

WOJTYŁA Y HUSSERL: UNA COMPARACIÓN METODOLÓGICA

JUAN MANUEL BURGOS VELASCO*

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El método de Karol Wojtyła. 2. 2. La comprensión. 3. La experiencia en Husserl y Wojtyła. 4. La epojé. 5. Las esencias o eidos y su captación intuitiva. 5. 1. La propuesta husserliana. 5. 2. La posición de Wojtyła. 6. Reflexiones conclusivas.

1. INTRODUCCIÓN

KAROL WOJTYŁA, al comienzo de su principal escrito filosófico, *Persona y acción*,¹ ha descrito de manera sucinta las características del método que emplea a lo largo de esta obra y, en general, de su filosofía.² Este método parece similar al fenomenológico tanto por el procedimiento que sigue como por la terminología utilizada (experiencia, reducción, análisis fenomenológico, etc.). Sin embargo, y en contra de lo que podría parecer a una mirada

* Universidad CEU-San Pablo, Doctor Federico Rubio y Galí, 72, 2º A, 28039 Madrid. E-mail: jmburgos@ceu.es

¹ 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 de la obra preparada por Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy Galkowski, 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. Sobre el tema cfr. R. GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002, pp. 198-203.

² La descripción de su método, tal como es expuesto en *Persona y acción*, responde a su posición definitiva y madura, ya que Wojtyła sufrió una importante evolución intelectual, que se puede seguir en J.M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014, pp. 3-23. Por lo que respecta al método se puede constatar esta evolución en la comparación de estas dos afirmaciones. La primera, en su tesis sobre Scheler (1954), en la que afirma que «el papel de este método es secundario y meramente auxiliar» (K. WOJTYŁA, *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982, p. 218). La segunda, en el artículo *La subjetividad y lo irreductible en el hombre* (1979): «Este método no es en absoluto sólo una descripción que registra los fenómenos», sino que sirve «para la comprensión transfenoménica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*» (recogida en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2005⁴, p. 38). En este escrito, como decimos, dejamos de lado los aspectos evolutivos centrándonos en su pensamiento maduro tal como se expone en *Persona y acción*.

superficial, esas poderosas semejanzas no deben llevar a una identificación estricta entre ambos métodos por varias razones de peso. La primera es que él mismo afirma que no usa el método fenomenológico: «El presente estudio no está pensado según el método eidético en sentido estricto».³ La segunda es que, en el caso de que lo estuviera empleando, no tendría sentido dedicar toda la *Introducción de Persona y acción* (unas 30 densas páginas) a exponer los pasos esenciales de su sistema metodológico. Bastaría con una referencia que remitiera al método fenomenológica, perfectamente conocido.

Por todo ello, parece de sumo interés comparar ambos métodos con el fin de intentar delimitar las analogías y las diferencias. Además, si la posición de Wojtyła resultase original y consistente, cabría asumirla como una base adecuada para el establecimiento de una metodología específicamente personalista, instrumento del que esta filosofía, por el momento, carece, si exceptuamos algunas reflexiones aisladas de Marcel⁴ y de Nédoncelle.⁵

Ahora bien, para intentar abordar este problema con algunas probabilidades de éxito, es necesario circunscribirlo al máximo, puesto que el método es, en cierto sentido, *el tema* de la fenomenología, y afrontarlo de manera exhaustiva es completamente imposible. En este sentido, hemos tomado las siguientes decisiones. En primer lugar, hemos dejado de lado la fenomenología realista.⁶ En segundo lugar, nos hemos centrado en los escritos metodológicos “fundacionales” de Husserl, es decir en las *Investigaciones Lógicas* en la versión de 1913⁷ y en *Ideas I*.⁸

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 periodo 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”.⁹ Sin embargo, Husserl abandonó, mo-

³ K. WOJTYŁA, *PyA*, nota 4, p. 46.

⁴ Cfr. G. MARCEL, *El misterio del ser*, Edhasa, Barcelona 1971.

⁵ Cfr. M. NÉDONCELLE, *Persona y naturaleza humana. Estudio lógico y metafísico*, Mounier, Salamanca 2005.

⁶ Sobre las particularidades del método de la fenomenología realista cfr. J. SEIFERT, *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008; A. REINACH, *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid 1986 y M. SCHELER, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Caparrós, Madrid 2001, pp. 103-145.

⁷ E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid 1995 (tr. de M. García Morente y J. Gaos).

⁸ E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1993 (tr. de J. Gaos).

⁹ 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

dificó o alteró esa posición,¹⁰ 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 producción, es decir, las *Investigaciones Lógicas* (1913) e *Ideas I*.¹¹

De todos modos, al limitarnos (básicamente) a las obras de este periodo 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.¹² Es, en cualquier caso, una limitación inevi-

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).

¹⁰ En el texto no asumimos ninguna posición sobre la entidad y significado de los cambios en la trayectoria del pensamiento de Husserl ya que se trata de una cuestión discutida y compleja que no afecta a nuestra reflexión en la medida en que fijamos un periodo de pensamiento para el estudio. 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 esta apuesta por una continuidad tan firme no parece que sea compatible con la ruptura con el maestro de los discípulos directos de Gotinga, incluyendo a su secretaria Edith Stein. Sobre el tema U. FERRER, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona 2008.

¹¹ Por otra parte, en *Persona y acción* está explícitamente presente *Ideas I*; es más, algunas tesis, como la de la no intencionalidad de la conciencia (PyA 11-12) está pensada precisamente para desactivar el idealismo trascendental husserliano.

¹² «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.

table que asumimos puesto que, dado el proceso reconstructivo que Husserl aplicaba a su pensamiento, el esfuerzo de fijar de manera absolutamente irrefragable y completa los significados de algunos conceptos fundamentales (experiencia, intuición, percepción) absorbería todo el tiempo y espacio de texto disponible y aún faltaría. Con estas acotaciones entendemos que limitamos el problema de una manera relativamente razonable y significativa.¹³

Concluidas estas consideraciones previas comenzaremos exponiendo la metodología de Wojtyła. Posteriormente, la compararemos con el método fenomenológico tal como es presentado en *Investigaciones Lógicas* (1913) e *Ideas I* en cuatro puntos: la experiencia, la *epojé*, las esencias o *eidós* y la intuición de las esencias.

2. EL MÉTODO DE KAROL WOJTYŁA

El método de Karol Wojtyła se mueve entre dos procesos básicos que conviene diferenciar desde el comienzo: la *experiencia* y la *comprensión*.¹⁴ La experiencia es el proceso originario y vivencial mediante el cual la persona se relaciona con el mundo; la comprensión es la objetivación 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 y, por eso, al comenzar PyA, Karol Wojtyła señala 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*». ¹⁵ Describir el método wojtyliano, implica, por tanto, describir estos dos elementos básicos: la experiencia y la comprensión. Comenzaremos por el primero.

¹³ Agradezco a los profesores M. Crespo, U. Ferrer y S. Sánchez Migallón, las sugerencias y orientaciones que me han dado a lo largo de esta investigación en la parte referente a la fenomenología.

¹⁴ Una presentación más extensa del método de Wojtyła se puede encontrar en J.M. BURGOS, *The method of Karol Wojtyła: a way between phenomenology, personalism and metaphysics*, «Analecta husserliana», 104, 2009, pp. 107-129 y R. GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, cit. Para una valoración general, cfr. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1982 y J.M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2011². Sobre su epistemología T. ROSTWOROWSKI, *Il problema gnosologico nell'opera Persona e atto di Karol Wojtyła*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1989.

¹⁵ K. WOJTYŁA, PyA, p. 31. Es importante precisar que el análisis de la experiencia que Wojtyła va a acometer se diferencia del análisis aristotélico de la realidad. «La categoría de experiencia [...] es desconocida en la metafísica de Aristóteles. Las categorías que podrían aparecer como más próximas a la de la experiencia, o sea, las categorías griegas del *agere* y del *pati*, no pueden coincidir con ella» (K. WOJTYŁA, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, cit., p. 31). La razón es que «la antropología de la construcción con el método de la objetivación metafísica abstrae en esta objetivación la experiencia como momento constitutivo de la imagen del hombre-persona» (*ibidem*, nota 5, p. 31).

2. 1. *La experiencia*

Wojtyła entiende la experiencia como un conocimiento, simultáneamente, *objetivo y autoreferencial*: «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».¹⁶ Pero hay que remarcar que lo propio de la experiencia es el carácter *directo y vivencial*. La experiencia, en sí, aunque tenga una carga cognoscitiva, no se identifica con un proceso cognoscitivo objetivante; es un hecho primario, previo y originario. Sentado este punto de partida, lo siguiente que hay que subrayar es que existe una distinción fundamental en la estructuración de la experiencia 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 que, 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 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.

El carácter tan distinto de estas experiencias, una externa y objetiva, la otra interna y subjetiva, podría llevar a pensar que son irreductibles, pero Wojtyła considera que, a pesar de todo, hay una continuidad fundamental entre ambas porque, de algún modo, se mezclan configurando una estructura compleja pero unitaria e integrada. Por un lado, en la experiencia del yo, también encontramos al «hombre que soy yo»,¹⁸ es decir, esa experiencia incluye un acceso exterior al propio sujeto, en cuanto que este no solo se ve como sujeto, sino que se experimenta a sí mismo como objeto a través de su corporalidad: experimento mi cuerpo no solo subjetivamente, sino también objetivamente, desde fuera. Por otro lado, la experiencia del hombre proporciona un cierto acceso, aunque con dificultades, a la interioridad de la persona. A través de procesos empáticos se puede llegar, de algún modo, al interior de las 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

Así pues, la estructura fundamental de la experiencia está formada de dos componentes: experiencia del yo (externa e interna) y experiencia del hombre

¹⁶ K. WOJTYŁA, PyA, 31.

¹⁸ IDEM, PyA, p. 36.

¹⁷ Cfr. IDEM, PyA, pp. 32 y ss.

¹⁹ *Ibidem*, p. 37.

(externa e interna). Esta estructura, ya de por sí compleja, se complica aún más con otros elementos, comenzando por el dato-problema de la discontinuidad. El hombre se desconecta de su experiencia durante el sueño y vuelve a retomar contacto con ella cuando se despierta.²⁰ Hay pues, una discontinuidad que subraya paradójicamente la continuidad consciente de la experiencia. Además, hay varios tipos de experiencia que añadir – o en los que desmembrar- la experiencia básica sobre el hombre: la estética, la moral, etc. Pero todo ello, para Wojtyła, no supone un problema insuperable ya que, en su opinión, todo tiene lugar dentro de una fundamental sencillez, que nos permite una visión optimista del problema. Wojtyła, realmente, no se detiene mucho, en estos últimos aspectos, que ciertamente tienen su relevancia, pero tampoco los infravalora. Simplemente los apunta puesto que su objetivo en PyA no es la elaboración de una metodología detallada, lo que requeriría mucho más espacio, sino fijar los puntos metodológicos centrales para avanzar en su propuesta antropológica que es el núcleo de este texto. En los demás, apela a la experiencia. Y el hecho es que, en efecto, a pesar de la enorme complejidad de la experiencia, el hombre – excepto en situaciones patológica – logra unificarla sin mayores dificultades.

Por último, se desmarca del empirismo. Cabría, en efecto, calificar a su postura de empirista ya que sostiene que su punto de partida *único* es la experiencia pero, entre ambos, corre una diferencia radical. El fenomenalismo o empirismo – en particular, el de Hume o el de Mill²¹ – excluye la unidad y el sentido intrínseco en la experiencia. Ambos serían producto de la inteligencia que unificaría, daría sentido y ordenaría una experiencia caótica y primaria construyendo o plasmando al «hombre». ²² Pero Wojtyła entiende que las cosas suceden de modo diverso. La experiencia es continua porque depende del contacto directo del hombre consigo mismo – que ya hemos visto que básicamente se mantiene –, y, por otro lado, es radicalmente significativa ya que en cada experiencia individual está presente todo el hombre. Partir de la experiencia no es contentarse con la superficie de la realidad que deja fuera el ensí de las cosas, sino justamente hacerse con todo lo que existe: lo objetivo y lo subjetivo, y en toda su radicalidad.

Wojtyła ve factible esta posibilidad por su *concepción unitaria del conocimiento*, que engloba desde el inicio la inteligencia y de la sensibilidad. El proceso cognoscitivo no parte sólo de los sentidos posibilitando una actividad posterior de la inteligencia sino que, *ya desde el principio*, es, conjuntamente, sensible e intelectual.

²⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, PyA, p. 31.

²¹ «Del mundo externo yo no conozco ni puedo conocer absolutamente nada, excepto las sensaciones que experimento de él» (J.S. MILL, *System of logic*, libro 3, cap. 2 par. 7, 39).

²² Cfr. K. WOJTYŁA, PyA, p. 32.

«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».²³

Por eso, los contenidos que proporciona la experiencia son *todos los contenidos posibles*, ya que no hay otro modo de acceso a la realidad. En esta, en efecto, encontramos tanto la dimensión subjetiva como la objetiva captada por un acto conjunto sensible-intelectual.

2. 2. *La comprensión*

La experiencia abre paso a la comprensión, el segundo momento en el método wojtyliano. La experiencia proporciona los contenidos y las vivencias, pero este conocimiento es inestable y fluyente y, para ser comprendido a fondo, necesita ser estabilizado. Wojtyła aplica aquí sus conocimientos psicológicos y fenomenológicos reconociendo la necesidad explícita de *estabilizar* el objeto librándolo de los vaivenes y modificaciones del flujo de conciencia. Lo que experimentamos ahora es distinto de lo que experimentamos hace un momento y de lo que experimentaremos inmediatamente después. Solo estabilizando esos contenidos de algún modo, fijándolos, podremos llegar a objetivarlos, es decir, a desvincularlos del proceso vivencial para ponerlos frente a la inteligencia como objetos que pueden y deben ser analizados.²⁴

¿En qué consiste y cómo se produce esta estabilización?²⁵ Wojtyła señala que tiene sentido hablar de una mera consolidación sensible que se da en los animales (que son capaces, por ejemplo, de distinguir a su dueño de muchas otras personas) aunque no podemos llegar a saber exactamente en qué consiste esta actividad ya que no podemos entrar en la interioridad animal. Pero la consolidación que se da en los hombres es “sustancialmente diferente”: es de tipo intelectual, y consiste en una cierta unificación significativa de los objetos experimentales “en su especie” a través de oportunas clasificaciones y distinciones mentales. Al mismo tiempo afirma – en una clara referencia a Kant – que no se trata de ningún tipo de actividad *a priori* de la inteligencia que construya activamente la realidad. La inteligencia interviene, pero no para construir, sino para estabilizar o consolidar, es decir para trabajar las informaciones previas ya adquiridas y conferirles estructura, unidad y coherencia. La consolidación permite además la comparación entre la experiencia del sujeto

²³ K. WOJTYŁA, PyA, p. 37.

²⁴ La estabilización afecta lógicamente a *toda* la experiencia, se trate de la experiencia del yo o de la experiencia del hombre.

²⁵ Cfr. K. WOJTYŁA, PyA, pp. 35-36.

y la de los demás hombres pues ambos comparten la posesión de un *eidós*, esencia o “identidad cualitativa” semejante sobre las unidades de sentido.

Posteriormente, la comprensión sigue dos caminos antitéticos pero interrelacionados, la *inducción* y la *reducción*. La inducción es el proceso por el cual la inteligencia consolida la multiplicidad de la experiencia (del yo y de los otros) estableciendo una unidad de significado. No se trata, ciertamente de la inducción de Mill ni de los positivistas. El modelo de referencia es la *inducción aristotélica*,²⁶ la búsqueda de una esencia o *eidós*, fundamental para acceder a la intersubjetividad, porque así «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».²⁷ Wojtyła no precisa el estatuto de este *eidós* pero sí da dos indicaciones que parecen establecer una equidistancia entre el tomismo y la fenomenología. Con respecto al primero se cuida de utilizar el término abstracción limitándose a señalar que «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)».²⁸ Y, respecto al segundo, precisa que el *eidós* no debe entenderse como un conocimiento *a priori* puesto que el *apriorismo* no tiene ningún tipo de justificación o sentido, sea del tipo que sea.

La reducción surge de la inducción, de la necesidad de «explicación, aclaración e interpretación de esa rica realidad de la persona que en la experiencia del hombre se nos da justamente con la acción y a través de ella»,²⁹ y sólo se puede lograr «penetrando cada vez más profundamente en el contenido de la experiencia».³⁰ Consciente de la ambigüedad del término reducción, Wojtyła se cuida de precisar que: 1) el significado responde a su origen latino: *re-ducere*. No pretende de ningún modo disminuir o limitar la riqueza del objeto experimental sino «extraer desde los argumentos o principios adecuados o, de otro modo, explicar, clarificar, interpretar».³¹ Y, de nuevo, encontramos una mención negativa a la abstracción: «no se trata de abstracción, sino de profundizar en la realidad efectivamente existente».³²

En definitiva, la inducción acopia los materiales y estabiliza su sentido determinando un *eidós* que permite la objetivación y el análisis intersubjetivo. Y

²⁶ La valoración de esta referencia requeriría un análisis aparte. Sobre el tema cfr. L. GROARKE, *An Aristotelian Account of Induction. Creating Something from Nothing*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2009; J. R. WEINBERG, *Abstraction, relation and induction. Three Essays in the History of Thought*, The University of Wisconsin Press, Madison & Milwaukee 1965; J. MARITAIN, *Petite logique*, OC, vol. II, cap. X. Por lo que respecta a la abstracción en Aristóteles cfr. P. BIONDI, *Aristotle. Posterior Analytics II.19*, Laval University Press, St. Foy PQ, 2004.

²⁸ *Ibidem*, p. 48.

²⁹ *Ibidem*, PyA, p. 48.

²⁷ K. WOJTYŁA, PyA, p. 40.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, PyA, p. 50.

³² *Ibidem*, PyA, p. 51.

la reducción analiza ese *eidós* e intenta establecer las razones más profundas, clarificando el sentido e interpretando. Las dudas o incertezas que genera la reducción activan nuevos procesos de inducción que, a su vez, alimentan la reducción. Se trata, por tanto de un trabajo conjunto y unitario, son dos fases de un proceso global que se sitúa en una inicialmente extraña relación de inmanencia-trascendencia con respecto a la experiencia:

«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’». ³³

Wojtyła, en otros términos, está difuminando la distinción entre experiencia y comprensión. Esta existe, sin duda, pero no puede radicalizarse como si se tratase de dos mundos diferentes, y, por otro lado, la prioridad está siempre del lado del dato primario y originario, la experiencia. Es lícito alejarse de ella pero sólo si este movimiento nos devuelve de nuevo a ella con mejores métodos para comprenderla, pero no si se convierte en el inicio de un racionalismo abstracto e irreal.

Por último, Wojtyła apunta que este método es de una importancia fundamental, pues podría eliminar la fractura que separa las dos grandes corrientes filosóficas: el realismo objetivista incapaz de acceder a la subjetividad y el idealismo subjetivista incapaz de anclarse en el ser.

«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». ³⁴

3. LA EXPERIENCIA EN HUSSERL Y WOJTYŁA

Expuesto apretadamente el método de Karol Wojtyła, la cuestión pendiente es compararlo con el método husserliano (en la versión de *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I*) para establecer afinidades y diferencias que, a tenor de cuanto

³³ *Ibidem*.

³⁴ PyA 53. También menciona, aunque muy de pasada, la necesidad de la “expresión” como fase necesaria en la comunicación de los “*eidós*” que han accedido a la intersubjetivación. Cfr. también K. WOJTYŁA, *La subjetividad y lo irreductible en el hombre* (1978), cit., p. 43 donde aporta matices importantes a la comprensión de su metodología.

se dijo en la introducción, deberían lógicamente existir. 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 a 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». ³⁵ 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». ³⁶

¿De qué hay experiencia originaria?

«Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya o 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 auto-percepción, 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». ³⁷

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

³⁵ E. HUSSERL, *Ideas*, cit., § 1, p. 17.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, cit., § 1, pp. 17-18. Cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, cit. Apéndice: *Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos*.

que se dé originariamente, que la conciencia aprese el objeto 'originariamente' en su identidad 'personal'». ³⁸

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 conocibles en un pensar teórico justo». ³⁹ 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: a) la percepción externa del mundo físico; b) 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 más bien cabría decir 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 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.

³⁸ IDEM, *Ideas*, cit., § 3, p. 21.

³⁹ E. HUSSERL, *Ideas*, cit., § 1, p. 18.

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». ⁴⁰

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». ⁴¹ 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». ⁴²

En otros términos, el objetivo de la fenomenología de “volver a las cosas mismas” puede responder a una actitud interior similar 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 la 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 en los que al no estar sometidos a ninguna limitación o error posible 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’) como

⁴⁰ IDEM, *Ideas*, cit., § 20, p. 50 (cursiva nuestra).

⁴¹ E. HUSSERL, *Ideas*, cit., § 19, p. 48.

⁴² *Ibidem*, § 19, p. 49 (cursivas nuestras).

está constituido el objeto, entonces goza de todos sus derechos la proposición que expresa esa fielmente». ⁴³

Lo que conduce a la famosa formulación por Husserl 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 sólo dentro de los límites en que se da*». ⁴⁴ 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’». ⁴⁵

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 sobre la experiencia 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, y sobre estas premisas de innegable cercanía, hemos encontrado también *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». ⁴⁶

2) El segundo punto, mucho más decisivo y trascendental, es que *para la fenomenología el elemento fundamental del proceso cognoscitivo no es la experiencia*

⁴³ *Ibidem*, § 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).

⁴⁴ E. HUSSERL, *Ideas*, cit., § 24, p. 58.

⁴⁵ *Ibidem*, cit., § 50, p. 115.

⁴⁶ K. WOJTYŁA, PyA, 31. Cfr. G. BORGONOVO, *Método fenomenológico y personalismo filosófico en algunos escritos prepontificales de Karol Wojtyła*, cit., p. 130.

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.⁴⁷ Para Wojtyła, por el contrario, la experiencia es el núcleo indiscutible e inmodificable de partida del conocimiento; es más, es la fuente inagotable de conocimiento de modo que los procesos de inducción y reducción (wojtylianos) si bien, en cierta manera, son trascendentes a la experiencia, de otro modo siempre son inmanentes y nunca salen de ella. La experiencia, en cierto sentido, es el todo cognoscitivo para Wojtyła.

4. 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 incontestable⁴⁸ siguiendo de modo manifiesto la estela cartesiana.⁴⁹ Y, justo en este marco, es

⁴⁷ 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 cœur même d'une expérience originnaire» (J. DERRIDA, *Le problème de la gènesis 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 trascendental de la fenomenología. Por tanto, cualquier tipo de experiencia, finalmente, debe ser sometido a la *epojé* trascendental 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).

⁴⁸ 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*.

⁴⁹ 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.

donde aparece la *epojé* como un modo de alcanzar el proyecto cartesiano entendida como una versión mejorada de su duda universal.⁵⁰ 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».⁵¹

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;⁵² mientras que, para otros, consistiría justamente en el inicio

⁵⁰ «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).

⁵¹ E. HUSSERL, *Ideas*, cit., § 32, pp. 73-74.

⁵² 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, «¿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?» (E. STEIN, *Husserls transzendentale Phänomenologie*, en E. Steins Werke, Band VI, *Welt und Person: Beitrag zum Christlichen Wahrheitsstreben*, Louvain, Nauwelaerts 1962, S. 35, citado por M. CRESPO,

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,⁵³ pero 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.⁵⁴

«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 fronterero, 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».⁵⁵

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 reflexión de re-conducción o reducción a la fuente en que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser, esto es,

La fenomenología de Husserl y el círculo de Gotinga, Conferencia en el Congreso Internacional “Las raíces de Europa”, 2-VII-2009).

⁵³ 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» (E. HUSSERL, *Ideas*, cit., § 46, p. 106).

⁵⁴ 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).

⁵⁵ E. HUSSERL, *Ideas*, cit., § 97, pp. 238-339.

a la subjetividad trascendental que en cuanto no relativa a otra instancia justificante, bien puede llamarse absoluta».⁵⁶

¿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 *epoché* para entrar en el reino de lo dado aprioricamente. 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».⁵⁷ Y, para colocarlo entre paréntesis hay que hacer lo mismo con la experiencia porque lo propio de esta no es únicamente ofrecer contenidos, sino ser la transmisora de la conciencia 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».⁵⁸

La segunda es que, en la cuestión de la *epoché*, Husserl y Wojtyła discrepan completamente. En efecto, este no solo no usa la *epoché* en ningún momento sino que tan siquiera se plantea su utilización. Es más, la única mención que hay a la *epoché* 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 la obra, señala que se va a centrar exclu-

⁵⁶ M.A. PRESAS, *Estudio preliminar a las Meditaciones Cartesianas*, Tecnos, Madrid 2006, p. xv.

⁵⁷ 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, a partir de los textos que estamos presentando, 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*.

⁵⁸ 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).

sivamente 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».⁵⁹

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, hacia una filosofía de la conciencia trascendental que es, justamente, el planteamiento que quiere evitar con su concepción integral de la experiencia.⁶⁰ Por eso, rechaza la *epojé* de modo contundente al no plantearse ni tan siquiera una discusión sobre la cuestión, 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 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.

5. LAS ESENCIAS O EIDOS Y SU CAPTACIÓN INTUITIVA

5. 1. *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».⁶¹ Y lo que es así, pero pudiera

⁵⁹ K. WOJTYŁA, PyA nota 4, p. 46.

⁶⁰ 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).

⁶¹ 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 me-

ser de otra manera, no puede, evidentemente, 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'». ⁶²

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. ⁶³ 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 nuevo 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, pa-

dia 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.

⁶² E. HUSSERL, *Ideas*, cit., Introducción, p. 10.

⁶³ «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).

tentemente en el sentido de lo que existe individualmente) y ‘esencia’, entre el hecho y el *eidós*». ⁶⁴ 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». ⁶⁵ 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 donde 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». ⁶⁶

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. ⁶⁷ Las esencias, además, se caracterizan por ser universales, ne-

⁶⁴ E. HUSSERL, *Ideas*, cit., §3, pp. 22-23.

⁶⁵ *Ibidem*, §3, p. 23.

⁶⁶ 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 éstos en incondicionada universalidad, como *puras* singularidades de las *puras* especies; habla de lo que sólo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de la ‘esencia’» (E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, cit., p. 227).

⁶⁷ 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,

cesarias 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 ciencias 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».⁶⁸

No parece forzado afirmar que estas afirmaciones husserlianas poseen un tinte esencialista o platónico. Las esencias o *eidōs*, en efecto, aparecen en la intuición de las esencias *sin* una conexión clara con datos individuales de partida⁶⁹ y reclamando una universalidad y necesidad apriorica 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 lógico⁷⁰ 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.

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.

⁶⁸ E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, cit., p. 216.

⁶⁹ 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).

⁷⁰ «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).

Sea de ello como fuere, el caso es que ésta es la caracterización de las esencias que propone Husserl y que encontramos también en la fenomenología realista, como muestra este texto de Reinach que recogemos porque ofrece una buena visión de conjunto y también una conexión con la fenomenología realista.

«Los conocimientos aprioricos 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, sólo 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».⁷¹

5. 2. *La posición de Wojtyła*

¿Cuál es la posición de Wojtyła sobre los aspectos que acabamos de tratar?

Por lo que respecta, en primer lugar, a la estructura de las esencias o *eidōs*, hay un dato básico y fundamental y, quizá, sorprendente: Wojtyła no usa nunca a lo largo de *Persona y acción* el concepto de esencia de un modo técnico (fenomenológico o aristotélico), sino simplemente en el de núcleo significativo de cualquier tipo de realidad. Tan solo en un momento emplea el término “*eidōs*”, pero con un sentido similar. «El presente estudio – afirma en un texto que hemos utilizado parzialmente – 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 “*eidōs*” del hombre».⁷²

Encontramos pues, en primer lugar, una *separación terminológica* neta entre Wojtyła y Husserl. ¿Hay también una *separación conceptual*?

⁷¹ 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).

⁷² K. WOJTYŁA, PyA nota 4, p. 46.

El texto que presentamos a continuación es clave para 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 haya 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».⁷³

En primer lugar, cabe observar que Wojtyła presenta a las esencias o *eidos* como el resultado de la configuración de núcleos centrales y estables de significado a través de procesos de estabilización efectuados por el entendimiento, pero evita cuidadosamente la palabra “esencia” que es sustituida por otras expresiones: “especie”, “identidad cualitativa del objeto”, etc. De ello, podemos extraer varias consecuencias: 1) que Wojtyła considera esencial para el saber humano la existencia de núcleos estables de significado; 2) que no realiza un esfuerzo metodológico de caracterización de esos núcleos; 3) que no desea emplear ni la terminología fenomenológica ni la aristotélica para caracterizarlos. Además, Wojtyła considera que: 4): 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, por un lado, 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 dos puntos importantes: 1) la terminología: evita cuidadosamente usar expresiones fenomenológicas (y aristotélicas) para caracterizar técnicamente a estos núcleos de significado y, más importante, afirma 2) que estos núcleos no justifican un conocimiento de tipo apriorico, es decir, una captación y determinación de las esencias 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 fun-

⁷³ IDEM, PyA, pp. 35-36 (cursivas nuestras).

damentales: *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».⁷⁴

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».⁷⁵ 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».⁷⁶

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 perfectamente 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 *eidós* 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 aristotélica, no tiene esos problemas. No necesita

⁷⁴ PyA, p 47.

⁷⁵ PyA nota 5, p. 47.

⁷⁶ PyA 47.

salir de la experiencia porque allí puede captar los *eidós* gracias a la inducción aristotélica, entendida, eso sí, no como un proceso en el que se irían perdiendo contenidos y significados,⁷⁷ 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 status ontológico de esos contenidos esenciales? En una fenomenología ortodoxa no es posible ir más allá de un status 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 – aunque no metafísica⁷⁸ – 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 no le sirve aunque pueda tomar de él elementos valiosísimos.

6. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Las reflexiones que hemos planteado en las páginas previas nos permiten llegar, a nuestro juicio, a una conclusión positiva en relación a los objetivos que nos habíamos marcado al principio de esta investigación. Partiendo de una afinidad evidente entre importantes aspectos de la metodología wojtyliana y la fenomenología, sosteníamos que existían disonancias significativas entre ambas, y que, justamente por ello, Wojtyła se había tomado la molestia de precisar cuál era *su* método al comienzo de *Persona y acción*. A nuestro juicio, esas divergencias han quedado suficientemente constatadas.

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 distingue

⁷⁷ «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, p. 48).

⁷⁸ 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).

poderosamente el método de Wojtyła 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: la concepción de las esencias y su modo de captación. Husserl apuesta por unas esencias aprioricas 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.

También hay, por supuesto, muchas coincidencias: 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, como pensamos haber mostrado de modo fehaciente, las diferencias tienen suficiente consistencia para que pueda afirmarse sin duda, que el método que Wojtyła propugna en la primeras páginas de *Persona y acción*, es significativamente diferente del método fenomenológico y cumple así, la aspiración última que motivaba nuestras reflexiones: la posibilidad de usarlo como fundamento en la elaboración de un método de la filosofía personalista.

ABSTRACT: *The article compares the methodology proposed by Karol Wojtyła in Person and action with the methodology of Husserl as developed in Logical Investigations and Ideas I. The analysis shows relevant common factors but also important differences in the four topics analyzed: experience, epoché, essences or eidos and the intuition of essences. For Wojtyła, experience is the methodological departing-point, meanwhile Husserl uses the intuition of essences as the basis for phenomenology; the epoché, a key concept in the phenomenological method, is never employed by Wojtyła; Wojtyła rejects the apriorical knowledge and, finally, to get universal knowledge employs an induction of Aristotelian type instead of the phenomenological intuition of essences. These differences show the originality of Wojtyła's method and the possibility of using it as a specific methodology for philosophical personalism.*

KEYWORDS: *epoché, experience, intuition of essences, induction, Husserl, phenomenological method, personalism, Wojtyła.*