



1. El sentido del principio de verificación

Refiriéndose a la situación del hombre en nuestros días, dice Juan Pablo II que, «tras haber conquistado tantos secretos de la naturaleza, el mismo conquistador necesita, una vez más, que se desvelen ininterrumpidamente sus propios misterios. En ausencia de un análisis definitivo, el hombre debe buscar siempre una expresión nueva —más madura— de su naturaleza» [1].

La inspiración de M. Scheler —reconocida gustosamente por Juan Pablo II— se hace patente en estas palabras, que expresan un acertado diagnóstico del momento cultural humano en la segunda mitad del presente siglo. M. Scheler es uno de los pensadores que más enérgicamente ha denunciado esta situación que, históricamente, resulta ser una trágica paradoja.

La moderna historiografía ha resaltado el pathos de la liberación humana que alienta en el nacimiento y desarrollo de la ciencia moderna; una de las causas decisivas de ésta, según ciertas concepciones, estaría en el conflicto autorización-razón. Sería la nueva ciencia, así, la vanguardia de la nueva cultura, en cuyas raíces se encontraría la emancipación humana.

Y, sin embargo, la prometida conquista de la naturaleza que ha posibilitado la ciencia, no ha traído consigo la esperada liberación humana; en el nuevo territorio ganado por el conocimiento científico, el hombre no se encuentra a sí mismo. Podría decirse entonces que no es misión de la ciencia natural la búsqueda de la identidad humana; que eso corresponderá a otros saberes: las llamadas ciencias humanas. Pero aquí precisamente radica

la paradoja: el desarrollo de la ciencia natural trunca la esperanza que alumbró en su nacimiento. Paradoja que, además, resulta trágica cuando se observa que las ciencias humanas buscan su desarrollo a través de las vías metodológicas de la ciencia natural.

Dentro de la metodología emanada del desarrollo de la ciencia natural, el principio de verificación empírica puede considerarse como un criterio orientador de rango esencial. Con este principio, además, se ha pronunciado la sentencia última —definitiva—, más que postrera contra la metafísica y, en este orden, también contra la teología. Ya no se pretende corregir aspectos de métodos, como quería Descartes; ni tampoco se intenta transformar radicalmente el pensamiento filosófico mediante el remplazo de su objeto propio, como quería Kant. Sencillamente, se reduce al silencio a la metafísica y a la filosofía que fundamenta, mediante la declaración programática de inverificabilidad de sus enunciados.

El principio de verificación empírica es, posiblemente, la palabra definitiva en la controversia ciencia-filosofía. Al menos, lo es por parte de la ciencia, pues no parece que pueda decir algo más rotundo en el futuro. Si se prescinde de la refutación de proposiciones para, sin más, no atenderlas; si, en lugar de discutir con el compañero de viaje, se le echa por la ventanilla, ¿qué más cabe hacer?. O, mejor dicho, ¿para qué hacer más?

Ciertamente, hablar del principio de verificación empírica, incluso dentro del pensamiento neopositivista que lo alumbró, es hablar de algo muy vago y muy enrevesado. Si con ese nombre significamos la primera formulación de M. Schlick, encontraremos que la mayor parte de la corriente neopositivista declarará que es insostenible, tal cual. Si se afirma que sólo tienen significado los enunciados empíricamente verificables, se despoja de significados —y con ello de rango científico— a muchos enunciados empíricos que no son verificables de hecho: o, al menos, no lo son con los medios técnicos disponibles en la actualidad. Por eso, dentro del neopositivismo, y fuera de él, las críticas no se hicieron esperar; podrían destacarse las A. J. Ayer, R. Carnap y K. R. Popper.

Y, sin embargo, las finas discrepancias entre las diversas posiciones no deben ocultar su esencial coincidencia. Las críticas reseñadas son, al mismo tiempo, reformulaciones del principio de verificación empírica, y como tales pueden ser analizadas. La verificación empírica se compagina con la deducibilidad formal como criterio complementario, propone A. J. Ayer; la verificación se sustenta en la confirmación o corroboración de los enunciados, al decir de R. Carnap; o bien, como afirma K. R. Popper, la falsabilidad es el criterio último, y no la verificación. Pero, en todos los casos, incluyendo la primera formulación de M. Schlick, hay una exigencia metodológica ineludible de remisión a la experiencia como garantía de significatividad para los enunciados científicos.

En efecto, en esta vuelta a la experiencia, a la llamada experiencia científica, es donde se encuentra la orientación común a todas las posiciones citadas. En este sentido —atendiendo a lo común— cabe hablar genéricamente de un principio de verificación empírica en la actual epistemología de la ciencia natural; entendiendo «principio» como una exigencia criteriológica general, más que como una proposición enunciativa concreta, y entendiendo «empírico» no exclusivamente de modo inmediato. Ya se hable de confirmación, de deducibilidad complementaria o de falsabilidad, es insoslayable en todos los casos una vuelta a la experiencia para poder aseverar el carácter científico de un enunciado; tal es la vía metodológica de la verificación. De su radical importancia da idea el hecho mismo de que la verificación no sólo es criterio de verdad, sino —más allá de ésta— de significado.

Y ahora cabe la pregunta: ¿por qué se torna tan crucial la cuestión de la verificación; por qué es ineludible esta remisión a la experiencia, a la cual debe someterse todo enunciado, ya sea para confirmarlo o para falsearlo?

La respuesta es simple: porque la experiencia se encuentra ausente en momentos decisivos del proceso cognoscitivo científico-natural.

2. El problema de la experiencia

En la ciencia natural, la experiencia ha llegado a estar hoy muy lejos de la experiencia común o natural. Ha sufrido un proceso de creciente especificidad, parejo al desarrollo de la propia ciencia, de tal modo que la experiencia científica es hoy, en palabras de N. R. Hanson, «altamente selectiva» [2]. Un científico observa lo mismo que puede observar el hombre común; pero no ve, por así decirlo, lo mismo.

De entrada, cabe decir que así debe ser; pues, de lo contrario, ¿donde se asentaría el progreso que para el conocimiento humano supone la ciencia? Sin duda, debe existir una experiencia particularizada, propia de cada ciencia, que ayuda a observar lo que la experiencia común o natural no alcanza.

Sin embargo, en esta particularización y especificación de la experiencia científica, también juega un importante papel la orientación racionalista que conduce a la ciencia natural desde sus inicios. En la gnoseología racionalista, el apoyo en la experiencia es un mal o defecto congénito inevitable, que debe salvarse cuanto antes para que el conocimiento se forme en la mayor pureza racional posible, y desde la cual se retomará a la experiencia para verificar o corroborar las aseveraciones establecidas en la pureza del logos. Se parte, eso sí, de la experiencia; pero la validez cognoscitiva —la significatividad— se funda en la elaboración lógico-formal de los contenidos empíricos, purificados del elemento sensible. Posteriormente, debe verificarse dicho conocimiento puro en la experiencia de la realidad que en la experiencia se ofrece.

El conflicto entre experiencia y razón que domina la gnoseología y la metafísica racionalista y empirista culmina en el criterio o principio de verificación. Se trata de salvaguardar al conocimiento racional de toda mancha de empiria; o de purificarlo de ella si resulta inevitable el contagio. Así, llega a establecerse la ciencia matemática como prototipo del saber científico, y la experiencia pasa por ocupar un lugar subordinado a la racionalidad pura. La experiencia de la ciencia natural es particularizada y selectiva; pero no sólo por las exigencias de finura y sutileza de observación que presenta el objeto, sino también —y acaso, principalmente— por las exigencias metodológicas que presenta la primacía de la racionalidad, la primacía cognoscitiva de la vía deductiva sobre la experiencia inductiva. La experiencia debe especificarse selectivamente, impelida por la necesidad de un alcance mayor, de una penetración más profunda en la realidad sensible; pero también opera en este proceso de especificación, la conformación que la razón realiza en la experiencia.

Esto puede verse en el decisivo papel que juega el experimento en la ciencia natural. El experimento, entendido como experiencia artificiosamente preparada en orden a unas mejores condiciones de observación, parece ser la respuesta a esa particularización de la experiencia. Una experiencia elaborada ad hoc servirá mejor a unos propósitos específicos de observación, quedando ésta potenciada en su alcance.

Pero el experimento, por su artificiosidad, permite también una mayor adecuación a las exigencias cognoscitivas de la pura razón. El experimento hace posible un más efectivo contraste de la elaboración racional con la realidad empírica. La experimentación, como elemento cognoscitivo del método científico-natural, no sólo tiene el carácter inventivo o descubridor que se le atribuye frecuentemente como dominante. La experimentación es también la piedra de toque de la verdad; pero de una verdad originariamente lógica, enunciada como fruto de un proceso abstractivo y deductivo. Tal es el sentido de la experimentación en la ciencia natural desde sus inicios en la modernidad. Así lo afirma N. R. Hamson de Galileo: «para Galileo —dice— la experiencia era importante, pero sólo como una exhibición y confirmación ex post facto de lo que (para él) ya había descubierto la razón» [3].

Puede decirse, entonces, que la experiencia de la ciencia natural es particularizada no sólo por exigencias cognoscitivas de la propia experiencia, sino que también es particularizada por las exigencias de la pura razón, por la formalidad del proceso deductivo que, desde su abstracción deductiva no puede retomar a cualquier experiencia, sino sólo a aquella que se conforme previamente a la lógica del discurso científico.

W. Heisenberg ha expresado esta situación con una alegoría un tanto forzada, aunque reveladora. El científico natural, hoy, se encuentra como los marineros que arriban a una isla que no se consigna en los mapas y, al saltar a tierra ven en la playa pisadas humanas. Se lanzan emocionados a seguir las huellas a través de la isla y, tras muchos rodeos, descubren que esas pisadas eran ellos mismos.

Es un riesgo que se corría al separar plenamente la razón de la experiencia: perder a ésta definitivamente, y tener que reconstruirla desde la razón.

El estatuto de la razón es la universalidad cognoscitiva, y el de la experiencia —por su naturaleza sensorial— es el de la singularidad. Si en el conocimiento científico se descarga la responsabilidad del descubrimiento en la pura razón deductiva, desligada de la experiencia, es imprescindible retornar a ella en última instancia. Esta insoslayable vía de retorno se expresa en el principio de verificación.

Lo que ocurre es que este retorno no puede realizarse a la experiencia sin más, sino sólo a una experiencia coherente con la deducción de la pura razón. Tiene que ser una experiencia coherente, en cierta medida, con la universalidad de la razón; la experiencia que verifique al enunciado científico deber ser, de alguna forma, universal.

Pero, ¿cómo puede ser esto? Experiencia... y, a la vez, universal. ¿Es esto posible?

Metodológicamente, al menos, se ha intentado que sea posible, mediante un requisito primario de toda experiencia apta para cumplir el principio de verificación: la experiencia debe ser intersubjetiva. No es válida cualquier experiencia, sino sólo la experiencia «científica»; es decir la experiencia regulada por la razón deductiva a través del método de la ciencia. La experiencia natural o común queda fuera del ámbito del conocimiento científico metodizado: pues lo propio y característico de la experiencia natural es, precisamente, el no ser intersubjetiva, sino, al contrario, lo suyo propio es ser fuertemente subjetiva.

Este es el fondo lógico y metodológico de la cuestión: el principio de verificación exige la experiencia intersubjetiva si quiere mantenerse a salvo de contradicción interna. Pero, con ello, deja fuera de la ciencia un campo de la experiencia humana que es rico en virtualidades lógicas y metodológicas.

Así, quedan fuera del conocimiento científico los ejemplos, que son formas analógicas de los experimentos. Los ejemplos, según Tomás de Aquino, dan lugar a inducciones imperfectas [4]. Un ejemplo no es una experiencia construida artificialmente, como el experimento; pero persigue su misma finalidad: facilitar una buena observación y propiciar la inducción. El valor cognoscitivo del ejemplo radica en «esta peculiar incorporación del universal en el concreto singular que ellos realizan» [5]. Permiten contemplar cómo el singular contiene al universal, y cómo éste se realiza en aquél. Lo cual, ciertamente, es la pretensión metodológica inversa a la del experimento —aunque tengan ambos la misma finalidad cognoscitiva—: el experimento permite ver cómo el universal realiza o da sentido al singular; singular que, además, debe ser lo menos singular posible; singular que debe ser un particular genérico —intersubjetivo—: o no podrá constituirse como objeto de una experiencia científica, de una experiencia intersubjetiva.

También queda fuera del conocimiento científico-natural la experiencia interna, por la citada exigencia de intersubjetividad. Lo propio de la experiencia interna es la percepción de la vida espiritual, de sus actos de todo tipo; lo ajeno a ella es el proceso abstractivo y el retomo a la realidad empírica, pues no se separa de ésta o deja de ser lo que es: experiencia interna. Esta es más íntima, más penetrante que la experiencia externa; «penetra más a fondo —dice C. Fabro—. El alma, con la reflexión sobre sí, conoce adecuadamente su propia diferencia específica, intuyendo la espiritualidad de la especie inteligible, de sus actos y de sus funciones superiores» [6]. La experiencia externa es, sin duda, susceptible de ser intersubjetiva, y esta posibilidad le está negada a la experiencia interna. Sin embargo, no puede preciarse de penetrar sus objetos tanto como ésta. La experiencia externa «resulta imponente por la variedad de sus materiales, pero queda circunscrita a halos más o menos externos de propiedades que encierran los núcleos esenciales, los cuales no pueden tener de parte del alma, sin embargo, más que una comprensión abstractiva» [7].

3. Conocimiento e inducción

La experiencia común o natural y la experiencia interna no se encuentran libres de problemas cognoscitivos. El conjunto de todos ellos puede situarse bajo una sola rúbrica: subjetivismo. Contra el subjetivismo, en efecto, se dirigen todas las prevenciones metodológicas que abocan en la exigencia de una experiencia intersubjetiva.

La dependencia de la subjetividad es estrecha en la experiencia interna, que debe realizarse reflexivamente; y también lo es en la experiencia común, mediatizada por la voluntad subjetiva y las personales disposiciones morales. La reflexión no es el acto ordinario del conocimiento, salvo que éste se realice de modo preferentemente inmanente, referido predominantemente a sus propios contenidos y formas, más que a las cosas mismas. Además, la presencia indudable de la acción voluntaria en este conocimiento de experiencia interna y de experiencia común, hace posible el error, que no sería tanto una falsedad cognoscitiva, cuanto una falta de rectitud en el propio obrar moral que sustenta el ejercicio de la facultad cognoscitiva racional [8].

En definitiva, la exigencia de intersubjetividad a la experiencia en el conocimiento científico responde al intento de suprimir el riesgo del error subjetivo. Pero, por su radicalidad, suprime también toda presencia de la voluntad humana en el ámbito de la ciencia. Este intento consumado tiene conocidas consecuencias de carácter antropológico y moral: extrañamiento progresivo del hombre ante la ciencia y la técnica derivada y fundada en ella, y falta de responsabilidad en el gobierno del mundo del saber y de la cultura.

Más, este rechazo de la presencia de la voluntad en la constitución de la ciencia, también tiene consecuencias propiamente lógicas y metodológicas. Ante todo, la misma ciencia queda indefectiblemente marcada por una decisión voluntarista, por la cual se consagra como suprema vía para el conocimiento científico aquella que más inmune sea a la acción voluntaria: la deducción lógico-formal. Gnoseológicamente, ésta es la consecuencia principal: la afirmación de la deducción como vía metodológica con pretensiones de exclusividad, y el intento consiguiente de reducir la inducción —de la que no es posible prescindir— a una deducción imperfecta, que, a la postre, sólo puede legitimarse deductivamente al modo probabilístico. En este sentido señala R. B. Braithwaite que la inducción no es más que «la inferencia de una generalización empírica a partir de ejemplos o casos suyos y la de una hipótesis científica a partir de datos empíricos en su favor» [9]. La inducción, así entendida, expresa la regulación racional de, su determinación por un proceso coherentemente sistematizado desde la razón que la otorga el rango de «científica». Esta experiencia determinada racionalmente en su ejercicio, corrigiendo así sus «imperfecciones deductivas», es lo que se llama hoy inducción.

De esta forma, se acaba muy lejos de la inducción en el sentido aristotélico, tal como el mismo R. B. Braithwaite reconoce [10]. Para Aristóteles, «nosotros sólo aprendemos por inducción o por deducción» [11]. Desde la interpretación o lectura racionalista, esta idea daría lugar a una rotunda división en orden a la certeza del conocimiento. Pero en el pensamiento aristotélico, más ocupado por la obtención material de verdades que por las condiciones formales de la certeza, esta idea significa la constante complementariedad de estas dos vías cognoscitivas que, manteniendo su sustancial diferencia, se entreveran continuamente en el conocimiento humano. La diferencia entre ambas es clara, como señala Aristóteles recordando a su maestro: «Platón tuvo mucha razón para preguntar si el verdadero método consiste en partir de los principios o en subir hasta ellos, a la manera que en el estadio se puede ir de los jueces a la meta o, a la inversa, de la meta a los jueces» [12]. Sin embargo, no hay ningún intento de reducir un método a otro, ni nada que apunte a un monismo metodológico.

Se trata de dos caminos distintos. Recurrir a uno u otro depende de la cognoscibilidad del objeto, y no de la fuerza cognoscitiva del método, pues «siempre es preciso comenzar por cosas muy notorias y claras» [13]. La elección entre una u otra vía no está determinada por ningún orden lógico, pues no se trata de ver qué camino es formalmente el mejor. Se trata de ver cuál es el punto de partida más idóneo según el orden ontológico, que fundamenta el orden lógico. Por eso, la respuesta aristotélica a la disyuntiva inducción-deducción es que ninguno de estos dos caminos es mejor absolutamente respecto del otro; uno y otro se avaloran en relación con lo más conocido para el cognoscente. Así, la elección que debe hacerse no está determinada por la pregunta, sino por la misma realidad.

Esto significa, en primer lugar, la irreductibilidad de la vía inductiva a la deductiva, o viceversa. La inducción no es un tipo de proceso demostrativo o argumentativo. La inducción y la deducción son ambos procesos cognoscitivos: el primero por experiencia, y el segundo por demostración. «La inducción no se puede demostrar, efectivamente, y

esto sería una dificultad sólo para aquél que creyera que todo se debe conocer por demostración o apriorísticamente. La inducción no es una demostración, sino un descubrimiento. No por eso llega a resultados inciertos, porque —una vez más— esa objeción depende del prejuicio de creer que sólo la deducción produce certeza. Nadie puede demostrar que el hombre es libre, que es mortal, etc.; se llega a esta certeza por simple contemplación» [14]. Con estas palabras, J. J. Sanguineti expresa la clave para entender el concepto clásico de inducción, en contraposición al concepto moderno de la ciencia natural. Tomás de Aquino lo expresó también al decir que «aquél que utiliza la inducción no prueba demostrativamente y, sin embargo, algo manifiesta» [15].

Lo que se manifiesta, por ejemplo, son los principios de la demostración, que sólo pueden conocerse por inducción, «fundamento de todo conocimiento deductivo y presupuesto de toda ciencia, cualquiera que sea» [16]. Pero la inducción manifiesta otros muchos conocimientos obtenidos directamente de la experiencia, si ninguna mediación demostrativa. En Aristóteles se da inducción siempre que el conocimiento sigue el camino ascendente de lo sensible a lo inteligible, de lo particular a lo universal —de la meta a los jueces, en el estadio—. «La inducción —dice Aristóteles— procede de los casos particulares a lo universal y de lo conocido a lo desconocido, porque los objetos que caen bajo los sentidos son mejor conocidos, ya absolutamente, ya al menos para la mayoría de los hombres» [17].

En la concepción moderna, nacida con la ciencia natural, lo particular es un caso aislado de la ley universal y, por otra parte, lo sensible es sólo un primer e inevitable apoyo en el proceso cognoscitivo. En cambio, en el pensamiento aristotélico, lo particular es lo verdadera y completamente real: «el verdadero principio de todas las cosas es el hecho, y si el hecho mismo fuera conocido con suficiente claridad, no habría ni siquiera necesidad de remontarse a su causa» [18]. Lo particular no es un caso del universal; el universal sólo expresa la parte esencial del particular. Y lo sensible, por otra parte, es verdadero y pleno conocimiento, aunque no ofrezca la pureza de la esencia que compete al conocimiento intelectual.

La inducción es la vía cognoscitiva que permite sustentar continuamente el conocimiento humano en la realidad inmediata que sólo es accesible a la experiencia. Esta tiene, ciertamente sus limitaciones, por su naturaleza sensorial. La experiencia sólo ofrece datos fragmentarios y aislados de la realidad; por ello se requiere la inducción, la elevación a lo intelectual de lo sensible para obtener verdadero conocimiento. «Dado que la experiencia como tal no puede llevamos más lejos de la multiplicidad de los datos objetivos, la misión de llegar a la unidad recae sobre la inducción. Toda la diversidad y riqueza de los datos «basados en hechos», acumulados a partir de los detalles individuales, se conserva en la experiencia, al tiempo que la mente se libera de su gran número y capta únicamente su unidad de significado. Para captar esta unidad, la mente, por así decirlo, deja que predomine la experiencia, pero sin dejar de comprender la riqueza y diversidad de la experiencia» [19].

No admitir la inducción como vía de conocimiento inmediato trae consigo grandes consecuencias para el saber, para la ciencia y, por tanto, profundísimas consecuencias para el hombre.

4. La trascendencia, senda perdida (subjetividad y subjetivismo)

La intersubjetividad, como *conditio sine qua non* de la experiencia, conlleva grandes pérdidas para la misma

experiencia: rechazo de la experiencia común y de la interna como acientíficas y desnaturalización de la inducción.

Pero, pese a todo —cabe preguntarse—, el rechazo de la experiencia intersubjetiva, ¿no traerá consecuencias aún más graves para el conocimiento humano? Si se admiten la experiencia común y la interna, junto con la inducción como vía cognoscitiva propia y sustantiva, ¿no se está afirmando una estrecha dependencia de la subjetividad para el conocimiento? ¿No se está así abriendo la puerta al subjetivismo?

De entrada, cabría una contrarréplica, en modo alguno desatinada: también la abstracciones deductivas de las ciencias dan lugar a un subjetivismo sutil, a un subjetivismo absolutizante o colectivista. Es lamentable contemplar la influencia que ciertas concepciones científicas están teniendo en la experiencia natural, deformándola hasta desgraciados extremos. La percepción de la realidad que muchas personas tienen hoy —¡y de su realidad más inmediata! — está fuertemente mediatizada por conceptos como evolución, represión, clase social, etc. La incapacidad para percibir la realidad, al percibir ante todo los contenidos de una conciencia colectiva absolutizada, es patente. Y es trágico, además, comprobar que estas percepciones distorsionadas se realizan junto con la enérgica afirmación de una independencia plena de la propia conciencia.

La asepsia moral del conocimiento metodizado científicamente; la pureza racional del discurso científico, incontaminado de toda influencia ideológica, es una ilusión de antaño. La pretendida objetividad plena del saber científico se sitúa hoy en el plano de las utopías. Si bien es cierto que la experiencia particular de las ciencias, la experiencia intersubjetiva es más inmune —hablando en general— a ciertas mediaciones subjetivas, no lo es que garantice su pureza objetiva.

Sin embargo, esta consideración no es, en modo alguno, suficiente motivo para rechazar la experiencia «científica», la experiencia intersubjetiva.

En primer lugar, porque no se trata de eso. La exigencia de intersubjetividad para la experiencia puede ser perfectamente válida para ciertos ámbitos del conocimiento científico. Lo que debe rechazarse es la pretensión de que esos ámbitos sean los únicos válidos para el conocimiento humano, e incluso para todo conocimiento científico; pretensión que, dicho sea de paso, no tienen la mayoría de los científicos. Esta pretensión que, en suma, no puede ser calificada de científica, es el más pesado lastre de nuestra cultura, pues conmina a todo saber humano a constituirse «científicamente», según el modelo de la ciencia natural.

Si se rechaza esta pretensión, podrá volverse sin ningún temor a examinar la realidad del conocimiento humano. Se podrá, sin graves reparos de «conciencia científica», admitir la necesaria dependencia de la subjetividad que ha de tener un conocimiento verdadero del hombre. Será un conocimiento que, como se señalaba al principio, siguiendo a Juan Pablo II, nunca será pleno y definitivo; nunca abocará en una imagen del hombre acabada. Pero no por ello será menos verdadero.

Y será un conocimiento que se edifique sobre y con la experiencia, en todo su amplio y fecundo sentido y contenido. No puede ser de otra manera si se quiere conseguir un conocimiento adecuado y verdadero del hombre, pues «el hombre se experimenta a sí mismo en cuanto tal, y por lo tanto, es el sujeto en el sentido estrictamente experimental. Aquí, la comprensión procede directamente de la experiencia sin pasos intermedios,

sin tener que recurrir a argumentos» [20].

Pero esta experiencia completa está hoy ausente de las ciencias humanas, en cuanto que éstas tratan de constituirse influenciadas fuertemente por el modelo de la ciencia natural. Así es como las ciencias humanas han sido causa de la ignorancia actual sobre la esencia del hombre. Han proporcionado un conocimiento objetivo del hombre que, por ello mismo, impide que ningún hombre se reconozca en él, pues partiendo y culminando en una experiencia intersubjetiva, sólo se logra que no pertenezca a ningún sujeto. Hay innumerables datos objetivos sobre el hombre, pero, como recuerda Juan Pablo II, en el hombre, los datos objetivos «mantienen su condición de objetividad y realidad sola y exclusivamente en la subjetividad del hombre. Sin revelar completamente esta subjetividad, es imposible alcanzar y sacar a la luz la composición total y objetivamente diversa de los datos basados en hechos» [21].

La admisión de la experiencia humana, sin recelos científicistas, permitirá abrirse a un conocimiento —y conocimiento científico, por cierto— del ser humano. Permitirá acoger en el seno de la ciencia el fecundo concepto clásico de praxis. Este concepto es inseparable e indiscernible de la experiencia humana completa —experiencia común y experiencia interna— y de la experiencia de la subjetividad, pues sólo en una subjetividad agente tiene sentido y realidad. Este concepto, además, es el fundamento real de todas las ciencias prácticas, que son las ciencias donde el hombre podrá conocerse mejor a sí mismo: moral, política, estética, filosofía de la educación, etc.

Si el hombre se conoce mejor a sí mismo, a través de sí mismo, podrá entenderse mejor la diferencia que hay entre la subjetividad, como marco y forma del conocimiento, y el subjetivismo como talante cognoscitivo o actitud mental [22].

Y acaso al conocerse el hombre a sí mismo, en sí mismo, podrá abrirse la ciencia a un saber verdaderamente humano. Acaso así pueda salvarse la separación entre conocimiento científico del hombre y autoconocimiento. Tal vez, si se supera esta separación, pueda encontrar la ciencia la senda perdida de la trascendencia, dimensión esencial del hombre que sólo se revela en el autoconocimiento.

Al menos para las ciencias humanas, quizás la recomendación agustiniana sea, metodológicamente, la más valiosa: «no quieras ir fuera, que en el interior del hombre habita la verdad».

Francisco Altarejos Masota, en unav.edu

Notas:

¹. K. WOJTYLA: *Persona y acción*. B.A.C. Madrid. 1982. p. 25.

². N. R. HAMSON: *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Alianza Ed. Madrid. 1977. p. 24.

³. *Ibidem*. p. 25.

4. Cfr. TOMÁS DE AQUINO: In Anal. Post. I, 1.1.
5. J. J. SANGUINETI: La filosofía de la ciencia según Santo Tomás. Eunsa. Pamplona. 1977. p. 248.
6. C. FABRO: Percezione e pensiero. Morcelliana. Brescia. 1962, p. 634.
7. *Ibidem*.
8. Cfr. J. J. SANGUINETI: loc. cit.
9. R B. BRAITHWAITE: La explicación científica. Tecnos. Madrid. 1965. P 285.
10. *Ibidem*.
11. ARISTOTELES: Segundos Analíticos, I, 18, 81 a 38; cfr. Primeros Analíticos, I, 23, 68 b14.
12. ARISTOTELES: Ética a Nicómaco, I, 3, 1095 b6 y ss.
13. *Ibidem*.
14. J. J. SANGUINETI: ob. cit. p. 288.
15. TOMAS DE AQUINO: In Anal. Post. 11, 1.4.
16. E. SIMARD: Naturaleza y alcance del método científico. Gredos. Madrid. 1961. p. 281.
17. ARISTOTELES: Tópicos, VIII, 1, 156 a5.
18. ARISTOTELES: Ética a Nicómaco, 1, 3, 1095 b15.
19. K. WOJTLA: Persona y acción. ob. cit p. 17.
20. *Ibidem*, p. 70.
21. *Ibidem*, p. 71.
22. Cfr. *Ibidem*, p. 70-74.