



2A-4

DOCUMENTACION

KAROL WOJTYŁA

LA SUBJETIVIDAD Y LO IRREDUCTIBLE EN EL SER HUMANO [1]

Karol Wojtyła

Ponencia enviada a una Conferencia Internacional en París
(1975), publicada posteriormente en polaco.

1 ESTADO DE LA CUESTIÓN

El problema de la subjetividad del ser humano parece ser hoy el punto focal de una variedad de inquietudes. Sería difícil explicar en pocas palabras exactamente por qué y cómo ha surgido esta situación. No hay duda de que su aparición se debe a numerosas causas, no todas las cuales deben buscarse en el ámbito de la filosofía o de la ciencia. Sin embargo, la filosofía, especialmente la antropología filosófica y la ética, son lugares privilegiados a la hora de clarificar y objetivar este problema. Y es aquí precisamente donde radica el meollo de la cuestión. Hoy más que nunca sentimos la necesidad – así como también una mayor posibilidad – de objetivar el problema de la subjetividad del ser humano.

1 Transcripción del ensayo 'Subjectivity and the Irreducible in the Human Being', incluido en el libro 'Person and Community', Selected Essays of Karol Wojtyła, que forma parte de la Colección Catholic Thought from Poland (El Pensamiento Católico de Polonia), publicado por la editorial Peter Lang en 1993. Traducción de Angel C. Correa.

En este sentido, el pensamiento contemporáneo parece haber puesto más o menos a un lado las viejas antinomias que surgieron principalmente en el ámbito de la teoría del conocimiento (epistemología) y que formaban una especie de línea de demarcación inviolable entre las orientaciones básicas de la filosofía. La antinomia subjetivismo versus objetivismo, junto con la antinomia fundamental idealismo versus realismo, crearon condiciones que desalentaban abordar la subjetividad humana – por temor a que esto condujese inevitablemente al subjetivismo. Esos temores, existentes entre pensadores que adherían al realismo y objetivismo epistemológico, se justificaban en cierto sentido por el carácter idealista y subjetivista – o al menos por sus connotaciones – de los análisis llevados a cabo en el ámbito de la “conciencia pura”. Eso sólo sirvió para fortalecer la línea de demarcación en filosofía y la oposición entre la visión “objetiva” del ser humano, que también era un punto de vista ontológico (el ser humano como ser), y la visión “subjetiva”, que parecía cortar inevitablemente al ser humano de esa realidad.

En la actualidad estamos viendo un quiebre de esa línea de demarcación – y, en primer lugar, por algunas de las mismas razones que la hicieron surgir. Con la expresión “por algunas de las mismas razones” quiero decir que esto también está ocurriendo como resultado de los análisis fenomenológicos realizados en el ámbito de la “conciencia pura”, utilizando el «epoché» de Husserl: poniendo entre paréntesis la existencia o realidad del sujeto consciente.

Estoy convencido que esa línea de demarcación entre las visiones subjetivista (idealista) y objetivista (realistas) en la antropología y la ética debe romperse – y, de hecho, se está rompiendo – sobre la base de la experiencia del ser humano. Esta experiencia nos libera automáticamente de “pura conciencia”, concebida y asumida a priori como sujeto y nos lleva a la existencia concreta y plena del ser humano, a la realidad del sujeto consciente. Con todos los análisis fenomenológicos en el ámbito del sujeto asumido (la conciencia pura) ahora a nuestra disposición, ya no podemos seguir tratando el ser humano exclusivamente como un ser objetivo, sino que también hay que tratarlo de alguna manera como sujeto en la dimensión en que la subjetividad específicamente humana del ser humano es determinada por la conciencia.

Y esa dimensión parecería ser no otra que la subjetividad personal.

2. HISTORIA DE LA CUESTIÓN

Este asunto requiere un examen más completo, en el curso del cual debemos tener en cuenta la cuestión de la irreducible en el ser humano – la cuestión de lo que es original y esencialmente humano, lo que representa la singularidad completa del ser humano en el mundo.

La antropología aristotélica tradicional se basaba, como sabemos, en la definición *homo est animal rationale*. Esta definición cumple con los requisitos de Aristóteles para definir la especie (ser humano) a través de su género próximo (ser vivo) y la característica que distingue a dicha especie en ese género (dotado de razón). Al mismo tiempo, sin embargo, la definición se construye de tal manera que excluye – cuando se toma simple y directamente – la posibilidad de acentuar lo irreducible en el ser humano. Implica – al menos a primera vista – la creencia en la reductibilidad del ser humano al mundo. La razón para mantener tal reductibilidad ha sido siempre la necesidad de entender al ser humano. Este tipo de entendimiento se podría definir como cosmológico.

La utilidad de la definición aristotélica es incuestionable. Se convirtió en el punto de vista dominante en la antropología metafísica y dio lugar a una variedad de ciencias particulares, que también entienden al ser humano como un animal con la característica distintiva de la razón. Toda la tradición científica sobre la composición de la naturaleza humana, el *compositum humanum* espiritual-material – una tradición que ha venido desde los griegos a través de los escolásticos hasta Descartes – se ha movido en el marco de dicha definición y, en consecuencia, en el contexto de la creencia de que lo esencialmente humano es básicamente reducible al mundo. No se puede negar que vastas regiones de experiencia y del conocimiento científico basado en esa experiencia reflejan esta creencia y trabajan para confirmarlo.

Por otro lado, la creencia en la singularidad primordial del ser humano, y por lo tanto en la irreductibilidad básica del ser humano al mundo natural, parece tan antigua como la necesidad de reducción expresada en la definición de Aristóteles. Esta creencia está en la base de la comprensión del ser humano como persona, que tiene una presencia igualmente larga en la historia de la filosofía; también representa hoy un creciente énfasis en la

persona como sujeto y en los numerosos esfuerzos dirigidos a interpretar la subjetividad personal del ser humano. [2]

En la tradición filosófica y científica que surgió a partir de la definición *homo est animal rationale*, el ser humano fue principalmente un objeto, uno de los objetos en el mundo al que el ser humano pertenece visible y físicamente. En este sentido, la objetividad fue relacionada con el supuesto general de la reductibilidad del ser humano. La subjetividad, por otro lado, es, por así decirlo, un término que proclama que la esencia propia del ser humano no puede ser totalmente reducida ni explicada por el género próximo y la diferencia específica. La subjetividad es, pues, una especie de sinónimo de lo irreducible en el ser humano. Si hay una oposición aquí, no es entre objetivismo y subjetivismo, sino entre dos métodos filosóficos (así como de uso corriente y práctico) de tratar el ser humano: como un objeto y como sujeto. Al mismo tiempo, no hay que olvidar que la subjetividad de la persona humana es también algo objetivo. [3]

También debo destacar que el método de tratar al ser humano como un objeto no resulta directamente de la propia definición aristotélica, ni pertenece a la concepción metafísica del ser humano en la tradición aristotélica. Como sabemos, la objetividad de la concepción del ser humano como un ser en sí mismo postula que el ser humano es 1) un *suppositum* individualizado (un sujeto de existencia y de acción) y 2) una persona. Aún así, la visión tradicional del ser humano como persona, que entiende a la persona conforme a la definición boeciano como *rationalis naturae individua substantia*, expresa la individualidad del ser humano como un ser substancial con una naturaleza racional (espiritual), en lugar de la singularidad de la subjetividad esencial en el ser humano como persona. Así, la definición boeciana marcada principalmente por la “terreno metafísico” – la dimensión del ser – en el que se realiza la subjetividad humana personal, creando así, en cierto sentido, una condición para “construir” en este terreno en base a la experiencia. [4]

2 Uno de tales esfuerzos es mi libro ‘Persona y Acción’, 1969, traducido al inglés en 1979. Otro trabajo aun más relevante a este respecto es mi ensayo ‘Persona: Sujeto y Comunidad’ de 1976

3 Ver la sección Subjetividad y Subjetivismo en ‘Persona y Acción’

4 Debemos centrar nuestra atención en la diferencia fundamental existente entre la definición aristotélica del hombre como «animal racional» y la definición boeciana de

3. LA EXPERIENCIA VIVIDA COMO ELEMENTO DE INTERPRETACIÓN

La categoría a la que hay que recurrir para construir este edificio parece ser la de la experiencia vivida. Esta es una categoría ajena a la metafísica de Aristóteles. Las categorías aristotélicas que pueden aparecer como relativamente cercanas a la experiencia de vida – las de *agere* y *pati* – no pueden ser identificadas con ella. Estas categorías sirven para describir el dinamismo de un ser, y también hacen el buen trabajo de diferenciar lo que sólo sucede en el ser humano de aquello que el ser humano hace. [5] Sin embargo, cuando la realidad dinámica del ser humano se interpreta en las categorías aristotélicas, existe en cada caso (incluso en el caso de *agere* y *pati*) un aspecto que no es directamente aprehendido por dicha interpretación o reducción metafísica, esto es, el aspecto de la experiencia vivida como irreductible, como elemento que desafía la reducción. Desde el punto de vista de la estructura metafísica del ser y del actuar, y por lo tanto también desde el punto de vista del dinamismo del ser humano entendido metafísicamente, la aprehensión de este elemento pudiera parecer innecesaria. Incluso sin el, se obtiene una adecuada comprensión del hecho que el ser humano actúa y de que hay cosas que sucedan en el ser humano. Tal entendimiento fue la base de todo el edificio de la antropología y de la ética por muchos siglos.

Pero a medida que aumenta la necesidad de entender al ser humano como una persona única e irreplicable, sobre todo en términos de todo el dinamismo de la acción y del acontecer interno propios del ser humano

la persona. En este segundo caso, el hecho de la reducción del hombre “al mundo”, obtenida por medio de una definición de género próximo (animal), no está presente. La definición de persona boeciana muestra sólo la categoría de ser, la sustancia, en referencia al hecho de la existencia en sí misma, fundamental para el hombre en cuanto persona. Si decimos que esta definición define de alguna manera el “terreno metafísico” preparado “para el cultivo” basado en la experiencia, con esta misma razón queremos decir que la estructura del ser que se expresa en esta definición también corresponde a la experiencia del hombre como persona. Es más, ésta es la estructura más fundamental que corresponde a lo que en nuestra experiencia del hombre como persona también es lo más fundamental, esto es, la estructura que condiciona y determina la totalidad de las experiencias gracias a las cuales el hombre-persona se nos revela en toda su subjetividad. Esto es importante para efectos de la exposición subsiguiente, en la que vamos a considerar la experiencia como un elemento imprescindible de interpretación.

5 Mi libro ‘Persona y Acción’ ha sido construido en gran medida sobre esta base.

– en otras palabras, a medida que aumenta la necesidad de comprender la subjetividad personal del ser humano –, la categoría de la experiencia vivida adquiere mayor importancia, y, de hecho, una importancia clave. Para entonces el asunto ya no es sólo la objetivación metafísica del ser humano como sujeto de acción, como el agente de los actos; sino la revelación de la persona como sujeto experimentando sus actos y su acontecer interior y, con ellos, su propia subjetividad. Desde el momento en que la necesidad de interpretar al ser humano actuante (*l'homo agissant*) se expresa, la categoría de la experiencia vivida debe tener un lugar en la antropología y la ética – e incluso más, estar de alguna forma en el centro de sus respectivas interpretaciones.

Uno podría preguntarse inmediatamente si, dando a la experiencia vivida una función clave en la interpretación del ser humano como sujeto personal, no estamos condenados inevitablemente al subjetivismo. Sin entrar en una respuesta detallada, me limitaré a decir que, en tanto que en esta interpretación mantenemos una conexión lo suficientemente firme con la experiencia integral del ser humano, no sólo no estamos condenados al subjetivismo, sino también salvaguardamos la auténtica subjetividad personal del ser humano en la interpretación realista de la existencia humana.

4. LA NECESIDAD DE PAUSAR EN LO IRREDUCTIBLE

Para interpretar al ser humano en el contexto de la experiencia vivida, es preciso introducir el aspecto de la conciencia en el análisis de la existencia humana. El ser humano nos es dado entonces no solamente como un ser definido de acuerdo a especies, sino como un ser concreto, como un sujeto auto-experimentado. Nuestro propio ser subjetivo y la existencia que le es propia (la de un *suppositum*), se nos presentan en la experiencia, precisamente, como un sujeto auto-experimentado. Si nos detenemos aquí, este ser da a conocer las estructuras que lo determinan como un yo concreto. El descubrimiento de estas estructuras constitutivas del ser humano de ninguna manera significa una ruptura con la reducción y con la definición de especies del ser humano – más bien, significa el tipo de operación metodológica que puede ser descrito como una pausa en la irreductible. Deberíamos hacer una pausa en el proceso de reducción, que nos lleva en la dirección de la comprensión del ser humano en el mundo (un tipo cosmológico de entendimiento), a fin de entenderlo interiormente. Este último tipo de conocimiento puede ser llamado personalista.

El tipo personalista de entendimiento del ser humano no es la antinomia del tipo cosmológico, sino su complemento. Como mencioné anteriormente, la definición de la persona formulado por Boecio sólo marca el “terreno metafísico” para la interpretación de la subjetividad personal del ser humano.

La experiencia del ser humano no puede ser derivada a través de la reducción cosmológica; debemos hacer una pausa en lo irreductible, en aquello que es único e irrepetible en cada ser humano, en virtud de lo cual él o ella no sólo es un determinado ser humano, un individuo de una determinada especie, sino un sujeto personal. Sólo entonces podremos alcanzar una imagen verdadera y completa del ser humano. No podemos completar esta imagen únicamente mediante la reducción; tampoco podemos permanecer únicamente en el marco de lo irreductible (porque entonces seríamos incapaces de ir más allá del yo puro). Uno y otro deben ser cognitivamente complementarios. Sin embargo, dada la variedad de circunstancias de la existencia real de los seres humanos, siempre debemos dejar el mayor espacio a este esfuerzo cognitivo de lo irreductible; debemos, por así decirlo, dar a lo irreductible la preferencia cuando se piensa en el ser humano, tanto en la teoría como en la práctica. Porque lo irreductible también se refiere a todo aquello que en el ser humano es invisible y completamente interno y por lo cual cada ser humano, incluido yo mismo, es un “testigo” de su propia humanidad y persona.

Mi experiencia vivida revela no sólo mis acciones, sino también mis acontecimientos internos en su dependencia más profunda de mi propio yo. También describe mi estructura personal de autodeterminación, en la cual descubro mi yo como aquel a través de cual me poseo a mí mismo y me gobiernan a mí mismo – o, en todo caso, me debiera poseer mí mismo y gobernar a mí mismo. La estructura dinámica de la autodeterminación me revela que soy dado a mí mismo ya asignado a mí mismo. Así es precisamente como me presento a mí mismo en mis actos y en mis decisiones internas de la conciencia: como permanentemente asignado a mí mismo, como teniendo que afirmarme y monitorearme continuamente a mí mismo y, por tanto, en cierto sentido, como teniendo que “lograr” continuamente esta estructura dinámica de mi yo, una estructura que me es dada como autoposesión y autogobierno. Al mismo tiempo, ésta es una estructura completamente interna y totalmente inmanente, es un don real del sujeto personal; en cierto sentido, es el sujeto. En mi experiencia vivida de autoposesión y autogobierno, experimento que soy una persona y que soy un sujeto.

Estas estructuras de autoposición y de autogobierno, que son esenciales para todo yo personal y que dan forma a la subjetividad personal de cada ser humano, son experimentadas por cada uno de nosotros en la experiencia vivida del valor del bien y el mal moral. Y tal vez esta realidad se nos revela a menudo con mayor intensidad cuando se ve amenazada por el mal, más que cuando – al menos por el momento – nada la amenaza. En cualquier caso, la experiencia enseña que la moral está muy arraigada en lo *humanum*, o, más precisamente, en lo que debería ser definido como lo *personale*. La moral define la dimensión personalista del ser humano de una manera fundamental; es subjetivada en esta dimensión, y se puede entender correctamente sólo en ella. Al mismo tiempo, sin embargo, la moral es una expresión básica de la trascendencia propia del yo personal. Nuestras decisiones de conciencia nos revelan a cada paso como personas que nos completamos a nosotros mismos por ir más allá de nosotros mismos hacia los valores aceptados en la verdad y realizados, por tanto, con un profundo sentido de la responsabilidad.

5. UNA PERSPECTIVA DESAFIANTE

Este tema ha sido objeto de muchos análisis penetrantes, algunos ya completados y otros en curso. No obstante no continuar aquí dichos análisis, sólo quiero decir que, cuando se trata de entender el ser humano, toda la realidad rica y compleja de lo vivido es no tanto un elemento o aspecto como una dimensión en su propio derecho. Y esta es la dimensión en la que debemos hacer una pausa necesariamente si la estructura subjetiva – incluyendo la estructura personal subjetiva – del ser humano ha de ser plenamente delineada.

¿Qué significa hacer una pausa cognitivamente en la experiencia vivida? Esta “pausa” debe entenderse en relación con el irreductible. Las tradiciones de la antropología filosófica nos han hecho creer que podemos, por así decirlo, pasar sobre esta dimensión, que podemos omitirla cognitivamente por medio de una abstracción que nos proporciona una definición de especie del ser humano como un ser, o, en otras palabras, con un tipo cosmológico de reducción (*homo = animal rationale*). Uno podría preguntarse, sin embargo, si al definir así la esencia del ser humano no estamos dejando de lado en cierto sentido lo que es más humano, ya que el *humanum* se expresa y realiza como lo *personale*. Si es así, entonces lo irreductible sugeriría que

no podemos llegar a conocer y entender al ser humano de una manera solamente reduccionista. Esto es también lo que la filosofía contemporánea del sujeto parece decirle a la filosofía tradicional del objeto.

Pero eso no es todo. Lo irreducible significa aquello que es esencialmente incapaz de reducción, lo que no puede ser reducido, sino solamente puede dado a conocer o revelado. La experiencia vivida esencialmente desafía reducción. Esto no significa, sin embargo, que escapa a nuestro conocimiento; sólo significa que debemos llegar al conocimiento de una manera diferente, a saber, por un método o medio de análisis que sólo revela y da a conocer su esencia. El método de análisis fenomenológico nos permite detenemos en la experiencia vivida como lo irreducible. Este método no es sólo una catalogación descriptiva de los fenómenos individuales (en el sentido kantiano, es decir, los fenómenos como contenidos sensibles perceptibles). Cuando nos detenemos en la experiencia vivida de lo irreducible, tratamos de impregnar cognitivamente toda la esencia de esta experiencia. Así aprehendemos tanto la estructura esencialmente subjetiva de la experiencia vivida como su relación estructural con la subjetividad del ser humano. Por tanto, el análisis fenomenológico contribuye a la comprensión trans-fenomenal; contribuye también a dar a conocer la riqueza propia de la existencia humana en todo el complejo *humanum compositum*.

Tal revelación – la revelación más profunda posible – parece ser un medio indispensable para llegar a conocer al ser humano como un sujeto personal. Al mismo tiempo, esta subjetividad humana personal es una realidad determinada: es una realidad cuando nos esforzamos por entenderla dentro de la totalidad objetiva que se conoce con el nombre de ser humano. Lo mismo se aplica al carácter total de este método de comprensión. Después de todo, la experiencia vivida es también – y sobre todo – una realidad. Un método legítimo de revelación de esta realidad sólo puede enriquecer y profundizar el realismo total de la concepción del ser humano. Entonces el perfil personal del ser humano entra en la esfera de la visión cognitiva general y la composición de la naturaleza humana, lejos de ser borrosa, se acentúa aún más claramente. El pensador que busca la verdad filosófica última sobre el ser humano ya no se mueve en un “terreno puramente metafísico”, pero encuentra elementos en abundancia que atestiguan tanto la materialidad y la espiritualidad del ser humano, elementos que aportan estos dos aspectos con el relieve más agudo. Estos elementos forman entonces los bloques de construcción para el desarrollo filosófico adicional.

Pero ciertas preguntas siempre permanecen: ¿Son estos dos tipos de comprensión del ser humano – la cosmológica y la personalista – en última instancia, mutuamente excluyentes? ¿Dónde, en todo caso, convergen la reducción y la revelación de lo irreducible en el ser humano? ¿Cómo ha de revelar la filosofía del sujeto la objetividad del ser humano en la subjetividad personal de este ser? Estas parecen ser las preguntas que hoy determinan la perspectiva para pensar acerca del ser humano, la perspectiva de la antropología y de la ética contemporánea. Son preguntas esenciales y ardientes. La antropología y la ética deben continuar hoy dentro de esta perspectiva a un mismo tiempo desafiante y prometedora.