de la sobreabundancia transformada en don. Amar es dar, y esta acción la puede realizar Dios de modo máximamente perfecto. Por tanto, ya no es necesario priorizar a la razón sobre el amor, sino todo lo contrario porque Dios es amor, no mera razón[342]. La primera traducción antropológica de este hallazgo la proporcionó san Pablo al manifestar la preeminencia de la caridad: «ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, estas tres; pero la mayor de ellas es la caridad»[343]. Y la conclusión en sede de antropología filosófica es *la prioridad estructural del amor (de la libertad y el corazón) sobre la razón*, una tesis que está presente en todas las antropologías personalistas y que supone la superación del lastre griego a través, en este caso, de un repensamiento de la antropología a la luz de la revelación cristiana[344].

### 5.3.2. La naturaleza humana como posible categoría personalista

Al igual que en el asunto de la analogía tratamos con cierto detalle el caso concreto de la acción para iluminar con más profundidad las tesis que sostenemos, vamos ahora a

hacer lo mismo con el concepto de naturaleza[345]. Nuestro objetivo es mostrar cómo la aplicación de la metodología que estamos proponiendo *influye notablemente en la construcción de las nociones antropológicas* y, más en concreto, cómo la necesidad de transformar el concepto de naturaleza en una categoría personalista en el sentido que hemos indicado obliga a una reestructuración a fondo de su papel y significado. La exposición que sigue tiene también, por tanto, un carácter propedéutico, en cuanto el análisis y revisión que aquí proponemos para la naturaleza debería realizarse también para otros conceptos básicos como sustancia, acción, causalidad, etc.

#### A. El concepto metafísico de naturaleza

El concepto de naturaleza humana lo forja Aristóteles a partir de la naturaleza y en contraposición al mundo de lo artificial. El hombre no es el punto de partida. «Algunas cosas son por naturaleza, otras, por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua –pues decimos que estas y otras cosas semejantes son por naturaleza–. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio»[346].

Este es el origen del concepto filosófico de naturaleza que recoge fundamentalmente dos ideas esenciales: 1) que las cosas naturales tienen un modo de ser material, estable y con una estructura dada y fijada: la esencia; 2) que este modo de ser no es estático, sino dinámico: los seres naturales poseen un principio activo que les orienta y empuja hacia su perfección, que consiste en desarrollarse de acuerdo con su modo de ser. Ese principio es también naturaleza, es más, se configura como el sentido más auténtico de naturaleza: «la naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas»[347]. De la unión de ambos surge la conocida definición de la naturaleza como la sustancia o la esencia *corpórea* en cuanto principio de operaciones o pasiones.

«La naturaleza, sintetizan Artigas y Sanguineti, *se distingue de lo que es espiritual y de lo que es artificial*. a) *Respecto al ser espiritual*: la noción física de naturaleza incluye materia, y, por tanto, todo lo que de alguna manera es suprafísico o supramaterial no es natural. Natural es lo espontáneo que no procede de la razón. Los hechos naturales se repiten siempre del mismo modo –salvo los eventos casuales–, pues obedecen a la *necessitas materiae*, al condicionamiento unívoco que impone la materia; en cambio, los fenómenos de la vida del espíritu son variadísimos y libres (por ejemplo, que un

individuo dé una conferencia no se considera un fenómeno de la naturaleza). b) *Respecto de lo artificial*: objetos artificiales son los producidos por el trabajo o ingenio humano (que lo antiguos denominaban *ars*, arte). El arte es un principio racional de hacer cosas externas, que la naturaleza no hace. Estos objetos se mueven totalmente *ab extrinseco*, como una silla, un martillo o una computadora, aunque, evidentemente, estos entes poseen fuerzas naturales que el hombre aprovecha para que produzcan efectos no previstos por la naturaleza»[348].

Así pues, el concepto originario aristotélico de naturaleza corpórea se toma del mundo físico e importa las siguientes notas: *carácter no espiritual ni racional* opuesto al arte o a lo artificial que procede de la razón o de la intervención humana; y la *determinatio ad unum* que se enmarca en el contexto de una causalidad cerrada establecida por los fines que fija la naturaleza. Por su carácter dinámico, la naturaleza apunta y tiene sentido en relación al *telos* o fin que determina el comportamiento del ser en cuestión pero de manera fija y necesaria, porque la materia no deja lugar a la libertad, lo que se comprueba en el comportamiento instintivo de los animales y de manera todavía más clara en las plantas o el mundo no viviente.

¿Es posible aplicar este concepto al hombre? Hay que tener en cuenta, en efecto, que no parece dejar espacio para la libertad ya que uno de sus rasgos fundamentales es la *determinatio ad unum* propia del mundo natural. «Ninguna de las virtudes morales, afirma Aristóteles, se origina en nosotros por naturaleza: en efecto, ninguna de las cosas que son por naturaleza se acostumbra a otro comportamiento. Por ejemplo, la piedra, que se dirige por naturaleza hacia abajo, nunca podría acostumbrarse a dirigirse hacia arriba ni aunque uno tratara de acostumbrarla tirándola miles de veces hacia arriba»[349]. Esta es, pues, la pregunta trascendental: ¿cabe o no aplicar el concepto de naturaleza al hombre? Aristóteles –y la tradición clásica– consideraron, a pesar de todo, que sí, porque, si bien el concepto surge de unos presupuestos naturales, tiene una potencialidad *metafísica* que le permite ser despojado de sus caracteres materiales, y aplicado trascendentalmente a toda la realidad. «El concepto de naturaleza puede perder su connotación material, y extenderse así a todo ente. Desde esta perspectiva, *naturaleza es la esencia en cuanto principio de operaciones*»[350].

Cabe hablar, por tanto, de una *ampliación trascendental o metafísica* del concepto cosmológico de naturaleza que permite su utilización en toda la realidad. La ampliación desmaterializa el concepto transformándolo en un principio metafísico universal que –ahora sí– se puede aplicar al hombre, a los ángeles o incluso a Dios puesto que ya no hace referencia al modo de ser del mundo natural, sino a la esencia específica de cada ente. Y, puesto que el modo de ser del hombre es libre, su principio de operaciones, es decir, su naturaleza, incluye en este caso la libertad. Hay que concluir, por tanto, que el hombre también tiene una naturaleza pues, en la medida en que se es algo, se tiene

necesariamente una esencia y un principio de operaciones, es decir, una naturaleza. Pero el hombre, a diferencia de los entes naturales, puede adherirse o no *libremente* a ella; puede obrar según lo que la naturaleza le dicta o no. Este es el punto crucial que permite salvar la noción de naturaleza para el hombre.

En definitiva, tenemos lo siguiente. El concepto *metafísico* de naturaleza es aplicable a todos los entes e implica básicamente dos ideas: 1) lo que las cosas son, el qué de las cosas; la naturaleza de una cosa indica su modo de ser y en este sentido es un concepto muy cercano a la esencia; 2) el principio intrínseco de movimiento de las cosas que les hace tender hacia sus fines; la naturaleza desde este punto de vista es un principio dinámico y activo. Estos dos elementos se unen para dar el concepto general y clásico de naturaleza desde el punto de vista de la tradición metafísica: *la esencia en cuanto principio de operaciones*, el principio de cada realidad que le lleva a comportarse de la manera adecuada a lo que ella es. El concepto de naturaleza así concebido trae en causa también a otras dos importantes nociones. La primera es la de *sustancia* que, desde cierto punto de vista, se asemeja a la esencia. La segunda, más importante que la primera para los razonamientos que vendrán a continuación, es la de *causa*. La naturaleza es causa del movimiento de la cosa desde dos puntos de vista. Ante todo es causa porque produce de hecho el movimiento; el ser se mueve gracias a la fuerza que se cela en su naturaleza; pero es también y sobre todo causa final. La naturaleza determina los fines de los entes y estos determinan a su vez el movimiento. Por tanto la naturaleza es causa final. La naturaleza de los animales es el modo de ser que les impele a conseguir y obtener aquello a lo que aspiran (fines) y que viene determinado por su mismo modo de ser. Y lo mismo ocurre con el hombre. Su naturaleza le hace actuar para conseguir y obtener aquello que es propio del modo de ser del hombre[351].

Ahora toca preguntarse: ¿ha funcionado correctamente la ampliación? ¿El concepto *metafísico* de naturaleza con origen en la naturaleza material puede ser empleado sin problemas en una antropología contemporánea?

En un *primer nivel* (concepto metafísico general), se puede decir que la ampliación funciona correctamente, pues, al «desmaterializar» el concepto de naturaleza, se obtiene un principio general y, en esa medida, trascendental, que se puede aplicar a cualquier realidad. Todo ente, en la medida en que existe, tiene un dinamismo, y el principio íntimo o motor de ese dinamismo es justamente la naturaleza. El hombre, pues, al igual que todos los demás seres, tiene una naturaleza, solo que peculiar y específica, en concreto, libre. Parecería, pues, que, a pesar de los problemas que se advertían en el concepto de naturaleza, en su acepción metafísica ampliada puede emplearse sin particulares dificultades para describir el modo de ser humano. Ahora bien, el problema es que existe un *segundo nivel* (concepto metafísico concreto) en el que se *concreta* ese principio, y aquí las cosas se tuercen. En efecto, si al hablar de naturaleza humana nos

limitáramos a afirmar que el hombre tiene una esencia que es principio de operaciones, no se plantearían ninguna dificultad consistente. Lo que ocurre es que, en la práctica, esa afirmación es inseparable de un *modo concreto de concebir ese principio de operaciones que es la teleología aristotélica*. Porque afirmar, sin más, que la esencia es principio de operaciones puede tener cierto valor, pero resulta excesivamente genérico ya que no se dice nada concreto sobre el hombre y, por lo tanto, el concepto resulta inoperante. Necesitamos saber *cuál es la estructura operativa concreta de la persona* y, aquí, Aristóteles tira lógicamente de su concepción teleológica, que, sin embargo, está derivada del mundo natural y es entonces cuando se presentan los problemas, cuando el lastre griego se hace presente con todas sus limitaciones. Ya hemos apuntado en otros momentos los límites de la teoría teleológica, pero vamos a volver sobre ellos centrándonos en tres rasgos principales: estaticidad, rigidez y exterioridad.

#### A.1 Estaticidad

Si bien el concepto de naturaleza es intrínsecamente dinámico, su dinamicidad es insuficiente, cuestión que se puede advertir, al menos, en los siguientes puntos. Por un lado, los dinamismos tomistas[352] están muy definidos y se dirigen estrictamente a los fines; hay, pues, dinamicidad, sí, pero unidireccional, no transversal, solo de ida y de retorno hacia el fin, nada más; lo que se confirma por la gran importancia de la causa final. La dinamicidad transversal, sin embargo, es muy escasa porque los fines no son modificables ni variables, o lo son en muy escasa medida. Pero, además, la misma concepción de la dinamicidad tiene un carácter pasivo que se refleja al menos en dos aspectos. El primero es *su caracterización como tendencia*. La tendencia, en efecto, es un movimiento automático, instintivo, en busca de algo concreto y preciso, y este concepto, aplicado al hombre, sugiere un dinamismo que se *impone*, y que el hombre, en virtud de su libertad, puede asumir o rechazar, pero no modelar. La tendencia está ahí y el hombre la *sufre*, aceptándola o rechazándola, pero sin ser nunca el responsable de ella, sino solo su gestor. De este modo, el hombre aparece como un ser sustancialmente pasivo frente a sus tendencias. La libertad humana, sin embargo, parece pedir algo más. No una mera aceptación del dinamismo tendencial, sino un ejercicio creativo y responsable. Parece, en efecto, mucho más adecuado describir a la persona como un ser personal que *responde* libre y creativamente a los valores, y capaz de determinar en alguna medida sus propios fines, que como un mero ejecutor (o bloqueador) de tendencias fijadas por la *especie humana*.

Esta pasividad se muestra también en *el modo de concebir la relación hombre-Dios*, cuando se explica que el responsable último de las tendencias de la naturaleza no es el hombre, sino Dios, que «mueve» a todos los seres –incluido el hombre– a través de las tendencias inscritas en su ser. «Y así como no es contrario a la índole de la naturaleza que el movimiento natural venga de Dios como del primer motor, en cuanto que la

naturaleza es cierto instrumento de Dios que mueve, tampoco es contrario a la índole del acto voluntario que venga de Dios, en cuanto que la voluntad es movida por Dios»[353]. Por ello es posible entender al hombre como un *instrumento* (aunque libre) en las manos de Dios, como un ser movido por Dios.

Topamos de nuevo con el problema del lastre griego y sus consecuencias. Afirmar que Dios *mueve* a los seres a través de su naturaleza puede quizá servir para explicar el comportamiento del mundo material y biológico, pero, desde luego, resulta chocante para el hombre. Y las explicaciones que da Tomás sobre esta dificultad distan mucho de ser satisfactorias: «Si Dios mueve la voluntad a algo, es imposible que la voluntad no se mueva a ello. Sin embargo, no es imposible absolutamente (*simpliciter*). De donde no se sigue que la voluntad sea movida por Dios de manera necesaria»[354]. En cualquier caso, y sin pretender ahondar ahora en este arduo problema, es patente que, con este planteamiento, no se privilegia la libertad, sino una pasividad instrumental. Álvarez Munárriz ha señalado agudamente que el origen de este rasgo se puede rastrear hasta *la concepción griega del movimiento entendido fundamentalmente como imperfección*[355]. En efecto, si «el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto potencial»[356], es *imperfección a la búsqueda de la perfección*, siendo lo perfecto lo acabado o estático. Pero, volvemos siempre a lo mismo: ¿puede aplicarse esa construcción, pensada para el movimiento local al «movimiento» humano? Porque, en realidad, el hombre no se «mueve», sino que *actúa*, lo cual es muy diferente. Por otro lado, la perfección de la acción no radica siempre en la quietud, sino, a veces, en la misma acción. Correr, construir, nadar, cazar, etc., no son acciones que se realicen exclusivamente en vista de un fin, de un resultado, sino por el mero gusto de la acción. A ningún cazador le interesa que le den las piezas que intenta capturar para evitarse la caza, pues lo que desea justamente es cazar, con todo lo que supone de cansancio, riesgo, invención y, en definitiva, de aventura. Del mismo modo, a ningún piloto de carreras le apetecería que le colocasen directamente en la línea de llegada, ni a un arquitecto que todo estuviera ya construido. Y esta perspectiva está muy poco presente en la teorización aristotélico-tomista.

## A.2 Rigidez

La concepción tomista de la naturaleza muestra una cierta rigidez detectable en el modo en el que se describe la estructura finalista. En efecto, los fines parecen presentarse muchas veces como una estructura ya dada, organizada jerárquicamente y conectada quasi-silogísticamente por la razón práctica, frente a la cual, la misión o la tarea que le queda al hombre es la de descubrirla, conocerla sin error y aceptarla libremente; y, quizá, pero en una medida muy secundaria, la de determinarla en aspectos menores. En este sentido, la teoría de la ley moral muestra en primer lugar la ley eterna, después la ley natural con sus categorías de principios coordinados por la razón práctica: el primer

principio evidente por sí mismo, los primeros principios también evidentes y, después, los principios secundarios pero que se deducen de los primeros principios mediante la razón práctica. Todos ellos serían necesarios. Solo después llegamos a la ley positiva, que sí es coyuntural y depende del arbitrio humano. Se insiste, por tanto, en la datidad de los esquemas y en su estructura fija y determinada, quedando oscurecido un aspecto dinámico muy importante: la intervención del hombre *en la determinación de sus propios fines*[357]. En efecto, cualquier persona es consciente de que, dentro de un marco general, es ella quien establece su camino en la vida, lo que quiere ser; es decir, que, en una manera importante –no absoluta, desde luego–, determina sus propios fines.

Otro rasgo en el que se manifiesta esta rigidez es en la *escasa sensibilidad para las dimensiones culturales e históricas*, que alimenta la oposición entre naturaleza y cultura. Los fines del hombre no aparecen mediatizados por la cultura y la historia, sino que ostentan un carácter atemporal por su arraigo en la naturaleza humana que es también universal y ahistórica. Es cierto que la naturaleza humana (el hombre) no cambia esencialmente, pero existe realmente en un momento dado de la historia y en una cultura determinada, y si no se tematiza y se formula esa relación, si no se establecen y se teorizan los mecanismos de variación, se corre el peligro de acabar proponiendo una estructura de fines abstracta, atemporal y, por tanto, ficticia. En los casos extremos, se puede llegar incluso a posiciones logicistas, en las que las estructuras antropológicas concretas son sustituidas por conceptos quasi-lógicos, que, si bien tienen un origen antropológico, han perdido en el proceso de elaboración filosófica buena parte de su carga humana, y operan en los razonamientos como entidades autónomas liberadas de su relación con el sujeto, que es, sin embargo, el único lugar en el que tienen sentido y significación.

Pensemos, por ejemplo, en la estructura medios-fines. Es evidente que responde a un dato elemental de la experiencia sobre la acción humana. Podemos buscar algo como medio o como fin, y en ese sentido su formulación no solo es válida, sino estrictamente necesaria. Pero lo que no se puede hacer es absolutizar ese dato y crear un mundo de medios y de fines *separado estructuralmente y vivencialmente del sujeto*, que es quien les confiere sentido. En efecto, el medio y el fin (o, mejor, las cadenas de medios y de fines) no existen aisladamente del sujeto, sino que representan la intencionalidad de las acciones que el sujeto se propone. Y esta intencionalidad es muy compleja y no se reduce a un simple mecanismo medio-fin. Una acción puede pretender varios fines a la vez y, además, esos fines, en su modulación concreta, lo son solo para el sujeto que aspira a ellas. Para otra persona puede que no tengan ningún interés, perdiendo por tanto su carácter de fines. Si no se tiene en cuenta todo esto, se acaba pensando en la estructura medios-fines como si existiera por sí misma al margen de los sujetos reales, y estuviera por las leyes de una lógica quasi-mecanicista, y no, como sería lo correcto, de unas

acciones de intencionalidad compleja en las que la estructura medio-fin es relevante, pero no la única y, además, depende en su existencia y valor de la persona individual.

### A.3 Exterioridad

El tercer punto problemático del concepto de naturaleza tomista radica en que la estructura finalista tiende a presentarse como *externa* al hombre. Ante todo, los fines parecen ser siempre *cosas* que hay que alcanzar y que obtener, pero que no tienen que ver con lo que el sujeto es hoy y ahora, sino que están *allí fuera* por lo que hay que ir a por ellas a través de un movimiento local. «Me muevo» hacia un fin externo, del mismo modo que «me muevo» para alcanzar una pelota. Pero la mayoría de los fines humanos no están ahí fuera, como cosas que se pueden adquirir o alcanzar, sino que son también formas del sujeto o de la subjetividad a las que se adviene, eso sí, a través de acciones que involucran elementos externos. En otros términos, los fines tienen una dimensión objetiva pero también otra subjetiva; no están exclusivamente fuera de mí mismo, ya que el hombre es fin para sí mismo (autoteleología) y en cada acción no solo busca algo exterior, sino a sí mismo a través de algo exterior. Si yo quiero ser abogado, por ejemplo, la abogacía no es una cualidad completamente externa hacia la que me debo «mover», sino un conjunto de conocimientos y actitudes que debo integrar en mi estructura personal de modo que, finalmente, acabe siendo un abogado, una persona capaz de ejercer la abogacía. Y lo mismo ocurre si quiero ser piloto o cazador. Por otro lado, los fines –como acabamos de ver– no son tales independientemente del sujeto. Algo es fin solo relativamente a una determinada persona; no es fin solo por sus cualidades intrínsecas. Ser piloto de carreras es un fin que puede buscar con pasión alguien a quien le gusten las carreras de coches o de motos, pero no es un fin para la mayoría de las personas que se limitan a desear conducir bien, y, en algunos casos, simplemente a conducir. Por tanto resulta inadecuado pensar en los fines como en un conjunto de estructuras *completamente* predeterminadas que, de modo unilateral, se imponen a la naturaleza humana. Los fines reales de una persona dependen de ella en buena medida, y no le son ajenas; son lo que ella –persona irrepitible– quiere llegar a ser, si bien se enmarcan en las características generales y comunes del ser humano.

## B. Consecuencias metodológicas del análisis categórico-personalista del concepto metafísico de naturaleza

La constatación de los importantes problemas que presenta el concepto de naturaleza plantea una grave cuestión: ¿Es posible hablar de naturaleza humana sin recaer en una descripción de la persona insuficientemente personal[358]? Porque, si así fuera, parece que deberíamos prescindir del concepto de naturaleza en el discurso antropológico, cuestión que se antoja ciertamente seria. ¿Existe algún otro modo de solventar este problema que no conduzca necesariamente a esta drástica solución? A mi modo de ver,

es posible plantear tres vías de solución, no necesariamente incompatibles entre sí, puesto que podrían ser utilizadas alternativamente según el contexto [359].

#### B.1 La naturaleza humana como unidad de la humanidad

La primera vía consiste en renunciar a un uso del término naturaleza humana que implique una caracterización *concreta* de esa naturaleza, es decir, usar este término de modo *que se limite a significar solo y exclusivamente que los hombres somos esencialmente iguales*. La razón que justifica este uso, que, de hecho, es empleado por personalistas y no personalistas, aunque por motivos diferentes, es que emplear el término naturaleza con un contenido concreto *conduce –se quiera o no– a la teleología aristotélica*. Los motivos son obvios. Fue Aristóteles quien elaboró ese término y es la tradición aristotélico-tomista la que ha precisado y decantado su sentido a lo largo de 25 siglos, por lo que resulta prácticamente imposible modificar o alterar el significado consolidado por esta tradición. Sería como intentar desviar la trayectoria de un buque gigantesco que avanza lenta pero inexorablemente en una dirección determinada. Si se quiere llegar a otro puerto, parece que lo mejor sería bajarse de ese buque y subirse a otro que navegue en la dirección deseada. Pero, aunque desde esta perspectiva quizá cabría concluir que lo mejor es renunciar llana y simplemente al concepto de naturaleza, ocurre, sin embargo, que *este concepto es de gran valor porque refleja muy adecuadamente lo común de las personas*, el hecho de que, si bien existe en el hombre un misterioso núcleo que diferencia irreductiblemente a cada ser humano, es igualmente cierto que *todos somos personas*, y, por tanto, radical y esencialmente iguales.

¿Cómo resolver esta disyuntiva? Nuestra propuesta consiste en *renunciar al significado específico (teleológico) del término naturaleza y usarlo solo en su acepción general, como mera constatación de la unidad del género humano*. De este modo, *la expresión naturaleza humana significaría, simplemente, que las personas poseen un conjunto de rasgos y cualidades que los hacen esencialmente iguales, pero sin precisar cuál es ese conjunto de rasgos y cuáles son sus características estructurales*. Podría parecer que este planteamiento es muy genérico y, por eso mismo, inútil, pero no es así. La naturaleza así entendida afirma algo de esencial importancia: la igualdad esencial de las personas tanto cronológica como diacrónicamente, es decir, la universalidad de la naturaleza humana tanto desde un punto de vista cuantitativo como histórico. No solo los hombres actuales son esencialmente iguales, sino que todos los hombres a lo largo de la historia lo han sido y lo serán por más que no se pueda despreciar ni infravalorar la importancia de la dimensión cultural ni de la evolutiva. Este concepto, por tanto, se constituye como fundamento sólido tanto de una ética tendencialmente universal –superadora de un relativismo en el que los principios morales dependan únicamente de las condiciones individuales o sociales– como de los derechos humanos.

Mounier ha descrito esta opción con su característica brillantez: «Hay un mundo de

las personas. Si ellas formaran una pluralidad absoluta, resultaría imposible pronunciar a su respecto este nombre común de persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común. Nuestro tiempo rechaza la idea de una naturaleza humana permanente, porque toma conciencia de las posibilidades aún inexploradas de nuestra condición. Reprocha al prejuicio de la “naturaleza humana” limitarlas de antemano. En verdad, resultan a menudo tan sorprendentes que no se debe fijarles límites, sino con extremada prudencia. Pero una cosa es negarse a la tiranía de las definiciones formales y otra, negar al hombre, como a menudo lo hace el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no es sino lo que él se hace, no hay ni humanidad ni historia ni comunidad (...). Así, *el personalismo coloca entre sus ideas clave la afirmación de la unidad de la humanidad en el espacio y en el tiempo*, presentada por algunas escuelas de fines de la Antigüedad y afirmada en la tradición judeocristiana»[360].

B.2 La reformulación del concepto metafísico concreto de naturaleza humana: de la teleología a la autoteleología

Con todas las ventajas que posee el concepto genérico de naturaleza, no se puede obviar una carencia muy significativa. *No puede ser usado técnicamente*, porque su valor filosófico se reduce a reflejar lo común en el hombre, pero *no nos dice nada sobre las cualidades o rasgos concretos de ese hombre del que habla*. Consecuentemente, no se podría emplear para construir un edificio antropológico más que de una manera muy secundaria. Y, sin embargo, la interpretación y descripción de la dualidad de conceptos persona-naturaleza es, sin duda, una de las columnas tradicionales de toda antropología. Por eso, renunciar a una descripción técnica del concepto de naturaleza podría llevar consigo una debilitación de la antropología que asuma ese postulado. A la vista de este problema, cabría plantearse una *reelaboración del concepto metafísico concreto de naturaleza humana de la tradición clásica* con el objetivo de superar los límites procedentes del lastre griego. Karol Wojtyła es quien ha proporcionado las pistas más certeras en este camino a través de su concepto de *autoteleología*.

Wojtyła ha sido consciente de los límites del concepto de naturaleza y, en particular, ha advertido de manera especialmente aguda la no-tematización de la subjetividad en la teleología aristotélica. Como hemos visto, la tendencia hacia el fin motivada por la causa final parece ser quasi-independiente de la presencia de un sujeto que, en todo caso, es secundario. Es el fin el que genera el movimiento arrastrando hacia así al sujeto o sustancia mediante la acción de la causa eficiente. Pero ¿dónde queda aquí el autodominio y la autoposición del sujeto? Y ¿dónde quedan reflejadas las consecuencias de la acción *sobre el propio sujeto*? Pues bien, para superar estos problema ha propuesto formular *una teleología correcta que solo podría serlo en la medida en que fuese, también, una autoteleología*. Y, para ello, ha empleado el doble sentido del término *telos*: el de fin y el de confín o límite mostrando que, siempre que el hombre se dirige

hacia un fin, se dirige también hacia sí mismo. «En esa relación, precisamente, afirma Wojtyła, está contenido *de algún modo el “núcleo” de la autoteleología del hombre*. Ya hemos dicho que *telos* significa no solo “fin”, sino también “confín”. El análisis de la autodeterminación indica que el *voluntarium*, en cuanto estructura dinámica interior de la persona constituyente del acto, encuentra su “confín” propio, no en los valores, hacia los cuales intencionalmente se dirige el acto humano del querer, sino *en el mismo “yo” subjetivo que, a través del acto de voluntad que quiere cualquier valor y la elección contenida en él, dispone, al mismo tiempo, de sí mismo y quiere y se escoge a sí mismo en un cierto modo*»[361].

Wojtyła basa esta propuesta en su *concepción bidimensional de la acción humana* que integra una componente intencional-objetiva con una componente autoreferencial-subjetiva. La tradición clásica se ha centrado primordial y casi exclusivamente en la dimensión intencional objetiva, es decir, en el hecho de que la acción me pone en relación con cosas que están fuera de mí. Ahora bien, este planteamiento obvia un hecho fundamental: la dimensión autoreferencial, es decir, que *cualquier acción humana*[362] repercute sobre el sujeto que la realiza y retorna hacia él modificándolo porque es, justamente, un sujeto –una subjetividad– quien pone en el mundo esa acción, y no puede hacerlo sin ser, por ello mismo, modificado.

En esta visión más completa de la acción humana basa Wojtyła su concepto de autoteleología que incluye y no elimina la dimensión teleológica. No se trata de negar la dimensión intencional de la acción, la evidencia de que actuamos para conseguir fines, se trata de ser conscientes de que esos fines no están separados de nosotros mismos, sino que los buscamos para conseguir algo que *nosotros* queremos ser o poseer y que, por lo tanto, estamos *también* buscándonos a nosotros mismos en esa acción. «*La autoteleología*, afirma Wojtyła, *presupone la teleología: el hombre no es el confín de la autodeterminación, de las propias elecciones y de los propios actos de voluntad independientemente de todos los valores hacia los cuales se dirigen las elecciones y los actos de la voluntad*. La autoteleología del hombre no significa, ante todo, un encerrarse del hombre en sí mismo, sino un contacto vivo, propio de la estructura de la autodeterminación, con toda la realidad y un intercambio dinámico con el mundo de los valores, en sí mismo diferenciado y jerarquizado. La autoteleología del hombre implica solo que tal contacto e intercambio vivificante tiene lugar en el nivel y en la medida que es propia del “yo” personal, en el que encuentra su punto de llegada y de partida, en el que de algún modo comienza y en el que, en última instancia, se funda, del que toma su forma y al que da forma»[363].

### B.3 La transición a la persona

Curiosamente, sin embargo, Wojtyła, *no ha usado esta vía en Persona y acción*, o, mejor dicho, lo ha hecho, pero sin recurrir al concepto de naturaleza; es decir, ha

empleado las nociones de autoteleología y la autoreferencialidad *pero no el concepto de naturaleza humana*[364]. El motivo, a nuestro juicio, es el que ya hemos señalado. Los significados primordiales de naturaleza son, o bien el sentido biológico, o bien el metafísico-aristotélico. Y ninguno de ellos es adecuado para reflejar el carácter personal del sujeto[365]. Por ello, una tercera opción consiste, simplemente, en no emplear el concepto de naturaleza y realizar lo que he denominado *transición a la persona* y que consiste, básicamente, en *construir la antropología a partir del concepto de persona y no del de naturaleza humana*.

Esta perspectiva presenta grandes ventajas, comenzando por la de superar los límites de la concepción metafísica concreta, a saber, una cierta estaticidad, rigidez y exterioridad que, conjuntamente, pueden describirse como una falta de sensibilidad frente a las dimensiones culturales y creativas del hombre. ¿Sucede también esto si el concepto antropológico central es la persona? Parece que no. Nada en este concepto sugiere ese tipo de dificultades pues el concepto de persona posee la plasticidad necesaria para evitar esos inconvenientes. Además, se supera así también la insidiosa contraposición naturaleza-cultura que aparece automáticamente en cuanto se recurre a la naturaleza, a pesar de todos los esfuerzos de clarificación llevados a cabo por la posición clásica[366]. Hablar de naturaleza en el hombre implica inevitablemente –tanto en el lenguaje común como en el filosófico– hablar de lo que *no es naturaleza*, es decir, de la racionalidad, de la voluntad y de la cultura, produciendo un dualismo irresoluble que genera confusión y desorientación, y distorsiona la elaboración de una antropología equilibrada en la que esos dos factores esenciales se articulen de manera armónica. Sin duda, el mejor modo de solventar el problema y facilitar esa articulación, de hecho, probablemente el único, es no diferenciar esos aspectos radicalmente desde el inicio, pues la experiencia muestra sobradamente que todo aquello que se diferencia o separa desde el inicio en una teoría filosófica –pensemos en el *cogito* cartesiano– muy difícilmente puede ser unido *a posteriori* de manera consistente.

Se podría objetar que la renuncia al uso *técnico* del concepto de naturaleza resuelve problemas importantes pero a costa de generar otro más grave: *un relativismo antropológico*. El concepto metafísico puede tener sus limitaciones pero aporta contenidos y estructuras específicas que definen al hombre de manera concreta; el concepto de persona, por el contrario, quizá no genere esos problemas pero, entre otros motivos, porque no dice nada sobre él: es un concepto vacío y, por tanto, susceptible de promover una antropología relativista. Pues bien, esta objeción, que puede parecer sólida, en realidad no lo es, porque yerra el objetivo al no advertir que *esta discusión no versa sobre qué es el hombre, sino sobre cuál es el concepto más adecuado para describirlo desde un punto de vista filosófico*. Y lo que estamos diciendo es que el concepto más adecuado es el de persona. En realidad, por lo que respecta a los

contenidos, *ambos* deben ser «rellenados» o definidos. Ocurre, ciertamente, con el concepto de persona. No basta con decir que el hombre es persona, hay que especificar el sentido de esta afirmación. Pero *lo mismo pasa con el concepto de naturaleza humana*. No tenemos un conocimiento innato acerca de las características de la naturaleza humana, las hemos establecido a partir de la experiencia y de la reflexión. Lo que ocurre es que, por la influencia de una tradición milenaria, asociamos *automáticamente* a la naturaleza humana los contenidos que le ha conferido *esa* tradición y así se genera la convicción inconsciente de que, si afirmamos la existencia de la naturaleza humana, estamos dotando al hombre automáticamente de una carga de significado. Pero esto, en sentido estricto, no es cierto: solo ocurre si esos contenidos se han insertado *previamente*, cuestión que se puede iluminar ulteriormente si pensamos en lo que dice la naturaleza humana frente a un problema moral *nuevo*. En principio, no podemos responder. Tenemos que estudiarlo a la luz de lo que sabemos del hombre, y, sobre esa base, establecer consecuencias[367].

En resumen, la transición a la persona está plenamente justificada, si bien no cabe desechar completamente el valor del concepto metafísico, pues la dualidad en la persona de los elementos irreductibles que configuran la identidad personal y los genéricos que configuran su pertenencia al género humano parece difícil de resolver o superar completamente. En cualquier caso resulta patente, y es el punto que nos interesa remarcar, las importantísimas repercusiones que se derivan de optar por una metodología analógica dependiente de conceptos metafísicos con origen en realidades naturales, y optar por una metodología personalista experiencial que plantea su análisis a partir de la persona mediante la elaboración de categorías personalistas. La filosofía, la antropología y la ética que surge de ambas vías son muy diferentes.

## 5.4. La red del saber: implicaciones metodológicas

Veamos ahora cuál es la *estructura de las relaciones entre los saberes filosóficos* desde la perspectiva metodológica que proponemos. Tratándose de una teoría epistemológica que remite continuamente a la experiencia, esta vuelta de tuerca podría parecer artificiosa e innecesaria, pero, por mucho que se insista con razón en lo dado, tampoco se debe descartar alegremente el peso de lo formal, en especial, si lo que se pretende establecer son las características de la reflexión filosófica. Los saberes filosóficos, en cuanto estructuras de metacompreensión, se edifican a partir de nociones formales que, con frecuencia, dependen en su contenido o en su configuración de otros saberes del mismo rango. Y no resulta banal en absoluto conocer de dónde deben tomarlos y en qué medida deben asumirlos. Lo hemos comprobado ya de manera fehaciente, al tratar, por ejemplo, sobre el uso de la analogía; si la ética y la antropología toman sus conceptos básicos de la metafísica, es esta la que determina, en última instancia (y en ocasiones incluso no tan última), su fisonomía y estructura, con los problemas que hemos constatado. En la misma línea podemos plantearnos cuál tiene la primacía estructural en la relación entre ética y antropología, en el caso de que alguna deba tenerla, y cuáles son las consecuencias que de ahí se derivan. Por tanto, y como se ve, la cuestión es relevante.

### 5.4.1. Saberes primarios y secundarios: autonomía e interdependencia

En primer lugar –y para estructurar un poco nuestra reflexión– vamos a distinguir entre saberes principales o primarios y saberes secundarios, dependientes o subáreas. Los que nos interesan son los primeros, los grandes saberes filosóficos que, tradicionalmente, se han considerado distintos y (relativamente) independientes: antropología, ética, filosofía política, metafísica, etc. Los saberes dependientes, o secundarios –como podrían ser, por ejemplo, el estudio de la corporalidad o de la afectividad en el ámbito antropológico– tienen un interés menor puesto que –con algún matiz que habría que precisar– se puede considerar que su estructura conceptual y metodológica es la misma que la del área de referencia[368]. Sentada esta premisa, la tesis que sostenemos es que *podemos considerar un saber principal y autónomo cuando no solo tiene un tema de estudio propio y específico, sino que posee un acceso epistemológico directo a su tema.*

La necesidad de un tema propio para la caracterización autónoma de un saber resulta evidente, pero el segundo aspecto también lo es. Si el tema de estudio de una ciencia lo proporciona otra ciencia u otro saber, se establece una dependencia metodológica insuperable con ese saber, puesto que, si este modifica o altera su estructura primaria, la metodología o algunos contenidos principales, estas modificaciones repercuten

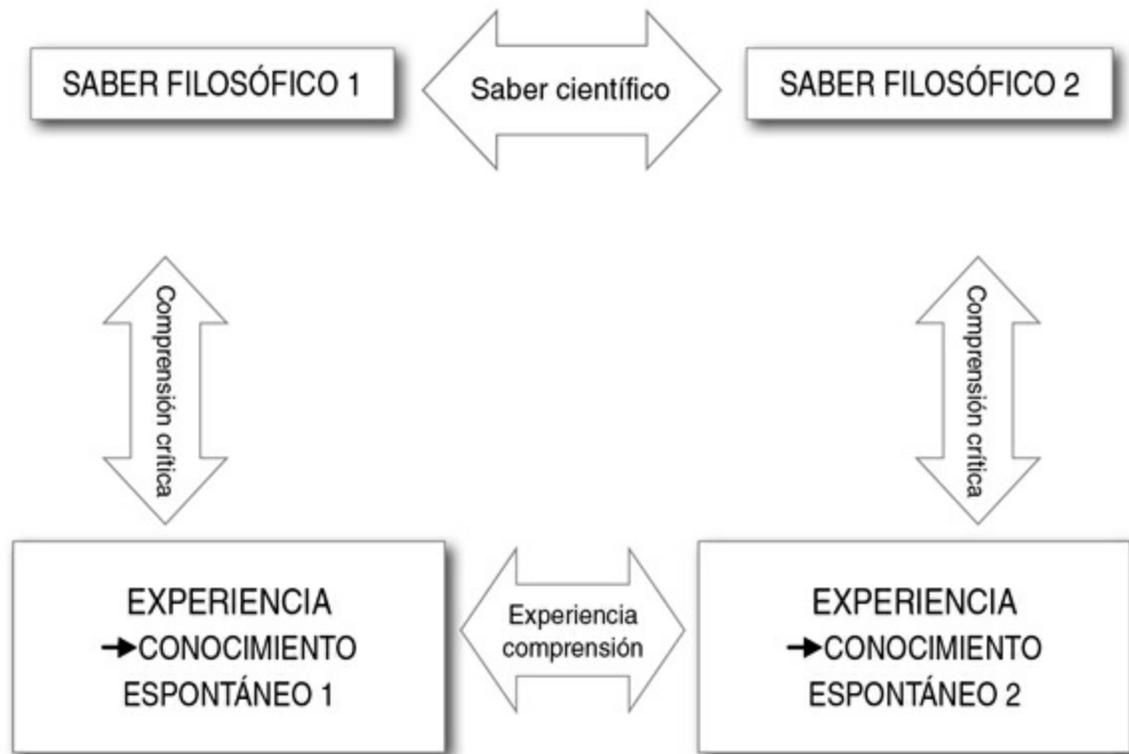
inevitablemente en las ciencias que dependen de ella, a las que no les queda otra opción que integrar esos cambios en su arquitectura conceptual o metodológica. El estudio de la afectividad, por ejemplo, depende *inevitablemente* de la antropología de referencia por lo que, si se parte de una antropología de orientación aristotélica, conductista, personalista o empirista, las concepciones de la afectividad que se derivan son muy diferentes. Esta dependencia, en sí misma, no es un problema. La realidad está interconectada. Pero sí lo es, si lo que se pretende es elaborar una ciencia que, en sus rasgos fundamentales, sea autónoma y dependa de sí misma. Por eso, la existencia de una ciencia autónoma solo es posible si el acceso a sus contenidos básicos depende de ella misma o, en otros términos, si puede acceder a ellos *directamente*.

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con la antropología, que consiste en una reflexión sobre el ser humano que desarrolla crítica y sistemáticamente unos contenidos a los que tiene acceso directo a través de la experiencia del yo y la experiencia del hombre. Lo mismo podríamos decir de la filosofía política o de la filosofía social. Cabe notar, de todos modos, que, *si entendemos por experiencia del yo y del hombre todo tipo de experiencia humana, en cierto sentido, solo cabe una ciencia sobre el hombre*. Pero, aunque consideremos que la experiencia es fundamentalmente unitaria, es posible distinguir sectores de realidad (sectores de experiencia) con entidad suficiente para constituir los núcleos originarios de ciencias diversas. Y, en ese sentido, por poner un ejemplo, podemos distinguir la comprensión filosófica de las relaciones humanas a nivel estatal y social de la comprensión del hombre en cuanto tal, como ser principalmente individual, ya que los temas que hay que abordar en cada caso son distintos. De igual modo, otros sectores de experiencia –con entidad ontológica suficiente– darían lugar a otras ciencias, lo que conformaría el sistema o espectro general de ciencias o saberes filosóficos autónomos o independientes.

La autonomía de cualquier saber, incluso de los primarios, no puede ser, sin embargo, absoluta. Se trata de *una autonomía relativa, que implica una dependencia de otros saberes tanto a nivel experiencial (conocimiento espontáneo) como filosófico*. Pensemos, por ejemplo, en la filosofía política cuyo objetivo es establecer las formas adecuadas de gobierno y organización de los hombres. Para ello, necesita, evidentemente, tener una visión del hombre. Y, si bien es cierto que, en principio, podría derivarla directamente de la experiencia del hombre [\[369\]](#), a la que todo filósofo, en cuanto persona, puede acceder, esto, en realidad, no es factible, porque el filósofo político necesita una *interpretación formalizada* del hombre que le permita dedicarse a su tema específico: la filosofía política. Si tuviera que elaborar también una comprensión formalizada del ser humano, debería abandonar la filosofía política por la antropología. Por eso, si bien el filósofo político puede contrastar algunas de sus tesis directamente con la experiencia del hombre (a la que tiene acceso directo), no puede prescindir de las

interpretaciones filosóficas de esa experiencia (antropología) para elaborar su filosofía política. En definitiva, la filosofía política, a pesar de su autonomía, depende en alguna medida de la antropología, tanto en su forma experimental como en la filosófica.

Pero también ocurre lo contrario. La experiencia del hombre no posee un carácter meramente individual, ya que se da en el marco de relaciones interpersonales, sociales y políticas. El hombre real vive en una comunidad con una determinada forma de gobierno que influye en su identidad y su comportamiento a través de leyes, costumbres, configuraciones culturales, etc. Lógicamente, estas relaciones tienen que estar presentes en la reflexión antropológica, pues de otro modo la antropología resultante sería una filosofía irreal basada en un hombre aislado, es decir, inexistente. En conclusión, la filosofía política depende de la antropología, pero, a su vez, la antropología también depende de la filosofía política y social aunque ambas pueden alcanzar directamente su ámbito específico de reflexión. Esta mutua interdependencia no es un caso aislado, sino la moneda común en cualquier rama de la filosofía. Por eso, podemos generalizarla de acuerdo con el siguiente esquema, *el átomo de la red del saber*, que tiene en cuenta también que todo saber filosófico procede principal y originariamente de su específica área de experiencia.



Átomo de la red del saber

La interdependencia entre las ciencias, por otra parte, no es meramente bilateral; coimplica a otras ciencias a través de procesos indirectos más complejos: la historia de la filosofía, por ejemplo, juega un papel en la interpretación de las interpretaciones; la metafísica influye en la determinación de conceptos básicos; la gnoseología, en el modo de abordar los problemas y en el mismo contenido de lo que se investiga[370], etc. La representación global de ese entramado sería la de una compleja red de interacciones mutuas, cuyo átomo elemental sería el que acabamos de diseñar, y que adoptaría formas diversas según las ciencias que se pusieran en relación.

En el pasado hubo diversos intentos de establecer un *órganon* de los saberes (Aristóteles, Bacon) que mostrara la estructura general de esta red que, quizá, en esos momentos históricos puedo tener su sentido, pero, hoy en día, la extensión y complejidad del saber lo hace claramente desaconsejable. La posible red de relaciones es tan compleja y tan distinta para cada ciencia que pretender dibujar la red global de las ciencias aparece como algo utópico además de innecesario. Una adecuada representación de esta red *a nivel exclusivamente filosófico* debería tener presente no solo los saberes filosóficos, sino los saberes humanísticos y científicos que aporten conocimientos indispensables en cada una de las áreas filosóficas mediante la fijación científica de sectores concretos de experiencia. La antropología, por ejemplo, debería remitir –entre muchas otras ciencias– a la psicología. Pero esta simple y única remisión se multiplicaría rápidamente en un gran conjunto de interacciones ya que, para empezar, la psicología no es un saber simple, sino el resultado de un complejo conjunto de saberes con múltiples conexiones entre sí. Y, a su vez, estos saberes dependen de otros, como la fisiología o la neurología, que también dependen de otros. Como se ve, rápidamente el problema se magnifica exponencialmente, y eso que nos estamos limitando a un único saber filosófico y a una única dependencia. No parece que tenga mucho sentido, por tanto, la fijación de una red global (que, por otra parte, tendría que tener en cuenta la continua aparición de nuevos saberes). Pero sí tiene gran interés, por el contrario, identificar, *en cada área de conocimiento*, cuáles son las ramas de conocimiento principales a las que hay que atender para elaborar un saber consistente.

#### 5.4.2. Antropología y ética: consideraciones metodológicas

El personalismo involucra principalmente a dos grandes áreas filosóficas, la antropología y la ética y, por eso, vamos a considerarlas de modo particular.

##### A. La ética como ciencia autónoma y la originalidad de la experiencia moral

No hay duda de que la antropología es una ciencia autónoma pues tiene su tema específico, el hombre, y accede a él directamente a través del camino experiencia-

comprensión. Sin embargo, se pueden plantear dudas sobre la viabilidad de la ética como ciencia autónoma: ¿No depende esta completamente de la antropología pues, al fin y al cabo, el bien, que es el tema de la ética, es bien *de la persona* y, dependiendo del concepto de persona –o de hombre– que tengamos, tendremos una determinada visión del bien y de la ética? La existencia de esta dependencia parece innegable y, por lo tanto, se podría hablar de una cierta primacía de la antropología sobre la ética, en cuanto de un determinado modelo de persona se deriva un determinado modelo de ética. De una visión materialista del hombre, por ejemplo, se deriva simplemente *la inexistencia de la ética* como discurso sobre el bien y el mal, puesto que, si el hombre no es un sujeto libre, no ha lugar a la moralidad. Del mismo modo, de una visión del hombre individualista se sigue una ética utilitarista. Y de la concepción kantiana del hombre se sigue la ética kantiana. Parece, por tanto, que *la antropología posee una cierta primacía sobre la ética*.

Ahora bien, ¿es esta primacía total, en el sentido de que la ética puede considerarse, sin más, una rama de la antropología? Para responder a esta pregunta conviene hacer alguna precisión. Si por antropología entendemos *todo aquello que se refiere al hombre*, entonces, por mera lógica, la ética se presenta como una parte de la antropología, la que remite al obrar moral, a la tensión humana hacia el bien o hacia el mal. Pero esta no es la visión académica más común, pues, si se siguiera esta línea de pensamiento, habría que incluir en la antropología muchas otras ramas filosóficas: la estética, la gnoseología, la lógica, la filosofía política, etc., ya que, de hecho, todas ellas hablan de acciones o dimensiones humanas. La perspectiva más común considera que la antropología filosófica se ciñe a los aspectos más estructurales y centrales de la persona individual o de las relaciones interpersonales, mientras que las otras ciencias relacionadas con la antropología tratan aspectos específicos pero con la entidad suficiente como para considerarse autónomas en el sentido que antes hemos indicado. Desde esta perspectiva la filosofía política, por ejemplo, sería una ciencia autónoma porque, si bien depende de una teoría del hombre, la organización y gobierno de las sociedades no es algo que se pueda derivar sin más del comportamiento individual de las personas, sino que depende esencialmente de los procesos sociales, los comportamientos colectivos, la historia de los pueblos, los sistemas de gobierno y sus efectos, etc. Y este complejo conjunto de temas remite a un área de experiencia original.

¿Sucede esto también en el terreno de la ética? Sí, porque existe un ámbito de realidad humana que es propio y específico de la ética, del que tenemos una experiencia particular: *la experiencia moral, la experiencia del bien y del mal*, de entidad más que suficiente para fundar una ciencia, y que remite a *una experiencia originaria accesible directamente*. Por tanto, la ética puede existir como ciencia autónoma, aunque, como el resto de las ciencias, estará en relación y dependencia con otras[371].

Precisemos un poco más el significado de esta tesis. Por experiencia moral entendemos que, dentro del amplísimo ámbito de las posibles experiencias humanas, existe una experiencia específica que consiste en experimentar el bien y el mal moral[372]. Experimentar el bien y el mal moral significa que cada hombre es consciente de que puede, libremente, realizar determinadas acciones que experimenta como buenas (o como malas), y que en el mismo momento y lugar puede no hacerlas. Es un tipo de experiencia que puede reflejarse en la expresión: debo, pero no estoy forzado a hacerlo. Siento la necesidad (espiritual, personal) de hacer (o de no hacer) determinada acción, pero no la necesidad física. Puedo hacerlo (o no hacerlo), pero no hay nada que me obligue materialmente a realizarlo. La experiencia moral, por tanto, está ligada estructuralmente a la libertad, puesto que la bondad o maldad de las acciones solo es posible gracias a ella. Hacer algo bueno significa que, sabiendo que algo me convenía moralmente, que debía realizarlo, pero que podía no realizarlo, he decidido, libremente, por una decisión que surge de mi radicalidad última como persona, realizarlo. Y hacer algo malo significa exactamente lo contrario: que, sabiendo que una determinada acción no me convenía como persona, y que era libre de hacerla o no hacerla por una decisión que surge de mi radicalidad última, he decidido realizarla. Aquí está el núcleo decisivo de la moralidad, la experiencia central en la que se basa la ética y que la justifica como ciencia o saber filosófico (autónomo) en el sentido fuerte de este término[373].

*La ética se fundamenta como ciencia en la experiencia moral* porque esta experiencia no es reducible a ninguna otra. La moral no se puede deconstruir en conveniencia, ni en cálculo de intereses, ni en costumbre social: es la experiencia del bien moral. Una cosa es que determinada acción me convenga, que pueda ser ventajosa para mí, como invertir en Bolsa si tengo dinero y la Bolsa está subiendo. Y otra cosa muy distinta es que experimente la *obligación moral* de hacerlo. Y tampoco es reducible a la costumbre o a la conveniencia social, como han propuesto Freud y otros. Si he recibido una invitación para asistir a una recepción importante, seré consciente de que deberé asistir adecuadamente vestido y percibiré la presión social que me impulsa a ello, ya que, si no lo hago, seré mirado por todos como un ser singular y peculiar. Pero quizá esto, en realidad, no me importe, porque no me gusta seguir las imposiciones sociales, o incluso puedo hacerlo a propósito porque me apetece ser notado como alguien especial y distinto, etc. Pero en ningún caso sentiré una experiencia que me diga: si no vas vestido adecuadamente cometerás un acto malo y, si vas bien vestido, realizarás un acto bueno. Y, si lo experimento, será porque la situación real cambia. Si se trata de la boda de mi hija y acudo vestido de cualquier forma puedo experimentar que estoy realizando un acto malo, pero porque estoy despreciando a mi hija al no comportarme de la manera correcta en un momento trascendental de su vida. En definitiva, la conveniencia social y la moralidad –aunque puedan tener conexiones profundas que no conviene desatender– son

dos realidades diversas.

Pero no es este el momento de ahondar en esta cuestión. Esa es la tarea de la ética. Nosotros pretendíamos simplemente determinar cuál es el fundamento de la reflexión ética desde una perspectiva personalista y en el marco metodológico que estamos proponiendo. En ese sentido, las reflexiones previas nos permiten concluir que la ética es una rama filosófica autónoma porque tiene un área específica de estudio, la moralidad al que se puede acceder directamente a través de una experiencia originaria y concreta: la experiencia moral, la experiencia del bien y del mal, no reducible a ninguna otra.

## B. La desactivación de la falacia naturalista

Que la ética tenga su punto de inicio en la experiencia moral tiene importantísimas consecuencias metodológicas, siendo una de las más relevantes la desactivación de la falacia naturalista[374] o ley de Hume, un tema ampliamente tratado y estudiado en la ética contemporánea. Como es sabido, Hume, en el *Treatise of Human Nature*, explica que, «en todo sistema moral del que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante un cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que esta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes»[375].

Esta sutil e importante objeción afecta al núcleo estructural de la ética, ya que esta es una *ciencia práctica*. A la ética no le interesa lo que las cosas son, sino *cómo deben ser*, porque de lo que habla es del comportamiento humano basado en la experiencia del *deber moral*. Si la ética se limitara a la proposición *es*, perdería su identidad y desaparecería, porque de esa cuestión ya se ocupa la antropología y otros saberes. Lo peculiar de la ética es su capacidad de afirmar cómo el hombre *debe* comportarse. Ahora bien, lo que afirma Hume, con razón, es que no es posible, sin más, saltar de lo que las cosas *son*, a lo que las cosas *deben ser*. Si afirmo, por ejemplo, que el hombre tiene dos manos, estoy constatando una verdad de hecho: un es; pero de aquí no puedo «deducir» que el hombre esté obligado a coger cosas o a jugar al tenis. Esto es algo que el hombre, sin duda, *puede* hacer, pero no está obligado moralmente a ello. Por tanto, toda ética que fundara su pretensión de ciencia práctica, su capacidad de decir lo que el hombre debe o no debe hacer, en aquello que el hombre simplemente es, sería sustancialmente falsa e

inconcluyente porque se fundaría en la «falacia naturalista», es decir, en la falaz pretensión de deducir de hechos brutos (naturales), de meros datos de existencia, comportamientos que, supuestamente, obligarían *moralmente* al hombre.

Esta objeción es realmente potente y si, de hecho, una determinada ética se hubiera «deducido», sin más, de una metafísica o de una antropología *estaticista*, se encontraría en un serio aprieto[376]. ¿Cómo justificaría, a partir de afirmaciones sobre hechos, la obligación moral?, ¿cómo se trasladaría del mundo del *es* al mundo del *debe*? A nuestro juicio, Hume, *en los términos en los que plantea su objeción*, y a pesar de que, por su empirismo, radicaliza la separación entre el mundo de los hechos y el de los deberes, tiene sustancialmente razón. De un mundo de puros datos estáticos, de meros hechos, no se puede deducir la obligación moral. Y, justamente por eso, la solución a este problema no puede pasar por el intento de establecer puentes entre dos orillas que están infinitamente alejadas, sino en *reconocer la originariedad del deber moral y partir directamente de allí*, algo que resulta posible si se parte de la experiencia moral. La experiencia del deber moral[377], en efecto, *es la experiencia de un hecho que es un deber*, lo que significa, en otros términos, que no hay que construir un puente imposible entre orillas infinitamente alejadas porque, en realidad, las dos orillas no están tan separadas; es más, *en cierto sentido, la separación que Hume plantea no existe*.

Es verdad que hay hechos que no implican un deber; pero otros sí lo hacen, en particular, los «hechos» antropológicos que construyen la estructura de la experiencia moral, porque esta experiencia, en su núcleo central, no es otra cosa que la constatación por parte del hombre de que puede realizar determinadas acciones o no realizarlas, y que esa decisión no es neutra en su construcción como persona, ya que las acciones buenas le perfeccionan y las malas le envilecen. Es decir, experimentar la moralidad de las acciones, y, en particular, experimentar el núcleo de lo moral, es experimentar *la existencia de una estructura antropológica consistente en un deber*. La ética, por tanto, no se fundamenta en un falaz intento de deducción de deberes a partir de meros hechos, sino en el desarrollo sistemático de la experiencia moral, que es *hecho y deber simultáneamente*, y, por tanto, fundamento de la conexión entre la ética, que remite a la moralidad, y la antropología, que remite a las estructuras humanas que la posibilitan. En definitiva, existe una estructura antropológica originaria que consiste en sentirse moralmente obligado a realizar el bien y a rechazar el mal, y la experiencia de esta estructura tensional es el origen de la ética[378].

### C. La ética como ciencia práctica

El peculiar origen de la ciencia ética, partir de un hecho que al mismo tiempo es un deber, tiene una poderosa consecuencia metodológica que ya se ha apuntado: convierte a la ética en una *ciencia práctica*, cuestión que ya fue advertida por Aristóteles, recogida

por S. Tomás, y formalizada en la conocida distinción entre el intelecto especulativo, que versa sobre los hechos, y el práctico, que versa sobre las acciones[379]. La antropología cae del lado del ejercicio de la inteligencia teórica y especulativa ya que reflexiona sobre hechos y alcanza verdades de orden teórico: afirma cómo es el hombre. Pero la ética recorre un camino diverso. Consiste en el ejercicio de la razón práctica humana que busca determinar, en su vertiente moral, *cómo* debe comportarse, qué acciones debe realizar y qué acciones debe emitir. Por ello, cuando la ética alcanza verdades de orden práctico es capaz de emitir sentencias *normativas* –inviabiles para las ciencias especulativas– que afirman imperativamente cómo el hombre se debe comportar.

Este hecho confiere a la ética una *estructura epistemológica compleja y diversa*, típica de las ciencias prácticas. Alcanza su perfección no en lo general o universal, sino en lo particular y concreto, ya que las acciones son singulares. Sin duda es mucho más perfecto saber cómo hay que comportarse aquí y ahora –porque esa acción se puede realizar– que poseer reglas muy generales no operativas. Por eso, el flujo del conocimiento práctico también es diverso: va siempre de lo general a lo particular, en busca de una regla prudencial. Y llega a afectar incluso al mismo *concepto de verdad*, que se bifurca en práctica y especulativa, ya que la *adequatio* no puede aplicarse a acciones que todavía no existen: «Para el conocimiento especulativo, la verdad es la adecuación o la conformidad del intelecto con el ser, con aquello que las cosas son. Pero ¿cómo podría ser así para el conocimiento práctico? Para el conocimiento práctico o creador no hay cosa preexistente a la que el intelecto se pueda conformar. La cosa no existe todavía, hay que ponerla en existencia»[380]. Incluso la estructura lógico-racional se ve afectada ya que el modo de razonamiento propio de la razón práctica no puede conectarse con el silogismo clásico ya que este no concluye normativamente[381].

#### 5.4.3. Antropología, ética y metafísica

La relación entre estas tres ciencias, en particular, entre la antropología y la metafísica, ya la hemos abordado en diversos momentos, pero puede valer la pena volver sobre este asunto desde la perspectiva sistémica que estamos adoptando ahora, que implica que nos limitemos a considerar la metafísica como una *ciencia particular* (en la versión aristotélico-tomista) y no una *actitud* filosófica radical (cfr. 4.5).

En el contexto escolástico la metafísica se considera la ciencia fundamental o matriz de la que dependen, en mayor o menor medida, todas las demás; por tanto, también la antropología y la ética. Esta tesis se basa en que la comprensión intelectual del mundo tiene lugar, propiamente hablando, en el universal (cfr. cap. 4.2 y 4.3). Y, puesto que la metafísica es la ciencia que proporciona una interpretación más profunda de lo universal, le compete también la última palabra sobre lo real. Además, para la tradición clásica, es posible elaborar una categorización universal de la realidad –explicitada en las categorías aristotélicas–, por lo que la ciencia que esté en condiciones de decir la última palabra

sobre esas categorías, es decir, la metafísica, estará también en condiciones de explicar los fundamentos de *todo* lo real. Y no solo, entiéndase bien, de los fundamentos últimos, sino de las *estructuras configurativas de lo existente*. Si todo ente real se configura sobre la dualidad categorial sustancia/accidentes (entre otras), y la metafísica es la ciencia que establece las propiedades de estas categorías, la comprensión teórica (antropología, ética) de *cualquier ser* estará determinada en una medida muy profunda por la metafísica. De aquí se deriva la comprensión en *cascada analógica* de la realidad, según la cual no es posible conocer a fondo ninguna cosa real sin pasar, de manera estructural, por la metafísica. Esta es la filosofía *primera y fundamental* de la que *dependen* estructural y conceptualmente la antropología y la ética, ya que les proporciona los conceptos clave de su estructura científica: causas, estructura de los entes, noción de bien, de fin, etc.

Pero ¿existe en realidad esta estructura unitaria y común de lo real? ¿Tiene sentido explicar con las mismas estructuras conceptuales los mecanismos atómicos y la vida? ¿Se pueden aplicar los mismos conceptos para entender a una roca, una ameba, un delfín y el ser humano? La analogía, francamente, no da para tanto; al menos, esta es la tesis que nosotros sostenemos. Se impone un *humilde acercamiento sectorial* a lo real que modalice y formalice en nociones adecuadas los rasgos específicos de cada sector de la realidad. Y, si esto es cierto, no queda más remedio que constatar que la relevancia de *la metafísica queda drásticamente reducida a proporcionar los fundamentos estrictamente últimos de la realidad, pero no los próximos o los intermedios*.

Conviene subrayar, de todos modos, que esta tarea, aunque limitada y debilitada con respecto al pasado, no es para nada baladí. Tiene gran trascendencia ya que *proporciona una visión conjunta de todo lo existente y da razón (o procura darla) de la misma existencia*. En ese sentido, nos parece particularmente valiosa *la distinción esencia/acto de ser*, una de las principales aportaciones metafísicas de Tomás de Aquino, pues constituye el soporte básico de interpretación global de lo existente, en la que se puede y se debe encuadrar *al hombre*. Este par de nociones, por otro lado, no resultan afectadas por nuestra crítica al carácter universalista de las categorías metafísicas porque, a diferencia de las categorías aristotélicas, no imponen modelos *específicos* de lo real. Se limitan, y no es poco, a ofrecer una interpretación profunda y valiosa de la estructura íntima de *todo ser*, además de abrir una vía creacionista que posibilita explicar y justificar la existencia de seres limitados por la existencia de otro ilimitado. En definitiva, desde nuestra perspectiva, la metafísica queda notablemente limitada pero, aun así, aporta un saber muy relevante porque contextualiza al hombre en el conjunto de la creación, y da un fundamento radical, una explicación última y unitaria de todo lo existente, además de una posible explicación de la finitud.

Ahora bien, siendo cierto que la metafísica puede aportar explicaciones últimas de

gran importancia, lo que nosotros sostenemos es que, *por la extrema generalidad de sus tesis, su alcance específico es muy limitado. No puede tener la ingenua pretensión de explicar las estructuras fundamentales de cada tipo de ser* (más allá de la distinción esencia/acto de ser). Esto solo se puede alcanzar, y con mucha dificultad, a través del cuidadoso análisis de las experiencias correspondientes. En este sentido, la aportación que la metafísica puede hacer *a la antropología y a la ética* se reduce a algunas indicaciones sobre los rasgos básicos de todo ser tan generales como inespecíficas. *Los constitutivos esenciales de la antropología y de la moral están en la experiencia humana, y allí deben ser buscados y estudiados.* La metafísica, que se ocupa de lo más universal y último no puede decir nada *específico* sobre el hombre, si bien puede sostener tesis relevantes sobre su constitución *en cuanto ser*.

Hay que señalar, de todos modos, que la relevancia de su aportación dependerá también del *tipo de metafísica* de que se trate. No todas las metafísicas, incluso en el marco de una filosofía del ser, tienen o pueden llegar a tener la misma relevancia antropológica. Algunas de las versiones más clásicas de la filosofía del ser han insistido en una categorización muy abstracta que parte del concepto de ente para llegar finalmente al hombre. Pero la constatación de los problemas que plantea esa perspectiva ha llevado a algunos filósofos (entre ellos, a algunos personalistas) a emprender una revisión de la metafísica consistente en dar más relevancia al hombre, a la persona, *en la determinación de las mismas categorías metafísicas*. Si el hombre es el ser más perfecto (en el mundo creado), puede que sea mucho más lógico que sea él quien proporcione el punto de partida (y no de llegada) para formular la categorización de lo real. Así se evitarían los problemas que se derivan de un concepto de ente tan abstracto que acaba resultando formal y vacío. Esta es la idea que se trasluce en estas palabras de Stefanini: «El ser es personal y todo lo que no es personal en el ser es el resultado de la productividad de la persona, como medio de manifestación de la persona y de comunicación entre las personas»[\[382\]](#).

#### 5.4.4. *Filosofía y ciencias*

Queremos también salir al paso del *excesivo distanciamiento entre filosofía y ciencias* que a veces se propone desde algunas perspectivas filosóficas. Algunos afirman, en efecto, que las ciencias experimentales (o empíricas o particulares) solo serían capaces de proporcionar *conocimientos superficiales y provisionales* por tratar de lo empírico, mientras que solo la perspectiva filosófica se mostraría capaz de alcanzar la cosa en sí. Un ejemplo de esta tendencia lo proporciona Seifert, quien, desde la fenomenología realista, comenta que la intuición de las esencias solo es posible para realidades como «ser, persona, libertad, conocimiento, color, sustancia, número, espacio, tiempo», pero «las naturalezas tales como las de una vaca, las sustancias químicas, el sistema circulatorio, nervioso, digestivo o las muchas estructuras y tejidos del cuerpo

humano, se prestan solo a la ciencia empírica, porque *carecen de un vínculo interno necesario entre sus elementos constitutivos*, de modo que la pretensión de conocerlas por medio de la intuición puramente filosófica sería risible»[383]. Los conocimientos válidos y permanentes vendrían, pues, solo de la filosofía, porque versarían sobre realidades esenciales y aprióricas, y porque estas serían captadas a través de la intuición esencial, mientras que el saber científico, por su parte, sería mutable y cambiante, tanto por la debilidad estructural de sus contenidos como porque estos deberían estar siempre *en revisión* a la luz de los nuevos avances y experimentos. En una línea similar, es también frecuente afirmar que las ciencias empíricas se limitarían a hablar del *cómo*, es decir, de meras relaciones funcionales o instrumentales, mientras que solo a la filosofía competería hablar del *qué*, es decir, de lo que las cosas realmente son, no simplemente de cómo se comportan. Sin embargo, a nuestro juicio, estas tesis *no hacen justicia a la realidad del conocimiento científico* y, en consecuencia, falsean la relación con la filosofía estableciendo una separación entre ambas mucho mayor de la que realmente existe. Sin duda, ambos saberes son profundamente distintos, pero no tanto como podría deducirse de esta caracterización.

El punto de partida que conduce a esta percepción errónea es una concepción de la experiencia y, en particular, de la experiencia de las realidades no humanas, de tipo empirista–humeano. En efecto, si se admite que el origen del conocimiento está en los datos que nos proporcionan *exclusivamente* los sentidos, parece difícil llegar a conclusiones diversas de las anteriores, a menos que, en una perspectiva kantiana, imponamos determinadas formas *a priori* a la realidad experimental. La experiencia se presentaría como un flujo informe de datos del que sería muy difícil extraer conocimientos seguros y estables. Ahora bien, si se admite que el conocimiento es, desde el principio, sensorial *e intelectual*, todo cambia, porque nuestra captación del mundo no queda reducida a recibir pasivamente un cúmulo de sensaciones caóticas, sino que incluye la posibilidad de comprender estructuras de un mundo inteligible. Los pájaros, las plantas, los caballos dejan de ser abigarrados conjuntos de colores, formas y movimientos para convertirse en seres concretos –pájaros, plantas, caballos– que tienen determinadas formas y movimientos. Y el análisis de los respectivos *eidós* y de sus relaciones permite construir no solo un saber filosófico, sino también, ¿por qué no?, un saber científico-experimental sólido y estable.

Este es el camino que recorre, en efecto, el saber científico que, como todo saber, está basado en el proceso cognoscitivo originario: la experiencia, solo que, en este caso, se trata de una experiencia peculiar que posee un componente objetivo muy fuerte, ya que no consiste en una comprensión del hombre o de los hombres, sino en una comprensión de una realidad no humana y, por tanto, mucho más fácil de fijar unívocamente[384]. La elaboración científica de esa experiencia –a través del método

científico-experimental[385]– es la que da lugar a la ciencia experimental tal como la conocemos, que *no es, por tanto, una ciencia de fenómenos*, ni una ciencia empírica –en el sentido empirista del término–, sino una ciencia sobre *cosas (noúmenos)*, formada por conocimientos captados a través del saber espontáneo y, posteriormente, pulidos, perfeccionados, contrastados y sistematizados.

La ciencia experimental, pues, puede alcanzar conocimientos sólidos y estables; es más, *los alcanza con mucha mayor facilidad que la filosofía*, como resulta evidente, por otra parte. Y esto es así, entre otras razones, por la *determinatio ad unum* propia de las realidades materiales. El mundo material está determinado de manera fuertemente unívoca por lo que, una vez que se encuentra el camino adecuado para alcanzar un conocimiento concreto, apenas queda espacio para la interpretación. ¿Qué interpretación cabe dar de que la fórmula molecular del agua es H<sub>2</sub>O? En principio, ninguna, si bien se puede profundizar todo lo que se desee en la comprensión de la molécula de agua. Pero la ciencia no va a cuestionar ahora la existencia del hidrógeno ni se va a preguntar de repente si el hidrógeno en realidad es helio o si, en el fondo y bien mirado, la molécula de agua tiene dos átomos de oxígeno en vez de uno. Todos esos puntos están ya fijados de modo incuestionable. Pero con el hombre –para bien o para mal– no sucede lo mismo. La complejidad de lo humano –y el peso de la dimensión subjetiva de la experiencia– impone una dimensión interpretativa que imposibilita las visiones radicalmente unívocas. ¿Cómo tener exactamente la misma visión del mundo naciendo en Japón o en España, o naciendo en el siglo XXI en vez de en el XVI? Por eso, aunque el conocimiento científico pueda ser revisable –de hecho, lo es–, en realidad, *los conocimientos adquiridos y contrastados con el método experimental no se modifican sustancialmente, solo se perfeccionan, se mejoran o se matizan*[386]. El tremendo valor del método experimental radica justamente en su capacidad de generar conocimientos ciertos y acumulables. Y, por eso, toda la filosofía moderna (Descartes, Kant, Husserl) aspiró miméticamente a copiarlo, si bien ese objetivo se ha mostrado inalcanzable. Ahora bien, *que la filosofía no pueda lograrlo no significa que la ciencia tampoco pueda*. La ciencia sí puede, y ha dado amplias muestras de ello; reforzadas, si hiciera falta, por los éxitos de la tecnología que genera. El hombre no ha llegado a la Luna por casualidad[387].

En definitiva, *la ciencia genera saberes ciertos y estables que, además, no son simplemente funcionales*, no se limitan a informar sobre el *cómo*, sino que *también informan sobre el qué*, aunque se trate de un *qué* material en este caso. Cuando la ciencia alcanza a saber que el Sol es una enorme bola de hidrógeno y helio en combustión nuclear porque la presión y temperatura que ejerce la masa solar permite activar las cadenas de fusión nuclear protón-protón, está explicando un *cómo*, pero también está explicando un *qué*; está explicando *qué* es el sol y, más en general, *qué* es una estrella.

No me explica qué es la materia en general ni por qué existe en absoluto (cuestión, por otra parte, tampoco particularmente fácil de explicar para la filosofía), pero me explica, y con certeza, qué es el sol. Podrá equivocarse en los porcentajes decimales exactos de su composición química, podrá tener problemas para establecer con precisión las ecuaciones que rigen los procesos convectivos de la superficie solar y su influencia en la evolución de la combustión nuclear. Pero me proporciona un saber que nunca se va a modificar: el sol es una enorme masa de hidrógeno y helio en combustión nuclear. Me da, en definitiva, un saber cierto.

En el terreno de *las ciencias humanas* las cosas se complican porque *la interpretación hace su aparición*, si bien el interés para la filosofía –en particular, para la antropología– es mayor que el que puede derivarse de los conocimientos que aportan las ciencias experimentales. Pensemos, por ejemplo, en la psicología. Es evidente que la antropología debe tener en cuenta, para su construcción, los aportes realizados por la psicología, ya que ambas estudian al hombre y desde perspectivas relativamente similares. Pero, a menos que se trate de estudios con un alto componente estadístico o de carácter muy fisiológico, las investigaciones psicológicas también están afectadas por su escuela de referencia –conductista, freudiana, gestáltica, cognitiva– que, a su vez, depende de una antropología subyacente. No proporcionan, por tanto, un saber puro e incontrovertido, sino un saber que debe ser sometido, en mayor o menor medida, a un proceso de criba, análisis y valoración. Este es el destino inevitable de todas las ciencias humanas –en diversa medida según la materia y el área– y, también, pero en mayor grado, de la filosofía. El mundo de lo humano, por ser el más rico y profundo, es, con mucho, el más complejo, lo que se trasluce en las ciencias que lo estudian.

Concluimos aquí. Queríamos apuntar, simplemente, que las ciencias experimentales tienen valor por sí mismas, alcanzan lo real material, no solo la superficie de lo real, y, por ello, llegan a verdades consistentes y estables. Y en la medida en que alcanzan verdades, la filosofía debe tenerlo en cuenta pues amplían la realidad. También las ciencias humanas alcanzan verdades, pero de modo más problemático y cuestionable, como sucede con todo lo humano. Y también la filosofía deberá tener en cuenta, en la medida en que proceda, ese conjunto de conocimientos que se derivan de la única inteligencia humana que opera en los múltiples sectores de la realidad.

## 6. A MODO DE SÍNTESIS: EL MÉTODO DE LA EXPERIENCIA INTEGRAL

Llegamos, finalmente, después de un largo recorrido, a las páginas conclusivas de este texto en el que hemos descrito *el método de la experiencia integral* basado en las ideas de Karol Wojtyła y complementado por nuestros análisis, comparaciones, justificaciones y añadidos, particularmente por lo que se refiere a la vía filosófica. Se ha dicho mucho y desde diversos puntos de vista. Por eso nos parece oportuno concluir con unas páginas que sinteticen y expresen sus rasgos fundamentales.

## 6.1. La experiencia: punto de partida del conocimiento

La teoría de la experiencia integral sostiene que el conocimiento humano tiene como punto de partida la experiencia, entendida como *el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo*. La experiencia, así entendida, es una actividad personal que integra todas las dimensiones del sujeto: la afectiva, la corporal, la dinámica, la estructura de la autodeterminación, etc. En particular, podemos detectar una dimensión cognoscitiva, que la convierte en el fundamento del conocimiento humano. A través de la experiencia (integral) accedemos e interactuamos con la realidad y, en particular, lo hacemos de modo cognoscitivo. Lo propio y específico de la experiencia es su carácter *directo y vivencial*: la experiencia, en efecto, es una actividad primaria, originaria y vital. Se da de modo directo, sin mediaciones, y, justo por ello, es el *origen absoluto* del conocimiento. No hay ningún otro acceso previo a la realidad: todo lo que está en nuestra mente como real procede, como de su origen, de la experiencia. De ella se deriva necesariamente toda elaboración intelectual o cognitiva.

Si nos fijamos ahora en su estructura o configuración, encontramos una *estructura fundamental dual*, con dos dimensiones que se dan inseparablemente unidas en cada acto de experiencia: una *objetiva y externa*, la otra *subjetiva y autoreferencial*: «La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre está asociada con una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo»<sup>[388]</sup>. Estas dos dimensiones de la experiencia son, en cierta medida, *dos tipos de experiencia* con características y objeto diversos que Wojtyła denomina *experiencia del yo* y *experiencia del hombre*. La experiencia del yo es la experiencia que el hombre tiene *de sí mismo* y, por tanto, es la responsable de la captación directa de la subjetividad; la experiencia del hombre, por el contrario, se refiere a la experiencia que tenemos *de los demás hombres* y tiene, por eso, una dimensión más externa y objetiva, pero sin dejar de ser experiencia. Es, por ejemplo, la que se acumula en los viajes o en las relaciones con otras personas.

Ante una primera mirada, estos dos tipos de experiencia muestran una estructura y características tan distintas que se podría pensar que son irreductibles. La experiencia del yo refleja de modo vivencial la subjetividad irreductible del sujeto, lo que cada persona es, que, en su radicalidad última, no es transmisible. No es posible comunicar a los otros, en sentido literal, el propio mundo subjetivo. Por otro lado, la experiencia del mundo o del hombre es externa y subjetiva, y, justamente por eso, comunicable y observable por otros.

Esta diversidad no puede ser escondida o negada, pero no alcanza al punto de fragmentar la continuidad esencial de la experiencia, que puede ser confirmada –de

modo redundante pero inevitable— a partir de la propia experiencia. La continuidad de la identidad del sujeto está ligada a la continuidad identitaria de la experiencia, y una fragmentación radical de la experiencia daría lugar a una fragmentación de la identidad, algo que solo sucede cuando el sujeto sufre trastornos de tipo psicológico. El hecho experiencial en el sujeto no está disociado: me experimento a mí mismo y a la realidad de modo simultáneo. En la experiencia del yo también encontramos al «hombre que soy yo», es decir, que la persona se experimenta a sí mismo no solo como subjetividad, sino como objetividad a través de su corporalidad; se experimenta a sí misma no solo desde dentro, como vivencia, sino también objetivamente, como cosa en el mundo, lo que, entre otros motivos, impide la vía hacia el idealismo. La experiencia de mí mismo no es simplemente la experiencia de un yo consciente de sí (Descartes), sino la experiencia de un yo-conciencia dado simultáneamente con la experiencia objetiva de mi corporalidad o realidad como ser. No soy pura conciencia: soy un ser corporal que se experimenta a sí mismo. «Yo no soy para mí mismo tan solo una “interioridad”, sino también una “exterioridad”, ya que soy el objeto en ambas experiencias, la exterior y la interior. Y también cualquier otro hombre distinto de mí, aunque para mí sea tan solo objeto de experiencia desde el exterior, en el conjunto de mi conocimiento no se presenta como pura “exterioridad”, sino que tiene también su propia interioridad»[\[389\]](#). La experiencia del hombre remite también, por tanto, a la experiencia del yo, pero sin alcanzarla como interioridad, sino como exterioridad, es decir, a través de la vía objetiva de la experiencia. Sé que el hombre que experimento como otro distinto de mí posee su propia intimidad. Pero, por mucho que intente acercarme a esa interioridad, aunque sea a través de procesos empáticos cuando el sujeto me es muy cercano, esta se coloca, en sentido estricto, fuera de mi alcance. El acceso a la interioridad en cuanto interioridad es irreductible y exclusivo del propio sujeto.

La experiencia, además, posee una *estructuración intelecto-sensitiva* que posibilita un acceso global e integral a la realidad en cuanto realidad (sea externa o interna). La realidad no solo se percibe, sino que se experimenta en el profundo sentido del término, es decir, se vivencia desde la propia realidad personal, lo que significa que el hombre no se acerca a ella como un mero conjunto de fenómenos superficiales, sino como a experiencias de cosas reales que existen en cuanto tales y con los que se enfrenta en su completa integridad.

Dentro del marco que configuran estos rasgos esenciales, la estructura de la experiencia humana se muestra enormemente compleja: existen diversos tipos de experiencia —estética, religiosa, afectiva, etc.; existen discontinuidades en la experiencia, como la producida por el sueño; existen diversos niveles de conciencia de la experiencia pues, en ocasiones, percibimos con claridad lo que nos ocurre y en otras, solo muy débilmente; la intensidad y profundidad de algunas experiencias puede ser muy diversa:

algunas se graban para toda la vida y otras apenas dejan huella; el yo no es una estructura simple, sino estratificada lo que, a su vez, repercute en la estructura de la experiencia; la estructura cognoscitiva de la experiencia varía y se modifica en cada tipo de experiencia, etc. Todo ello manifiesta la complejidad de la persona y la complejidad de su experiencia y apela a análisis detallados que exploren este vasto mundo en la multiplicidad de sus dimensiones.

Pero, si nos limitamos a la dimensión epistemológica básica, que es la que nos interesa, esta puede ser descrita a través de los siguientes rasgos: 1) es primaria y originaria; 2) posee un aspecto simultáneamente objetivo y subjetivo; 3) posee una estructura intelectual-sensitiva que opera de modo unitario e integral. Y, a partir de la experiencia caracterizada de este modo, es posible establecer un punto de partida metodológico amplio, sólido y consistente. Un punto de partida capaz de conectar directamente con la riqueza y complejidad de lo real, de superar muchos problemas epistemológicos planteados a lo largo de la historia de la filosofía y, en particular, de evitar y superar la manida pero compleja problemática de la dualidad sujeto-objeto.

Del empirismo se asume la referencia a la experiencia como punto de partida del conocimiento, pero se rechaza la concepción de la experiencia entendida como conjunto de datos meramente sensibles. Y, de ese modo, simple pero eficaz, se elimina la justificación primera de toda la edificación kantiana. Existe, usando su terminología, intuición intelectual, por lo que no resulta necesario acudir a estructuras aprióricas para explicar el *faktum* de la ciencia natural. Se asume, con Descartes, la importancia de la subjetividad, pero se rechaza la existencia de un *cogito* puramente subjetivo: la captación de mi duda es inseparable de la captación de mi corporalidad. Se asume la intencionalidad husserliana y su delicada atención a lo dado, pero en el bien entendido que lo dado es lo real captado a través de la experiencia, no contenidos aprióricos proporcionados por la intuición de las esencias. Por último, se asumen los postulados realistas de la tradición clásica, pero integrados en una epistemología capaz de acceder a la subjetividad y, sin renunciar a ello, de tener alcance metafísico en cuanto captación de lo esencial.

## 6.2. La comprensión como consolidación y profundización de la experiencia

La experiencia en cuanto hecho vivencial da paso a la *comprensión*, que consiste en la formulación cognitiva de las vivencias a través de un proceso de *consolidación* de la propia experiencia. Este proceso resulta no solo conveniente, sino imprescindible, ya que la experiencia es fluida y mutable, cambia continuamente, por lo que, para profundizar en su significado y para poder operar con el conocimiento de modo intersubjetivo, es necesario estabilizarla y consolidarla en unidades de significado. La comprensión es, pues, una tarea propiamente cognoscitiva y, en este sentido, se diferencia de la experiencia que, en sí misma, tiene un carácter vivencial y existencial. La experiencia es acción vivenciada en toda su complejidad. La comprensión consiste en comprender, explicar y expresar esa vivencia; es, por tanto, una acción fundamentalmente cognoscitiva.

El proceso de comprensión es altamente complejo puesto que lo es la experiencia que se aspira a entender. Por eso, requiere tiempo, esfuerzo y una utilización adecuada de los recursos cognoscitivos. Pero, a pesar de esa complejidad estructural y constructiva, en su configuración primera, no es un proceso científico de conocimiento, sino *la vía espontánea* mediante la cual todo hombre intenta formular y comprender la realidad mostrada y vivenciada en la experiencia. Espontaneidad no equivale aquí a sencillez, sino que apunta a que se trata de *la vía habitual y común* de comprensión del ser humano. Esa vía podrá ser simple en algunas ocasiones, por el tema o por las habilidades adquiridas. Y, en otras, será compleja, incluso muy compleja.

El proceso de comprensión, en líneas muy generales, se realiza a través de dos mecanismos: *la inducción y la exploración o indagación* [390]. La misión de la inducción es establecer unidades de significado a partir de la multiplicidad de la experiencia que tienen, al menos, una doble función: posibilitar una categorización de lo real, de modo que el mundo resulte más comprensible, y permitir la contrastación y construcción intersubjetiva del conocimiento a través de la comunicación de unidades de significado estables, es decir, de categorías generales o universales.

Como la experiencia posee, estrictamente hablando, una dimensión intelectual, no debe pensarse que solo a través de la inducción se alcanza intelectualmente al objeto. Esto supondría confundir la inducción con la abstracción clásica. La inducción generaliza experiencias que ya se han conocido, si bien esta generalización o universalización puede permitir conocerlas o comprenderlas mejor, por ejemplo, al captar de manera más explícita que forman parte de una determinada categoría de seres. Pero el objeto, repetimos, ya se ha conocido. Ha sido aprehendido, captado cognitivamente, aunque quizá de manera aproximada o inicial. Y, justamente por ello, la abstracción no resulta imprescindible para conocer, así como tampoco es necesaria la

compleja *conversio ad phantasmata* para comprender intelectualmente lo singular, ya que ese conocimiento se alcanza directa y primordialmente en la experiencia: es el punto de partida, no el de llegada. En otros términos, la inducción no busca una comprensión que no se posee, sino la estabilización y categorización de realidades que ya se comprenden aunque de modo experiencial.

En ese sentido, la inducción tampoco es una mera generalización de datos sensibles, como cabría pensar si se entendiera el término al modo empirista. No se trata de estructurar de modo externo un conjunto de fenómenos superficiales, pues entonces la solución kantiana resultaría inevitable. Y tampoco de alcanzar un conocimiento a través de una argumentación. En la esencia de la inducción no está la argumentación ni la deducción, sino la estabilización, consolidación o procesamiento de datos experimentales ya intelectualmente conocidos. La inducción, por tanto, no alcanza la esencia de los hechos de manera más radical que la experiencia, sino que simplemente la expresa, la muestra o la manifiesta. La esencia, lo que las cosas son o, dicho de otro modo, que las cosas son realidades específicas ya está captado –intelectual y sensiblemente– en la experiencia que, de otro modo, no podría ser el auténtico punto de partida del conocimiento o, por lo menos, un punto de partida integral.

La inducción debe ser acompañada por *la exploración o indagación* que, como su nombre indica, consiste en explorar la riqueza que nos muestra la experiencia para perfeccionar el proceso de la comprensión. La inducción remite a la indagación y viceversa en un proceso circular que se retroalimenta. El *eidōs* surge de un proceso de indagación en el que se han captado una pluralidad de realidades que parecían poseer elementos comunes. Y, a su vez, el establecimiento del *eidōs* por la inducción remite a la indagación en cuanto que todo avance en el conocimiento supone la aparición de nuevas preguntas. ¿Existen *eidōs* similares al que se ha establecido? ¿Pertenece este ser a este tipo de *eidōs*? ¿Es realmente adecuada la caracterización de este *eidōs* o, por el contrario, existen datos que muestran que debe ser reformulado, perfeccionado o incluso abandonado? La respuesta a estas preguntas solo puede encontrarse en la exploración de la fuente originaria de conocimiento, es decir, en la indagación de la experiencia.

La comprensión, por último, se separa en cierto sentido de la experiencia al convertirse en un saber más objetivo; pero solo hasta cierto punto ya que la comprensión es conocimiento espontáneo o habitual no científico. Por eso, Wojtyła señala que «a la inducción le debemos no tanto la objetivación como la intersubjetivación»<sup>[391]</sup>. Objetivar el conocimiento supone extraerle la dimensión subjetiva y, en ese sentido, empobrecerlo y separarlo de la experiencia; un proceso que, a medida que se avanza en la formalización, estructuración y generalización del conocimiento, resulta inevitable. Pero en el nivel del conocimiento habitual, y teniendo en cuenta la centralidad de la dimensión subjetiva del conocimiento, esa objetivación no solo no es deseable, sino más

bien una carencia que hay que evitar. La meta que se busca es la estabilización y la intersubjetivización, la formación de unidades de significado estable que puedan transmitirse de modo comunicativo, pero con un contenido lo más rico posible. Por eso la comprensión –en su estructura de inducción y reducción/indagación– debe estar lo más pegada posible a la experiencia y, hasta cierto punto, no salir de ella. Esto, en sentido estricto, es imposible, porque, si fuera así, comprensión y experiencia se identificarían, pero nos indica que la vía epistemológica correcta es la que lleva de la comprensión a la experiencia y viceversa, estando ambas profundamente ligadas ya que la inducción no se separa formalmente hablando de la experiencia y la indagación es una exploración de la misma experiencia.

### **6.3. La filosofía como profundización crítica de la comprensión**

La comprensión puede generar un saber más o menos estructurado dependiendo de la idiosincrasia y capacidades del sujeto, pero nunca un saber sistemático y crítico, es decir, científico. Este tipo de saber solo se puede alcanzar a través de un nuevo proceso cognoscitivo que transforme el conocimiento espontáneo o común derivado de la comprensión en un saber estrictamente científico. La transición de uno a otro tipo de saber es un proceso muy complejo que, además, varía significativamente según la materia de que se trate. Las ciencias experimentales lo alcanzan a través del método científico, un procedimiento muy peculiar y altamente estandarizado que permite lograr un espectacular progreso en el conocimiento gracias a la univocidad de la materia. También las ciencias humanas surgen de la elaboración crítica de la comprensión sobre los temas que le competen. Y otro tanto ocurre con la filosofía, solo que, en ella, el papel de la interpretación se acrecienta pues la comprensión del ser humano resulta mucho más elusiva y problemática hasta el punto de que alcanza a la concepción del propio proceso cognoscitivo y, por tanto, a la tarea de la filosofía. Y como las respuestas pueden ser –y son, de hecho– muy diferentes, toda filosofía remite –implícita o explícitamente– a un método que fundamente su gnoseología.

La comprensión metodológico de la filosofía que aquí se propone parte justamente de las tesis gnoseológicas que se acaban de exponer y, en consecuencia, se concibe como el análisis sistemático y formal de la experiencia o, lo que es lo mismo, como una comprensión crítica del conocimiento habitual o espontáneo en el marco de la tradición personalista y, más en particular, del personalismo ontológico moderno. Existen, pues, tres niveles cognoscitivos. La experiencia remite a la comprensión, pero esta no se basta a sí misma y apela a un conocimiento más profundo de carácter sistemático, crítico y radical que puede y debe revisar los cimientos del conocimiento espontáneo, pero no cuestionarlo completamente porque destruiría sus propios fundamentos: la validez fundamental de la capacidad cognoscitiva humana, de la que la filosofía no constituye más que un desarrollo particular. A su vez, la obtención de ese saber remite a un proceso colectivo de interpretación de lo real construido a partir de unas bases conceptuales compartidas, es decir, a una tradición o construcción social. En efecto, solo en un marco común se pueden encontrar fórmulas explicativas profundas y sofisticadas que permitan interpretar de modo complejo la experiencia, ya que la comprensión del mundo a este nivel de profundidad supera cualquier proyecto individual, pues no solo hay que posicionarse sobre las grandes cuestiones acerca del hombre, sino acerca de las respuestas que los grandes genios y las grandes corrientes de pensamiento han dado a esas preguntas. Y esa tarea –al menos en nuestro mundo contemporáneo– sobrepasa a cualquier inteligencia. Por eso, la filosofía puede entenderse como una profundización

en la comprensión que requiere, para alcanzar sus objetivos, la integración en un proyecto colectivo.

La enorme complejidad de los problemas tiene otra importante consecuencia: la imperiosa necesidad del análisis sectorial. No es posible estudiar a la vez y con la misma profundidad todas las grandes cuestiones filosóficas porque cada una de ellas plantea problemas específicos. Es necesario deslindar los ámbitos de experiencia significativos y elaborar ciencias filosóficas específicas que los estudien adaptándose a ellos. Así, la ética se ocupará de la experiencia moral, la antropología, de la experiencia del yo y del hombre, la filosofía, de la naturaleza del mundo natural, etc. Al disponer de un sector propio de experiencia, cada una de estas ciencias filosóficas puede considerarse autónoma, en cuanto no depende directamente de otras ciencias para la formulación esencial de sus conceptos. Pero esta autonomía no es absoluta, sino relativa, un rasgo impuesto por la unidad de lo real. Aunque una ciencia se focalice en un sector específico de experiencia (como el moral), no puede prescindir absolutamente de los otros (la experiencia del yo o del hombre), pues la moral se da en la persona humana. Además, no solo necesita recurrir o tener presente otros sectores de experiencia, sino la interpretación formalizada de esa experiencia que proporciona el saber filosófico correspondiente. La construcción de la ética, por ejemplo, no solo necesita la experiencia del hombre, también requiere una conceptualización científica de la persona humana en relación con la cual construir la específica conceptualización moral. En este sentido, la construcción de los saberes filosóficos consiste en un complejo equilibrio de autonomía y dependencia: autonomía en cuanto disponen como tema propio de un ámbito significativo de experiencia, y dependencia en cuanto que la comprensión filosófica de ese ámbito de experiencia depende de otros sectores de experiencia y de la comprensión filosófica de esos sectores.

Por este motivo, aunque la interconexión entre las ciencias puede llegar a ser muy profunda, la diversidad de lo real imposibilita una categorización universal según las pretensiones de la metafísica clásica. La humildad de la contrastación con la experiencia se impone una y otra vez, derivando la obligación metodológica de elaborar categorías específicas para cada sector de la realidad, no categorías pretendidamente universales que se aplicarían analógicamente a todos los ámbitos de lo existente. La vía abstractiva que pretende purificar una y otra vez los conceptos, hasta reducirlos a sus líneas más esenciales, también los empobrece y desrealiza conduciendo a entidades tan abstractas y formales que, en muchos casos, autocancelan su pretensión de realidad y, en esa misma medida, invalidan o limitan el alcance de la analogía. Las categorías aristotélicas, en concreto, pueden quizá reflejar adecuadamente el mundo de la naturaleza, pero no reflejan adecuadamente la realidad de la persona humana. Por eso, sin descartar que determinadas nociones metafísicas, como la esencia y acto de ser a través de la

interconexión de las ciencias, puedan tener utilidad en la construcción de la filosofía, hay que concluir que la construcción de cada ciencia filosófica debe proceder originaria y prioritariamente del análisis del sector de experiencia correspondiente, lo que se traduce, en el caso del hombre, en la necesidad de elaborar categorías personalistas capaces de reflejar –y no de esconder– la especificidad del ser personal.

De este modo, además, se logra superar el lastre griego y el problema de la ampliación. Los griegos no advirtieron con suficiente profundidad la peculiaridad del ser humano, por lo que tomaron conceptos diseñados para el mundo natural –como el de naturaleza o sustancia– y los aplicaron a la persona. Pero este procedimiento se ha mostrado problemático porque lo específico de la persona queda subsumido o reducido al mundo natural cosmológico, un problema que no se consiguió resolver a través del intento de ampliación de la metafísica. Y, así, el bien moral propio del hombre queda diluido en un bien genérico, los apetitos no logran transformarse en una libertad autodeterminante, la sustancia no deja espacio para la subjetividad personal, etc. La solución radical solo es posible a través del reconocimiento de la originalidad de la persona y de la necesidad de analizarla a través de categorías específicas: las categorías personalistas. Así se descubre por ejemplo la necesidad de repensar el concepto clásico de naturaleza o de plantear la transición a la persona, de remodelar o reinterpretar el de sustancia o se abren nuevas perspectivas que apuntan la posibilidad, a través de la reinterpretación personalista de las vías clásicas de la existencia de Dios, de no limitarse a conocer su carácter de Ser Supremo, sino de alcanzar, aunque sea de modo incoativo, su carácter personal.

## APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Se mencionan a continuación las principales publicaciones científicas e intervenciones en Congresos no publicadas que han constituido los prolegómenos de esta investigación.

- *Una cuestión de método: el uso de la analogía en el personalismo y en el tomismo*, «Diálogo filosófico» 68 (2007), pp. 251-268.

- *The method of Karol Wojtyła: a way between phenomenology, personalism and metaphysics*, en A-T. Tymieniecka (Ed.) *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book II. Fruition – Cross-Pollination – Dissemination*. Serie «Analecta husserliana», vol. 104 (2009), 107-129.

- *El análisis integral de la experiencia. Una propuesta de método personalista inspirada en Karol Wojtyła*, ponencia presentada en el Congreso Internacional «Las raíces de Europa» organizado por el Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada, 30-VI a 3-VII de 2009.

- *En busca de un método para el personalismo: los límites de la analogía*, *Persona*, 5/15 (2010) 14-21. ISSN 1851-4693.

- *La subjetividad y lo irreductible en el hombre según Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, Mounier, Salamanca 2011, pp. 55-68.

- *El problema del principio del conocimiento en Husserl: experiencia vs. intuición de las esencias*, en M. ORIOL (ed.), *Filosofía de la inteligencia*, CEU Ediciones, Madrid 2011, pp. 115-142. ISBN: 978-84-92989-92-8.

- *¿Es posible conocer el carácter personal de Dios?*, en M. ORIOL (ed.), *Inteligencia y filosofía*, Marova, Madrid 2012, pp. 335-359. ISBN: 978-84-269-0467-6.

- *Karol Wojtyła's Method as a methodology specifically personalistic*, Conferencia Inaugural en «The third Lublin days of personalism: The person and personalism in the thought of Karol Wojtyła/John Paul II», Universidad Católica de Lublin, 24 de octubre de 2013.

- *Wojtyła y Husserl: una comparación metodológica*, «Acta philosophica», 2-23 (2014), pp. 263-288. ISSN: 1121-2179.

- *La experiencia integral. Un método de acceso a la persona*, Conferencia de clausura del III Congreso Iberoamericano de Personalismo, Universidad Técnica-Particular de Loja (Ecuador), 1-3 de julio de 2015.

- *La gnoseología de K. Wojtyła y la gnoseología tomista: una comparación*, «Pensamiento», vol. 71 (2015), n. 267, pp. 703-731.

- *The comprehensive experience: a new proposal on the beginning of knowledge*, Conferencia inaugural del 13<sup>th</sup> International Conference on Persons, Boston University, 3 de agosto de 2015.

# NOTAS

## 1. INTRODUCCIÓN

[1] R. Guardini, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, p. 95.

[2] También hay reflexiones interesantes en Marcel y Nédoncelle.

## 2. LA EXPERIENCIA INTEGRAL: UN MÉTODO BASADO EN KAROL WOJTYŁA

[3] Cfr. J. M. Burgos, *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014 y, más ampliamente, R. Buttiglione, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1982. Cfr. también J. M. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011.

[4] K. Wojtyła, *Persona y acción* (ed. de J. M. Burgos y R. Mora), Palabra, Madrid 2011 (en adelante PyA), pp. 31-58. Esta edición es una traducción directa del polaco de la 3ª edición definitiva preparada por Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy Gałkowski, Adam Rodziński y Andrzej Szostek en 1994 (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994). Por lo tanto, está a salvo de todos los problemas interpretativos ligados a las traducciones de la versión angloamericana *The Acting Person* (editada en 1979 por A.T. Tymieniecka en «Analecta Husserliana», t. X, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1979) y de las traducciones ligadas a ella, como la española publicada por la BAC. Sobre el tema cfr. R. Guerra, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002, pp. 198-203.

[5] K. Wojtyła, *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce* (1948). Versión esp.: *La fe según san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1979, trad. de A. Huerga.

[6] Cfr. K. Wojtyła, *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982, trad. de G. Haya. Fue defendida en el año 1953. Pertenecen también a este período las *Lecciones de Lublin* (Palabra, Madrid 2014), escritas a lo largo de los años 1954-1957.

[7] Juan Pablo II, *Don y misterio*, BAC, Madrid 1996, p. 110. Cfr. también K. Wojtyła, *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, p. 168.

[8] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en *El hombre y su*

*destino*, cit., p. 25.

[9] *Ibid.*, pp. 26-27.

[10] PyA 31.

[11] PyA 53.

[12] La posición metodológica de Wojtyła varió con el tiempo paralelamente a su evolución intelectual. Los dos textos más significativos (casi extremos) al respecto son los siguientes. En el primero, refiriéndose al método fenomenológico, indica que «el papel de este método es secundario y meramente auxiliar» (*Max Scheler y la ética cristiana*, cit., p. 218). En el segundo, muchos años más tarde, señala que «el método del análisis fenomenológico no es en absoluto solo una descripción que registra los fenómenos (fenómenos en sentido kantiano: como los contenidos que caen bajo nuestros sentidos). Apoyándonos sobre la experiencia como algo irreductible nos esforzamos en penetrar cognoscitivamente en toda la esencia. (...) El análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenómica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*» (*La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en *El hombre y su destino*, cit., p. 38). Entre ambos media casi un abismo en relación al valor del método fenomenológico, el papel de la experiencia, además de las implicaciones del uso de variantes terminológicas como «método del análisis fenomenológico» en vez de «método fenomenológico», etc. Sería de gran interés analizar los pasos de este proceso pero, en este estudio, lo vamos a dejar de lado para centrarnos únicamente en la formulación de *Persona y acción* (y escritos posteriores) pues aquí es donde se encuentra la forma madura y definitiva de su pensamiento que es, por otro lado, la más interesante y creativa.

[13] PyA 31.

[14] *Ibid.*

[15] El concepto wojtyliano de experiencia no apunta, por tanto, al saber acumulado a lo largo de años y de práctica, al que nos referimos cuando decimos que una persona tiene mucha experiencia o es experimentada, sino al contacto originario primario con el mundo, con los hombres y con el yo. De todos modos, la acumulación de experiencias originarias es la que genera personas experimentadas. Ahí está la conexión entre ambos conceptos.

[16] PyA, nota 1, p. 39.

[17] Cfr. PyA 33 y ss.

[18] De hecho, esto es lo que conduce a la escisión denunciada por Wojtyła. Para Descartes solo es realmente válida la experiencia interna, es decir, el *cogito*. La tradición clásica, por el contrario, se centra en la experiencia objetiva externa.

[19] PyA, p. 37.

[20] Cfr. PyA 31.

[21] Wojtyła formuló su concepto general de experiencia desarrollando sus intuiciones acerca de la experiencia moral, que se pueden encontrar en *El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler* (1957), en K. Wojtyła, *Mi visión del hombre* (6ª ed.), Palabra, Madrid 2006, pp. 185-219 y, sobre todo, en el brillante artículo *El problema de la experiencia en la ética* (1969), en *Mi visión del hombre*, cit., pp. 321-352.

[22] Wojtyła da explicaciones sucintas de muchas cuestiones porque lo que le interesa es abrir un camino metodológico que le permita desarrollar su antropología, no elaborar un libro de metodología. Por eso, una vez que considera que ha fijado con suficiente precisión los puntos que le interesan, pasa adelante camino de la reflexión antropológica.

[23] Cfr. PyA 32.

[24] PyA, p. 37; cfr. PyA 38-39.

[25] PyA 47.

[26] *Ibid.* Aquí, sin duda, encontramos ecos epistemológicos de su análisis de las «constantes éticas» descubiertas en su estudio sobre Scheler. Cfr. K. Wojtyła, *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., pp. 216 y ss.

[27] PyA nota 5, p. 47.

[28] PyA 47.

[29] PyA, p. 48.

[30] PyA 49.

[31] PyA 48.

[32] PyA 49.

[33] PyA 50.

[34] PyA 51.

[35] PyA 40.

[36] PyA 134-135.

[37] *Persona y acción* es el intento de estudiar al hombre utilizando, justamente, esta metodología.

[38] PyA 51.

[39] PyA 53.

[40] PyA 53.

[41] PyA 52.

[42] *Ibid.*

[43] Cfr. J. M. Burgos, *El personalismo ontológico moderno. I. Arquitectónica y II. Principales claves Antropológicas*, respectivamente, en «Quién» 1 (2015), pp. 9-27 y 2 (2015) (en prensa) y J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012, pp. 219-289.

### 3. EXPERIENCIA INTEGRAL Y MÉTODO FENOMENOLÓGICO

[44] Cfr. B. Waldenfelds, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona 1997.

[45] Que se complica ulteriormente por la constante publicación póstuma de escritos de Husserl.

[46] D. von Hildebrand, *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid 2000, pp. 212-213. Edith Stein comenta, en relación al problema de la interpretación de la *constitución* del objeto intencional, que lo que «extrañó en el propio círculo de amigos y discípulos de Husserl era una consecuencia –a nuestro modo de ver innecesaria– que él sacó del hecho de la constitución: si determinados procesos regulados de la conciencia llevan a que al sujeto se le presente un mundo objetual, entonces el ser objetual significa (...) nada más que el ser dado para una conciencia de tal y tal manera, más precisamente: para una mayoría de sujetos que se hallan en una comprensión recíproca y en un intercambio de experiencias» (E. Stein, *Welt und Person: Beitrag zum Christlichen Wahrheitsstreben*, Edith Stein Werke VI, Louvain, Nauwelaerts 1962, pp. 10 ss., citado por M. Crespo, *La fenomenología de Husserl y el círculo de Gotinga. Los orígenes de la fenomenología de la conciencia emotiva*. Conferencia en el Congreso Internacional «Las raíces de Europa», 2-VII-2009, pp. 3-4).

[47] E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid 1995 (tr. de M. García Morente y J. Gaos).

[48] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1993 (tr. de J. Gaos).

[49] E. Lévinas, *Notas sobre el pensamiento filosófico del Cardenal Wojtyła*, *Communio* 4-II (1982), p. 101. La confrontación con el primer Husserl sería equivalente, en cierto modo, a una confrontación con la fenomenología realista, pero no debe pensarse que sea un asunto completamente diferente de la comparación con el Husserl maduro. Según Borgonovo: «Wojtyła no se adhiere a las interpretaciones inmediatamente realistas de la fenomenología: el “realismo fenomenológico”, de hecho, no es en sí una postura estable y definitiva: abandonado a sí mismo, como, por ejemplo, en Scheler, rebosa más bien un esteticismo emocional. Si el mérito de la fenomenología (respecto, por ejemplo, al criticismo kantiano) es el de haber aceptado el acceso a la experiencia, entendida como el darse del objeto en el horizonte de la facultad cognoscitiva, tal objeto, sin embargo, no parece jamás en la percepción emocional como esencialmente connotado (es decir, en su connotación esencial)» (G. Borgonovo, *Método fenomenológico y personalismo filosófico en algunos escritos prepontificales de Karol Wojtyła*, en VV.AA., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1997, p. 138).

[50] La entidad y significado de los cambios en la trayectoria del pensamiento de

Husserl es una cuestión discutida y compleja. Para Mohanty, por ejemplo, «excepting possibly the Discovery of *epoché* in 1905, no major shifts characterize the development of his thought –there is rather a continuous, unceasing attempt to think through the same problems at many different levels» (J. M. Mohanty, *The development of Husserl's thought*, en B. Smith y D. W. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 74). Pero, a nuestro juicio, la apuesta por una continuidad tan firme no parece compatible con la ruptura con su maestro de los discípulos *directos* de Gotinga, incluyendo a su secretaria Edith Stein. Parece difícil aceptar que filósofos tan relevantes se hubieran equivocado de plano acerca de la postura inicial de un maestro al que no solo escuchaban directamente con frecuencia, sino que llegaban incluso a transcribirle y prepararle textos. Sobre el tema, U. Ferrer, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona 2008.

[51] «As a matter of fact, the years 1905-1910 are the years during which he makes the most important discoveries of his life, discoveries which determined the rest of his thinking. These include *epoché* and the noema, amongst many others» (J. M. Mohanty, *The development of Husserl's thought*, cit., p. 57). En el mismo sentido (aunque desde una perspectiva distinta) Keller afirma que, si bien Husserl modificó una cierta tendencia platónica presente en sus primeros escritos –recogiendo en parte la crítica de Heidegger–, no varió sustancialmente su perspectiva. Cfr. P. Keller, *Husserl and Heidegger on human experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

[52] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 1, p. 17.

[53] *Ibid.*

[54] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 1, pp. 17-18. Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, cit. Apéndice: «Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos».

[55] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 3, p. 21.

[56] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 1, p. 18.

[57] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 20, p. 50 (cursiva nuestra). La tesis de que Husserl rechaza la experiencia como fundamento de la fenomenología puede resultar muy chocante (como he podido comprobar personalmente en algunos Congresos de fenomenología). Pero remito simplemente a los textos.

[58] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 19, p. 48.

[59] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 19, p. 49 (cursivas nuestras).

[60] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 19, p. 50. El sentido preciso de visión debe buscarse dentro de la compleja teoría autoreferencial de la intencionalidad desarrollada por Husserl. «No radica en el sentido de la vista, sino en la acción subjetiva por la que se obtiene una evidencia intelectual que da originariamente el objeto» (F. Sánchez, *Los fundamentos ocultos del mundo de la vida (Lebenswelt). Estudio crítico de Experiencia y juicio de Edmund Husserl*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada 2010, p. 111).

[61] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 24, p. 58.

[62] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 50, p. 115.

[63] K. Wojtyła, PyA, 31. Cfr. G. Borgonovo, *Método fenomenológico y personalismo filosófico en algunos escritos prepontificales de Karol Wojtyła*, cit., p. 130.

[64] En los últimos escritos de Husserl parece existir un cierto cambio de tendencia hacia una mayor consideración de la experiencia que ha sido detectado, por ejemplo, por Derrida: «Alors que la logique formelle est ici considérée, dans son origine, comme essentiellement indépendante de l'expérience concrète et de toute "application" pratique, la logique transcendental apparaîtra au coeur même d'une expérience originnaire» (J. Derrida, *Le problème de la gènese dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1980, p. 82). Lo encontramos, por ejemplo, en *Crisis*, con el desarrollo del concepto «experiencial» del *Lebenswelt* y una cierta crítica del camino cartesiano, por su carácter radical y esencialista (E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona 1991, p. 156). Y lo mismo ocurre con la reivindicación de la experiencia pre-predicativa en *Experiencia y juicio* (cfr. el magnífico análisis de F. Sánchez, *Los fundamentos ocultos del mundo de la vida* (*Lebenswelt*), cit. Pero, a nuestro juicio, este cambio no debería modificar esencialmente las conclusiones aquí apuntadas, ya que esa modificación se enmarca en una intensificación del carácter transcendental de la fenomenología. Por tanto, cualquier tipo de experiencia, finalmente, debe ser sometido a la *epojé* transcendental y solo desde ahí – como puro fenómeno intencional– funda el conocimiento. En este sentido, dice Vegas que «hay que advertir que no podemos considerar la originariedad del *Lebenswelt* al modo del naturalismo científico que pretende operar con las cosas como son en "la" realidad, fijando su orientación más directa en el carácter de lo objetivo-exterior, lo cual lleva a una determinación *causal*, de las relaciones entre lo real y las construcciones científicas sobre él efectuadas. La Fenomenología, por el contrario, se fija en aquellos elementos en cuanto *campo fenoménico*, *aparición* de la vida precientífica de la conciencia, lo cual pretende resolver la antinomia de lo causal en su construcción-copia, abandonando toda pretensión metafísica y pasando, por consiguiente, de la consideración del *ser* a la del *aparecer*» (S. Vegas, *Fenomenología y experiencia en la obra de Husserl*, Tesis doctoral, Extracto, Valencia 1973, p. 8).

[65] En cierto sentido, ambos proyectos coinciden, siempre que se entienda bien a qué se refiere Husserl con la vuelta a las cosas mismas, término que, de todos modos, usaría de modo muy renuente después de las *Investigaciones lógicas*.

[66] Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (trad. de M. A. Presas), Tecnos, Madrid 2006, y P. S. McDonald, *Descartes and Husserl. The philosophical project of radical beginning*, State University of New York Press, Albany 2000.

[67] «En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal,

podríamos colocar la *epojé* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado» (E. Husserl, *Ideas*, cit., § 32, p. 73).

[68] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 32, pp. 73-74.

[69] La neutralidad «supone 1) que la respuesta a la pregunta de la existencia o inexistencia de una realidad externa, es una cuestión metafísica, no de la fenomenología; y 2) que la fenomenología rechaza tanto los realismos como los idealismos tradicionales, puesto que lo común a estos consiste en sostener que solo podemos afirmar la *existencia* –si es que este término es adecuado para referirse a lo exclusivamente *intra-mental*– de representaciones (o como se quiera llamar a cualquier tipo de entidades mentales) y aquellos proclaman la existencia de realidades independientes de la conciencia. La fenomenología, por su parte, solo afirma que *aparece como existente la referencia al objeto* y también afirma que *si* este objeto existe en el espacio y en el tiempo –cosa sobre la que no se pronuncia–, entonces, el objeto existente es el objeto intencional; no existe una tercera instancia que haga de puente entre la conciencia y el objeto intencional» (F. F. Sánchez, *Los fundamentos ocultos del mundo de la vida* (Lebenswelt), cit., p. 74, que resume las tesis de D. Zahavi, *Metaphysical neutrality in Logical Investigations*, en D. Zahavi, F. Stjernfelt (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Logical investigations revisited* (Phaenomenologica 164), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002. Desde otra perspectiva, E. Stein, «¿Existe alguna posibilidad desde la *philosophia perennis* de apropiarse de la problemática de la constitución fenomenológica sin adoptar por ello lo que se ha denominado idealismo trascendental de la fenomenología?» (*Husserls transzendente Phänomenologie*, en E. Stein Werke, Band VI, *Welt und Person: Beitrag zum Christlichen Wahrheitsstreben*, Louvain, Nauwelaerts 1962, S. 35, citado por M. Crespo).

[70] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 46, p. 106.

[71] La reducción de la experiencia (*Erfahrung*) conduce a la vivencia (*Erlebnis*). «The concept of a private experience (*Erlebnis*) provides the methodological starting-point for Husserl's investigation of the different kind of objects that populate our shared, public an objective world and the structure that allow us to understand that world. Heidegger rejects the notion of a private experience, indeed the very notion of *Erlebnis*, that has its hedyday at the end of the nineteenth century and in the early twentieth century. However Husserl continues to give central importance to the other German term for experience, *Erfahrung*. This notion of experience lacks the connotation of private, subjective experience that is characteristic of the notion of *Erlebnis*» (P. Keller, *Husserl and Heidegger on human experience*, cit., pp. 1-2).

[72] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 97, pp. 238-339.

[73] M. A. Presas, *Estudio preliminar a las Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid 2006, p. XV.

[74] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 32, p. 74. De este modo, se produce una cierta duplicidad de conceptos, al menos en algunos casos, como el de percepción. Existe la percepción dependiente de la experiencia (trascendente) y la percepción reducida o trascendental (inmanente). Y ya no puede resultar extraño que Husserl titule el § 46 de *Ideas* en el que trata esta cuestión: «Indubitabilidad de la percepción inmanente, dubitabilidad de la trascendente».

[75] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 7, p. 28 (subrayado nuestro). La misma idea en las *Investigaciones lógicas*: «La fundamentación fenomenológica del conocimiento pone entre paréntesis (reduce) la existencia. Y, por tanto, no parte de lo trascendente a la conciencia (de lo existente frente a mí), sino de la intuición esencial. Esta intuición “orienta la mirada ideativa exclusivamente por el contenido real o intencional de las vivencias intuitivas, y trae a intuición adecuada las esencias específicas de las vivencias, que se particularizan en las vivencias singulares”» (E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, cit., p. 640).

[76] K. Wojtyła, PyA nota 4, p. 46.

[77] Esta afirmación no la encontramos expresamente en Wojtyła, pero resulta coherente con su pensamiento y, más en general, con todo el proyecto de la experiencia integral.

[78] También para evitar el idealismo diseña una noción de conciencia no-intencional. «Contrariamente a la fenomenología clásica, pensamos que (...) la característica intencionalidad de los actos cognoscitivos, gracias a los cuales llegamos a comprender la realidad objetiva en cualquiera de sus dimensiones, no se debe atribuir a los actos de conciencia» (PyA 11-12).

[79] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 2, p. 19. Esta falta de confianza en la potencia significativa del dato individual está sin duda influida por el empirismo escéptico de Hume, en buena medida asumido por Husserl y resuelto por su recurso a la intuición de las esencias. Cfr. R. A. Mall, *Experience and reason. The phenomenology of Husserl and its relation to Hume's Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973. El mismo problema, visto desde otra perspectiva, se concreta en que la experiencia originaria del mundo externo, la percepción externa, es, para Husserl, un acto sensible, en lo que se diferencia de Wojtyła.

[80] E. Husserl, *Ideas*, cit., Introducción, p. 10.

[81] «Aunque las intuiciones singulares que sirven para aprehender las esencias estén ya lo bastante claras para conquistar con plena claridad el universal que es una esencia...» (E. Husserl, *Ideas*, cit., p. 154). San Martín apoya esta posición señalando que la primera reducción causada por la *epojé* sería de dos tipos: eidética: alumbraría las esencias, y no eidética: permitiría el acceso al singular solo que purificado (Cfr. J. San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, cit., cap. 1).

[82] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 3, pp. 22-23.

[83] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 3, p. 23.

[84] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 3, pp. 23-24: «La fenomenología no habla de ningunos estados de seres animales –ni siquiera pertenecientes a una naturaleza posible en general–, sino que habla de percepciones, juicios, sentimientos, etc., *como tales*; habla de lo que conviene *a priori* a estos en incondicionada universalidad, como *puras* singularidades de las *puras* especies; habla de lo que solo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de la “esencia”» (E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, cit., p. 227).

[85] El modo cognoscitivo de captación de las esencias varía en el pensamiento husserliano. En las *Investigaciones lógicas* usa el concepto de «ideación» y, en la *Sexta investigación*, el de intuición categorial (*kategoriale Anschauung*), mientras que, a partir de *Ideas*, se decanta por el de intuición o visión de esencias (*Wesensschau o Wesenserkenntnis*). La razón que da es que «es patentemente menester un concepto más libre que abarque toda conciencia simple y directamente dirigida a una esencia» (E. Husserl, *Ideas*, cit., § 3, nota 1, p. 22). Sobre la cuestión, muy compleja y con puntos no resueltos, remito al espléndido trabajo de D. Lohmar, *Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation*, «Phänomenologische Forschungen», 2005, pp. 65-91 (hay una excelente versión española de F. Conde), y también a R. Gabás, *La intuición en las investigaciones lógicas de Husserl*, Anales del seminario de Metafísica XIX, pp. 169-193.

[86] E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, cit., p. 216.

[87] En algunos textos, esa conexión es negada de la manera más tajante: «En realidad el *eidōs* solo es puro cuando se excluye de hecho todo vínculo a la realidad preonada de la forma más cuidadosa» (E. Husserl, Hua IX, 74, citado por Lohmar).

[88] «The early critics of the *Prolegomena*, who characterized Husserl’s conception of pure logic as “platonism”, were thus on the right path. As with many later interpreters, as well, they merely tend not to notice that with Husserl it was a matter not of an ontologically, but of a *logically* inspired Platonism. According to the teaching of the *prolegomena*, the ideal being of logical meanings and laws is not in the proper sense “objective” being, but rather absolute being of logical validity. These logical generalities (species) achieve the status of “ideal objects” only when they come to be investigated thematically in pure-logical apophantics» (R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *An introduction to husserlian phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1999, nota 23, p. 254).

[89] A. Reinach, *Introducción a la fenomenología*, cit., pp. 50-51. Seifert propone una visión similar de los *eidōs*: «*esencias necesarias* supremamente inteligibles, cuya objetividad e inteligibilidad es tan poderosa que la objetividad de tales esencias no

susceptibles de invención y la validez de nuestro conocimiento de ellas no depende de su existencia real» (J. Seifert, *El discurso de los métodos*, cit., p. 94).

[90] «El presente estudio –afirma en un momento dado– no está pensado según el método eidético en sentido estricto. Pero simultáneamente, el autor intenta desde el principio hasta el final comprender el hombre como persona; es decir, busca también determinar el “eidos” del hombre» (K. Wojtyła, PyA nota 4, p. 46).

[91] PyA, pp. 35-36 (cursivas nuestras).

[92] Tampoco aparece en otros lugares de *Persona y acción*.

[93] PyA, p. 47.

[94] PyA nota 5, p. 47.

[95] PyA 47.

[96] «Para captar esta unidad el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción)» (PyA, 48).

[97] La diferencia entre ontología y metafísica la trataremos posteriormente (cfr. cap. 4.5), pero podemos adelantar ya que Wojtyła declina expresamente haber realizado en *Persona y acción* una investigación de tipo metafísico, en el sentido de una reflexión sobre la persona como ente: «A la luz de cuanto se ha dicho en la *Introducción*, este trabajo ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona, lo que desvela a esta persona; en cambio, no se ha pretendido construir una teoría de la persona como ente, es decir, una concepción metafísica de la persona» (PyA, p. 425).

[98] Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, cit., pp. 704-717. Debo la observación al prof. Mariano Crespo, pero me permito observar que identificar la intuición de las esencias con la intuición categorial no es algo, a mi juicio, perfectamente claro en Husserl. De hecho, llama la atención que, siendo la intuición de las esencias un elemento central de su teoría, no lo haya tematizado de forma explícita (en *Ideas I*, por ejemplo, un texto fundacional, el tema no se menciona) y haya que recurrir a asociaciones complejas e indirectas para encontrar una explicación de los rasgos centrales de su proceso cognitivo fundamental. Esta carencia de explicaciones da pie a entender que el recurso a la descripción de la intención categorial podría ser el modo, por parte de la fenomenología y, particularmente, de la realista, de solventar un problema complejo mediante el recurso a un instrumento que Husserl sí ha detallado y que combina el carácter intuitivo con el procesual, lo que facilita una mejor resolución de la conexión entre lo universal y lo individual, algo muy difícil de justificar en la visión esencialista que Husserl propone, por ejemplo, en *Ideas I*.

[99] En lo que sigue me baso en el excelente trabajo de D. Lohmar, *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*, cit.,

que aborda el tema de un modo prácticamente exhaustivo al tener en cuenta toda la producción husserliana. Este artículo apareció originalmente en versión alemana como *Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation*, «Phänomenologische Forschungen», 2005, pp. 65-91. La traducción española es de Francisco Conde.

[100] Parece posible intuir aquí elementos de la distinción wojtyliana entre experiencia y comprensión.

[101] E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, cit., p. 716.

[102] D. Lohmar, *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*, cit., p. 16.

[103] Gabás, que se limita solo a las *Investigaciones*, describe un proceso similar aunque con menos detalle. Según él, de la intuición del singular a la categorial se procede de acuerdo con los siguientes pasos: intuición sensible: la percepción; abstracción sensible, que retiene algún aspecto de lo intuido y genera conceptos sensibles puros (p. ej., color, casa); abstracción sensible unida con la ideatoria (nuevo modo de aprehensión) que engendra conceptos categoriales mixtos (p. ej., axioma de las paralelas) y, finalmente, abstracción puramente ideatoria que engendra conceptos categoriales puros (p. ej., pluralidad, relación) y que tiene su fundamento en la intuición categorial. Esta manera de abstracción práctica en presencia de un objeto sensible, prescinde de lo sensible y capta lo específico. Cfr. R. Gabás, *La intuición en las investigaciones lógicas de Husserl*, cit., p. 190.

[104] Cfr. D. Lohmar, *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*, cit., p. 25.

[105] *Ibid.*, p. 26.

[106] «La conciencia de algo general se construye igual de bien sobre la base de una percepción que sobre una imaginación conforme» (E. Husserl, Hua XIX, 691 y ss; citado en D. Lohmar).

[107] Cfr. E. Husserl, Hua IX, 77. Citado en D. Lohmar.

[108] Esta parece ser la aportación más novedosa que se encuentra en *Psicología fenomenológica*.

[109] Seguimos la aguda exposición de Lohmar, si bien nuestras conclusiones son más negativas que las suyas, entre otros motivos, porque él parece optar por una interpretación muy realista de Husserl.

[110] Cfr. D. Lohmar, *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*, cit., p. 29 (cursiva nuestra).

[111] Cfr. E. Husserl, Hua IX, 77. Citado en D. Lohmar.

[112] Para intentar salvar esta objeción, Lohmar recurre al concepto de «tipo», que Husserl elaboraría posteriormente, pero la eficacia de este recurso parece bastante

limitada. La dificultad sigue siendo la misma: ¿Cómo saber lo que constituye o no un tipo?

[113] E. Husserl, *Hua IX*, 74. Citado en D. Lohmar, cit.

[114] R. Gabás, *La intuición en las investigaciones lógicas de Husserl*, cit., p. 188.

[115] Cfr. J. Seifert, *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008 (tr. de R. Rovira).

[116] Por eso resulta comprensible que algunos autores identifiquen a Wojtyła o a su método con la fenomenología realista.

[117] A. Reinach, *Introducción a la fenomenología*, cit., pp. 50-51.

[118] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 42. Estas afirmaciones vuelven a remarcar la idea de que, realmente, la visión de las esencias en la fenomenología no tiene una conexión directa y clara con la experiencia individual, sino que se produce por *otra vía*. Solo así es posible sostener su carácter apriórico y universal.

[119] Cfr. D. von Hildebrand, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 87-89.

[120] M. Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores (Ética)*, cit., p. 213.

[121] *Ibid.*, p. 107.

[122] Para facilitar la comparación, analizaremos los mismos términos y en el mismo orden que en el estudio previo sobre Husserl.

[123] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 65.

[124] Mariano Crespo comenta divertido que entonces los «pollos fenomenológicos» viven más. Por supuesto, el problema es que quizá viven demasiado...

[125] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 27. Seifert añade que entiende por evidencia algo muy similar a la simple aprehensión escolástica.

[126] La cercanía o lejanía de la posición de Husserl depende de la relevancia que se quiera dar a la vía de la intuición categorial. Esta, como hemos dicho, no está presente en *Ideas I* mientras que sí lo está la variación eidética, pero esta funciona a partir de esencias ya vistas a través de la imaginación. No pretende generar ideas esenciales a partir de datos individuales que deberían provenir de la experiencia (sensible).

[127] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 31. Scheler apuesta también por la doble vía cognoscitiva, pero parece establecer una línea de separación más estrecha entre ambas. «Lo que es intuito como esencia o conexión de tales esencias no puede nunca, por lo tanto, ser anulado por la observación e inducción, ni nunca podrá ser mejorado o perfeccionado. Mas sí ha de *hallar cumplimiento* en la total esfera de la experiencia extrafenomenológica –la de la concepción natural del mundo y de la ciencia– y ha de ser observado en ella si su contenido está analizado con exactitud» (M. Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores (Ética)*, cit., pp. 104-105).

[128] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., pp. 32-33.

[129] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 33.

[130] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 94.

[131] Von Hildebrand debilita tanto la densidad ontológica del mundo natural que tiene algunos textos que los podría suscribir Hume sin particulares problemas. «El *nexus* causal entre el calor y la dilatación de un cuerpo no está “dado” en sí mismo. Únicamente lo están los dos hechos, a saber, el calor y la dilatación de un cuerpo, en cuanto que se suceden en el tiempo» (*Qué es filosofía*, cit., p. 74). Y, por reacción pendular, se solidifica desproporcionadamente el mundo de las esencias y el correlativo conocimiento apriórico que se caracteriza por su «1) su estricta necesidad intrínseca; 2) su incomparable inteligibilidad, y; 3) su absoluta certeza» (*ibíd.*, p. 67).

[132] A. Reinach, *Introducción a la fenomenología*, cit., p. 54.

[133] Con algunos matices, la posición de Scheler es idéntica: «Designamos como “a priori” todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*. Por consiguiente, se ha de prescindir de toda suerte de *posición*. Como también de la posición “real” y “no-real”, “apariciencia”, “realidad”, etc. Aun cuando, por ejemplo, nos *engañemos* tomando por vivo algo que no lo es, debe sernos dado también en el contenido de la ilusión la *esencia* intuitiva de “la vida”. Al contenido de una “intuición” de tal índole lo llamamos un “*fenómeno*”; así pues, el “fenómeno” no tiene que ver lo más mínimo con “aparición” (de algo real) o con “apariciencia”. Una intuición de tal índole es “*intuición de esencias*”, o también –como nos place llamarla– “*intuición fenomenológica*” o “*experiencia fenomenológica*”. El “qué” por ella ofrecido no puede ser más o menos dado –así como pudiéramos “observar” un objeto con más o menos exactitud, o ya en estos, ya en aquellos rasgos–; antes bien, o es “*intuido*” y, por tanto, *dado “él mismo*” (íntegro y sin mengua, ni tampoco en “imagen” o mediante un “símbolo), o *no* es intuido y, por lo mismo, tampoco dado» (M. Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores (Ética)*, cit., p. 213).

[134] Cfr. J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 57. Sin embargo, no se muestra conforme con su crítica al esencialismo, que le parece excesiva.

[135] *Ibíd.*, p. 58.

[136] Cfr. *Ibíd.*, pp. 63 y ss.

[137] *Ibíd.*, p. 66.

[138] Cfr. A. Simón, *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid 2001.

[139] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 74.

[140] *Ibíd.*, p. 75.

[141] A esto se añade que algunos seres realmente existentes, especialmente nuestra propia persona y Dios, nos son conocidos con certeza indudable. «La existencia real de Dios es la única que puede conocerse por intuición inmediata o co-intuición de la esencia divina y que puede alcanzarse mediante el *supremo conocimiento intuitivo de la esencia divina y de la unidad de esencia y existencia*, que forma la base del argumento ontológico» (*ibíd.*, p. 75). Cfr. cap. 5.2.4. El camino adecuado para la teología natural.

[142] *Ibíd.*, p. 99.

[143] *Ibíd.*, p. 102. Es una de las dificultades que apareció al analizar la variación eidética: cómo se determina el núcleo invariante.

[144] K. Wojtyła, *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., p. 208.

[145] J. Seifert, *Discurso de los métodos*, cit., p. 76.

[146] Es lo que ocurre, por ejemplo, en esta investigación que acaba usando una «metodología fenomenológica», en la práctica, fuera de la fenomenología. «Entiendo por análisis fenomenológico la actividad de conducir la idea de personalismo económico hacia la claridad epistemológica y una orientación realista. Este no ha sido siempre el objetivo o resultado de algunas empresas fenomenológicas. El específico procedimiento metodológico que yo sigo es el que Edmund Husserl describe en sus *Investigaciones lógicas*, es decir, distinciones lingüísticas y clarificaciones seguidas por una investigación regresiva sobre el sentido que conduce a las esencias y, en última instancia, a las estructuras *a priori* de la cosa en sí dadas en la experiencia. Este procedimiento se puede encontrar en el trabajo de Maurice Merleau-Ponty y Roman Ingarden. Este artículo seguirá este procedimiento analítico pero sin emplear nada de la terminología fenomenológica acuñada por Husserl en el esfuerzo de identificar los pasos y partes del procedimiento de la reducción eidética y de la reducción fenomenológica. Ni siquiera el término *fenomenología* será usado en este texto» (G. I. Zúñiga, *What is Economic Personalism? A Phenomenological Analysis*, *Journal of Market & Morality*, 4, 2 (2001), pp. 151-175, nota 1).

[147] *Ibíd.*, p. 94.

[148] *Ibíd.*, p. 102. Es una de las dificultades que apareció al analizar la variación eidética: cómo se determina el núcleo invariante.

[149] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, p. 32 (cursivas nuestras).

#### 4. EXPERIENCIA INTEGRAL Y GNOSEOLOGÍA TOMISTA

[150] Se recoge en K. Wojtyła, *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2003.

[151] «Advertimos la necesidad *más fuerte que nunca* (y entrevemos también una

mayor posibilidad) *de objetivar el problema de la subjetividad del hombre*» (K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, cit., p. 25).

[152] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, cit., p. 29.

[153] *Ibid.*, 27.

[154] *Ibid.*, pp. 27-28.

[155] *Ibid.*, p. 28.

[156] Wojtyła ha detectado también este problema en la ética tomista. «A este respecto se puede observar que la concepción de la persona que encontramos en S. Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto» (K. Wojtyła, *El personalismo tomista*, en *Mi visión del hombre* (5ª ed.), Madrid 2004, pp. 311-312).

[157] Cfr. más adelante: cap. 5.3.1.

[158] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, cit., p. 30.

[159] Tomás de Aquino, a nuestro juicio, no trató la subjetividad por la simple razón de que entró en la filosofía con posterioridad a través de Descartes. Pero esa carencia debe ser subsanada y eso es lo que va a intentar Wojtyła.

[160] *Ibid.*, p. 31 (Cursiva nuestra).

[161] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, cit., nota 5, p. 31. Vid. también el análisis de Zubiri sobre este punto en cap. 4.6.3.c y la sección sobre la abstracción.

[162] «Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae quae est motus a sensu factus, sicut dicit Philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectivae animae ut obiecta, ut dicitur» (III *De anima*) (*In Boet. De Trin.* VI, a. 2).

[163] «Cognitio mentis a sensu originem habere» (*De ver.*, q. 10, a. 6 ad 2), «Intellectus noster accipit a sensu» (III *De Anima*, lect. II, n. 758).

[164] PyA 40.

[165] Cfr. PyA, pp. 61 ss. No son categorías personalistas (cfr. cap. 5.3).

[166] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, cit., p. 32.

[167] *Ibid.*, pp. 31-32.

[168] K. Wojtyła, PyA, p. 37. Aunque aquí prefiero seguir la exposición de Wojtyła, por simplicidad, personalmente también he mantenido esta posición desde mi primer libro publicado, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, Peter Lang, Berna 1995.

[169] PyA 40 (cursiva nuestra).

[170] Al menos en algunos autores. No es el caso de Hume.

[171] PyA 40.

[172] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México 2008, pp. 67-68. Como es sabido, Kant acepta los presupuestos empiristas en lo que se refiere al conocimiento del mundo exterior, solo que sobre ellos construye el edificio de las formas *a priori* como vía de consolidación de un mundo caótico. La estructura del mundo no procede de los sentidos pues, aunque la tuviera, estos son incapaces de transmitirnosla, por lo que nunca vamos a poder saberlo realmente.

[173] Una presentación eficaz en G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, vol. II, b, BAC, Madrid, pp. 433-459.

[174] «Forma in materia quidem corporali existens, non tamen prout est in materia» (*S. Th. I*, q. 12, a. 4); «Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi; quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenitur ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale» (*S. Th. I*, q. 59, a. 1; cfr. q. 79, a. 8). «El objeto propio del intelecto humano está constituido, en cuanto a su contenido, por las esencias abstraídas de las cosas corpóreas, y, en cuanto a su estatuto “objetual”, por la universalidad y la necesidad» (J. García López, *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona 2001, p. 328).

[175] «Oportebat autem ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec necessitas ponendi intellectum agentem» (*S. Th. I*, q. 79, a. 3).

[176] «Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo» (*S. Th. I*, q. 12, a. 4). «El entendimiento humano no conoce directamente los singulares. Su objeto propio son las esencias abstractas de las cosas tal como aparecen en las especies inteligibles, es decir, en universal. Por lo tanto, solo conoce directamente el universal, tal como aparece en la especie (impresa) que le suministra el entendimiento agente. No obstante, puede conocer también los singulares, pero no directamente, sino “per conversione ad phantasmata”» (G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 457).

[177] G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 446.

[178] *De ver.*, q. 2, a. 6 ad 3.

[179] «El hombre conoce lo singular por la imaginación y los sentidos, y así puede aplicar el conocimiento universal, que está en el intelecto, a lo particular; pero, propiamente hablando, no conocen ni los sentidos ni el intelecto, sino el hombre a través de ellos» (*De ver.*, q. 2, a. 6 ad 3).

[180] Seguimos para este epígrafe la precisa y aguda exposición de J. P. Cornejo, *De la «conversio ad phantasmata» de Santo Tomás de Aquino al «puro» sentir de Xavier Zubiri: un problema no resuelto*, Tercer Milenio, 74 (2012), pp. 47-57.

[181] *S. Th.* I, q. 84, a. 7 ad 2.

[182] *S. Th.* I, q. 86, a. 1.

[183] *De mem. et reminisc.*, 1, n. 4. Cfr. *De mem. et reminisc.*, 1, nn. 6 y 7.

[184] «Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantiis: unde species intelligibiles nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit» (*S. Th.* I, q. 14, a. 12 ad 1).

[185] *De verit.*, q. 10, a. 5, c.

[186] *Ibid.*

[187] *In III De anima*, lect. 8, n. 712.

[188] Por eso señala Cornejo que acudir a la cogitativa no es más que un modo de trasladar el problema de la «*conversio ad phantasmata*», pero, sin lograr realmente resolverlo, Y, en ese sentido, «esta “cogitativa” y la “*conversio ad phantasmata*” coinciden» (J. P. Cornejo, *De la “conversio ad phantasmata” de Santo Tomás de Aquino al “puro” sentir de Xavier Zubiri*, cit., p. 50).

[189] Esta tendencia contradictoria puede advertirse también, por ejemplo, en J. García, *La abstracción según Santo Tomás*, quien afirma por un lado que «La inteligencia, en efecto, no puede discernir entre objetos que son enteramente iguales, que tienen las mismísimas determinaciones o notas, y que, sin embargo, el uno no es el otro. Percibir que el uno no es el otro entre objetos que son enteramente iguales pueden hacerlo los sentidos, pero no la razón; y así es como hay que entender la tesis clásica de que el objeto de los sentidos es lo singular, mientras que el del entendimiento es lo universal» (p. 209); pero poco más adelante, en el mismo texto, afirma que «esta universalidad y esta necesidad son ante todo condiciones ineludibles de cualquier objeto entendido en cuanto entendido» (p. 215). Se trata del mismo problema: si la intelección en cuanto tal es de lo universal, la cuestión no es que la inteligencia no pueda discernir entre objetos enteramente iguales

—cuestión que, por otra parte, tampoco pueden hacer los sentidos—, sino de que, simplemente, no puede conocer nada individual.

[190] Rodrigo Guerra, que ha comparado la posición de Wojtyła y la de Tomás de Aquino con detalle en este punto (R. Guerra, *volver a la persona*, cit., pp. 216-224), concluye de manera diferente. Para él, la solución tomista de la cogitativa permitiría postular un acuerdo básico entre Wojtyła y Tomás de Aquino ya que, a la afirmación del primero sobre el conocimiento intelectual del singular, correspondería la tesis tomista de la *ratio particularis* o cogitativa, que «aprehende al individuo como existente bajo una naturaleza común, lo que ocurre en cuanto se une a la parte intelectual en un mismo sujeto. De tal forma conoce este hombre en cuanto es este hombre, y este leño en cuanto es tal leño» (*In II De Anima*, lect. XII, n. 398). Así, la cogitativa, siendo una facultad

sensible (porque versa sobre lo particular y concreto) pero racional por participación permitiría realizar el puente entre ambos niveles cognoscitivos y resolvería el problema del conocimiento intelectual del singular en el tomismo acercándolo a la posición wojtyliana. Ahora bien, como ya hemos comentado, no discutimos que en Tomás de Aquino se encuentren textos o sugerencias en esta dirección (lo que muestra su agudeza), lo que nos resulta difícil asumir es que las ideas que se proponen en esos textos –como, por ejemplo, la cogitativa– puedan integrarse de modo armónico en la tramazón de la epistemología tomista. En este sentido, no resulta desdeñable constatar que la cogitativa está prácticamente ausente de los tratados tomistas de gnoseología (o tiene, en el mejor de los casos, una presencia testimonial). Y esto es así, en nuestra opinión, porque la comprensión tomista del intelecto apunta de manera muy decidida hacia lo universal, e invertir esta tendencia resulta muy complejo y casi contradictorio. Es el mismo Guerra quien anota que para Suárez: «Nuestro intelecto conoce directamente los singulares materiales sin reflexión» (F. Suárez, *De Anima*, IV, cap. III, n. 3). Pero esta expresión – que compartimos– y que se hace eco –modificándola sustancialmente– de la afirmación de Tomás, según la cual «el intelecto conoce indirectamente lo individual por cierta reflexión» (*S. Th.* I, q. 86, a. 1), quizá sea sostenible en el marco de la filosofía de Suárez –punto que no hemos investigado– pero difícilmente puede serlo en la gnoseología de Tomás de Aquino, ya que la tesis central de su posición es que «nuestro intelecto no conoce los singulares» (*S. Th.* I, q. 14, a. 12 ad 1) porque lo material es ininteligible y las esencias se individualizan por la materia. Las anotaciones de Guerra, sin embargo, nos parecen interesantes en cuanto avanzan ideas de cómo se produciría, en el marco de la posición de Wojtyła, el conocimiento intelectual de lo individual en conexión con los sentidos.

[191] «Ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire» (*S. Th.* I, q. 76, a. 1).

[192] J. P. Cornejo, *De la «conversio ad phantasmata» de Santo Tomás de Aquino al «puro» sentir de Xavier Zubiri*, cit., p. 53.

[193] *S. Th.* I, q. 79, a. 3 (cursiva nuestra).

[194] J. García López, *La abstracción según Santo Tomás*, cit., p. 211. Remitimos a este texto para una exposición sintética de las posibles modalidades de abstracción en el pensamiento tomista (no solo en S. Tomás).

[195] Cfr., por ejemplo, *S. Th.* I, q. 85, a. 1 ad 2. Los grados de abstracción se sitúan en el ámbito de la abstracción formal, diversa de la total. Volveremos sobre este itinerario en el punto 5.2.

[196] J. García López, *La abstracción según Santo Tomás*, cit., p. 27.

[197] PyA, p. 48. Decimos que es poco precisa porque entendemos que para que la abstracción cumpla su función abstractiva debe eliminar (en mayor o menor medida según el grado de abstracción) la diversidad.

[198] PyA 51.

[199] Esta idea aparece también en sus reflexiones sobre la experiencia moral: «A esta realidad es a lo que llamamos moralidad, no haciendo abstracción de tales hechos, sino, al contrario, tomando en cada uno de ellos y en todos lo que es esencial para la moralidad; en otras palabras: aquello que es moral por esencia (lo ético). El postulado de la homogeneización se reduce a captar precisamente aquello que es esencial para la moralidad y no otra cosa. Sostenemos *que esta percepción se da, en primer lugar, ya en la experiencia y no solo en la abstracción o la reflexión*» (K. Wojtyła, *Mi visión del hombre*, cit., p. 330; cursiva nuestra).

[200] Cabría plantearse la posibilidad del uso formal de la abstracción en la vía estrictamente filosófica que exploraremos en el cap. 5.

[201] R. Guerra, *Volver a la persona*, cit., nota 553, p. 242.

[202] *Ibid.*

[203] Críticas contemporáneas al abstraccionismo –fuera del discurso del neotomismo– se encuentran en P. Geach, *Mental Acts: Their contents and their objects*, Routledge and Kegan Paul, London 1956; S. Gaukroger, *Explanatory structures. A Study of concepts of Explanation in Early Physics and Philosophy*, Humanity Press, Atlantic Highlands, NJ, 1978.

[204] K. Wojtyła, PyA, p. 40.

[205] PyA 48.

[206] PyA 51.

[207] Tampoco vamos a afrontar aquí nosotros esta importante (y difícil) cuestión.

[208] «Se puede decir que la relación “persona-acción” es para cada uno, ante todo, una vivencia, un hecho subjetivo; y es la inducción la que lo convierte en tema y problema de reflexión, introduciéndolo en el ámbito de las consideraciones teóricas» (PyA 49-50).

[209] Una primera formulación de este argumento en J. M. Burgos, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2003, pp. 150-151: «Afirmar lo contrario, es decir, que *primero* se produce el conocimiento sensible y *después*, sobre esa base, el intelectual, plantea un problema de difícil resolución: ¿cómo es posible que el entendimiento encuentre aspectos intelectuales en una realidad exclusivamente sensible que es la que, por su propia esencia, ha podido captar la sensibilidad? ¿De dónde surgen esos elementos intelectuales? Expliquemos la dificultad mediante una imagen. Si yo pesco *inicialmente* con una red formada por cuadrados de 1 metro (sensibilidad) y, después, a lo que he recogido con esa red le aplico otra mucho más estrecha, de 1 cm por ejemplo (la inteligencia), evidentemente no encontraré nada porque todos los peces inferiores a 1 metro habrán escapado de la primera red. La red tiene que tener, desde el principio, la suficiente precisión para lo que quiero pescar».

[210] S. Agustín, *Las confesiones*, libro X, cap. X.

[211] Maritain ya dio algún paso en esta dirección al excluir que la ley natural fuese conocida conceptualmente argumentando que, entonces, no podría ser conocida por todos. «La ley natural se manifiesta a la razón práctica en ciertos juicios, pero estos juicios no proceden del ejercicio conceptual, discursivo o racional de la razón. Proceden de la connaturalidad o connivencia por la que lo que es consonante a las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana es percibido por el intelecto como bueno y lo que es disonante, como malo. Y, por esta razón, permanecen siempre más o menos inmersos en el dinamismo vital y experimental, conceptualmente inexpresable de las tendencias e inclinaciones» (J. Maritain, *Quelques remarques sur la loi naturelle*, Oeuvres complètes, vol. X, p. 957). Esta posición fue criticada por diversos tomistas –y con cierta acritud– basados en la tesis ya expuesta de que todo conocer implica necesariamente abstraer y «abstraer significa necesariamente eliminar la materia y universalizar» por lo que, «en sentido estricto, un conocimiento no conceptual no es posible» (M. Lorenzini, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 206-207). En el mismo sentido, Millán-Puelles comenta: «“Sin ningún concepto” no es lo mismo que “con conceptos imperfectos” (tal vez confusos, u oscuros, o incluso meramente negativos). Una inteligencia humana que funciona sin hacer uso de ninguna clase de conceptos es como una imaginación que entrase en actividad sin forjarse ninguna imagen, ni aun la más borrosa o diluida. ¿Y cómo podría funcionar la razón con débil conciencia, o con una conciencia meramente concomitante, sino de un modo inconsciente o preconsciente? El derecho a la exageración tiene unos límites» (A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1964, p. 107).

[212] PyA, p. 47 (cursiva nuestra).

[213] Esta tendencia se refleja en muchos manuales tomistas de gnoseología como los de I. Gredt, *Elementa philosophica aristotelico-thomisticae*, vol. I, Herder, Barcelona 1951; H. Collin, *Manuel de philosophie tomiste*, Tequi, Paris 1926 o J. Maritain, *Petite logique*, OC, vol. II, pp. 615-650. La razón, como veremos más adelante, es que la inducción acaba absorbida por la abstracción. Una excepción es el trabajo de J. de Tonquedec, *La critique de la connaissance. Les principes de la philosophie tomiste. I* (3 ed.), P. Lethielleux, Paris 1961 (1929).

[214] Las principales fuentes son *Primeros Analíticos*, II, c. 23; *Segundos Analíticos*, I, 18; *Ethic. Nic.* VI, 3, 1139 b 28.

[215] Cfr. L. Groarke, *An Aristotelian Account of Induction. Creating Something from Nothing*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2009, p. 158.

[216] Según Weinberg, los tipos de inducción se limitarían a tres: 1) el paso de los singulares a la generalización de todos los individuos de una clase determinada

(inducción en sentido estricto), que implica la necesidad de recurrir a principios generales como la existencia de causas, o de naturalezas que no cambian, etc., para completar la inducción, y sería la inducción propia de las ciencias naturales; 2) el paso de todas las especies de un género a una generalización del género (sería la inducción completa o inferencia inductiva); 3) el acceso a los principios metafísicos, que generaría los principios generales que permiten alcanzar la conclusión en la primera. Cfr. J. R. Weinberg, *Abstraction, relation and induction. Three Essays in the History of Thought*, The University of Wisconsin Press, Madison & Milwaukee 1965, pp. 125-128.

[217] Cfr. M. de Rijk, *Aristotle: semantics and Ontology*, 2 vols., Brill, Boston, MA 2002 y D. W. Hamlyn, «Aristotelian epagoge», *Phronesis*, 21 (1976), 167-184.

[218] L. Groarke, *An Aristotelian Account of Induction*, cit., p. 27.

[219] Aristóteles, *Pos. Anal.*, 2, 19, 100b1-5.

[220] Algunos autores discrepan de esta explicación porque entienden que, en Aristóteles, el uso de la abstracción es mucho más restrictivo que en la escolástica y se limitaría a las matemáticas. En ese sentido, la escolástica no reflejaría adecuadamente el pensamiento de Aristóteles sobre este punto. «Aristóteles mismo (...) nunca habla de la abstracción (*aphairesis* o *en aphaieresei*) para describir esta operación intelectual [separar el universal de la materia individual], sino que tiende, por el contrario, a restringir este término al contexto de las matemáticas. Esta concepción [matemática] de la abstracción connota, por tanto, una separación que es una salida de la realidad y una fabricación lógica o intelectual» (P. Biondi, *Aristotle. Posterior Analytics II.19*, Laval University Press, St. Foy PQ, 2004, appendix, p. 266).

[221] Cfr. J. R. Weinberg, *Abstraction, relation and induction*, cit., pp. 150-151.

[222] Groarke ha expuesto con eficacia los problemas y diferencias que plantea la argumentación inductiva comparada con la deductiva: «1) La verdad de las premisas en un argumento deductivo (construido adecuadamente) garantiza la verdad de las conclusiones, mientras que la verdad de las premisas en un argumento inductivo (construido adecuadamente) no garantiza la verdad de la conclusión. 2) todo el contenido de la conclusión en un argumento deductivo está presente implícitamente en las premisas, mientras que la conclusión de un argumento inductivo tiene un contenido que va más allá del contenido de las premisas. (La deducción no amplía, de hecho es tautológica, mientras que la inducción amplía y no es tautológica). 3) aunque la adición de nuevas premisas no puede minar la validez formal de un argumento deductivo construido adecuadamente, puede minar incluso un fuerte argumento inductivo (la deducción no puede ser erosionada por las pruebas y la inducción sí). Y, cuarto, todos los argumentos deductivos válidos son igualmente válidos, mientras que los argumentos inductivos adecuadamente construidos pueden ser más fuertes o más débiles dependiendo de la cantidad de evidencia acumulada en apoyo de cada conclusión. La

validez deductiva es o todo o nada, mientras que los argumentos inductivos poseen varios grados de fuerza o probabilidad» (L. Groarke, *An Aristotelian Account of Induction*, cit., pp. 32-33).

[223] Tonquedec ha sido uno de ellos. «*Contrariamente a lo que es habitual*, nosotros seguiremos el orden natural de las diversas operaciones. La mayoría de las veces, se comienza por el silogismo, y se hace de la inducción un apéndice, como si ella no fuera más que eso en la vida del espíritu: algo análogo a un silogismo imperfecto, limitado, no logrado. Pero no hay nada de esto. La inducción, en el sentido antiguo y pleno, es el fundamento de todo lo demás, un procedimiento completo por sí mismo» (J. de Tonquedec, *La critique de la connaissance*, cit., p. 248, cursiva nuestra).

[224] J. Maritain, *Petite logique*, cit., p. 617.

[225] J. Maritain, *Petite logique*, cit., p. 632.

[226] J. Maritain, *Petite logique*, cit., p. 634.

[227] La lucha entre la física aristotélica y la nueva física observacional es un ejemplo de este cambio de mentalidad. Y la victoria de la nueva física, uno de los elementos que contribuyeron al descrédito de Aristóteles y su metafísica, pues su física era, fundamentalmente, filosofía de la naturaleza.

[228] En realidad, la posición de Maritain sobre la inferencia inductiva, que es la que hemos descrito con más detalle, si bien puede considerarse escolástica en cuanto al contexto en el que se elabora, es muy posterior a la de Mill. Por eso no debería sorprender excesivamente que no existan divergencias fundamentales entre ambas. La diferencia principal estriba en que para Maritain es una vía secundaria de la razón y, para Mill, es el único principio de las ciencias, es decir, del saber.

[229] J. S. Mill, *A system of logic*, Routledge and Kegan Paul, Toronto 1973, p. 163.

[230] J. S. Mill, *A system of logic*, cit., p. 288.

[231] J. S. Mill, *A system of logic*, cit., p. 306.

[232] J. S. Mill, *A system of logic*, cit., p. 314.

[233] Gran parte de la obra de Mill se dedica a exponer los requisitos de validez de este tipo de inferencias, algo ausente en la obra de Aristóteles centrada, desde este punto de vista, en el silogismo.

[234] J. S. Mill, *A system of logic*, cit., p. 163.

[235] Los fenomenólogos hablan del conocimiento de lo que es esencial (en nuestro caso diríamos el conocimiento de lo que es esencial en el hecho «el hombre actúa»). Tal conocimiento lo llaman ellos «intuición eidética» o «ideación» y lo califican de *a priori*. Pero la ideación parte del particular como ejemplo suyo; y, como ha sido dicho (p. ej., M. Merleau-Ponty, *Le problème des sciences de l'homme selon Husserl*, Paris 1953), se trata de un intento de profundizar el concepto tradicional de inducción en contraposición a la concepción positivista como generalización de una serie de casos de co-ocurrencia

de elementos extraños a otros casos semejantes (la cita aparece en este lugar en *Persona y acción*).

[236] PyA, pp. 47-48.

[237] Recordemos, por otra parte, los problemas de Husserl en este mismo punto: ¿Cómo se captan las esencias universales?

[238] También sirve el ejemplo, ya usado, del pollo o pavo inductivo (según las culturas gastronómicas).

[239] Ya hemos matizado que existen distintos tipos de empirismos y que, por ejemplo, algunas afirmaciones de Mill sostienen expresamente que la inducción genera «verdades», por lo que no podría, en principio, asumir sin más que una tesis antes sostenida como verdadera ya no lo es. El empirismo de Mill, en definitiva, no resulta ser tan empirista.

[240] El nivel de certeza en la inducción puede variar. No es lo mismo realizar una inducción en torno a la libertad que en relación los rasgos principales de los españoles.

[241] El caso del error implica una reflexión distinta y, en cierto sentido, no constituye un problema importante, ya que solo es posible hablar de error cuando se acepta que se puede conocer la verdad.

[242] Estas distinciones no están presentes en Wojtyła, pero, en nuestra opinión, son coherentes con sus postulados.

[243] En un sentido similar apunta Auxier: «Cuando hacemos ontología, tal como yo empleo este término, no nos planteamos la cuestión “qué es”, sino que, más bien, intentamos elaborar conceptos generales adecuados sobre lo que es *experimentado*. Obviamente, esta ontología tiene un *lado metafísico*, incluso cuando se circunscribe así. La idea de lo “que es” está, después de todo, incluida en la pregunta “¿Qué es experimentado?”. Las ontologías personalistas buscan conceptos generales (y algunas veces universales) que no pretenden agotar lo “que es”, sino contestar a requerimientos prácticos y espirituales que surgen al dar sentido filosófico a la experiencia finita. La relación que nuestros conceptos ontológicos generales (y algunas veces universales), una vez que hemos elaborado algunos, *puedan* tener con “el ser en cuanto ser” es el *aspecto metafísico* de la ontología personalista. Ciertamente nuestros conceptos ontológicos sugieren ideas sobre el orden del ser en cuanto ser puesto que, después de todo, la experiencia es un *aspecto* del ser (incluso aunque no podamos estar seguros de que la experiencia es el *único* aspecto). Por otro lado, la cuestión de cómo nuestros conceptos ontológicos generales iluminan y se relacionan con la experiencia finita inmediata es el aspecto más epistemológico y fenomenológico de la ontología personalista. Los personalistas están generalmente más interesados en este último aspecto de la ontología» (R. E. Auxier, *A plurality of Persons in Relation: Bengtsson on Pluralism, The pluralist*, 3 (2), 2008, p. 114).

[244] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, cit., p. 38.

[245] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, cit., pp. 59-60 (cursiva nuestra). El texto es algo largo, pero vale la pena reproducirlo por entero.

[246] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, cit., p. 186.

[247] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, cit., p. 186.

[248] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, cit., Prólogo, p. 5.

[249] Por supuesto, esta experiencia puede ser considerada ilusoria, si bien, nadie (si no está loco) se comporta coherentemente con esta tesis. Gilson fue muy contundente, y con razón, en este punto.

[250] Trataremos esta cuestión en el capítulo siguiente.

[251] Para comprobarlo, es suficiente una rápida consulta a cualquier diccionario filosófico, pero, por poner un ejemplo cercano, basta pensar en el sentido que Ortega y su discípulo Marías dan al término metafísica, muy alejado del aristotélico, y distinto del hegeliano que, a su vez, difiere del zubiriano.

[252] A veces, esta equivalencia se realiza de modo automático y exclusivo sin ser consciente de que existen otras posibilidades.

[253] Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83. La integración del pensamiento de Karol Wojtyła con sus escritos como Papa es una cuestión compleja, porque, en estos últimos, no está hablando a título personal, sino como pontífice de la Iglesia católica, lo que hace que estos documentos tengan un cierto carácter «colectivo», en el sentido de que Juan Pablo II afirma lo que piensa que debe afirmar en ese momento concreto en cuanto autoridad suprema de una institución, para lo cual ha contado con las opiniones de muchos que pueden incluso haber intervenido en la redacción del documento. Por tanto, lo traemos aquí a colación no tanto como la posición de Karol Wojtyła (aunque exista una relación profunda), sino como expresión adecuada de la concepción de la *actitud metafísica*.

[254] Cfr. también en este sentido R. Guerra, *Volver a la persona*, cit., pp. 226-229.

[255] Son conocidas las importantes diferencias entre ambos, pero, al mismo tiempo, se puede hablar de una sustancial unidad enriquecida por la teoría tomista del *esse ut actus*.

[256] Que nosotros sepamos, dentro de toda su producción solo existe un artículo dedicado específicamente a una cuestión metafísica, *Los grados del ser desde el punto de vista de la fenomenología del acto*, con una extensión de 10 pp., recogido en la compilación de Reale y Styczeń, *Metafísica della persona*, Bompiani, Milano 2003, pp. 1347-1447. Lo que, por otro lado, muestra la incongruencia de poner ese título a esta compilación de sus obras.

[257] PyA, p. 425 (cursiva nuestra).

[258] Quede claro que nuestro objetivo aquí no es precisar *cómo* se accede al ser,

cuestión que excede los objetivos de este escrito, sino si es posible reflexionar sobre esta cuestión desde el método de la experiencia integral.

[259] J. García López, *La abstracción según Santo Tomás*, cit., p. 27.

[260] Retornaremos sobre esta cuestión de modo sistémico (cap. 5.2).

[261] Cfr., por ejemplo, A. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. I. Ontología*, Gredos, Madrid 1967, cap. IV, donde describe al ente como una noción trascendental «dotada de la mayor extensión que puede concebirse», y que puede contraerse a sus inferiores a través de la analogía. Se trata de una concepción no muy lejana a la visión de Wolff o la de Baumgarten que, siguiendo a Wolff, definió la ontología como «la ciencia de los predicados más abstractos y generales de cualquier cosa» (Voz «ontología» en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona).

[262] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, cit., pp. 36-37, nota 9 (cursiva nuestra). «Toda la tradición de la doctrina de la complejidad de la naturaleza humana del *compositum humanum* espiritual-corpóreo, doctrina que desde los griegos a través de la Escolástica llega hasta Descartes, se mueve en el ámbito de esta definición y, por consiguiente, dentro de la convicción de la reducción fundamental al “mundo” de lo que es sustancialmente humano» (*ibid.*, p. 28).

[263] Una excepción la proporciona el concepto de *suppositum*, que es asumido parcialmente, en diálogo con un «yo» que aportaría la subjetividad personal.

[264] Necesidad ya intuida por Kant. «No se pueden concebir sino dos especies de causalidad en relación a lo que ocurre; la causalidad siguiendo la *naturaleza* o la causalidad por la *libertad*» (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, cit., p. 310).

[265] De hecho la solución de Polo ha consistido en afirmar la validez de la metafísica clásica para las cosas, y generar una nueva metafísica trascendental para la persona. Pero, de este modo, la validez universal de los conceptos metafísicos desaparece, y nos encontramos con unos «trascendentales antropológicos», en terminología de Polo, que acaban pareciéndose bastante a los conceptos personalistas wojtylianos.

[266] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 253.

[267] PyA 40.

[268] Zubiri dedica un volumen de su trilogía a cada una de estas operaciones o momentos cognoscitivos: *Inteligencia y realidad* (vol. I); *Inteligencia y logos* (vol. 2); *Inteligencia y razón* (vol. 3). El primer volumen se tituló inicialmente *Inteligencia sentiente* (Alianza, Madrid 1980).

[269] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 324.

[270] Cfr. A. Ferraz Fayos, *Zubiri, el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid 1991, Parte I.

[271] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 343.

[272] Un dato que a veces se obvia y que añade una gran complejidad a la solución de este problema es que el conocimiento humano se realiza biográficamente. No es lo mismo hablar de la posición de un niño frente a la realidad que del de una persona adulta. Desde luego, la persona adulta se enfrenta a la realidad dada comprendiéndola, pero ¿ha sido siempre así? Al mismo tiempo es cierto que en las fases infantiles –e incluso juveniles– nuestra inteligencia no está completamente desarrollada por lo que tampoco podría considerarse el «modelo típico de inteligencia humana» del que extraer conclusiones generales.

[273] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 224.

[274] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 227.

[275] Conviene subrayar que esta discrepancia es poco relevante ya que, con el mismo término, ambos se están refiriendo a realidades distintas. Donde se deben encontrar cercanías o separaciones sustanciales entre ambos es al comparar la experiencia wojtyliana con la aprehensión primordial de realidad zubiriana, pues son las nociones de sus respectivas epistemologías que reflejan el momento inicial del conocimiento.

[276] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 222.

[277] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 224 y, más en general, pp. 204-209.

[278] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 208. Maritain, por el contrario, como hemos visto, ha apostado decididamente por la viabilidad formal de la inducción. «Si se considera ahora la inducción como *inferencia*, es decir desde el único punto de vista de las relaciones lógicas en virtud de las cuales el espíritu pasa de la Mayor a la conclusión, entonces hay que decir que la Inducción es una verdadera argumentación (*vera species argumentationis*) o una *consecuencia formal* (*consequentia formalis*), pero enteramente distinta de la inferencia silogística y de *un género a parte*, que se puede llamar por eso *consecuencia formal de tipo propiamente inductivo* (*formalis inductive*), es decir, por su capacidad de introducir y conducir al universal» (J. Maritain, *Petite logique*, OC, vol. II, p. 632).

## 5. FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA: EL SEGUNDO NIVEL DE LA COMPRENSIÓN

[279] Usamos la expresión conocimiento, común, espontáneo o habitual para reflejar la actividad conjunta de la experiencia y la comprensión. Usamos estos tres términos de manera indistinta para reflejar que no nos estamos refiriendo a un conocimiento meramente primero (a la simple aprehensión, en términos clásicos), sino al conocimiento de una persona normal, que puede ser complejo. Y, como la expresión quizá más clara, la de «conocimiento espontáneo», podría conducir a esta interpretación, la acompañamos de otras expresiones similares que refuercen la idea de que no se trata de un

conocimiento elemental.

[280] E. Husserl, *Ideas*, cit., § 32, pp. 73-74.

[281] Ampliamos de este modo la propuesta de Wojtyła en la que el circuito del saber transitaba exclusivamente desde la experiencia a la comprensión.

[282] A favor del conocimiento espontáneo se puede apuntar además que la Tierra gira alrededor del Sol solo en el sentido más directo y fundamental porque, en cierta manera, el Sol también gira alrededor de la Tierra, ya que *el movimiento es relativo*, y eso es lo que el ojo humano detecta llevándole, eso sí, a una conclusión errónea: la Tierra está quieta y el Sol se mueve. Pero un análisis detallado y científico, con nuestras únicas capacidades cognoscitivas –expandidas por la metodología y la instrumentación–, nos lleva a entender mejor qué es lo que pasa exactamente: ese movimiento, en el sentido físico más fundamental, es aparente, porque es la Tierra la que gira alrededor del Sol, y ambos se mueven en el espacio interestelar.

[283] La ingenuidad aparece cuando se pretende que *todo* lo que nos presenta el conocimiento común o espontáneo es válido y cierto tal cual lo presenta, lo que supone no darse cuenta de su enorme complejidad. El realismo crítico neotomista de Gilson y Maritain ha realizado un gran trabajo al autoanalizar desde una perspectiva crítica la posición realista.

[284] No se vuelve en la posición kantiana, en la que se entiende que la forma del mundo es puesta por la mente. Pero sí se vuelve desde una actitud empirista más radical en el que se asume que todo nuestro conocimiento se deriva de la experiencia.

[285] Las denominadas ciencias humanas se encuentran en una posición intermedia entre las ciencias experimentales y la filosofía.

[286] Este hecho se nutre, en un plano más fundamental, de la existencia de corrientes y vivencias experimentales diversas que modulan los esquemas de comprensión. El siglo XX ha sido particularmente consciente de este proceso formalizándolo de diversos modos: la distinción orteguiana entre ideas y creencias, la insistencia de Gadamer en los presupuestos de todo camino cognoscitivo, etc.

[287] Es lo que McIntyre ha llamado tradiciones epistemológicas. Cfr. A. McIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992. El concepto de tradición retoma desde otra perspectiva la dimensión social del saber científico en el que han insistido, en el siglo XX, Popper, Kuhn y otros.

[288] Wojtyła, como no podía ser de otro modo, ha seguido ese camino. Se ha afirmado en ocasiones que es un pensador radicalmente experimental, en el sentido de que su pensamiento consistiría en un análisis particularmente agudo y penetrante de su experiencia personal, pero sin ninguna dependencia de otros sistemas filosóficos: una especie de análisis puro de la experiencia. Pero este modo de proceder es simplemente imposible. Y, de hecho, esto no es lo que ha sucedido. Wojtyła conocía a la perfección la

tradición fenomenológica, tomista, kantiana y empirista (véase, a este respecto, sus *Lecciones de Lublin*). Y si bien sus escritos filosóficos consisten en un análisis de su experiencia, tanto esta perspectiva –que es una propuesta metodológica concreta formulada críticamente– como los contenidos concretos de su reflexión están elaborados a la luz de lo que afirman estas tradiciones y tomando de ellas (o rechazándolos motivadamente) sus instrumentos conceptuales con las oportunas revisiones.

[289] J. Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1987, p. 151.

[290] Los trascendentales, en sentido estricto, son la unidad, el bien, la belleza, la verdad. Pero también son conceptos trascendentales (en cuanto que trascienden a los géneros) las categorías aristotélicas y otras nociones como los tipos de causas.

[291] Véase, por ejemplo, la extensa exposición de A. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. I. Ontología*. Gredos, Madrid 1967, donde primero se definen las características generales del ente y luego se «contraen a sus inferiores».

[292] Los textos fundamentales en los que Tomás de Aquino trata de la analogía son: *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1; *De Pot.*, q. 7, a. 7; *De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 4; a. 11; q. 21, a. 4; *S. Th.* I, q. 13, a. 5; *I c Gentes*, c. 34; *In IV Met.*, lect. 1, n. 535; lib. XI, lect. 3, n. 2197. Como es sabido, ha existido un debate entre Cayetano y Suárez sobre la correcta interpretación de estos textos. Para el primero, el ente tendría una analogía de proporcionalidad propia, mientras que para el segundo sería de atribución intrínseca. González Álvarez, que ha estudiado el debate, mantiene una posición propia intermedia: da razón a Suárez por lo que se refiere a la esencia (*ens ut nomen*) y a Cayetano por lo que se refiere a la existencia (ente como participio): «A las esencias les corresponde ser en sí mismas más o menos perfectas y situarse verticalmente en determinado grado y jerarquía. La misma participación graduada de la existencia tiene en ello su raíz. Pero la analogía de atribución intrínseca entraña esa verticalidad y graduación en la realización de la forma análoga. Luego el ente como nombre debe ser análogo con analogía de atribución intrínseca. El ente como participio designa una existencia a la que compete ser bajo modalidad determinada. La existencia expresada por él directamente es, de suyo, ingraduable. Se existe o no se existe, pero no se existe más o menos. No hay aquí orden de prioridad y posterioridad; no hay rango ni jerarquía. La verticalidad anterior cede el puesto a la horizontalidad más estricta. Es precisamente lo que exige la analogía de proporcionalidad propia» (A. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. I.*, cit., p. 186). Esta discusión apunta en parte a la cuestión que nosotros abordamos: cómo se aplica, *en concreto*, la analogía al estudio de los entes; pero no la tendremos en cuenta porque, como veremos más adelante, a nuestro juicio, no resulta concebible intentar definir una fórmula que permita aplicar con precisión la analogía a *toda* la realidad.

[293] S. Brock, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona 2002.

[294] *Ibidem*, p. 20.

[295] «Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum» (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 13, a. 5).

[296] S. Brock, *Acción y conducta*, cit., p. 23.

[297] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

[298] S. Brock, *Acción y conducta*, cit., p. 29 (cursiva nuestra).

[299] *Ibidem*, p. 57.

[300] *Ibidem*, pp. 58-59 (cursiva nuestra).

[301] Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 41, a. 1 ad 2.

[302] Wojtyła ha desarrollado este tema con especial profundidad en «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», en K. Wojtyła, *El hombre y su destino*, cit., pp. 25-39.

[303] Las consideraciones que siguen *critican la analogía en cuanto método para la determinación de contenidos antropológicos, no la analogía en cuanto hecho. Y tampoco se niega su valor metafísico* como instrumento, por ejemplo, para resolver posiciones excesivamente radicales sobre la otredad de Dios como la de Barth. Como es sabido, Barth lanzó algún que otro anatema contra la *analogia entis*. Pero, si bien se puede entender en parte su actitud, en concreto su exaltación de la otredad de Dios frente al mundo, también hay que ser conscientes de que la radicalidad de sus afirmaciones viene dada por una incorrecta identificación de la *analogia entis* clásica con la teología racionalista del siglo XIX y por un rechazo correcto pero excesivamente pendular de la teología racionalista, que le condujo a la teología dialéctica. No es esta, de todos modos, una cuestión en la que queramos extendernos puesto que, como hemos dicho, lo que nos importa es determinar la validez del procedimiento analógico en la *antropología*. Sí podemos añadir, de todos modos, que S. Tomás fue perfectamente consciente de la dificultad que suponía hablar de Dios por su extrema diversidad del resto de lo creado. Y por eso recurre como solución a la analogía. «Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contigit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce» (*S. Th.* I, q. 13, a. 5).

[304] G. Holub señala con agudeza que puede admitirse que los animales tienen psique, pero no subjetividad.

[305] Que nosotros sepamos, Maritain es el único que lo ha intentado de manera seria, pero también sabemos los problemas que tuvo Maritain dentro del tomismo.

[306] «En la tradición filosófica y científica, que nace de la definición “homo-animal rationale”, el hombre era sobre todo un objeto, *uno de los objetos del mundo*, al cual de modo visible y físico pertenece. *Una objetividad así entendida* estaba vinculada al presupuesto general de la *reductibilidad del hombre*. La subjetividad, en cambio, es una especie de término evocativo del hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género más próximo y la diferencia de especie. *Subjetividad es en un cierto sentido sinónimo de todo lo irreductible en el hombre*» (K. Wojtyła, *El hombre y su destino*, cit., p. 29).

[307] D. von Hildebrand, *El corazón* (4ª ed.). Palabra, Madrid 2002, p. 62.

[308] L. Polo, *Antropología trascendental. I. La persona humana*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 31. Su propuesta para superar esta dificultad consiste en limitar la metafísica tradicional al mundo de lo natural y desarrollar una nueva antropología, específica para el hombre, mediante la ampliación de los trascendentales.

[309] Cfr. S. Brock, *Acción y conducta*, cit., pp. 60 y ss.

[310] K. Wojtyła, PyA, p. 61. Como se puede apreciar, hay aquí una opción metodológica muy concreta de tipo personalista opuesta a la adoptada por Brock.

[311] K. Wojtyła, PyA, p. 170 (cursiva nuestra). La autodeterminación afecta también a la concepción de la teleología que, para Wojtyła, debe transformarse o completarse con la autoteleología: «Es necesario observar que el término “autodeterminación” indica, al mismo tiempo, tanto el hecho de que solo el sujeto o el “yo” personal se determina (y actúa), como el hecho de que tal “yo” personal en cuanto sujeto se determina a sí mismo. Por consiguiente, en esa relación dinámica, el “yo” se coloca como objeto delante de sí mismo, objeto de la voluntad entendida como facultad determinante del sujeto. En esa relación, precisamente, está contenido *de algún modo el “núcleo” de la autoteleología del hombre*» (Cfr. K. Wojtyła, *Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre*, en *El hombre y su destino*, cit., pp. 142-143).

[312] La tendencia hacia el cielo metafísico por parte del tomismo está notablemente afectada por la teoría de la abstracción, tal y como hemos mostrado en su momento (cfr. cap. 4.3).

[313] «Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno. De esta acción mediadora del Tú de todos los seres procede el cumplimiento de las relaciones entre ellos, o, en caso contrario, el no cumplimiento. El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se

plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica en la relación inmediata con el Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello» (M. Buber, *Yo y tú* (3ª ed.), Caparrós, Madrid 1998, p. 69).

[314] Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 2, a. 3.

[315] *Ibid.*

[316] Tomás de Aquino, *Contra Gent.*, II, c. 15, n. 6.

[317] Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 2, a. 3.

[318] *Ibid.*

[319] Aristóteles, *Met.*, XII, 9, 1074 b 33-35.

[320] Aristóteles, *Met.*, XII, 7, 1072 b 24-30.

[321] Además, no es claro qué papel podría haber jugado un Dios personal en el sistema aristotélico en el que los seres divinos no pueden desear –al desconocer Aristóteles el deseo como amor– por lo que la marcha de la inteligencia conduce hacia dioses estáticos, o, como mucho, motores inmóviles, como las esferas celestes. Muy lejos, evidentemente, de todo rasgo personal.

[322] «La lógica, por eso, se debe entender como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este es el reino de la verdad, tal y como es en sí y por sí, sin velos. Podemos expresarnos diciendo que su contenido es la exposición de Dios, tal y como Él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito» (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Einleitung Allgemeiner Begriff der Logik*, pp. 45-46; citado por L. Romera, *El hombre ante el misterio de Dios. Curso de teología natural*, Palabra, Madrid 2008).

[323] Romera entiende que desde las vías cosmológicas y, en particular, desde la idea de creación hay un acceso bastante directo a la comprensión de Dios como amor: «Si Dios es la plenitud del ser, de nada necesitado, su causar responde a un acto de total liberalidad, no motivado por ninguna necesidad al margen de su amor infinito. El orden ontológico de la existencia es el orden de la liberalidad y no el orden de un sistema lógico en donde rige una necesidad biunívoca. Abrirse a esta verdad implica saberse en la existencia como fruto de un amor que está por encima de cualquier necesidad y es por tanto totalmente amor» (L. Romera, *El hombre ante el misterio de Dios*, cit., p. 206). Pero, aunque la reconsideración de la creación a partir de una concepción personal de Dios puede ser interesante para introducir el concepto de amor en el acto creativo, parece difícil asumir por vía *puramente racional* que el hombre pueda sentirse el resultado de un amor infinito, sobre todo, si tenemos en cuenta el problema del mal.

[324] Cfr. J. M. Burgos (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, Ed. Mounier, Salamanca 2011.

[325] Proponer un acceso a Dios a través de la persona no tiene derivaciones subjetivistas ni idealistas porque no se trata de acceder al Trascendente desde la

conciencia humana al modo cartesiano. Se trata, simplemente, de una ampliación del ámbito de realidad.

[326] J. Seifert, *Erkenntnis der Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, Lepanto Verlag 2010, cap. 4. Utilizo el texto a partir de la traducción española realizada por Pedro Jesús Teruel.

[327] J. Seifert, *Erkenntnis der Vollkommenen*, cit., cap. 4, II.

[328] «Si la razón puede existir solo en la personalidad, y si el mundo tiene que tener un originador racional, omnimoviente y gobernador, entonces este ser tiene que ser un ser Personal. Este ser solo puede ser concebido como bajo la imagen de la racionalidad humana y de la personalidad; a él se le deben adscribir la cualidad del hombre que considero más elevadas: amor, autoconciencia, razón, libertad» (F. H. Jacobi, citado en J. O. Bengtsson, *The worldview of personalism. Origins and early development*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 137).

[329] Esta vía sostiene que, si el hombre aspira constitutivamente a algo, este algo, de algún modo, debería existir. Kant lo usó para justificar *prácticamente* (pero no ontológicamente) la existencia de Dios. «Y como nuestro deber era promover el bien supremo, no era solo facultad, sino también necesidad enlazada con el deber como requerimiento, la posibilidad de suponer este bien supremo; lo cual, como solo se da bajo la condición de la existencia de Dios, une su suposición inseparablemente con el deber, o sea, que es moralmente necesario suponer la existencia de Dios. Sin duda cabe observar en este caso que esta necesidad moral es subjetiva, esto es, exigencia, y no objetiva, es decir, ella misma deber, pues no puede haber un deber de suponer la existencia de una cosa (porque esto solo afecta al uso teórico de la razón)» (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 2007, p. 186). En Tomás de Aquino hay alguna argumentación de esta índole: «Todo el que tiene intelecto naturalmente desea ser siempre. El deseo natural no puede ser vano. Por tato, toda substancia natural es incorruptible» (Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 75, a. 6).

[330] J. Seifert, *Erkenntnis der Vollkommenen*, cap. 5, I.

[331] J. Seifert, *Erkenntnis der Vollkommenen*, cap. 5, II.

[332] Cfr. J. Seifert, *Erkenntnis der Vollkommenen*, cap. 9 y J. Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, Universitätsverlag, C. Winter, Heidelberg 2000.

[333] Cfr. J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, cit., pp. 46-51: «El despertar personalista».

[334] Cfr. J. M. Burgos, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., cap. 1.1: «La noción de persona a través de la historia».

[335] K. Wojtyła, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, en *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, pp. 27-28.

[336] J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., p. 41.

[337] «Si no hubiera en la sustancia aristotélica nada más que independencia en el ser, entonces habría poca controversia sobre la substancialidad de las personas; prácticamente todo el mundo afirmaría que las personas son sustancias. La controversia surge porque la sustancia aristotélica da la impresión de ser incurablemente “cosmológica”, hostil a la subjetividad personal» (J. F. Crosby, *The selfhood of the human person*, The Catholic University of America Press, Washington 1996). Vid. en un sentido similar L. Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., p. 46.

[338] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., p. 238. Zubiri propone también una sustitución del concepto de causa por el de funcionalidad, que, junto con su concepción de la inteligencia sentiente, permitiría superar la conocida crítica de Hume a la causalidad. «La “sucesión” a que apela Hume no es la sucesión de dos impresiones, sino una impresión de realidad sucesiva» (*Ibid.*, p. 240). B. P Bowne también detectó el problema. Cfr. *Personalism*, The Riverside Press, Cambridge 1908: cap. IV: *Mechanical or volitional causality*.

[339] S. Tomás usa el concepto de persona, pero no es la clave central de su antropología. Lo es la sustancia. Es más relevante (y más original y cristiano) en su teología menos dependiente de Aristóteles.

[340] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178b 5-25 (cursiva nuestra).

[341] *I Jn* 4, 16.

[342] San Juan también afirma que Dios es *logos*, pero, independientemente del sentido preciso que haya que dar a esta expresión griega, la originalidad cristiana proviene de la atestación de que Dios es amor. Que Dios era *logos*-razón ya fue alcanzado por Aristóteles.

[343] *I Co* 13, 13.

[344] Otro ejemplo es la escasa importancia de la relación interpersonal en la antropología clásica si se tiene en cuenta que el Dios cristiano es trinitario (pero que depende de que, para Aristóteles, la relación es el último accidente).

[345] Un análisis amplio de esta cuestión en J. M. Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, Eunsa, Pamplona 1997.

[346] Aristóteles, *Física*, II 192 b, 1-19, traducción de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid.

[347] Aristóteles, *Met* V, c. 4, 1015a 10-15.

[348] M. Artigas, J. J. Sanguineti, *Filosofía de la naturaleza* (3ª ed.), Eunsa, Pamplona 1993, pp. 116-117. Como es sabido, Artigas ha desarrollado posteriormente una filosofía de la naturaleza muy sugerente en torno a los conceptos de dinamismo y estructura. Ver, por ejemplo, M. Artigas, *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1992, y M. Artigas, *Filosofía de la naturaleza*, 4ª edición renovada, Eunsa, Pamplona 1998. Uso este texto porque me parece que refleja bien la posición

aristotélica.

[349] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1123a 20-25.

[350] M. Artigas, J., J. Sanguinetti, *Filosofía de la naturaleza*, cit., pp, 118-119.

[351] Que el concepto de naturaleza acabe teniendo un carácter metafísico supondría, para Spaemann, la negación de su carácter naturalista «porque el concepto de naturaleza no era “naturalista”. La naturaleza, según Aristóteles, no era precisamente la pura exterioridad. *Physei*, por naturaleza, es más bien aquello que tiene “en sí mismo” el principio del movimiento y del reposo. Pero lo que significa “tener en sí mismo” un comienzo solo puedo saberlo porque soy un sí-mismo, porque tengo la experiencia de mí mismo como comienzo, como origen de una espontaneidad» (R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, pp. 30-31). El apunte es correcto, pero que el concepto metafísico de naturaleza no sea pura exterioridad no significa que no tenga origen en el mundo de la naturaleza y que, como consecuencia, *su desarrollo concreto a través de la teoría teleológica* esté impregnado de naturalismo.

[352] Nos centramos particularmente en lo que sigue en la posición de Tomás de Aquino.

[353] Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 6, a. 1 ad 3.

[354] Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 10, a. 4 ad 3.

[355] Cfr. L. Álvarez Munárriz, *Perspectivas sobre la naturaleza humana*, DM, Murcia 1996, p. 47.

[356] Aristóteles, *Física*, III 201 b, 5, cit.

[357] En Tomás este es un asunto complejo. En algunos textos afirma con contundencia: «el fin en cuanto tal no cae bajo la elección» (*S. Th. I-II*, q. 13, a. 3); «el fin último mueve a la voluntad necesariamente, porque es un bien perfecto. Y, de igual modo, aquello que se ordena a este fin, sin lo cual el fin no puede ser, como ser y vivir y cosas similares» (*S. Th. I-II*, q. 10, a. 2); pero en la q. 13 de la I-II señala que lo que es fin en un orden puede ser medio en otro, y así cae bajo la elección. En cualquier caso, la estructura medios-fines es muy rígida.

[358] Reaparecen, desde otra perspectiva, los problemas que planteaba el uso de la analogía.

[359] Una exposición más detallada de toda esta problemática en J. M. Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, cit.

[360] E. Mounier, *El personalismo*, ACC, Madrid 1997, p. 26 (cursiva mía).

[361] K. Wojtyła, *Trascendencia de la persona y autoteleología*, en *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, pp. 141-142.

[362] La intransitividad aristotélica de la acción apunta en esta dirección, pero no es una característica de *todas* las acciones, sino solo de algunas. Cfr. J. M. Burgos, *Praxis personalista y el personalismo como praxis*, en *Reconstruir la persona. Ensayos*

*personalistas*, Palabra, Madrid 2009, pp. 97-133.

[363] K. Wojtyła, *Trascendencia de la persona y autoteleología*, en *El hombre y su destino*, cit., pp. 142-143.

[364] Esta afirmación quizá puede resultar chocante (para quien tenga una visión clásica de la filosofía de Wojtyła), pero es un hecho que, simplemente, se puede constatar mediante la lectura de *Persona y acción*. Y, las pocas veces que lo hace, lo emplea con un significado naturalista no metafísico.

[365] Además, esta dualidad de significados genera una potencial ambigüedad en el concepto de naturaleza pues se corre el peligro de acabar dando –consciente o inconscientemente– un sesgo biológico al concepto metafísico o, más simplemente, de *usar el mismo término con dos sentidos distintos, uno metafísico y otro biológico natural*. Por ejemplo, en este texto, Spaemann, que defiende el carácter metafísico del término naturaleza, lo usa en un sentido estrictamente naturalista: «de por sí, *la naturaleza no da lugar a algo así como un deber ser*. Lo que contiene son tendencias. Como dice Fichte, la productividad de la naturaleza se agota con la generación de la inclinación. Es a un ser racional, reflexivo y libre al que la inclinación y la naturaleza se desvelan como tales. Allí donde la naturaleza puede ser distanciada por la reflexión es donde puede ser reconocida a la vez en libertad y convertirse en una fuente de apreciaciones morales» (R. Spaemann, *La naturaleza como instancia de apelación moral*, en R. Alvira (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, vol. I, Universidad de Navarra, Pamplona 1991, p. 64, cursiva nuestra). Buttiglione también ha advertido el problema: «La doctrina tradicionalista usa un concepto de naturaleza que es equívoco y que, por su ambigüedad, pone en peligro de perder de vista la diferencia entre el orden personalista (fundado en la *naturaleza espiritual* particular del hombre y, por consiguiente, en la libertad) y el orden propio al resto de la naturaleza (en el cual la naturaleza en el sentido ontológico coincide con la naturaleza entendida en sentido fenomenológico-naturalista, o al menos se desprende de ella de una manera menos drástica que en el caso de la persona)» (R. Buttiglione, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1982, p. 214).

[366] Este problema aparece incluso en alguien tan poco sospechoso como Spaemann, cuando afirma, oponiendo razón y naturaleza, que «la interpretación de la inclinación no tiene lugar por sí sola. No es naturaleza, sino precisamente eso que llamamos lo racional. Es justamente en la razón donde la naturaleza aparece como naturaleza» (R. Spaemann, *La naturaleza como instancia de apelación moral*, cit., p. 44).

[367] Rhonheimer también ha advertido el problema: «Por paradójico que parezca: para saber qué es la “naturaleza humana”, o para interpretarla adecuadamente, tenemos que conocer antes lo “bueno para el hombre”. El conocimiento de la naturaleza humana,

así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados» (M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000, p. 194).

[368] Esta división es, lógicamente, una simplificación, pero puede servir para nuestros objetivos que no apuntan a un amplio estudio sistemático de la estructura de las ciencias filosóficas, sino, mucho más modestamente, a la propuesta de algunas ideas fundamentales.

[369] En el sentido wojtyliano (señalado en el cap. 2).

[370] Recordemos las reflexiones relativas a lo que resulta accesible desde la fenomenología, el empirismo, la metafísica o el personalismo.

[371] Wojtyła desarrolla con originalidad y profundidad esta tesis en *El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler*, en *Mi visión del hombre*, cit., pp. 185-219, y en *El problema de la experiencia en la ética* en *Mi visión del hombre*, cit., pp. 321-352.

[372] En este punto hay que aplicar las reflexiones anteriores sobre la analogía y las categorías personalistas. Esta experiencia del bien y del mal es *exclusiva* del hombre. Los animales no son ni buenos ni malos, porque no son libres, se limitan a seguir su instinto. Nadie en su sano juicio culpará a un león de haberse comido una cebra. No estamos, desde luego, ante un caso de asesinato.

[373] Paralelamente a la distinción entre experiencia del yo y experiencia del hombre, Wojtyła ha distinguido entre *experiencia moral*, que es subjetiva, mi personal experiencia del bien y del mal, y *experiencia de la moralidad*, la experiencia del hecho moral en los otros sujetos. Esta experiencia es segunda respecto a la primera, ya que, si yo no tuviera experiencia personal del bien y del mal, ni siquiera sería capaz de comprender el fenómeno de la moralidad en los demás. Cfr. K. Wojtyła, *El problema de la experiencia en la ética*, en *Mi visión del hombre*, cit., pp. 321-352.

[374] La expresión es de G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, p. 10. Se denomina también ley de Hume porque fue el primero que la planteó.

[375] D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana. Tomo III: De la moral*, Ediciones Orbis, Buenos Aires 1984, pp. 689-690.

[376] La denominada nueva teoría de la ley natural de Grisez, Finnis y Boyle puede entenderse en buena medida como la respuesta desde posiciones tomistas a esta objeción. Sobre el tema se puede ver el artículo seminal de G. Grisez, *The first principle of practical reason. A commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 168-201; y también J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983; *Natural Law and the «Is»-«Ought» Question. An invitation to professor Veatch*, «Catholic Lawyer», 26 (1980-1981), pp. 265-277, y J.

Boyle, J. Finnis y G. Grisez, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, «The American Journal of Jurisprudence», 32 (1987), pp. 99-151.

[377] No entendemos el deber moral en un sentido estrictamente kantiano, sino como la constatación de que el hombre se siente impelido –libremente– a realizar el bien y evitar el mal. «El sentimiento de obligación (moral) es el sentimiento de estar *ligado* por el bien que yo *veo*» (J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Oeuvres complètes, vol IX, p. 900).

[378] El primer principio de la razón práctica, hay que hacer el bien y evitar el mal, se puede entender como la expresión básica de esta estructura humana fundamental. Cfr. J. M. Burgos, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, Peter Lang, Berna 1995, cap. V.

[379] «Quia omnis intelligentia aut est practica, aut speculativa» (Tomás de Aquino, *In I de Anima*, l. 8, n. 119. «La distinción absolutamente primera que hay que reconocer en las actividades del intelecto es la distinción entre el intelecto especulativo o teórico y el intelecto práctico. No se trata en ningún modo de una distinción entre dos potencias diferentes, sino solo de una distinción entre dos maneras fundamentalmente distintas en que la misma potencia del alma –el intelecto o la razón– ejerce su actividad» (J. Maritain, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Oeuvres complètes, vol. X, p. 161).

[380] J. Maritain, *L'intuition créatrice*, cit., p. 162.

[381] Un tratamiento detenido de todas estas cuestiones que aquí solo apuntamos en J. M. Burgos, *La inteligencia ética*, cit.

[382] L. Stefanini, *Personalismo sociale* (2ª ed.), Studium, Roma 1979, p. 9. Otros personalistas que han trabajado en esta vía son Zubiri, Polo y Seifert. Cfr. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione di una metafisica classica e personalista*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

[383] J. Seifert, *El discurso de los métodos*, cit., p. 33 (cursiva nuestra).

[384] A pesar de ello, la experiencia (de orden científico) guarda su componente subjetivo, que es estructural, puesto que, cuando yo «experimento» a un pájaro volando, lo que hago es ser consciente de que estoy conociendo que un pájaro vuela. La dimensión subjetiva sigue presente: soy yo quien ve al pájaro volar; pero, si me centro en el pájaro, la dimensión subjetiva pierde la relevancia que tiene en una temática antropológica.

[385] El método científico-experimental es distinto del método personalista basado en la experiencia, ya que este refleja la estructura básica de todo conocimiento humano, mientras que el primero se aplica solo al conocimiento científico de las realidades materiales a través de un procedimiento específico, sofisticado y consolidado que incluye la elaboración de hipótesis, contrastación a través de experimentos, uso de las

matemáticas en muchos casos, etc. Podríamos decir que es una especificación muy concreta de la capacidad cognitiva humana.

[386] La falsabilidad popperiana a veces se interpreta erróneamente como una negación de la certeza de los conocimientos científicos, pero su significado es otro: que toda teoría científica debe poder ser contrastada experimentalmente y, por lo tanto, rechazada en el caso de que no supere esa contrastación. Y que aquellas ciencias (como, por ejemplo, el psicoanálisis) que no dan opción a contrastación científica no pueden arrogarse el carácter de ciencia experimental. Pero esto no significa que los conocimientos científicos estén siempre en la orla del abismo de la duda, porque, si algo se ha contrastado empíricamente, esa valoración no puede modificarse. El agua, como decíamos, no va a hervir de repente a 150 grados. El asunto, por supuesto, es complejo (no es lo mismo hablar de un conocimiento elemental que de una teoría sofisticada), pero lo que queremos señalar es que no todos los conocimientos ni las teorías científicas son, por principio, provisionales.

[387] En esta materia a veces hay que distinguir *entre los científicos y los teóricos de la ciencia* porque estos últimos tienden a insistir en el carácter relativo y revisable del saber científico, como si este cambiara continuamente. Pero esto no es así, ni se corresponde con la praxis real de la investigación científica. Esta parte de un saber dado y consolidado que muy pocas veces se pone en cuestión y, en determinados aspectos, nunca, porque iría contra la esencia de la experimentación científica contrastada. El agua, en condiciones estándar, hierve *siempre* a 100 grados. No existe la posibilidad de que, *en esas mismas condiciones*, de repente hierva a 150. Como tampoco existe ninguna posibilidad de que el sol, al revisar los datos, se convierta en una gran bola de oxígeno, neón y magnesio. Se discute y discrepa abiertamente en los terrenos punta de la investigación, donde no se sabe exactamente qué es lo que sucede y por qué; y justamente por ello se investiga. Pero, a veces, el filósofo de la ciencia, que no logra nunca ese nivel de certeza en su trabajo, tiende a relativizar la solidez de los conocimientos científicos igualándolos a la baja con su nivel de inseguridad epistemológica.

## 6. A MODO DE SÍNTESIS: EL MÉTODO DE LA EXPERIENCIA INTEGRAL

[388] PyA 31.

[389] PyA, p. 37.

[390] Sustituimos el término wojtyliano de reducción por estas expresiones que nos parecen más claras, ya que la expresión reducción –al menos en español– genera una primera comprensión contraria justamente al significado real del término: reducir contenidos, en vez de expandirlos.

[\[391\]](#) PyA 49.

# ÍNDICE

## **1. INTRODUCCIÓN**

## **2. LA EXPERIENCIA INTEGRAL: UN MÉTODO BASADO EN KAROL WOJTYŁA**

### 2.1. Claves de comprensión de Karol Wojtyła

#### 2.1.1. Del tomismo al personalismo a través de la fenomenología

#### 2.1.2. El gran objetivo: la unificación del ser y de la consciencia

### 2.2. La propuesta metodológica de Wojtyła

#### 2.2.1. La experiencia

#### 2.2.2. La comprensión

##### a) La inducción y la unidad de significado

##### b) La reducción como «exploración» de la experiencia

##### c) El proceso de comprensión: inducción y reducción

##### d) La expresión de la comprensión

### 2.3. De la propuesta de Wojtyła al método de la experiencia integral

#### 2.3.1. Luces y sombras de la propuesta wojtyliana

#### 2.3.2. La experiencia integral como método personalista

## **3. EXPERIENCIA INTEGRAL Y MÉTODO FENOMENOLÓGICO**

### 3.1. Husserl

#### 3.1.1. La experiencia en Husserl y en Wojtyła

#### 3.1.2. La epojé

#### 3.1.3. Las esencias o eidos y su captación intuitiva

##### A. La propuesta husserliana

##### B. La posición de Wojtyła

Excursus: la intuición de las esencias y la variación eidética

### 3.2. La fenomenología realista

### 3.3. ¿Reforma de la fenomenología realista o metodología personalista?

#### 3.3.1. La propuesta de ruptura de la epojé de J. Seifert

#### 3.3.2. Fenomenología realista vs. experiencia integral

## **4. EXPERIENCIA INTEGRAL Y GNOSEOLOGÍA TOMISTA**

### 4.1. La experiencia en Wojtyła y en Tomás de Aquino

- 4.1.1. La subjetividad y lo irreductible en el hombre
- 4.1.2. La experiencia como vía metodológica resolutive
- 4.2. La unidad del acto cognoscitivo y el conocimiento intelectual del singular
  - 4.2.1. Las tesis de Wojtyła
  - 4.2.2. Tomás de Aquino y la unidad del proceso intelectual
  - 4.2.3. La conversio ad phantasmata
- 4.3. La abstracción y el problema del concepto
  - 4.3.1. El camino abstractivo del tomismo
  - 4.3.2. El rechazo wojtyliano de la abstracción y su apuesta por la inducción
- 4.4. La inducción
  - 4.4.1. La inducción en Aristóteles o inducción clásica
  - 4.4.2. John Stuart Mill y la inducción moderna
  - 4.4.3. La inducción en la experiencia integral
- 4.5. El alcance del método de la experiencia integral: ontología y metafísica
  - 4.5.1. La perspectiva ontológica o la captación de la cosa en sí
    - A. La superación del empirismo y de la crítica kantiana
    - B. La superación de la posición fenomenológica
  - 4.5.2. La actitud metafísica como pensamiento radical u ontológico
  - 4.5.3. La metafísica como filosofía del ser
- 4.6. Reflexiones conclusivas
  - 1. La unidad del acto cognoscitivo
  - 2. La estructura del proceso intelectual
  - 3. El concepto de experiencia y el método según Zubiri

## **5. FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA: EL SEGUNDO NIVEL DE LA COMPRENSIÓN**

- 5.1. La filosofía como desarrollo crítico de la experiencia y de la comprensión
  - 5.1.1. De la experiencia y el conocimiento espontáneo a la filosofía
  - 5.1.2. El papel de la tradición o la construcción social de la filosofía
  - 5.1.3. La estructura objetivo-subjetiva de la filosofía
- 5.2. El itinerario de la filosofía
  - 5.2.1. El camino de la metafísica tradicional: la vía analógica
  - 5.2.2. Un caso específico: la acción humana
  - 5.2.3. El camino personalista: la categorización sectorial
    - A. Analogía vs. progreso del conocimiento
    - B. La analogía y el oscurecimiento de lo específico humano
    - C. La analogía y la posible deformación de lo específico humano
    - D. De nuevo la acción
  - 5.2.4. El camino adecuado para la teología natural. Acerca del carácter personal de Dios

A. El Dios de Tomás y Aristóteles

B. Las vías personalistas del conocimiento de Dios

5.3. Categorías personalistas

5.3.1. El lastre griego

5.3.2. La naturaleza humana como posible categoría personalista

A. El concepto metafísico de naturaleza

B. Consecuencias metodológicas del análisis categórico-personalista del concepto metafísico de naturaleza

5.4. La red del saber: implicaciones metodológicas

5.4.1. Saberes primarios y secundarios: autonomía e interdependencia

5.4.2. Antropología y ética: consideraciones metodológicas

A. La ética como ciencia autónoma y la originariedad de la experiencia moral

B. La desactivación de la falacia naturalista

C. La ética como ciencia práctica

5.4.3. Antropología, ética y metafísica

5.4.4. Filosofía y ciencias

## **6. A MODO DE SÍNTESIS: EL MÉTODO DE LA EXPERIENCIA INTEGRAL**

6.1. La experiencia: punto de partida del conocimiento

6.2. La comprensión como consolidación y profundización de la experiencia

6.3. La filosofía como profundización crítica de la comprensión

Apéndice bibliográfico

Notas

# Índice

1. Introducción	5
2. La experiencia integral: un método basado en Karol Wojtyła	11
2.1. Claves de comprensión de Karol Wojtyła	11
2.1.1. Del tomismo al personalismo a través de la fenomenología	11
2.1.2. El gran objetivo: la unificación del ser y de la consciencia	12
2.2. La propuesta metodológica de Wojtyła	16
2.2.1. La experiencia	16
2.2.2. La comprensión	18
a) La inducción y la unidad de significado	19
b) La reducción como «exploración» de la experiencia	21
c) El proceso de comprensión: inducción y reducción	22
d) La expresión de la comprensión	23
2.3. De la propuesta de Wojtyła al método de la experiencia integral	25
2.3.1. Luces y sombras de la propuesta wojtyliana	25
2.3.2. La experiencia integral como método personalista	26
3. Experiencia integral y método fenomenológico	29
3.1. Husserl	31
3.1.1. La experiencia en Husserl y en Wojtyła	31
3.1.2. La epojé	35
3.1.3. Las esencias o eidos y su captación intuitiva	38
A. La propuesta husserliana	38
B. La posición de Wojtyła	41
Excursus: la intuición de las esencias y la variación eidética	44
3.2. La fenomenología realista	49
3.3. ¿Reforma de la fenomenología realista o metodología personalista?	55
3.3.1. La propuesta de ruptura de la epojé de J. Seifert	55
3.3.2. Fenomenología realista vs. experiencia integral	58
4. Experiencia integral y gnoseología tomista	62
4.1. La experiencia en Wojtyła y en Tomás de Aquino	63
4.1.1. La subjetividad y lo irreductible en el hombre	63
4.1.2. La experiencia como vía metodológica resolutive	65
4.2. La unidad del acto cognoscitivo y el conocimiento intelectual del singular	68
4.2.1. Las tesis de Wojtyła	68

4.2.2. Tomás de Aquino y la unidad del proceso intelectual	70
4.2.3. La conversio ad phantasmata	72
4.3. La abstracción y el problema del concepto	76
4.3.1. El camino abstractivo del tomismo	76
4.3.2. El rechazo wojtyliano de la abstracción y su apuesta por la inducción	77
4.4. La inducción	82
4.4.1. La inducción en Aristóteles o inducción clásica	82
4.4.2. John Stuart Mill y la inducción moderna	87
4.4.3. La inducción en la experiencia integral	89
4.5. El alcance del método de la experiencia integral: ontología y metafísica	94
4.5.1. La perspectiva ontológica o la captación de la cosa en sí	94
A. La superación del empirismo y de la crítica kantiana	95
B. La superación de la posición fenomenológica	98
4.5.2. La actitud metafísica como pensamiento radical u ontológico	99
4.5.3. La metafísica como filosofía del ser	101
4.6. Reflexiones conclusivas	105
1. La unidad del acto cognoscitivo	107
2. La estructura del proceso intelectual	108
3. El concepto de experiencia y el método según Zubiri	110
5. Filosofía y experiencia: el segundo nivel de la comprensión	113
5.1. La filosofía como desarrollo crítico de la experiencia y de la comprensión	114
5.1.1. De la experiencia y el conocimiento espontáneo a la filosofía	114
5.1.2. El papel de la tradición o la construcción social de la filosofía	118
5.1.3. La estructura objetivo-subjetiva de la filosofía	120
5.2. El itinerario de la filosofía	122
5.2.1. El camino de la metafísica tradicional: la vía analógica	122
5.2.2. Un caso específico: la acción humana	123
5.2.3. El camino personalista: la categorización sectorial	126
A. Analogía vs. progreso del conocimiento	127
B. La analogía y el oscurecimiento de lo específico humano	128
C. La analogía y la posible deformación de lo específico humano	130
D. De nuevo la acción	131
5.2.4. El camino adecuado para la teología natural. Acerca del carácter personal de Dios	133
A. El Dios de Tomás y Aristóteles	134

B. Las vías personalistas del conocimiento de Dios	137
5.3. Categorías personalistas	140
5.3.1. El lastre griego	140
5.3.2. La naturaleza humana como posible categoría personalista	143
A. El concepto metafísico de naturaleza	144
B. Consecuencias metodológicas del análisis categórico-personalista del concepto metafísico de naturaleza	150
5.4. La red del saber: implicaciones metodológicas	156
5.4.1. Saberes primarios y secundarios: autonomía e interdependencia	156
5.4.2. Antropología y ética: consideraciones metodológicas	159
A. La ética como ciencia autónoma y la originariedad de la experiencia moral	159
B. La desactivación de la falacia naturalista	162
C. La ética como ciencia práctica	163
5.4.3. Antropología, ética y metafísica	164
5.4.4. Filosofía y ciencias	166
6. A modo de síntesis: el método de la experiencia integral	170
6.1. La experiencia: punto de partida del conocimiento	171
6.2. La comprensión como consolidación y profundización de la experiencia	174
6.3. La filosofía como profundización crítica de la comprensión	177
Apéndice bibliográfico	180
Notas	182
Índice	221