

**LA RAÍZ FENOMENOLÓGICA DE KAROL
WOJTYLA:
MÉTODO, CONCIENCIA Y SUBJETIVIDAD
TESIS DOCTORAL**



Presentada por:

D. José Luis Marín Moreno

Dirigida por:

Dr. Urbano Ferrer Santos

Codirigida por:

Dr. Juan Manuel Burgos

Departamento de Filosofía

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral que ahora presento no hubiera sido posible sin la inestimable ayuda de muchas personas que han hecho realidad este sueño.

Primeramente quiero agradecer de corazón el esfuerzo que ha hecho mi director, el Dr. D. Urbano Ferrer, durante estos años. Sin su dirección y guía hubiera sido imposible la terminación de este trabajo de investigación.

A lo largo de este trabajo creo que ha nacido una amistad y, por mi parte, un gran respeto y admiración. Su profundo conocimiento de la fenomenología de Husserl ha hecho posible que pueda navegar por esa ardua filosofía y vislumbrar aquellos elementos que acercaron a Wojtyla al pensamiento moderno.

Además, esta amistad ha posibilitado que trabajemos juntos en el Instituto Pontificio Juan Pablo II en su sede de Murcia.

Gracias también a mi codirector, el Dr. D. Juan Manuel Burgos, que, con sus valiosísimas aportaciones al pensamiento de Karol Wojtyla, ha permitido que mi comprensión de este autor, en algunas ocasiones muy complejo, sea del todo posible. Además, siempre ha estado solícito para enviarme toda la documentación bibliográfica necesaria. Todavía recuerdo las primeras conversaciones telefónicas donde pude descubrir las grandes claves del pensamiento de Karol Wojtyla.

Gracias también a D. Rafael Mora por su traducción de *Persona y acción*, que me ha hecho mucho más fácil el acercamiento en castellano de la principal obra de Wojtyla.

Quisiera agradecer también a D. Juan Antonio Reig Pla, actual obispo de la Diócesis de Alcalá de Henares, por haberme brindado la oportunidad de poder trabajar en el Instituto Pontificio Juan Pablo II.

Por último, un agradecimiento muy especial a mi Esposa, sin su paciencia e inestimable ayuda no hubiera sido posible que sacara el tiempo necesario para acabar esta tesis.

A todos los amigos y alumnos del Instituto Pontificio Juan Pablo II interesados en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyla.

Índice

TABLA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I. CUESTIONES PRELIMINARES	
1. El método fenomenológico en Wojtyła.....	18
2. El método de la investigación de esencias.....	23
2.1. <i>La intencionalidad en Husserl</i>	30
2.2. <i>La epojé fenomenológica</i>	39
3. El método fenomenológico realista.....	43
4. Distintas variantes de la fenomenología realista.....	49
4.1. <i>La ética fenomenológica de Hildebrand</i>	51
4.2. <i>La “metafísica fenomenológica” de Edith Stein</i>	55
4.3. <i>El realismo platónico de Josef Seifert</i>	61
4.4. <i>La “intuición emocional” en Max Scheler</i>	69
a. El realismo como fenomenología de la existencia....	

CAPÍTULO II. EL SENTIDO DE LA EXPERIENCIA EN WOJTYLA

1. Noción de experiencia.....	82
2. El sentido de la experiencia en Karol Wojtyla.....	90
2.1. <i>La experiencia como superadora de antinomias</i>	94
3. El método fenomenológico en Wojtyla.....	105
3.1. <i>El uso y el sentido de la intuición en Wojtyla</i>	109
3.2. <i>Inducción</i>	113
3.3. <i>Reducción</i>	126

CAPÍTULO III. ORIGINALIDAD DE LA PROPUESTA ÉTICA DE KAROL WOJTYLA

1. Reconstrucción contemporánea de la vida ética.....	138
2. La escuela ética de Lublin-Cracovia.....	142
2.1. <i>Hacia una nueva definición de la ética</i>	149
2.2. <i>La superación del dualismo ético: eudemonismo versus deontologismo</i>	162
3. El encuentro con Max Scheler.....	170
4. El sentido de la experiencia moral en Wojtyla.....	181
4.1. <i>La concepción empirista: un caso particular de experiencia</i>	192
4.2. <i>La cuestión ser-deber: vexata quaestio</i>	199

5. Hacia una teoría de la moralidad.....	206
5.1. <i>El problema de la experiencia en la ética</i>	206
5.2. <i>La ética como ciencia independiente</i>	216
5.3. <i>La complementariedad de la teoría y la praxis</i>	229
5.4. <i>Conclusiones</i>	231

**CAPÍTULO IV. LA ANTROPOLOGÍA DE KAROL WOJTYLA:
DESCUBRIENDO A LA PERSONA**

1. Presupuestos antropológicos.....	237
2. Descubriendo a la persona desde la acción.....	243
2.1. <i>El significado de la consciencia en Persona y acción..</i>	247
2.1.1. Las funciones de la consciencia.....	259
2.2. <i>La vivencia de la operatividad como sustrato del descubrimiento de la persona en la acción</i>	266
3. El problema de la subjetividad de la persona humana.....	277
3.1. <i>La subjetividad y lo irreductible en el hombre</i>	279
3.2. <i>El suppositum como subjetividad metafísica</i>	287
3.3. <i>El suppositum como elemento integrador entre la persona y la naturaleza</i>	296
4. La libertad como autodeterminación.....	307
4.1. <i>La dinámica de la voluntad</i>	312

4.2. <i>La intencionalidad de la voluntad</i>	316
4.3. « <i>Libertad</i> » y <i>autodeterminación</i>	328
4.3.1. La persona como “creadora de sí misma”.....	328
4.3.2. La autodeterminación en Kant.....	338
4.4. <i>Autodeterminación en Wojtyla</i>	347
4.5. <i>La verdad y la libertad</i>	358
4.5.1. La verdad sobre el bien.....	365
CONCLUSIONES	371
Bibliografía.....	376

TABLA DE ABREVIATURAS

AyR: *Amor y responsabilidad*

DA: *El don del amor*

FR: *Fides et ratio*

HD: *El hombre y su destino*

MP: *Metafisica della Persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*

MSec: *Max Scheler y la ética cristiana*

PyA: *Persona y acción*

PeA: *Persona e atto*

VH: *Mi visión del hombre*

VS: *Veritatis Splendor*

INTRODUCCIÓN

KAROL WOJTYLA, PENSAMIENTO Y TEMPERAMENTO

Si hay un autor donde no es posible separar su personalidad de su filosofía, ese es, seguramente, Karol Wojtyla. Él mismo lo atestigua en unas breves palabras que resumen toda su empresa intelectual:

«Las circunstancias nunca me dejaron mucho tiempo para el estudio. Por temperamento, prefiero el pensamiento a la erudición, de lo cual pude darme cuenta durante mi corta carrera de profesor en Cracovia y Lublin. Mi concepto de la persona, `única´ en su identidad, y del hombre, como tal, centro del Universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás, en mayor medida que de la lectura. Los libros, el estudio, la reflexión [...] me ayudan a formular lo que la experiencia me enseña»¹.

La experiencia puede considerarse sin duda la base del pensamiento filosófico de Wojtyla. Su filosofía, tanto la ética como la antropología, tiene como punto de partida la experiencia, aquel conjunto dinámico que engloba el contacto cognoscitivo entre sujeto y objeto. El autor no está interesado en “demostrar” sus tesis fundamentales, sino que más bien se encarga de “mostrar” aquello que dice explorando la esencia de la experiencia del hombre.

¹ FROSSARD, A. *No tengáis miedo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1983, p. 16.

Esta consideración es fundamental para un cabal acercamiento al autor, ya que en ocasiones se le ha criticado la falta de aparato crítico en sus obras como un defecto académico. Sin embargo, estoy convencido de que precisamente eso es lo que le hace un gran intelectual. Wojtyła no parte de ningún autor porque su punto de partida es radicalmente empírico.

Por ello, y para desarrollar adecuadamente esta tesis, capital en el autor, mi investigación parte de un capítulo preliminar donde trataré de presentar los puntos fundamentales de la fenomenología tal como esta se desarrolla en las principales obras de Husserl. En ese capítulo me detengo sobre todo en el método de investigación de esencias y en el uso de la *epoché* por Husserl.

Wojtyła aceptará la intuición de esencias y los fenómenos primigenios como capaces de construir su propio método de acercamiento a la realidad del hombre tal como éste se presenta en la experiencia. Sin embargo, rechazará de modo radical tanto el método de la libre variación de esencias como el uso de la *epoché* husserliana. La *epoché* en Husserl supone un “poner entre paréntesis” la existencia del mundo y del yo, y eso hace que su filosofía corra el riesgo de encallar en un cierto solipsismo de corte idealista poniendo en serio peligro, por tanto, el carácter realista de su investigación primera.

Wojtyła tiene un punto de partida radicalmente empírico, por lo que no puede aceptar esas coordenadas metodológicas. El autor parte del hombre, de ese hombre que soy yo, enfrentado al mundo de forma real y concreta, experimentando la soledad originaria. El hombre del que se ocupa Wojtyła no es un sujeto trascendental, sino la persona que vive y se vive a sí misma como sujeto con entidad propia separada del mundo exterior.

En un segundo momento paso a desarrollar los elementos fundamentales del método propio de la fenomenología realista y presento las diferencias de este método en algunos de los autores que considero más relevantes para los objetivos de mi investigación. Es, precisamente, la fenomenología realista de Scheler e Ingarden la que influirá directamente en Wojtyla. Esta fenomenología pretende corregir los abusos “idealistas” del maestro y volver a las “cosas mismas”. Wojtyla hace lo propio con el hombre.

Los estudios sobre Scheler le permiten acercarse a la consciencia² y a la subjetividad, así como a los filósofos modernos, en especial a Descartes, Kant y Hume.

Una vez deslindado bien el campo de trabajo en cuanto a su metodología, presento en el segundo capítulo de la investigación el sentido propio de la experiencia en Wojtyla.

Quizá el sentido de la experiencia como contacto personal de un sujeto con un objeto nazca del teatro rapsódico que el mismo autor reconoce haber practicado de forma secreta durante los años de la ocupación nazi. El teatro rapsódico es una forma de interiorizar lo vivido, en él es mucho más importante la palabra que los gestos³.

² En este trabajo de investigación y de acuerdo a cómo lo utiliza Wojtyla, usaré el término consciencia cuando me refiera a los sentidos cognoscitivos específicos que tiene el término en Wojtyla, de acuerdo con la traducción castellana, por el contrario, utilizaré conciencia en los sentido usuales de conciencia moral y conciencia trascendental.

³ JUAN PABLO II. *Don y misterio*. Madrid: BAC, 1996, p. 24.

Una vez perfilado el sentido de la experiencia, tal como lo pone en práctica el autor, paso a analizar los elementos fundamentales de su método propio. Centrándome sobre todo en la intuición, la inducción y la reducción.

En el tercer capítulo trato de analizar las grandes claves del pensamiento ético del autor. Comienzo presentando la Escuela Ética de Lublin y su intuición fundamental, a saber, que el punto de partida de la ética, si quiere esta ser una ciencia, no debe ser la Metafísica sino la experiencia del hombre en su particularidad, como una unidad psicofísica excepcional.

Precisamente porque el punto de partida es la experiencia podemos construir una ética independiente y científica. Creo que esta novedad arroja una nueva luz en el tratamiento de los problemas éticos.

La experiencia supone también el elemento clave para superar el eudemonismo y el deontologismo. Wojtyla reconoce que no siempre podemos fundamentar nuestras acciones en la búsqueda de la felicidad, por lo que las éticas clásicas de corte eudemonista se muestran de todo punto insuficientes.

Algo similar les ocurre a las éticas del deber, según las cuales nuestras acciones se explican tan solo apelando al mero respeto a la ley. El problema de estas éticas es que sitúan el deber en el mundo nouménico y, por tanto, escapa a toda consideración empírica.

La aportación fundamental que hace Wojtyla a este respecto es la consideración de que la experiencia propiamente moral es la experiencia del deber moral. Tal experiencia supone el núcleo de la experiencia del hombre. El carácter de la ética de Wojtyla se muestra, por tanto, radicalmente empírico.

Por último dedico el capítulo cuarto al estudio de la antropología. Es el capítulo más largo porque en él he pretendido ofrecer toda la problemática del autor a la hora de tratar los principales temas sobre el hombre. Además es donde se consuma la síntesis entre fenomenología y metafísica.

Comienzo analizando el significado que tiene la consciencia en el autor, ya que es posible en una lectura superficial confundir sus análisis y considerar que la consciencia tiene un carácter sustantivo. Nada más lejos de lo que pretende Wojtyla para quien la consciencia tiene una función fundamentalmente reflectante y, por tanto, adjetiva.

En un segundo momento me acerco a la vivencia de la operatividad porque es ella la que sirve de base para el acercamiento a la persona como agente de su propio actuar. El punto de partida de los análisis del autor es el clásico *suppositum*; sin embargo, sobre él se opera una radical transformación, a saber, del sujeto individual se pasa mediante la experiencia de la operatividad a la subjetividad personal, donde el sujeto es capaz de experimentarse como tal.

Este sujeto personal se manifiesta de forma privilegiada en la acción y en la autodeterminación.

Por ello acabo el capítulo analizando el sentido de libertad en Wojtyla. La acción consciente liga el propio acto al sujeto, ese es el sentido de libertad específico en Wojtyla, lo que él llamará autodeterminación.

La clave de bóveda de la autodeterminación en Wojtyla es la consideración de que obrando conscientemente el “yo” no sólo es autor de sus propios actos (transitivos e intransitivos) sino que al mismo tiempo decide sobre sí.

Concluyo con un breve apartado donde expongo a modo de intuiciones las tesis básicas del autor.

CAPÍTULO I

CUESTIONES PRELIMINARES

*“Sobre mi precedente formación
aristotélico-tomista se injertaba el método
fenomenológico, lo cual me ha permitido
emprender numerosos ensayos
creativos en este campo”*

Karol Wojtyła

Don y misterio

1. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN WOJTYLA

Karol Wojtyla es un filósofo con multitud de aristas y diversas perspectivas que, en un primer momento, pueden confundir a quien pretende acercarse a su pensamiento. Es un filósofo controvertido debido a su confesado interés por la problemática filosófica de la modernidad, al mismo tiempo que se mueve dentro del gran paradigma metafísico clásico. En mi opinión no es posible entender a Wojtyla sólo como un pensador que ha asumido sin más las dos grandes corrientes de la metafísica tomista y la fenomenología de Husserl, especialmente en la versión realista de Scheler. Según creo, ambas son reasumidas desde una perspectiva particular que ilumina toda su filosofía con unos parámetros nuevos dando como resultado un pensamiento innovador y profundo al mismo tiempo.

Podría decirse que lo que asume sin reservas Wojtyla de la fenomenología es su método, así lo explicita en su tesis de habilitación sobre Scheler⁴. La fenomenología le da la posibilidad de acceder a esa gran realidad que es el hombre, la persona en sí misma considerada.

La fenomenología que asume Wojtyla no incurre en riesgos de solipsismo ni de idealismo alguno, pues ella misma se presenta como un método eficaz para descubrir las estructuras metafísicas fundamentales de la persona. Esta actitud fenomenológica también

⁴ WOJTYLA, K. *Max Scheler y la ética cristiana* (=en adelante **MSec**) Madrid: B.A.C., 1980.

asoma desde las primeras páginas de su obra capital, *Persona y acto*⁵, pero dando al concepto de experiencia una connotación fuerte, ya que asume que la experiencia es no sólo el punto de partida de la ética y la antropología –como tendré ocasión de explicar más adelante-, sino también su punto máximo de validación en ese gran proceso cognoscitivo humano.

A la fenomenología le interesa el fenómeno, la cosa en cuanto que aparece; así, su descripción refiere al cómo del aparecer, frente a la metafísica, cuyo máximo interés es el ser mismo desde sus propias estructuras, atendiendo, pues, al qué.

La fenomenología pone el acento en la experiencia entendida desde la subjetividad misma, desde la conciencia en que se acredita, mientras que la metafísica, por su parte, con su teoría de la potencia y el acto, pone el acento en la experiencia en sí misma considerada como estructura ínsita en la realidad misma de las cosas.

Wojtyla, por su parte, atenderá a la subjetividad entendida como esencial en el descubrimiento de la persona, pero realizando un fuerte correctivo a la conciencia fenomenológicamente entendida. Asimismo, se servirá de la teoría de la potencia y el acto como presupuesto desde el cual se puede alcanzar la subjetividad metafísica misma – el *suppositum*.

En su interés por encontrar un punto arquimédico apodíctico que sea capaz de fundamentar el pensamiento, la fenomenología

⁵ En la actualidad existen dos traducciones sobre la obra, yo personalmente voy a utilizar la última traducción: WOJTYLA, K. *Persona y acción* (=en adelante **PyA**) Madrid: Palabra, 2011. Además utilizaré la versión italiana *Persona e atto*. (=en adelante **PeA**) Milano: Bompiani, 2005, ya que es la única versión autorizada por el propio autor.

pretende ir a las cosas mismas, tal como éstas aparecen en la conciencia –esta aclaración resulta capital en la fenomenología porque le dota de su carácter de ciencia eidética. Pero el aparecer en la conciencia supone un estrechamiento del horizonte del ser, ya que se trata de la posibilidad de conocer sólo lo que aparece en tanto que aparecido. Es aquí donde Wojtyla añade otro correctivo más a la fenomenología, en mi opinión fundamental: podemos conocer algo más que lo aparecido, ya que el mundo intersubjetivo amplía mi conocimiento a través de la experiencia de los otros hombres, pero, además, también puedo conocer mediante el saber puramente objetivo derivado de las propias estructuras del ser. Este parece ser también el punto de partida de otra de las grandes obras del autor: *Amor y responsabilidad*⁶.

Además, si bien es verdad que Husserl emplea con profusión el término experiencia, no lo es menos que él mismo se encarga de relegarlo a un segundo plano para que aparezca que la fundamentación de la ciencia eidética se debe a la intuición de esencias y no a la experiencia entendida como contacto individual con lo realmente existente⁷.

La deriva idealista de la fenomenología muestra a las claras que se hace necesaria una fundamentación realista. Wojtyla no puede aceptar el método fenomenológico sin más, por lo que impone un amplio correctivo a la epojé. La actitud fenomenológico-trascendental

⁶ WOJTYLA, K. *Amor y responsabilidad* (=en adelante **AyR**). Madrid: Palabra, 2008.

⁷ Toda esta problemática la estudia Juan Manuel Burgos en su artículo “El problema del principio del conocimiento en Husserl experiencia vs. Intuición de las esencias” publicado en M. ORIOL (Ed), *Filosofía de la inteligencia*. Madrid: CEU Ediciones, 2011, pp. 115-142.

husserliana debe ser transformada en una profunda actitud metafísica, no simplemente abandonada.

Así, Wojtyła, de la mano de Scheler, aceptará la versión realista de la fenomenología, el “ir a las cosas mismas” tal como estas son. El fenómeno no puede venir sin más a la línea de principio de la filosofía, sino que más bien se debe tender a la determinación que procede del ser mismo.

Wojtyła parte de los actos de la persona –*actus personae*–, en una inversión fundamental con respecto a la reflexión clásica, que partía de la persona, poniendo al descubierto la verdadera intención del autor. *Persona y acción* es un estudio del acto que revela a la persona, pero del acto entendido no como conjunto teórico referido a una potencia dada, sino como acción consciente, separándose así de la consideración clásica del acto y la potencia. La acción consciente se revela como un momento privilegiado que nos ofrece la posibilidad de un acceso adecuado a la persona y nos descubre su estructura ontológica fundamental.

El punto de partida de *Persona y acción* es la experiencia “*el hombre actúa*”. Esta experiencia supone un punto de arranque que nos muestra a la persona tal y como ésta es –aquí es donde el giro realista de la fenomenología wojtyliana se muestra con más radicalidad. Sin embargo, Wojtyła se cuida mucho de que el punto de vista vivencial no se pierda, por ello el núcleo de la experiencia tiene como vivencia fundamental el “yo actúo”. Algo parecido ocurre con *Amor y responsabilidad*. Aunque sea un estudio fenomenológico del amor, ya

en la primera página el autor se apresura a aclarar que el libro tiene un marcado carácter realista⁸.

Persona y acción es un estudio del acto humano en lo que éste tiene de consciente. Es en la consciencia donde se revela la estructura ontológica de la persona, por ello Wojtyla comienza su investigación por el acto desde el punto de vista de la consciencia. El tratamiento del modo como *aparecen* los objetos a la consciencia no supone un mero reduccionismo fenoménico, sino que trata de poner de relieve la extremada originalidad de las cosas tal como son.

El modo como el acto consciente revela a la persona es típico y original. La persona queda revelada en su estricta irreductibilidad como sujeto consciente. El análisis fenomenológico de la consciencia tiene la ventaja de que enfatizando la subjetividad pone de relieve aspectos esenciales que la visión metafísica clásica obviaba.

Wojtyla no puede aceptar el giro idealista de Husserl, por lo cual la consciencia no es para él constituyente de objetos, sino más bien reflectante como en un espejo. En cuanto a Scheler, ha plegado la fenomenología a las cosas mismas: son los valores los que se imponen desvelando su naturaleza y propiedades ante la intuición emocional.

Por todo ello se hace necesario, según creo, partir de posiciones claras sobre qué método utiliza Wojtyla, qué fenomenología está en la base de sus apreciaciones sobre la consciencia, qué entiende por fenómeno, experiencia, vida moral, etc. A continuación, trato de dibujar un panorama más o menos amplio de las distintas concepciones de la fenomenología en su versión realista,

⁸ “Si hemos invertido ese orden ha sido a fin de subrayar desde el principio el carácter objetivo y, en consecuencia, realista de este libro” (AyR, p. 27).

pero antes creo útil, por mor de la claridad, ofrecer una descripción de la fenomenología tal como la propuso su fundador.

2. EL MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN DE ESENCIAS⁹

La tarea de establecer algunos principios generales del método en Husserl no es nada fácil por un doble motivo¹⁰: primero, porque Husserl desarrolló su método poco a poco a lo largo de sus numerosas investigaciones filosóficas y, en segundo lugar, porque en su obra se encuentran intercaladas algunas consideraciones metodológicas que, en todo caso, no son fáciles de entender.

El primer método de la filosofía y de la investigación fenomenológica es un tipo de visión o contemplación intelectual que se refiere a las esencias y a los *Urphänomene* (fenómenos

⁹ En lo referente al método de Husserl he seguido fundamentalmente el libro de FERRER, U. *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Pamplona: EUNSA, 2008. En esta obra el autor presenta de una forma clara y profunda los pasos fundamentales del propio Husserl, analizando los elementos fundamentales que permiten comprender a Husserl como un filósofo en constante renovación. Pero esa eventual virtualidad antes de ser una ventaja supone un obstáculo para quien se acerca por primera vez a su pensamiento.

¹⁰ BOCHENSKI, M. *Los métodos actuales del pensamiento*. Madrid: Rialp, 1975. pp. 37-64.

primigenios). Wojtyla parece aceptar esta tesis cuando afirma que su punto de partida será el hecho “el hombre actúa”, considerándolo un fenómeno primigenio al que no se puede acceder tan sólo sensorialmente¹¹. La intuición de esencias será explicada en las *Investigaciones lógicas*¹² y en el primer capítulo de su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*¹³ (en adelante *Ideas*). Una lectura atenta a esta última nos desvelará la clave y los presupuestos esenciales del método husserliano.

“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 sólo 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 aprendido realmente con la visión, si vemos (como un nuevo modo de “ver”) cómo

¹¹ “Así pues, sostenemos que la acción es un momento particular en la aprehensión – o sea, en la experiencia- de la persona. Evidentemente, esta experiencia se encuentra estrictamente unida a una comprensión determinada. Se trata de una visión intelectual que se fundamenta sobre el hecho “el hombre actúa” en todas sus innumerables repeticiones, como ya se ha recordado anteriormente” (PyA, p. 41)

¹² HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Universidad, 1985, 2 tomos. (I, pp. 295-381).

¹³ Cf. HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: F.C.E., 1993 (pp. 17-63).

está constituido el objeto, entonces goza de todos sus derechos la proposición que expresa eso fielmente”¹⁴.

La intuición de esencias o el método eidético pretende dirigirse no a hechos empíricos-contingentes, sino esclarecer relaciones aprióricas, es decir, necesarias, que se aplican a todo caso futuro, y en general posible, de un determinado fenómeno de la conciencia.

En *Investigaciones Lógicas* el método de la intuición de esencias es fundamentado cuidadosamente, y concretamente en la medida en que es aclarado el tipo de conocimiento de que se trata. La presentación del método mismo se encuentra sólo en análisis concretos y en la muy escasa presentación del párrafo §52 de la 6ª *Investigación Lógica* (también en la *Introducción*). Ya aquí se muestra una faceta de la pretensión de la fenomenología de querer ser y también poder ser una ciencia fundamentada de forma última y además con ello también autofundamentada: la intuición de esencias como método cognoscitivo fundamental es estudiada en el marco del análisis del conocimiento de los objetos universales en la 6ª *Investigación Lógica* como un caso de conocimiento logrado en actos fundados. Eso significa que ella posee en lo esencial las mismas características que los otros actos de conocimiento.

Si queremos que la abstracción ideatoria sirva adecuadamente para un análisis fenomenológico de la conciencia, entonces debemos aceptar que tal metodología debe ser corregida. Husserl no abandona nunca el método eidético, es más, en cada nueva investigación lo incorpora y lo va perfeccionando.

¹⁴ Cf. *Ideas*. p. 50

En *Investigaciones Lógicas* Husserl entiende su fenomenología de esencias como obtenida a partir de una mera recolección de hechos contingentes y singulares, es decir, como algo próximo a una “psicología descriptiva”. Sin embargo, poco tiempo después comprende que esta denominación conduce a error. La fenomenología tiene como rasgo fundamental por motivos sistemáticos que el trabajo descriptivo se apoye sobre métodos que permitan la ganancia de conocimientos aprióricos, es decir, conocimientos generales, que sean independientes del caso singular fáctico correspondiente.

La fenomenología pretende formular enunciados sobre la conciencia en general, es decir, sobre cualquier forma posible de conciencia existente. Para ello Husserl debe mostrar de qué forma – regulada metódicamente– puede la descripción fenomenológica recoger aquello que según su sentido es apriórico, es decir, esencial, aquello que permanece y que debe también permanecer idéntico en todos los posibles casos singulares de su objeto de descripción. La pretensión de la fenomenología de ser una ciencia fundamentante de forma última y no una mera ciencia empírica depende, por lo tanto, de si se puede fundamentar que el método de la intuición de esencias es una forma de conocimiento.

Por si queda alguna duda Husserl en la parágrafo 24 de *Ideas* define lo que él llamará el *principio de todos los principios*:

«Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al 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»¹⁵.

La intuición originaria es la fuente última de conocimiento. Lo dado debe darse de modo original. Aquello que se da, debe estar realmente presente o en persona, no en representación. Tal evidencia está por encima de todo argumento, por encima de toda demostración indirecta. Y, por otra parte, solamente esa intuición es la que en última instancia puede presentarse como origen de toda demostración. La evidencia de lo dado es subrayada por Wojtyla en el capítulo introductorio afirmando que “(la evidencia) parece indicar la esencial capacidad que tiene un objeto para manifestarse o revelarse, lo que es su rasgo cognoscitivo característico”¹⁶.

Pero este *principio de todos los principios* no es fácil de entender porque Husserl nos lo transmitió no con claridad evidente sino bajo sus aspectos más problemáticos, como trataré de explicitar a continuación.

En el texto Husserl señala explícitamente la *intuición como el fundamento de derecho* del conocimiento. Encontramos un principio muy parecido en Hume cuando éste analiza las ideas compuestas: las representaciones formadas sobre la base de nexos sintéticos –los cuales, en definitiva, remiten a leyes asociativas- quedan en

¹⁵ Cfr. HUSSERL, E. *Ideas*, p. 58

¹⁶ PyA, p. 41.

entredicho en cuanto a su capacidad objetiva y su validez. Hume dice que debemos reconducir toda idea compleja –saber no originario, derivado de una determinada percepción- a esa percepción original en cuya esencia se fundamenta, si es que queremos mantener su validez objetiva. Como ha visto Jan Patocka¹⁷, este principio tiene el mismo sentido que la navaja de Occam: lo reduce todo a las *sensations* (datos atomizados). Todo lo sintético que hay en nuestra experiencia es un agregado subjetivo que ponemos encima de lo puramente empírico. Su validez objetiva es problemática, no está garantizada objetivamente. Estas son las tesis esenciales del psicologismo de Hume, rebatido por Husserl en la 2ª Investigación.

Con su concepción del principio Husserl no se sitúa, ya desde el origen de su pensamiento, en el ámbito sensorial. Sería incorrecto decir que lo que le interesa es una ampliación del principio de intuición, de la intuición originaria, que va de los sentidos en dirección hacia otra parte, porque Husserl, ya desde su punto de partida, está en una situación ajena al ámbito sensorial. Este es, sin duda, uno de los grandes atractivos de la fenomenología que atrajo a Scheler y por su medio también a Wojtyła.

El principio no se radica originalmente en la impresión sensorial. El principio husserliano se radica ya desde el comienzo en el ámbito de la lógica, en el ámbito del significado, en el ámbito del lenguaje dotado de sentido¹⁸. Ahí es donde están sus raíces. Para que podamos hablar, para que el lenguaje funcione, con todo lo que

¹⁷ Sigo en estas líneas la argumentación del discípulo de Husserl en su obra *Introducción a la fenomenología*, (Barcelona: Herder, 2005) pp. 24 ss.

¹⁸ Para el tratamiento de toda esta cuestión he seguido, sobre todo, la primera parte del estudio de Urbano Ferrer. Cfr. *Ibíd*em, pp. 55-132.

implica para el hombre que pueda funcionar efectivamente, son necesarias ciertas estructuras fundamentales.

Lo dado originariamente no es mera mención, sino el objeto mismo mentado, presente en la experiencia. La experiencia que efectúa ese dar está inscrita en una estructura básica: una estructura lógica, del logos, una estructura del discurso dotado de significado. Sirva de ejemplo lo siguiente: el enunciado “Hoy hace un magnífico sol”, es perfectamente inteligible para todo el mundo. Pero eso no significa que el enunciado *motu proprio* contenga en sí mismo su cumplimiento. Que es o no así lo verificamos rápidamente echando un simple vistazo por la ventana. Este segundo acto se relaciona en cierto modo con el precedente: coincide o no coincide con él. La frase que ha sido pronunciada es un acto que pertenece al mentar. Un mentar puede coincidir con lo dado o no.

Esto significa que cuando Husserl habla del darse originario, se refiere al darse originariamente que llena una cierta intención o mención: ya desde el principio se está moviendo en el ámbito del logos, y de ninguna manera en el ámbito de los datos sensoriales, como Hume. Husserl va más allá de este ámbito; se da cuenta de que nuestra experiencia tiene eminentemente el carácter de una actividad por medio de una cierta forma de mentar; por consiguiente, como trataré de defender más abajo, no se puede hablar de “experiencias puras”, porque no hay nada que cuente como “datos puros”.

Esto no significa desde luego que cada acto de nuestra experiencia sea un acto lógico o de sentido lingüístico con su correspondiente impleción o decepción que actúan inmediatamente en su examen. Porque nuestra experiencia vital no está atomizada, sino que, por el contrario, siempre hace referencia a más y más experiencias ulteriores contrastándose recíprocamente. Como también

pone de manifiesto Wojtyla en las primeras páginas de *Persona y acción*, no existe la experiencia atomizada.

2.1. LA INTENCIONALIDAD EN HUSSERL

Pero la Fenomenología no solo se ocupa de esencias, ni de intuiciones originarias, sino sobre todo de los actos de conciencia que pueden ser reconocidos por la dirección intencional. En este punto quizás convendría diferenciar claramente entre lo que se podría llamar vivencias no intencionales, esto es, vivencias experimentadas por nuestros sentidos cuando son “estimulados” por algún desencadenante (como una vivencia de dolor agudo) y vivencias intencionales, que son las propias de la conciencia, toda vez que su propio acto tiende (de *intendere*), apunta a, se dirige hacia... un objeto.

El marco general de la intencionalidad en Husserl puede ser claramente puesto en relación con la tradición clásica tomista, según la cual todo acto de conocer incluye la propia actividad cognoscitiva y el objeto conocido. Así las cosas, es natural que las propiedades del conocimiento se refieran a estos dos polos: el objetivo y el subjetivo. Por lo que atañe a su dimensión objetiva, contamos con la propiedad del conocimiento que conocemos como “intencionalidad”, mientras que, por lo que se refiere a su dimensión subjetiva, tenemos la segunda propiedad del conocer que es la “autoconciencia”; esta segunda propiedad la estudiaremos más adelante a propósito del autoconocimiento en Wojtyla.

Creo que se hace necesario, para precisar un poco más la noción de intencionalidad en la tradición tomista¹⁹, una previa aclaración de conceptos. He afirmado que todo acto de conocer incluye al objeto conocido, pero en santo Tomás el objeto no debe confundirse sin más con la realidad extramental, toda vez que la actividad cognoscitiva es inmanente y no transitiva, ya que la propia actividad tiene como ámbito propio la interioridad del conocimiento y no produce nada fuera del sujeto cognoscente. Así, para el Aquinate es preciso diferenciar terminológicamente entre objeto inmediato y mediato, para poder dar cuenta de que todo acto de conocer requiere un objeto que sea conocido. Efectivamente, a veces el objeto estrictamente entendido no puede ser una cosa o una realidad externa, pero si consideramos el clásico adagio de que no hay acto de conocer sin objeto conocido, ¿cómo se explica que en algunas situaciones cognoscitivas el acto de conocer incluya cosas tales como entes de razón, paradojas lógicas o una pura relación lógica? En estas situaciones se dan objetos que no existen como algo real, ni pueden existir como tales.

Así, el objeto, estrictamente hablando, el objeto inmediato, no es ninguna cosa real, ni una cosa exterior al acto de conocer; es algo interior a dicho acto, es una “representación”²⁰ de lo real. Es aquí donde entra en juego el concepto de intencionalidad en santo Tomás. El objeto inmediato es intencional, se trasciende a sí mismo porque está esencialmente ordenado a la misma cosa real. Al conocer el

¹⁹ Sigo, para toda esta cuestión, el estudio de GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Pamplona: EUNSA, 2001.

²⁰ Utilizo este término con cautela porque no pretendo que sea identificado con lo que actualmente se defiende desde la corriente representacionista, que trata de explicar la percepción sólo desde el interior de la representación misma del conocimiento.

objeto inmediato, somos espontáneamente dirigidos al objeto mediato, que estaría entonces constituido por la cosa real misma. En suma, la intencionalidad significa que ese objeto –inmediato- remite al otro objeto –mediato- tomado en sentido amplio, o mejor, a la realidad misma.

La centralidad del concepto de intencionalidad, perdido en la filosofía moderna, es recuperada en el maestro de Husserl, Brentano. El filósofo vienés, en efecto, señala el carácter meramente descriptivo-empírico de la intencionalidad, interpretándolo, por tanto, como un hecho psicológico; en Brentano no llega a haber identificación alguna de la conciencia con la intencionalidad, sino que ésta aparece tan solo como una propiedad de los actos de conciencia al servicio de la vida mental, que tiene como única misión abrir la conciencia a la vida y a los hechos del mundo. Lo que está a la base de todo el estudio personalista de Wojtyła no puede ser entendido sin la noción de intencionalidad de Brentano: la dirección metodológica que *Persona y acción* pretende poner de relieve va de la acción a la persona, o mejor, la acción misma revela a la persona en virtud de los actos intencionales.

Sin embargo, el concepto de intencionalidad tiene una significación muy diferente en Husserl que en la tradición. Mientras que santo Tomás (no así Brentano²¹) entiende la intencionalidad como término *quo* que apunta a la realidad, para Husserl la intencionalidad es lo que define a los actos de conciencia. Para Husserl la conciencia

²¹ Brentano diferencia entre objeto primario y objeto secundario dentro del acto intencional, designando con ello la diferencia entre el apuntar del acto al sujeto (objeto primario) y el apuntar del acto al término externo (objeto secundario). Pero con ello se coloca en la deriva idealista, que profundizará Husserl. Ya la intencionalidad deja de residir en el término inmediato u objeto *quo* para ser emplazada en los actos de conciencia.

es intencionalidad²², esto es, tiene una función constitutiva y objetivante, cuya tarea, en último término, es la donación de sentido.

La trascendentalidad a la que apunta la intencionalidad tiene un carácter común en ambas corrientes de pensamiento. En el realismo la intencionalidad me acerca a la realidad, excluye, por tanto, todo solipsismo, del que el Husserl de *Investigaciones* también pretende zafarse, esto es, la intencionalidad provee a la fenomenología del instrumento necesario y eficaz para la *desinstalación* de la conciencia en la mera inmanencia. En Brentano la dirección realista de la intencionalidad no se pierde del todo, al acudir a un doble objeto intencional –objetos primario y secundario–, pero a diferencia de Tomás el objeto primario es inmanente a la conciencia.

Como ha visto Urbano Ferrer²³, la noción de objeto intencional único es lo que determinará la diferencia entre el concepto de “*contenido intencional*” de Brentano y el de *correlato objetivo*, que es el término que utiliza Husserl. Así, la diferencia entre ambos autores es más que patente: el objeto no puede estar contenido en la conciencia como una parte del todo o como un ingrediente real suyo - no pertenece de forma natural a la conciencia como el accidente a la sustancia-, así como tampoco puede afirmarse que sea un elemento real exterior a la propia conciencia. Pero cabe hacerse, entonces, la pregunta por el estatuto del objeto con respecto a la conciencia; la respuesta no es otra que su mero ser-dado a la conciencia como objeto (lo que yace ante ella, de ob-jacere y de ob-jectum²⁴), que se

²² Sin embargo, en Wojtyla la conciencia es refleja o especular, no tiene carácter constituyente, salvando así todo su trabajo del peligro del solipsismo.

²³ Cfr. *Ibidem*, pp. 29-30.

²⁴ Este es, precisamente, el sentido en el que lo utiliza nuestro autor al comienzo de *Amor y responsabilidad*. Para Wojtyla, objeto es sinónimo de ser, lo entiende como

extiende indiferentemente a lo percibido y a lo imaginado, a lo real e irreal, a lo lógicamente pensable (como un polígono de mil caras) y a lo sinsentido o contradictorio (como una sombra de oro), a lo verdadero, sea necesario o asertórico, y a lo falso en cualquiera de los dos modos.

El concepto de intencionalidad en Husserl no obedece a un interés meramente metodológico, sino que también encierra la consideración de que cada acto de conciencia, con la plenitud de su contenido, por muy subjetivo que fuese, siempre apunta a un objeto de conocimiento. Este es el verdadero sentido de la noción de intencionalidad en Husserl. De esta manera, cualquier conciencia, a pesar de toda su subjetividad, por muy diferente que pudiera ser en la descripción de sus propios contenidos, podría tener el mismo objeto intencional.

El problema que subyace de nuevo es el de la objetividad del conocimiento, es decir, cómo rescatar la fundamentación del conocimiento del subjetivismo psicologista al que lo había sometido el positivismo del siglo XIX, patente en la psicología de Fechner y de algún modo en las diferentes interpretaciones neokantianas que otorgaban al sujeto trascendental, o unidad sintética de la apercepción de Kant, un alcance meramente empírico en sus conocimientos objetivos.

Se debía encontrar el método por el que los objetos de conocimiento se dieran propiamente en su objetividad, fuese cual fuese la situación de conocimiento actual que presentase el sujeto. En

siempre en relación a un sujeto: *“El mundo en que vivimos se compone de gran número de objetos. “Objeto” es aquí sinónimo de “ser”. EL significado, con todo, no es exactamente el mismo, porque, hablando con propiedad, “objeto” designa lo que está en relación con un sujeto”* (AyR, p. 27).

un artículo que publica en 1911 en la revista *Logos* y que llevaba por título “*La filosofía como ciencia estricta*”, Husserl propone el método que le permitirá superar aquella especie de investigación de las leyes necesarias del pensar. Se trataba de distinguir entre la dimensión psicológica de los actos de una conciencia concreta en particular, que en un tiempo y espacio determinados operará con ciertos actos, y las dimensiones esenciales de tales actos:

«Mientras se mantenga pura y se abstenga de la posición existencial de la naturaleza, la fenomenología pura considerada como ciencia no puede ser más que una investigación de esencias y de ningún modo una investigación de existencia. Toda introspección y todo juicio que se apoye en tal existencia cae fuera de su esfera. Lo particular en su inmanencia –en la medida en que es esa perfección fluyente, ese recuerdo, etc...- no podría ser postulado ni incluido entre los conceptos rigurosos de esencia derivados de un análisis de esencias. Pues el individuo por cierto no es esencia, sino que tiene una esencia que puede predicarse de él con validez evidente [...] La fenomenología solo puede reconocer de un modo objetivamente válido las esencias y las relaciones de esencia, y con ello puede lograr definitivamente lo necesario para una aprehensión aclaradora de todo conocimiento empírico y de todo conocimiento del general»²⁵.

²⁵ HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta*, Argentina: Nova, 1973, p. 80.

En este punto se imponen una serie de cuestiones y objeciones, tales como ¿cómo podemos estar seguros de que en *absolutamente todos los posibles casos* se encuentra presente lo común? La respuesta de Husserl: la “seguridad” aquí buscada no la tenemos de ninguna forma antes, sino después de la realización del proceso de intuición de esencias. Cuando reformulamos en múltiples e ilimitadas variaciones posibles a través de la percepción y de la fantasía el objeto contemplado según libre modificación y advertimos el mismo elemento en todas ellas, entonces podemos estar seguros de que en los casos siguientes también estará presente, es decir, se trata de algo necesario, apriórico en el sentido de la intuición de esencias. Es el método de las libres variaciones. Este sentido husserliano de a priori patentemente no debe ser equiparado al a priori kantiano en el sentido de “válido antes de experiencia” e “independiente de toda experiencia”²⁶. Todos los objetos extensos tienen necesariamente un color determinado, todos los sonidos tienen necesariamente una determinada intensidad y duración, etc.

El a priori de la intuición de esencias que se muestra de esta forma tiene, por lo tanto, una forma propia de necesidad y generalidad. Naturalmente se presupone para esta variación en la fantasía que ya tengo una representación, siquiera sea vaga, determinada imprecisamente, del objeto que debe ser representado en todas las variaciones posibles. Por ejemplo, nuestra representación de “azul” es vaga, sin embargo es ya apropiada para limitar con pleno sentido la formación de variaciones.

²⁶ Husserl hace referencia en una nota a pie de página de *Lógica formal y trascendental* que él utiliza siempre al concepto del a priori siempre en este sentido, que no debe ser confundido con el concepto de Kant del a priori. Véase Hua XVII, 255, Anotación 1.

La intuición de esencias no es tampoco una teoría genético-psicológica, es decir, no debe explicar cómo llegamos a los conceptos. La intuición de esencias es un método que puede darnos intuitivamente objetos generales (es decir, conceptos y conocimiento sobre las estructuras generales de la conciencia). En la intuición eidética se trata también para Husserl de justificar los conceptos sobre la base de la intuición cumplidora (erfüllende), que aquí es una intuición de algo general. Nuestros conceptos deben ajustarse a esta intuición.

La variación libre en la imaginación se ofrece como un experimento mental con el fin de captar la esencia de una cosa y no confundir la esencia dada con los elementos que, de manera accidental o incluso frecuente, están unidos con ella, pero que no constituyen su esencia. También Platón utiliza este método a menudo, por ejemplo, cuando en *Hypias Mayor* critica la definición de belleza en función de una muchacha bella, señalando que hay muchas otras cosas bellas, como la justicia, que aparentemente rompe los parámetros de la belleza entendida de una forma meramente sensible, y que, en consecuencia, no debemos definir la belleza en función de algo que puede variar sin que varíe la esencia invariante de lo bello y que, por tanto, puede ser reemplazado por otros portadores sin que se pierda el carácter esencial de la belleza.

Así, el *eidōs* es el resultado lógico de la superposición de los distintos ejemplos individuales y, a la vez, su condición de posibilidad, toda vez que de las distintas individualidades pasamos a la universalidad. Al igual que las Matemáticas, la Fenomenología no necesita recurrir a la individualidad de la experiencia para operar adecuadamente y “captar” la esencia, ya que la posición de existencia

de los casos individuales no influye en la validez a priori de las esencia²⁷.

En *Renovación del hombre y la cultura*²⁸ afirma Husserl:

«Así por ejemplo, la posibilidad pura de un único cuerpo físico, que una fantasía clara y congruente nos pone ante los ojos, depara a la vez- por libre variación del cuerpo físico, y en la conciencia de que esta variación es susceptible de prosecución ad libitum- la conciencia originaria de una infinitud abierta de posibles cuerpos físicos. Ante la mirada abarcadora que sobrevuela la infinitud abierta de variantes, lo idéntico que se mantiene fijo en la variación se alza con evidencia como identidad que atraviesa las variantes, como la

²⁷ “El geómetra puede partir de una figura especial percibida, pero la posición de experiencia de la percepción no entra con ello en acción, en nada contribuye a la fundamentación, pudiendo prestarle exactamente el mismo servicio una formación fantaseada. Igualmente puede el fenomenólogo partir de una percepción existente fácticamente para hacer sus constataciones, pero tampoco para él juega la tesis de experiencia ningún papel, pudiendo también servirle igualmente bien como punto de partida una percepción fantaseada” (HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*, P, 64 d, 314-5).

²⁸ Editado por Anthropos Editorial, Barcelona, 2002, pp. 13-20. En esta obra Husserl se dirige a un público especialista en el análisis fenomenológico. El libro selecciona los cinco primeros artículos del conjunto titulado RENOVACIÓN –Kaizo en japonés. El primero de ellos es un planteamiento general del estado de la cultura y la ciencia europea tras el colapso de la Gran Guerra; el segundo, una síntesis del método del análisis intuitivo de conceptos; el tercero, más largo, gira en torno a la problemática de la ética vista desde el concepto-guía de la renovación individual y colectiva, analizando cuáles son sus condiciones de posibilidad y sus vías de desarrollo; el cuarto presenta la idea de la filosofía como exigencia básica del programa de renovación universal de la cultura; y el quinto, viene a ser una filosofía de la Historia y de las formas culturales y religiosas.

esencia general común a ellas como su idea. O lo que es lo mismo, resulta su “concepto puro” común, visto intuitivamente: el concepto de un cuerpo físico en general, que está referido a esta infinitud de posibilidades ideales singulares como a su “extensión».

Se hace oportuno en este punto esclarecer la diferencia entre la esencia fenomenológicamente entendida y la esencia, tal como la entiende la metafísica realista. Como hemos señalado más arriba, la esencia de Husserl es el resultado de un “juego imaginativo”, en virtud del cual se la va desprendiendo de los casos particulares y al término del cual solo queda la esencia como lo invariante. Mientras que la esencia de la metafísica clásica es precisamente lo que da posición de existencia, lo que determina al ser contrayéndolo; se llama esencia (*essentia*), en cuanto que por ella y en ella el ente tiene ser (*esse*)²⁹. Podemos decir que la esencia tomista es lo que responde a la pregunta ¿qué es esto?, la esencia nos aparece así como “quididad”.

La esencia fenomenológicamente entendida es lo que pretende poner de relieve Husserl con la reducción eidética en relación con la posición de existencia. Pasemos a considerar la reducción como elemento configurador del método fenomenológico.

2.2. LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA

Epojé en el sentido de cierto poner entre paréntesis o prescindir de la existencia es, sin duda, un importante método filosófico y

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De Ent et Essentia*, c. 1.

fenomenológico que se emplea en el análisis eidético de las esencias³⁰. Hay que advertir que se trata de una herramienta para concentrarse puramente en la esencia de que se trata. La epojé en este sentido es un cierto prescindir de y un poner entre paréntesis la existencia cuando nuestra finalidad es el conocimiento puramente esencial de esencias necesarias. Tiene un carácter semejante a la duda cartesiana: todos los aspectos inciertos y dudosos del objeto que tomamos como punto de partida, incluyendo su existencia, se ponen entre paréntesis con el fin de alcanzar un conocimiento indudable de su esencia.

Es necesario advertir, aunque lo explicitaré más abajo a propósito del método que sigue Wojtyła, que la reducción a la que somete nuestro autor la experiencia “el hombre actúa” es precisamente lo contrario de lo que pone de manifiesto Husserl. En Wojtyła no se trata de poner entre paréntesis la existencia sino más bien de entresacar aquellos factores que enriquecen tal experiencia. Así, la reducción “explota”³¹ la experiencia para sacar mayor partido de ella, para poder entenderla como un conglomerado de experiencias que enriquecen el proceso cognoscitivo.

No obstante, la epojé husserliana no nos cierra el mundo, *«no por ello niego “este mundo”, como si yo fuera un sofista –afirma*

³⁰ Husserl lo formula así: “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” (*Ideas*, p. 73). Aquí se está refiriendo Husserl no tanto a la reducción eidética como a la reducción trascendental.

³¹ Utilizo deliberadamente el término “explota” literalmente del polaco “eksploatacja”, tal como hace Wojtyła.

Husserl³²-, *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».*

En la reducción ya no se trata de neutralizar contenidos, sino de un proceso de purificación y unificación que nos va a abocar al fin desde la conciencia reducida al Yo puro y trascendental. En este proceso de reducción hay dos etapas, la reducción eidética y la reducción trascendental. La reducción eidética se aplica a los hechos o datos: en virtud de ella “deshiletizamos” –si se me permite tal expresión- esos datos o hechos, para dejarlos reducidos a su esencia o contenido eidético, sin sus circunstancias materiales, temporales, espaciales y existenciales. Pero no basta con esta reducción, porque, aunque hemos obtenido unas esencias, no las hemos “justificado”. Hay que realizar la reducción trascendental, que consiste en reconducir todas esas esencias al fundamento unitario desde el cual y sólo desde el cual es posible justificarlas: el Yo. Con él estamos en presencia de una subjetividad pura: el Yo trascendental. Este giro, que según algunos de sus más aventajados discípulos lo llevará al idealismo e, incluso, al solipsismo, lo va a dar de una forma sistemática a partir de *La idea de la Fenomenología*, de 1907, cuya primera redacción procede de las *Lecciones sobre la cosa física (Dingvorlesung)*³³.

La investigación fenomenológica ha de ser entendida desde este momento como una investigación acerca de las leyes *a priori* que regulan las partes no-independientes de un todo intencional, y en la

³² *Ibíd*em, p, 73

³³ México: F.C.E., 1982

medida en que el interés se dirige al ámbito de la correlación *nóesis-nóema*, la fenomenología se entiende a sí misma como trascendental.

Con ello no hemos salido de la investigación acerca de lo necesario, pero el sentido mismo de lo necesario ha cambiado, lo cual, según veremos, nunca fue aceptado por el Círculo de Gotinga. Ahora la necesidad no se encuentra en el mundo de lo dado inmediatamente, ni tampoco en la región de lo psíquico, sino más acá de toda región particular, y en consecuencia más acá de la distinción entre lo físico y lo psíquico. Se trata de investigar no alguna necesidad óptica, y quizá derivada, sino la necesidad gnoseológica más originaria dada con una evidencia adecuada.

Puestas así las cosas, quedan por solucionar algunos problemas. En primer lugar, si resulta que el ámbito de correlación noético-noemático no está inmediatamente dado, ¿cómo es posible conocer en este ámbito lo necesario? Si decimos, como Husserl, que el modo de acceso es la evidencia, hay que explicar, en segundo lugar, por qué la evidencia de la conciencia como ser absoluto es distinta a las evidencias vividas dentro de cada región óptica, si aquélla es el fundamento de éstas y si el carácter de las evidencias de lo óptico es meramente derivado. En tercer lugar, hay que investigar la naturaleza de la necesidad en el ámbito de la intencionalidad. Esto es: ¿se trata de una necesidad objetiva o subjetiva?, ¿o es que acaso carece de sentido esta pregunta? Como veremos, el Círculo de Gotinga calificó esta necesidad de subjetiva, y consideró que toda la fenomenología trascendental era en definitiva una forma de idealismo subjetivo, a pesar de que el mismo Husserl se defendió de esta acusación en el párrafo 55 de *Ideas* (cuyo título es: *Conclusión. Toda realidad en sentido estricto existe por obra de un «dar sentido». Nada de «idealismo subjetivo»*). Se irán dilucidando estas cuestiones en las siguientes páginas.

La reducción fenomenológico-trascendental, en virtud de la peculiaridad del dominio de la conciencia, consiste en reducir los actos de conciencia y sus correlatos a datos absolutos, a puras *cogitationes* con sus *cogitata*, no afectados los unos ni las otras en su validez por la desconexión del resto de regiones ontológicas (tales como la cosa física, mi ser psíquico, los otros sujetos...).

Una vez practicada con todo rigor la *epojé* fenomenológica, ¿qué es lo que queda?, ¿cuál es la descripción definitiva?, ¿qué puede, en efecto, quedar cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo *cogitare*? En definitiva, ¿cuál es el dato nuevo que no había sido posible reconocer en la actitud natural? La novedad es que lo presente no se agota en sí mismo, sino que en todo momento –independientemente del modo y las determinaciones con que aparece– conlleva la noticia de un venir a la luz, de un hacerse presente, de un llegar a ser en tales modos y determinaciones. El dato que debe hacer explícito la descripción es que la realidad del objeto se levanta sobre un previo hacer aparecer el objeto. En consecuencia, el sentido de realidad es meramente derivado.

3. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO REALISTA

El método fenomenológico tal como fue planteado y desarrollado por Husserl, en *Ideas* y otras obras posteriores, plantea una serie de cuestiones de difícil solución³⁴, cuestiones que impulsaron a algunos de sus discípulos a emprender un camino de

³⁴ Tengo en cuenta la obra de SEIFERT, J. *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, Madrid: Encuentro, 2008.

retorno a la radicalidad de su maestro, enunciada como un ir “a las cosas mismas”.

¿Los principios desarrollados más arriba implican una cierta forma de idealismo? ¿En qué sentido la fenomenología pura es meramente un método o, por el contrario, la reducción eidética contiene implícitos sistemáticos de corte idealista? ¿Exige el método fenomenológico, como consecuencia de su propuesta de exención de supuestos, un abandono de la tradición de la filosofía? Preguntas todas ellas de un hondo calado crítico que posibilitará lo que se ha llamado la emergencia de la fenomenología realista.

Según entiendo, la fenomenología realista ha dado una respuesta nueva a la pregunta del a priori, que está a la base de las consideraciones husserlianas sobre la posibilidad de una fundamentación del conocimiento seguro, respuesta que está más cercana, como ha visto Josef Seifert³⁵, a Platón y Aristóteles que a Kant y la filosofía poskantiana. La fenomenología realista se encuentra, por tanto, en estricta y radical oposición a cualquier giro idealista por obra del sujeto trascendental. Este el sentido de fenomenología que encontramos en los escritos de Adolf Reinach, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, Alexander Koyré, Jean Hering, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Edith Stein, Max Scheler y, por supuesto, Wojtyła.

El Círculo de Gotinga –compuesto en su mayor parte por alumnos procedentes del Círculo de Munich, discípulos de Th. Lipps, cuya figura central posteriormente fue A. Pfänder– tomó como

³⁵ Cfr. SEIFERT, J. “¿Qué es filosofía? La respuesta de la fenomenología realista”, en *Anuario Filosófico*, 1995 (28), pp. 91-108.

referencia la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la cual comenzó a publicarse en 1900, y reconoció una sensibilidad filosófica común en la Tercera Investigación. Hay que añadir que no se trató nunca de una escuela con una posición compartida y que la obra posterior de sus miembros fue muy plural.

En la Tercera Investigación, titulada “Sobre la teoría de los todos y las partes”³⁶ Husserl critica el subjetivismo y argumenta a favor de la necesidad objetiva. Husserl comienza definiendo el término *parte* en un sentido amplio como lo que puede ser discernido en un objeto, esto es, lo que se halla “presente” en un objeto integrándolo. Parte es, por tanto, todo lo que el objeto tiene de una forma real, en el sentido de aquello que efectivamente lo constituye en y por sí. Para ello es condición necesaria hacer abstracción de todas las conexiones en que esté entretelado dicho objeto.

En el texto aludido se supone que existen unidades, todos, objetos identificables frente a otros, una vez excluidas las relaciones que se dan entre ellos. Por ejemplo, un objeto es esta mesa, aprehensible como un todo distinto del todo que es esta silla, o este libro, etc., aunque la mesa esté al lado de, o detrás de, la silla o debajo del libro. Esas unidades pueden formar parte de todos más amplios, por ejemplo, del todo que es esta habitación. También ocurre que las unidades pueden estar compuestas o contener unidades o todos. De la misma manera que esta habitación contiene esta mesa, esta silla, esta librería, etc., la mesa se compone de este tablero, estas patas, este color, esta forma, etc. Las unidades que encontramos en cada uno de los objetos decimos que son partes de dicho objeto.

³⁶ Cfr. HUSSERL, E. op. cit., p. 388.

El tablero, las patas, el color y la forma son partes de la mesa, pero es justo reconocer que el color y la forma son partes en un sentido distinto. Podemos decir, sin entrar en análisis más finos, que se trata en este caso de partes *abstractas*, para diferenciarlas de las otras, que son partes *concretas* o fragmentos.

Lo característico de la Tercera Investigación es que la pregunta acerca de lo necesario es formulada como una pregunta por la relación que guardan las partes del objeto entre sí. Husserl muestra que algunas partes del todo pueden ser pensadas separadamente de las demás y, en cambio, otras partes del todo, de conformidad con su naturaleza, no pueden ser pensadas separadamente las unas de las otras. Llama a aquéllas *partes independientes* y a éstas *partes no-independientes*.

No es de extrañar que, en este contexto, Adolf Reinach calificara a la fenomenología como una “¡vuelta a Platón!”. Platón fundamenta el conocimiento filosófico a partir de su objeto y lo entiende como una visión, dialécticamente obtenida, de formas inteligibles y atemporales. Sólo el esfuerzo por la intuición comprensiva de tales *eide* eternos podría merecer el nombre de filosofía y sólo merced a la cognoscibilidad de las ideas eternas cabría comprender el bien, la virtud y lo justo, la moral privada y social, así como el conocimiento metafísico³⁷.

Esta intuición que obtuvieron en especial Husserl, Reinach y Hildebrand, según la cual el conocimiento apriórico no se caracteriza por una necesidad meramente subjetiva del pensar, como Kant y –de

³⁷ La tesis fundamental que subyace es aquella que afirma que en el seno de la fenomenología realista ha tenido lugar una reforma crítica del platonismo y, con ello, de la gran tradición clásica inaugurada por Platón. Cf. Seifert, J. “Para una Reforma Crítica del Platonismo”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 29, 1995, Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense de Madrid.

una forma totalmente distinta- el psicologismo pensaban, sino por una necesidad esencial objetiva de las cosas mismas, representa probablemente la contribución más central de la fenomenología realista en la línea del platonismo. De este modo, la filosofía redescubre la esencia y las estructuras de las cosas mismas, que desde Hume y Kant perdieron el mundo creído objetivo y sus leyes. Con ello, la fenomenología realista, merced a una vuelta auténtica a la peculiaridad de las necesidades objetivas, rechaza toda subjetivización de lo a priori y fundamenta la filosofía y la metafísica volviendo de nuevo a Platón.

He de aclarar que en el caso de Wojtyla la fenomenología es realista, pero a diferencia del postulado de Seifert tal fenomenología se muestra desde el principio del todo empirista –en el sentido propio y radical de la palabra. La fenomenología wojtyliana resulta ser “simplemente” un método para acceder a las estructuras ontológicas de la persona. El centro de interés, por tanto, para nuestro autor, no es la metafísica del *eidos* platónico sino la metafísica de la persona.

El aparecer tan solo tiene sentido dentro de la conciencia. Este presupuesto básico lo va a aceptar Wojtyla, pero en él la conciencia no tiene rango ontológico propio, sino que las determinaciones de las cosas pertenecen a su ser. La acción consciente revela a la persona en sus estructuras más genuinas.

Pero ¿cómo podemos conocer las esencias y los estados de cosas necesarios? ¿Son simplemente ideas innatas? ¿Poseemos su conocimiento independientemente de la experiencia, como Kant pensaba? ¿O tenemos que recurrir, como Platón, a una visión de las Ideas anterior al nacimiento, para explicar cómo podemos conocer ideas eternas en medio de un mundo temporal y mutable? Precisamente, como Max Scheler expresó en este punto que el

realismo fenomenológico logró ser más positivista que todo positivismo, más empirista que Hume y, al mismo tiempo, más apriorista que Kant y superar el prejuicio de que en el fondo todo tenía que ser dado en la percepción sensible.

Para el empirismo lo universal no es dado en la experiencia, ya que de ella solo obtengo el material sensible que posteriormente será sintetizado y organizado mediante leyes y relaciones de ideas. Pero la fenomenología realista no solo extiende el concepto de experiencia, sino que también rechaza todo tipo de innatismos, de convencionalismos y de transcendentalismos en sentido kantiano.

Con el lema “*zu den Sachen selbst*” la primera fenomenología de Husserl hacía explícito su interés por abandonar los análisis psicologistas de los programas filosóficos anteriores para volver a poner en el primer plano del pensamiento filosófico el mundo de lo dado, ya se tratara del mundo de los objetos en general, de los seres materiales, de lo psíquico, de los valores, de los objetos formales, etc. El objetivo último consistía en elaborar una geografía que permitiese delimitar en cada región de cosas lo necesario de lo contingente y detectar las leyes *a priori*.

Hemos de distinguir, como sobre todo ha hecho Hildebrand³⁸, la experiencia empírica, que parte de la mera observación de los objetos existentes, de una experiencia pura del ser-así, que es totalmente diferente, pues es una experiencia de esencia cuyo origen puede ser la experiencia sensible, la experiencia psíquica de nuestro juzgar o conocer o también la experiencia moral, pero que señala las necesidades esenciales inteligibles en cuanto tales.

³⁸ HILDEBRAND, D. *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Encuentro, 2000, cap. IV

Por consiguiente, la falsa alternativa entre ciencias reales empíricas, que sólo pueden conocer hechos no necesarios, y las ciencias aprióricas, que serían independientes de toda experiencia, se muestra como insuficiente. Solo si se ve el papel de la experiencia para la filosofía pueden caracterizarse en justicia como ciencias aprióricas importantes ámbitos de la filosofía, como la Ética o la filosofía de los valores, que manifiestamente presuponen la experiencia, ciencias que, en verdad, son independientes de las observaciones empíricas, pero no de toda experiencia.

Más abajo precisaré la noción de experiencia tal como la utiliza Wojtyła, veremos cómo precisamente tal noción es el recurso que el autor utilizará para superar todas las antinomias tanto de la ética como de la antropología. El concepto de experiencia salva a la filosofía no solo de cualquier idealismo de corte apriorista sino también de cualquier concepción reductiva de la ética que pretenda reducir a otro plano –sea psicológico, sociológico...– los fenómenos morales.

4. DISTINTAS VARIANTES DE LA FENOMENOLOGÍA REALISTA

Si bien es cierto que los miembros del *Círculo de Gotinga* tienen una perspectiva común, un cierto “aire de familia” –por utilizar el término wittgensteiniano–, no lo es menos que también son distintas sus inquietudes, quizá derivadas de unas profundas convicciones que van de lo religioso, tal es el caso de Reinach, a lo estético-ontológico, como el caso de Ingarden.

Sintetizando mucho se puede afirmar que la característica común a todo el grupo de Gotinga es su interés por la fenomenología

como método descriptivo y que mediante la reducción eidética se propone la investigación de esencias. La obra de Husserl que les sirve de referencia común son las *Investigaciones Lógicas*.

La reserva de los componentes del Círculo de Gotinga frente a la evolución del maestro hacia la fenomenología trascendental, tal como se puede apreciar en *La idea de la fenomenología* y en *Ideas I*, según acabo de referenciar más arriba, no resta fecundidad al magisterio filosófico de Husserl en Gotinga. Con los discípulos de esta etapa funda y dirige el órgano de expresión de la escuela fenomenológica –el *Jahrbuch*– en el que se publican investigaciones fundamentales en la historia del movimiento fenomenológico.

En todo caso debe advertirse que no todos los que fueron destacados discípulos de Husserl en Gotinga fueron miembros del Círculo y que no todos los miembros del Círculo fueron discípulos de Husserl –tal es el caso de Max Scheler. Con el fin de poder dar una sumaria idea de la fecundidad fenomenológica de esta etapa del magisterio de Husserl y de ofrecer una visión más o menos amplia de las diversas tendencias fenomenológicas³⁹, presento a continuación una visión muy general de los autores que más me interesan para dibujar los perfiles conceptuales donde se mueve Karol Wojtyła.

³⁹ Cfr. SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement. A historical Introduction*. The Hague. M. Nijhoff, 1982; ver también la exposición de los enclaves históricos y geográficos del movimiento fenomenológico en FERRER, U. *Desarrollos de ética fenomenológica*. Murcia. DM/PPU, 1992, pp. 17-52.

4.1. LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA DE HILDEBRAND

Dietrich von Hildebrand realizó sus estudios de filosofía en Munich y Gotinga, atraído por el magisterio de Reinach, Husserl y sobre todo Scheler, quién le acercó intelectualmente a las cuestiones éticas. Su tesis doctoral *La idea de la acción moral* (1915), dirigida por Husserl, da inicio a una serie de trabajos filosóficos de un hondo calado ético⁴⁰.

Las reflexiones fenomenológicas de Von Hildebrand van más encaminadas a lo que se ha venido llamando Axiología fenomenológica, de manera que la fenomenología es para Hildebrand sobre todo un método adecuado para el descubrimiento y la tematización de los valores como esencias objetivas. Así, en Hildebrand no sólo encontramos un acercamiento eficaz a las tesis fenomenológicas sino, sobre todo, unas sugerencias éticas muy positivas que nos ayudan a trazar la senda que determinará la consideración de la objetividad del valor.

La fenomenología no es, por tanto, para von Hildebrand una mera descripción de los fenómenos o de todo lo experimentado por el

⁴⁰ HILDEBRAND, D. *Ética*, Madrid: Encuentro, 1997. (En lo referente al análisis de los aspectos básicos de la fenomenología he seguido fundamentalmente los Prolegómenos (pp. 13-30) de la obra); Otras obras consultadas en lengua castellana: *Actitudes morales fundamentales*. Madrid: Palabra, 2003; *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid: Cristiandad, 2007; *El corazón: un análisis de la afectividad humana*. Madrid: Palabra, 2003 y *La esencia del amor*. Pamplona: EUNSA, 1998. Son exposiciones de la ética de Hildebrand Rodríguez, L., *Deber y valor*. Madrid: Tecnos, 1992, o bien Sánchez-Migallón, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Madrid: Rialp, Madrid, 2002, o Premoli De Marchi, P., *Uomo e relazione. L'anthropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*. Milano: Franco Angeli, 1998.

sujeto; sino que, al ser su punto de partida lo dado en el horizonte del ser, la fenomenología trata, más bien, de explicar y vivir conforme a eso que se nos da. Es, pues, dar razón de la esencia dada al sujeto, es mirar con detenimiento la esencia de las cosas y vivirlas; es, en definitiva, filosofar y no hacer conjeturas, pues éstas son partes del estado de la doxa.

En el plano de la ética fenomenológica la actitud fundamental para Hildebrand será la noción de “*importancia*”, de hecho será tal noción la que vertebra su obra *Ética*⁴¹. Si realmente se trata de una actitud fundamental, es decir, que da forma y sustenta a toda acción moral, entonces la *importancia* va a ser una clave fundamental en el mosaico de la ética de Hildebrand.

El análisis fenomenológico que emprende Hildebrand en su *Ética* tiene como punto de partida la noción de *importancia*, en mi opinión por un doble motivo: primero porque es un dato inmediato de experiencia -por eso puede ser objeto de análisis fenomenológico- y, segundo, porque ella genera una serie de valores que deben ser considerados objetivos –apartándose así de la tan temida relatividad de los valores morales por sus connotaciones psicologistas en la Escuela austríaca precedente (Ch. Ehrenfells, el primer A. Mainong, el marginalismo económico...).

Primeramente, la importancia debe ser definida para evitar la equívocidad propia del lenguaje cuando no se depurado adecuadamente de sus adherencias. Hildebrand define la importancia como “*el carácter que permite que un objeto llegue a ser fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad*”⁴², esto es, la

⁴¹ Cfr. HILDEBRAND, D. op. cit. pp. 33-69.

⁴² Cfr. HILDEBRAND, D. op. cit. p. 34.

importancia es aquella propiedad de un ser que le da el carácter de *bonum* o de *malum*.

En la experiencia distinguimos los seres que son neutrales y los que motivan nuestra voluntad y, en consecuencia, engendran en nosotros una respuesta afectiva. Así, según la interpretación de Hildebrand del clásico adagio “*nihil volitum nisi cogitatum*”, debe añadirse: nada puede quererse si no se nos da como siendo importante de una forma u otra. Al objeto que procura en nosotros una importancia positiva le llamamos bien y al que está dotado de una importancia negativa, mal.

Ese dato de la *importancia* que se nos da de una forma inmediata, no debe ser considerado por ello tan solo desde la perspectiva subjetiva, ya que el mero hecho de que algo sea accesible a nuestra experiencia inmediata de ningún modo es óbice para su consideración objetiva. La experiencia en Hildebrand, como en todos los miembros del Círculo de Gotinga, es mucho más amplia que la simple recepción sensible de los datos de experiencia. No se trata del establecimiento de entidades que solo tienen un único modo de ser, ser objeto de mi conciencia, sino más bien de la ampliación a entidades esenciales y, por ello, necesarias e inteligibles. Es éste, en mi opinión, el sentido de experiencia que vertebrará las descripciones fenomenológicas de todos los miembros del Círculo, y es éste también el sentido de la experiencia en Wojtyła.

La experiencia de la importancia genera también una actitud ante los valores que hacen del todo punto imposible su reducción a mera subjetividad. Si comparamos dos experiencias diferentes, seremos capaces de discernir dónde la categoría de importancia confiere a la acción mayor o menor objetividad.

En la primera experiencia, supongamos que alguien nos elogia. Esta experiencia de suyo es una experiencia agradable, aunque seamos conscientes de que tal acción se realiza inmerecidamente por nuestra parte. No nos es, en modo alguno, un asunto indiferente ni neutral, como es el caso de que alguien nos diga su segundo apellido. El elogio resalta a diferencia de todas las demás frases con las que se acompaña, se presenta como agradable, luego como algo *bonum*, como algo *importante*.

En la segunda experiencia, supongamos que somos testigos de una acción generosa como cuando un hombre devuelve aquello que robó. En este caso, también semejante acto resalta sobre otros como ponerse un abrigo o fumar. Así es, el acto de devolver lo robado genera brillo, ya que se considera como algo noble y valioso: lleva, por tanto, el sello de la *importancia*. No solo somos conscientes de que ocurre ese acto sino de que *es mejor* que el hombre que ha robado actúe de ese modo. Nos damos cuenta de que ese acto es algo que *debe ser*, algo *importante*.

Si comparamos ambos tipos de importancia, nos damos cuenta enseguida de que la primera, el elogio, es solo *subjetivamente importante*; mientras que el segundo, el acto de devolver lo robado, es *importante en sí mismo*. El elogio es un acto acompañado de placer, luego acompañado de consideraciones subjetivas. Por el contrario, el acto de devolución de lo robado se presenta como algo intrínsecamente importante. Hasta el lenguaje revela la diferencia: la importancia de lo agradable, útil, etc..., siempre se expresa mediante la proposición “para”. Algo es agradable *para* alguien. Sin embargo, los términos “heroico”, “honrado”, “noble” no requieren la proposición “para”, antes bien, la excluyen.

Con estas consideraciones previas, Hildebrand denomina “valor” a la importancia intrínseca de que está dotado un acto generoso de honradez, de perdón, para distinguirla de la importancia de todos aquellos bienes que motivan nuestro interés simplemente porque son agradables, satisfactorios o útiles.

El valor es así, para Hildebrand, una propiedad objetiva del ser. El bien objetivo para la persona no es sólo una categoría de nuestra motivación, sino, a la vez, una característica objetiva del ser. Los valores claramente se muestran como pertenecientes al ser e independientes de nuestro deseo o de nuestra voluntad; pues aun cuando los consideramos de un modo puramente contemplativo, continúan resplandeciendo en su intrínseca belleza y plenitud de sentido, en su carácter axiológico y en la obligatoriedad que recubre su ser real.

4.2. LA “METAFÍSICA FENOMENOLÓGICA” DE EDITH STEIN

La actitud fenomenológica de Edith Stein se revela como posición independiente que sí se asemeja a las concepciones fundamentales de la fenomenología de Munich y Gotinga pero que toma préstamos muy claros de Husserl. El fondo ontológico de su manera de filosofar lo comparte Edith Stein claramente con el círculo de Munich y Gotinga. Ello se revela en su rechazo del idealismo de conciencia de Husserl⁴³, así como en la aprobación de una

⁴³ En lo referente a las posiciones realistas de Edith Stein con respecto al idealismo de Husserl sigo, fundamentalmente, el artículo de STEIN, E. “Husserls Phänomenologie und Philosophie des heiligen Thomas con Aquino”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Husserls Festschrift*, 1929, pp. 315-338. Para esta obra seguiré la traducción de SÁNCHEZ DE TOCA, M. “La

investigación del ser que Stein no relaciona con un sujeto trascendental o con el estar-ahí humano, sino que apunta a la posibilidad de dar información con medios fenomenológicos sobre el ser no subjetivo o no humano.

En su método fenomenológico Edith Stein está manifiestamente en deuda con Husserl y eso en un doble respecto, a saber, en lo que concierne a la determinación del contenido de este método, por un lado, y a su *ethos* investigador, por otro. El afán de Edith Stein de hacer transparente el procedimiento metódico también en su realización y de insistir en el hecho de que solo de este modo se pueden lograr resultados fenomenológico-filosóficos fiables demuestra una actitud que con razón apela al *ethos* fenomenológico formulado y practicado por Husserl.

En lo que se refiere a lo primero, a la determinación del método, Edith Stein quiere realizar una investigación de la constitución objetiva que interroge al hecho de conciencia correspondiente a los estados de cosas, sin que se disuelva por ello el ser mismo de estos estados de cosas en hechos de conciencia. Con ello va más allá de lo que había ocupado a otros representantes del círculo de Munich y Gotinga –por ejemplo, Conrad-Martius y Scheler– en la reflexión metódica y sobre todo en la realización concreta. La adopción específica por Edith Stein de la problemática de la constitución de Husserl puede haber contribuido a su comprensión del procedimiento de Heidegger en *Sein und Zeit*, cosa que en esta concreción permaneció velada a otros representantes de la fenomenología de Munich y Gotinga o a lo sumo se articuló someramente, como en Conrad-Martius, a saber, el procedimiento de

fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino”, *Diálogo filosófico*, 1990 (17, 2).

ponderar cómo explorar fenomenológicamente con un análisis del estar-ahí hermenéuticamente enfocado el ser no-humano no relativo a la comprensión humana.

En lo que concierne finalmente al tema de investigación fenomenológico central de Edith Stein, el descubrimiento de la estructura esencial de la persona⁴⁴, Stein está influenciada tanto por Husserl como por los gotinguenses –sobre todo por Scheler y también por Conrad-Martius– y ella misma ve también afinidades con Heidegger. Su tesis doctoral hecha con Husserl *Sobre el problema de la empatía*, así como su trabajo de preparación para la publicación del segundo libro de las *Ideas* de Husserl, que en el subtítulo ya se da a conocer como *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution von Natur und Geist*, ya habían prefigurado el interés temático del trabajo filosófico de Edith Stein.

Ella misma confiesa el efecto que emanaba de la determinación del concepto de persona de Scheler y subraya la importancia de sus estudios “para la formación de la personalidad”. Una radicalización de todos estos intentos de captar fenomenológicamente *la persona humana* la descubrió al parecer en el análisis heideggeriano del estar-en-el-mundo. Al lado de estos estímulos y profundizaciones de su enfoque se manifiesta precisamente aquí el logro personal de Edith Stein al analizar la estructura esencial de la persona con el instrumental de una

⁴⁴ Cfr. G. KALINOWSKI, G. “Edith Stein et Karol Wojtyła sur la personne”, en *Revue Philosophique de Louvain*, n° 82 (1984). En este artículo Kalinowski analiza el acceso a la persona de los autores en cuestión, les llama explícitamente “Deux thomistes-phénoménologues”, esta es, en mi opinión, la denominación más adecuada ya que da buena cuenta del trabajo real tanto de Stein como de Wojtyła.

investigación modificada de la constitución. Así una más estrechamente el punto de vista trascendental con el ontológico.

Para apreciar este logro en toda su amplitud habría que interrogar ahora la obra de Edith Stein. Solo así se puede medir la importancia que posee Edith Stein en la totalidad de las investigaciones de la fenomenología temprana. Aquí solo pretendo presentar unos rasgos preliminares a través del esbozo de una fijación del lugar que corresponde a las investigaciones fenomenológicas de Stein en las coordenadas de la fenomenología primera.

Un cuestionamiento de la obra de Edith Stein según las coordenadas de una determinación provisional del lugar que le corresponde y que aclarara particularmente su determinación de la esencia de la persona y la confrontara con las determinaciones de otros fenomenólogos podría llenar aquel esbozo con contenidos concretos.

El principio de su peculiar realismo se funda en el hecho de que la realidad no se adhiere a la esencia “exteriormente sino que le es *inherente*”⁴⁵. La realización de la esencia es inherente a la esencia, está contenida en el ser esencial, es su despliegue o manifestación real. El *ser fundamento* en Stein continúa siendo el ser esencial, pero todo el empeño de la fenomenóloga en *Ser finito y ser eterno*⁴⁶ es

⁴⁵ Cfr. HAYA, F. “El marco fenomenológico y el realismo metafísico en el pensamiento de Edith Stein”, *Anuario Filosófico*, 1998 (31), pp. 819-841.

⁴⁶ STEIN, E. *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Verlag Herder, Friburgo, 1950; Herder Druck, Friburgo, 1962; en *Edith Stein Werke*, ed. L. Gelber y R. Leuven, t. II, Friburgo, 1986; seguiré la trad. castellana de Alberto Pérez Monroy, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México: F. C. E., México, 1994.

mostrar el modo de la fundamentación del ser real en el ser esencial. De ahí que la intención de Edith Stein no sea meramente fenomenológica, sino prioritariamente metafísica⁴⁷.

La cuestión que, sin embargo, cabe plantearse es si es suficiente para ser efectivamente realista con una declaración de principios que pretenda la fidelidad al realismo metafísico. O si, por el contrario, la lealtad de Edith Stein a los postulados de la fenomenología arrastra consigo unas posiciones filosóficas larvadamente idealistas, a pesar de las intenciones de la autora. Sobre todo, si es el caso de que la fenomenología como método no puede dejar de suponer cierta ontología de la esencia, que, en tanto se declara autosuficiente, pospone de hecho el ser real a un lugar secundario –y más aún: subordinado con relación al pensamiento lógico– dentro del entramado metafísico de la realidad. Es bastante claro, sin embargo, que la óptica que permite un cuestionamiento semejante se nutre de una tradición filosófica de la que ciertamente carecía la autora de *Ser finito y ser eterno*.

Edith Stein es lo que podría denominarse una tomista conversa, formada en una tradición filosófica bastante ajena al tomismo; es curiosamente el movimiento intelectual inverso al de Karol Wojtyła, que, como tendré ocasión de defender, emana de las fuentes mismas del tomismo más ortodoxo. Es cierto que el interés de la filósofa por la obra de Santo Tomás es creciente a lo largo de su currículo filosófico y que Edith Stein desarrolló importantes trabajos sobre los autores del

⁴⁷ Ese es el sentido del título del epígrafe que desarrollo. Para esta cuestión he seguido el trabajo de HAYA, F. “La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 46, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona. 1997.

realismo filosófico, entre los que sobre todo se cuenta *Ser finito y ser eterno*. Pero el clima intelectual que envuelve a nuestra autora es, en el mejor de los casos, el de una escolástica tomista que algunos han calificado, no sin razón, de formalista y apartada de las intuiciones originales de Tomás de Aquino.

Como quiera que sea, la cuestión no es baladí para el importante asunto de unir dos tradiciones filosóficas de primera magnitud, propósito que fue el de la propia Edith Stein y que algunos compartimos por considerar de extraordinario interés filosófico y aun teológico.

Por el contrario, en Husserl la fenomenología es concebida como un método puro en filosofía trascendental. La esencia del método fenomenológico es precisamente la *epoché*, la omisión deliberada de toda referencia del contenido de los actos psíquicos a la realidad. No podemos afirmar que exista una clara posición metafísica en Husserl, al menos en el inicio de su pensamiento. La esencia de la fenomenología es precisamente elevar a método puro de la filosofía la consideración enteramente a priori del fenómeno, sin connotación ontológica alguna (en el sentido tradicional de la palabra ontología). En ese caso, si ello fuera posible, tendríamos una filosofía primera que no sería metafísica sino su misma condición trascendental de posibilidad.

El realismo metafísico afirma la confluencia del método y del ser como tema. En virtud de semejante *confluencia* entre método y tema, el realismo de Aristóteles y Tomás de Aquino no puede denominarse ingenuo, en la medida en que comienza por establecer la imposibilidad del ejercicio radical de la crítica del conocimiento o del señalamiento de un punto de partida inmaculado para la filosofía. La pretensión de deslindar nítidamente el método respecto de toda

afirmación de realidad es lo propio del trascendentalismo moderno, equivalente en este contexto que estoy investigando al idealismo gnoseológico. La no separación de método y doctrina, sino su articulación en términos de confluencia, caracteriza, por el contrario, al realismo frente al idealismo. Por lo tanto, no puede extrañar que desde este punto de vista se considere que la fenomenología, lejos de ser una pura metodología que no se compromete ni con el realismo ni con el idealismo, es ya una doctrina filosófica idealista desde su mismo inicio.

La fenomenología ha ensayado un regreso a las cosas mismas a partir del ámbito de la *verdad objetiva*, claramente desatendido por la tradición trascendentalista moderna de la filosofía. No se han ocultado los interesantes logros del método fenomenológico del pensamiento. En Edith Stein se añade el mérito del inicio de un importante diálogo entre la metafísica clásica y el pensamiento contemporáneo. Pero, a mi juicio, se trata de un camino limitado en su fondo, en la medida en que su suposición fundamental es la fundación del realismo en la consistencia esencial entendida como el elemento simple a partir del cual se articula el conocimiento. Tal fundamentación del realismo no es suficiente, según manifiesta la recaída de la tradición fenomenológica en los planteamientos de la inmanencia, ya en el propio Husserl, pero sobre todo en Heidegger y sus seguidores, con la crítica radical y el abandono de la metafísica.

4.3. EL REALISMO PLATÓNICO DE JOSEF SEIFERT

La fenomenología realista de Josef Seifert, como la de Reinach, ha encontrado una respuesta totalmente nueva a la pregunta kantiana por lo sintético a *priori*, respuesta que está más cerca de

Platón y de Aristóteles que de Kant y de la filosofía postkantiana, inclusive de la última filosofía de Husserl. En la última década, este movimiento se ha desarrollado hacia una filosofía completa, que, junto a estrechas vinculaciones con Platón, también posee muchas relaciones con Aristóteles y, aún más, con San Agustín y la filosofía medieval. La filosofía realista de Seifert se presenta como una fenomenología realista que pretende una reforma crítica del platonismo, sobre todo de la teoría platónica de las Ideas.

En lo que sigue, por platonismo entiendo especialmente cuatro elementos o contenidos esenciales de la filosofía platónica, que fueron recibidos de múltiples formas:

1. La teoría de las Ideas de Platón. A ésta pertenece también su teoría de los primeros principios y de los números ideales destacada por las escuelas de Tubinga y la de Milán⁴⁸.

2. Un segundo elemento portador de eso que aquí llamo platonismo es la teoría platónica del alma y del espíritu como el sujeto del conocimiento de las Ideas y como el núcleo de la realidad del hombre.

3. En tercer lugar, el platonismo incluye la ética platónica, que considera que los valores morales, como la justicia y el amor a la verdad, son el punto central de la plenitud de sentido, de tal modo que para el hombre es peor cometer la injusticia que padecerla.

4. En cuarto lugar, pertenece al platonismo la doctrina del Demiurgo, del Padre y Creador de todo, que muchos intérpretes han

⁴⁸ Cf. MIÑÓN, A.R. *El pensamiento de Platón a la luz de una nueva hermenéutica*, Alicante:ECU, 2012.

tenido por un mito, pero que Reale⁴⁹ ha mostrado recientemente que ocupa un lugar central.

En lo que sigue me centraré tan solo en el primer punto para ejemplificar esta vuelta crítica de la fenomenología a Platón. Ofrezco para ello una simple caracterización de las ideas platónicas, que no pretende, en absoluto, exhaustividad sino más bien abrir la senda de una interpretación de Platón a la luz de la fenomenología.

Platón considera las ideas como el *kosmos noetós* inteligible. La inteligibilidad de las Ideas se puede explicar de dos modos: primero, como el objeto -inaccesible a los sentidos- del conocimiento adecuado al entendimiento. Pero esta caracterización de la inteligibilidad sigue siendo muy formal y pobre. O, segundo, entendiendo que la inteligibilidad de las Ideas consiste en que las Ideas son los objetos supremos del intelecto, que son intuitivos y que, como dice en el *Fedro*, constituyen el alimento del alma. Por ello, el sentido profundo de lo inteligible no es solo la apertura al conocimiento espiritual en contraposición a lo que es accesible a los sentidos, sino aquella luminosidad de las Ideas, que hace posible el auténtico entender, fundamentar e intuir.

Otra característica de las Ideas que está en estrecha relación con la inteligibilidad es su *carácter no sensible e inmaterial*. Ciertamente, Kant tiene sin duda razón cuando dice en la segunda antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* que también la divisibilidad infinita de los objetos corpóreos o las partes simples de la materia, de las que trata en la segunda antinomia, solo puede ser concebida por el entendimiento y son Ideas que nunca se pueden comprobar con los

⁴⁹ Cfr. REALE, G. *Verso una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Jaca Book, 1991.

sentidos. Por consiguiente, también algo corpóreo puede ser inaccesible a los sentidos en razón de su pequeñez o de su lejanía. Pero, a pesar de ello, lo corpóreo es accesible *principalmente* a los sentidos.

Por el contrario, la *no corporeidad de las Ideas* no da una fundamentación solo accidental, sino esencialmente ontológica a su inaccesibilidad respecto de los sentidos. Las Ideas, lo mismo que el alma, como establece expresamente Platón en el *Fedón*, no pertenecen a este modo de ser corpóreo/sensible, sino a un modo de ser espiritual e incorpóreo totalmente diferente, cuyo descubrimiento Reale considera que es el punto angular de la filosofía platónica y de las antiguas y medievales que la siguieron.

Platón desarrolla en un triple respecto la nota de la *necesidad esencial de las esencias* que en la fenomenología realista del conocimiento de esencias desempeñará un papel fundamental. (Por lo demás, Reinach y Hildebrand adscriben expresamente este descubrimiento central de la fenomenología realista a Platón).

En primer lugar, en muchos lugares Platón llama a las Ideas “necesarias”. En segundo lugar, Platón supone implícitamente la necesidad de las Ideas, al decir, como hace en el *Parménides*, que hay tres tipos de objetos, a dos de los cuales corresponden con seguridad *eide*, como, por ejemplo, a la justicia, a lo bello y a lo bueno. En tercer lugar, la necesidad es el único fundamento pleno de sentido de la nota, destacada por Platón, de la *inmutabilidad de las Ideas*. Según Platón, las ideas están libres de todo tipo de perecer y surgir, pero también de todo cambio.

En Platón las Ideas existen per se y son en-sí, al menos en un doble respecto. En primer lugar, las Ideas existen en sí. Son un mundo por sí. En cierto sentido, su ser es análogo al de las sustancias

aristotélicas, que no son propiedades de las cosas, sino cosas subsistentes en sí. Pero, mientras que las sustancias subsisten en sí en el mundo real, las Ideas existen en un mundo de formas ideales abstractas. No son, en modo alguno, dependientes de las cosas.

Pero las Ideas también existen con independencia del sujeto en un doble sentido. Mientras que Aristóteles admite, en cierto modo, una elaboración mental de los universales *cum fundamento in re*, a consecuencia de la cual el *qua* universal se obtiene de los singulares, únicamente en los cuales es real, merced al acto de abstracción y como producto suyo, según Platón en cambio las Ideas subsisten con independencia del acto de abstracción, en lo cual le siguen la mayoría de los fenomenólogos realistas. En la *Metafísica*⁵⁰ Aristóteles destaca esta diferencia entre su concepción de los universales y la de Platón.

La significación fundamental de la perseidad de las Ideas en relación al sujeto es, no obstante, la siguiente: las Ideas no existen como meros objetos ni siquiera como productos de los actos subjetivos de pensamiento, como productos espirituales creados, creables, sino como independientes de todos los actos del sujeto y como formas objetivas. Los fenomenólogos de Munich, especialmente Seifert, Reinach y Hildebrand, también se refirieron con agudeza peculiar a una tal trascendencia de las esencias necesarias frente al sujeto.

De este modo, las Ideas platónicas se diferencian radicalmente de las ideas puras kantianas de la razón puesto que estas son, en un modo determinado, productos de la actividad sintética, que Kant caracterizó como la «actividad del yo» y a cuyo último fundamento denominó unidad sintética de la apercepción y explicó, por tanto,

⁵⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Libro B 2 997 b5-b12.

como una actividad sintética creadora de la razón. Las Ideas platónicas no tienen el carácter de las ideas trascendentales subjetivas de la razón en el sentido de Kant. No son propiamente productos psicológicos empíricos de la razón, como afirmaba Protágoras, contra cuyo relativismo protesta Sócrates en el *Teeteto*.

Esta intuición que obtuvieron en especial Husserl, Reinach, Scheler y Hildebrand, según la cual el conocimiento apriórico no se caracteriza por una necesidad meramente subjetiva del pensar, como Kant y -de una forma totalmente distinta- el psicologismo pensaban, sino por una *necesidad esencial* objetiva de las cosas mismas, representa probablemente la contribución más central de la fenomenología realista a una reforma del platonismo⁵¹. De este modo, la filosofía redescubre la esencia y las estructuras de las cosas mismas, que desde Hume y Kant se perdieron del horizonte del conocimiento. Con ello, la fenomenología realista, merced a una vuelta auténtica a la peculiaridad de las necesidades objetivas, rechaza toda subjetivización de lo *a priori* y fundamenta la filosofía y la metafísica volviendo de nuevo a Platón.

En otro orden de cosas, Seifert considera que la insuficiencia del método husserliano se hace más patente en la consideración de la libertad; podemos entender bien la diferencia fundamental entre captar la esencia de la libertad y conocer la existencia de la libertad humana sin que una implique a la otra.

Podemos obtener el conocimiento de la existencia real de nuestra libertad como parte de la evidencia indubitable del cogito;

⁵¹ Sobre la posición de Reinach en relación con las esencias y su diferencia con Husserl, Ferrer, U., *Adolf Reinach: Las ontologías regionales*, Cuadernos de Anuario Filosófico, (176) 2005.

puede conocerse con la misma inmediatez que nuestra propia existencia, incluso más inmediatamente. Objetivamente el conocimiento de la existencia real de nuestra libertad depende de la evidencia del cogito, pero la concreta en una dirección extremadamente relevante, de tal modo que podemos entender clarísimamente que la evidencia de este conocimiento excede de alguna manera la de cualquier otro. El conocimiento que tenemos de nuestra libertad se refiere de forma inmediata al mismo tipo de conocimiento que tenemos de nuestra propia existencia; así, la conciencia de nuestro propio libre albedrío es parte de la evidencia del cogito.

Seifert, en la obra citada más arriba⁵², distingue diversos niveles en los cuales podemos distinguir el dato evidente de la libertad. Donde primeramente se presenta, o mejor, se autopresenta, el dato primario de la libertad es en la vida consciente e íntima de nuestros actos, es en ellos donde se evidencia de una forma inmediata la esencia de la libertad.

La libertad tiene su manifestación más clara en lo que, en palabras de Seifert, Karol Wojtyła llama la “conciencia refleja” (que precede al conocimiento de sí mismo plenamente consciente). La conciencia refleja como en un espejo un doble acto, pasivo y activo. El pasivo refleja la experiencia de que algo “ocurre en el hombre”, subrayando lo que de pasivo hay en el acto humano, pero también refleja la experiencia de que el hombre “hace algo”, incidiendo en el particular género de acción que supone el acto humano, considerado desde la perspectiva wojtyliana como “actus personae”. Será esta nueva consideración de los actos de la persona lo que determinará el

⁵² Cfr. SEIFERT, J. op. cit., p. 71 (la cita proviene de la nota 80, donde Seifert hace una referencia bibliográfica sobre la obra de Karol Wojtyła, *Persona y acción*).

acceso a la libertad entendida ahora como autodeterminación, concepto clave para la asunción de la libertad como autoacción.

Pero la libertad no se agota en el mero campo práctico de la acción, sino que se explicita en la propia reflexión, toda vez que esencializa un ámbito que le es propio, a saber, el ámbito del conocimiento de sí mismo. Al hilo de esta reflexión, también la intuición intelectual de la libertad supone un nuevo nivel donde se evidencia tal dato. La intuición categorial es capaz de captar el dato evidente y necesario de la libertad como dato propiamente inteligible del ser personal, que tiene su ámbito propio de realización precisamente en el ser personal.

La evidencia del conocimiento de la libertad es tan incontrovertible que no puede ser refutada por ningún ejercicio metódico de duda o de autoengaño, porque estas formas presuponen ya de antemano la evidencia inmediata de la libertad. Es lo que pone de manifiesto San Agustín en *De Trinitate*⁵³ cuando afirma que aun cuando pudiéramos equivocarnos sobre el conocimiento y la existencia de todas las cosas, lo cual es del todo punto imposible, todavía seguiría siendo del todo verdadero que nuestra voluntad está decidida a no permanecer en el error, y de este libre albedrío podemos tener conocimiento cierto.

Así, la evidencia de la libertad es tan evidente como el dato del cogito, pero no solo por ello es indubitable, sino aún más, no es

⁵³ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, XII, 21: “*Item si quispiam dicat, errare nolo; nonne sive erres sive non erres, errare tamen eum nolle verum erit? Quis est qui huic non impudentissime dicat, Fortisan falleris? cum profecto ubicumque fallatur, falli se tamen nolle non tarum, et numerum esse perspicit infinitum. Qui enim dicit, Nolo me falli et hoc me nolle scio, et hoc me sciere scio; jam et si non commoda elocutione, potest hinc infinitum numerum ostendere*”

posible pensar siquiera en la posibilidad de la duda sin que entre en juego de forma totalmente activa la libertad.

4.4. LA “INTUICIÓN EMOCIONAL” EN MAX SCHELER

El giro hacia una versión más realista de la fenomenología lo realiza Scheler desde sus propios intereses éticos. La filosofía de referencia para Scheler había sido la de Kant, pero el concepto de intuición sensorial kantiana llevaba a Scheler a dificultades tales que era necesaria su ampliación. La nueva intuición de Husserl proveía a Scheler de lo que él necesitaba para llevar a cabo su proyecto de fundar una axiología a priori y, por tanto, objetiva.

Es de sobra conocida la conversación filosófica⁵⁴ que en el año 1901 mantuvo Scheler con Husserl en Halle y que tenía como tema el concepto de intuición y de percepción. En esa conversación mantenida en la sociedad para los colaboradores de los “*Kant-Studien*” (fundada por H. Vaihinger en Halle), Scheler, claramente insatisfecho de la filosofía kantiana, de la que había sido “adicto” hasta entonces (precisamente por esa razón había retirado ya de las prensas una obra medio impresa sobre lógica), había llegado a la convicción de que el contenido de lo dado originariamente a nuestra intuición es mucho más rico que aquello que se abarca de ese contenido mediante procesos sensibles, sus derivados genéticos y sus formas de unidad lógicas. Cuando expresó esa opinión ante Husserl y dijo que veía en esa evidencia un nuevo principio fructífero para la construcción de la

⁵⁴ SCHELER, M. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Francke Verlag/Bern und München-Bouvier Verlag/Bonn, 1954-1997, 15 vols., 7, 308.

filosofía teórica, Husserl repuso al punto que él también había propuesto, en su nueva obra sobre la lógica de inmediata aparición, una ampliación análoga del concepto de intuición a la llamada “intuición categorial”.

Es esta la intuición fenomenológica de la que hablamos más arriba, en ella no solo se da lo sensible sino que lo particular se eleva a lo universal, desentrañando lo esencial de lo sensible. La intuición fenomenológica abarca lo sensible y lo inteligible, lo particular y lo universal, es por lo que es mucho más amplia y más rica que la experiencia empírica, de la que Kant es deudor en su crítica trascendental.

Para la fenomenología todo lo que se presenta “corpóreamente” (*leibhaft*) es objeto de experiencia. Así existe no solo la experiencia sensible, sino también la experiencia estética, moral o religiosa. Son precisamente estas últimas las que captaron la atención de Wojtyła desde el principio de su carrera académica. No es sorprendente, por tanto, que la fenomenología, sobre todo la elaborada por Max Scheler, haya suscitado su atención desde el comienzo de su actividad intelectual.

El descubrimiento más famoso de Scheler es el de que ciertos tipos de actos afectivos (a los que llama “sentir intencional”) le procuran al hombre el acceso a una peculiar clase de esencias y relaciones de esencias que vienen a constituir, frente a las demás, una nueva región ontológica, la región de los valores⁵⁵. Esta región no es accesible mediante vivencias lógicas, sino tan sólo mediante la experiencia pática, la emoción. Este acceso mediante esta experiencia

⁵⁵ Cfr. SCHELER, M. *Ética*, Madrid: Caparrós editores, 2001, pp. 57-70.

no tiene la significación de un desorden improvisado, sino que es una región que obedece a un orden perfectamente jerarquizado.

Estas esencias jerarquizadas son los valores dados a priori en el sentir intencional (*Fühlen*) mediante la intuición emocional y cuyos depositarios son de forma necesaria los bienes. Los valores son cualidades independientes de los bienes: los bienes son cosas valiosas, y aun cuando un bien nunca hubiera 'valido' como 'bueno', sería, no obstante, bueno. Son ejemplos de valores lo agradable de un día de verano, lo justo de una sentencia, lo bello de una estatua de Rodin, lo verdadero de un juicio, lo amable de una persona, lo noble de una acción...; pero todos estos valores están en función del valor primigenio y fundante: la persona; sin ella, no se podría realizar lo justo, lo amable, lo noble, lo bello. Es así como los valores están referenciados en su ultimidad a un valor absoluto y primigenio: la persona.

Los valores, en tanto cualidades independientes, no varían con las cosas. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo un objeto azul, tampoco los valores resultan afectados por los cambios que puedan sufrir sus depositarios. La traición de un amigo, por ejemplo, no altera el valor, en sí, de la amistad. La independencia de los valores implica su inmutabilidad; los valores no cambian. Por otra parte, son absolutos; no están condicionados por ningún hecho, cualquiera sea su naturaleza, histórica, social, biológica o puramente individual. Solo nuestro conocimiento de los valores es relativo, no los valores mismos.

La tesis subjetivista de que los valores existen únicamente en la medida en que son captados, es refutada por Scheler, quien considera que hay un número infinito de valores que nadie pudo hasta ahora captar ni sentir. Para que los valores existan, no es necesario un

sujeto que los aprehenda. El ataque al subjetivismo psicologizante lo emprende ahora Scheler no ya en la lógica, como Husserl, sino también en el ámbito ético.

Como decimos, los valores pueden ser captados por medio de una intuición emocional básica, pero el que no sean sentidos o captados, no quiere decir que no existan; así, la desaparición del percibir sentimental no suprime el ser del valor.

Scheler critica la posición historicista que supone un relativismo de los valores considerándolos productos de una determinada situación histórica; el relativismo historicista, según Scheler, comete el error de no advertir el carácter independiente de los valores confundiendo con los cambios que sufren los bienes y las normas.

El escepticismo ético también es considerado por Scheler como "un fenómeno chocante". Como se busca el apoyo social en nuestras valoraciones éticas, nos intranquiliza cualquier discrepancia con los demás, y la desilusión que experimentamos al no encontrar coincidencias y establecer acuerdos para las cuestiones éticas, nos lleva a un escepticismo que solo pone de manifiesto nuestra debilidad e incapacidad para estar solos frente a los problemas morales.

Como apunto más arriba, para Scheler, los valores mantienen una relación jerárquica a priori⁵⁶. La superioridad de un valor sobre

⁵⁶ *"De todo lo dicho se desprende que hay auténticas y verdaderas cualidades de valor, que representan un dominio propio de objetos, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como cualidades de valor, más altas y más bajas, etc. Pero si tal es el caso, puede también haber entre ellas un orden y una jerarquía, independientes de la existencia de un mundo de bienes en el cual se manifiestan, y también independientes de las modificaciones y el*

otro, es captada por medio del preferir, que es un acto especial de conocimiento. Preferir no es juzgar; el juicio axiológico descansa en un preferir que le antecede. Por otra parte, no hay que confundir "preferir" con "elegir". El "elegir" es un acto que supone ya el conocimiento de la superioridad del valor. El "preferir", en cambio, se realiza sin ningún tender, elegir ni querer. Cuando decimos "prefiero la rosa al clavel", no pensamos en una elección. La elección tiene lugar entre acciones, mientras que el preferir se refiere a bienes y valores. La elección, entonces, supone el elemento empírico, mientras que el preferir supone un elemento apriorístico. Así, todos preferimos la salud aunque en ocasiones elegimos acciones incongruentes con tal preferencia (fumamos, bebemos, etc.).

Al igual que hemos visto en el caso de Seifert, también los análisis de Max Scheler⁵⁷ revelan, por una parte la limitación de los análisis fenomenológicos cuando se acercan al fenómeno de la libertad y, por otra, la diferencia entre la libertad esencial y la vivencial esencial de la libertad –lo que él llama “conciencia inmediata de la libertad”- como dos elementos diferenciados que permiten, por una parte, esencializar la singularidad de la libertad, conectada a la subjetividad y, por otra, manifestar la insuficiencia del método fenomenológico para acceder al dato de la existencia de la libertad.

El tema de la duda en relación con la libertad, Scheler lo “convierte” en el tema de la ilusión de la libertad. Podemos admitir

movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia y para cuya experiencia los valores y sus jerarquía son a priori”. SCHELER, M. op. cit. p. 60

⁵⁷ Cfr. SCHELER, M. “Fenomenología y metafísica de la libertad”, en *Amor y conocimiento y otros estudios*. Madrid: Palabra, 2010, pp. 271-307.

que uno tome una vivencia como más o menos libre, e, incluso, que un individuo se engañe completamente en el caso concreto de su propia libertad, pero ello no invalida la cuestión de la libertad porque, así y todo, en la posibilidad del engaño yace también la libertad, ya que para poder tomar erróneamente A por B tengo que tener alguna noticia de B.

Scheler pone de manifiesto cómo la libertad real no se reduce a la vivencia psicológica correspondiente. Podría existir algún individuo que no tenga restricción alguna de su libertad pero ello no exige una conciencia expresa y continuada de sus elecciones libres; y, también a la inversa, puede darse el caso de que la libertad esté constreñida efectivamente y, sin embargo, ese constreñimiento real no vaya acompañado de una vivencia de tal limitación.

Sólo alcanzaremos a comprender la esencia misma de la libertad en medio de nuestra vida volitiva. La comprensión de la libertad no se conquista con la aprehensión de la intuición categorial sino en la propia vivencia positiva de los actos libres. El acercamiento fenomenológico al tema de libertad lo estudiaré más adelante⁵⁸ a propósito de la autodeterminación en la obra de Wojtyła, de momento solo se trataba de acercarnos a la posición de Scheler en el marco fenomenológico que pretendo dibujar.

⁵⁸ Remito al capítulo VIII de nuestra investigación titulado *Análisis fenomenológico de la libertad*, donde me detendré en la posibilidad o no de un acercamiento a la esencia real de la libertad desde las posiciones fenomenológicas de algunos autores, pero especialmente en Karol Wojtyła.

A. EL REALISMO COMO FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA

Junto a la cuestión del a priori –cuestión fundamental como he intentado señalar en las diversas manifestaciones de la fenomenología realista- es posible enunciar que uno de los rasgos de la radicalidad fenomenológica es su “*contacto existencial con la realidad, su trato con la viva plenitud y el pleno sabor de ser*”⁵⁹, frente a toda preocupación conceptual y toda deriva a abstracciones vacías de existencia. Junto a este contacto con la existencia también se caracteriza por su enfrentamiento con el objeto mismo y su interés metodológico por hacer justicia a la naturaleza cualitativa del objeto.

Este “contacto existencial con la realidad” es lo que separará a los filósofos de Götinga de Husserl por considerar que las derivaciones idealistas de Husserl tienen un hondo calado subjetivista que pone en serio peligro la fundamentación objetiva y, por tanto, la necesidad de la filosofía como ciencia estricta. La primacía que atribuye a la subjetividad (transcendental) se aprecia en textos como el siguiente:

«Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio sólo una presunta realidad; que, en cambio, yo mismo, para quien ese mundo está ahí (con exclusión de aquello que es añadido al mundo de las cosas “por mí”), o que la esfera de actualidad de

⁵⁹ Cfr. HILDEBRAND, D. op. cit., pp. 212-216

mis vivencias es una realidad absoluta, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable»⁶⁰.

La cita dice que el mundo es una presunta realidad frente a la realidad absoluta, que es la esfera de actualidad de mis vivencias. Esta esfera es primera (o absoluta) porque es incondicionada; lo condicionado es el mundo de las cosas con su sentido de realidad. Existe, por tanto, una dependencia del mundo respecto de la subjetividad consistente en que ésta constituye el sentido de aquél. Así lo expresa Husserl al comienzo del parágrafo 55 de *Ideas*:

«[...]«todas las unidades reales en sentido estricto son “unidades de sentido”». Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo, completamente indubitable) una conciencia que dé sentido, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. Si se saca el concepto de la realidad en sentido estricto de las realidades naturales, de las unidades de la experiencia posible, entonces vale tanto sin duda “mundo”, “naturaleza” como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del ser, haciéndolo absoluto, es un contrasentido. Una realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo. Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas unidades de sentido válidas, unidades de “sentido” referidas a ciertos complejos de

⁶⁰ Cfr. HUSSERL, E. *Ideas*, p. 106

la conciencia pura o absoluta que por su esencia dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra»⁶¹.

En el texto leemos que la dependencia del mundo consiste en que su realidad no es más que un sentido que presupone una subjetividad (o una conciencia) que dé sentido. Por su parte, la subjetividad conlleva, por así decir, un sentido definitivo, absoluto, que no puede ser en modo alguno derivado, sino que le pertenece en sí misma. Y ya sabemos que de todo esto adquirimos un conocimiento indudable cuando nos atenemos a lo intuitivo (esto es, a lo manifiesto inmediatamente) una vez practicada con todo rigor la *epoché*.

¿Cuál es, pues, el método o cuáles son los métodos que llevan a un descubrimiento de la verdad y a una vuelta a las cosas mismas, tal como se dan en nuestra experiencia, y a un conocimiento filosófico que descubre y recibe lo que se nos da, en vez de entregarse a explicaciones inadecuadas, sistematizaciones prematuras y teorías construidas?

Como señala Seifert en el artículo mencionado, algunos filósofos, sobre todo los llamados tomistas existenciales, como Étienne Gilson y su escuela (especialmente en la obra *L'être et l'essence*), han puesto de relieve cómo la filosofía occidental ha incurrido en un error de innegables consecuencias filosóficas; el olvido del ser. Critican el esencialismo puro, la filosofía de la mera investigación de esencias, que pone entre paréntesis la posición

⁶¹ Cfr. HUSSERL, E. *Ideas*, p. 129

existencial y, por tanto, pierden de vista una dimensión fundamental del ser: la existencia. Este reproche va también en parte dirigido contra la fenomenología –incluso contra la fenomenología realista de Reinach– y no está del todo injustificado, a pesar de que algunos fenomenólogos realistas, como Hildebrand, hayan recogido en el *cogito* el conocimiento indubitable de la existencia real.

Captar el carácter irreductible de la existencia, la unicidad de la forma de la actualidad interna que consideramos como el existir real, distinguir ese ser de todas las categorías de la esencia constituye una tarea preferente de la filosofía, tarea que ha llevado a cabo la fenomenología realista. Por ello podemos afirmar que el método husserliano, que pone entre paréntesis la disposición natural, la existencia real de los objetos, es tan sólo uno más entre otros métodos filosóficos. El método fenomenológico debió ser repensado a fondo para poder justificar el conocimiento del existir, distinto de la esencia en todos los seres menos en el existir absoluto subsistente.

En este punto es necesario aludir también a otro importante aspecto del realismo fenomenológico. La filosofía ha tomado ya al menos en dos ocasiones (en Agustín y en René Descartes) al sujeto, al conocimiento indudable que tiene de que existe como punto de partida para la refutación del escepticismo y del de relativismo. Esta dimensión del *cogito* – a la que Husserl dio posteriormente un giro trascendental- es algo fundamental para el realismo dentro de la fenomenología. Este es existencialista no solo porque estudia qué diferencia al existir de la esencia, sino también porque considera como algo que pertenece al objeto fundamental de la filosofía los objetos con una existencia concreta, como el yo, y, con ello, la persona, el mundo material real y, sobre todo, la existencia de Dios.

Es fácil advertir que el método y la forma de conocimiento utilizado para entender la existencia no puede ser la visión intelectual de la esencia. Como afirma Seifert⁶², el método requerido para captar este fenómeno primigenio de la existencia real, en vez de ser en este caso una epojé de la existencia, nos exige llevar a cabo, antes bien, una suerte de epojé de la esencia con el fin de captar este acto único que llamamos ser o existir y que separa el mundo real de todos los infinitos mundos meramente posibles.

Este acercamiento a la existencia que propone la fenomenología realista es más apremiante si cabe con respecto a la existencia de otras personas humanas. Dentro del mundo que se nos revela originalmente a través de la percepción sensible, trabajamos conocimiento de muchas cosas que van más allá de las percepciones sensibles, entre ellas atribuimos la importancia más grande y única a las otras personas. Una existencia propiamente humana no puede concebirse sin algunas formas de comunidad, interacción con otros, amor y actos sociales. También Husserl y casi todos los idealistas se han aproximado al tema de la existencia de los otros *yo'es* y han defendido alguna forma de conocimiento de la persona ajena y buscando algún modo de salir de solipsismo.

Es sumamente importante para una reforma realista del método fenomenológico advertir que nunca podemos alcanzar a la otra persona realmente existente, al "yo", sobre la base de la epojé, toda vez que la epojé desconecta lo que necesito para su comprensión: el ser individual y concretamente existente, ese será el punto de partida de la filosofía personalista de Karol Wojtyła.

⁶² SEIFERT, J. op. cit., p. 50

CAPÍTULO II
EL SENTIDO DE LA EXPERIENCIA EN WOJTYLA

*“La experiencia de cualquier cosa que se encuentra
fuera del hombre siempre conlleva una
cierta experiencia del propio hombre”*

Karol Wojtyła

Persona y acción

1. NOCIÓN DE EXPERIENCIA

La experiencia como punto de partida es una y otra vez afirmada por Wojtyla no solo en referencia a la vida ética particular sino también, y con más fuerza si cabe, a la experiencia del hombre en general. Es este el punto central que va a recoger de la fenomenología.

La experiencia se refiere de forma inmediata a dos polos que intervienen siempre de forma conjunta: el polo subjetivo y el objetivo. La experiencia es el contacto más inmediato con lo conocido. Sin embargo, el concepto de experiencia ha sido asimilado como concepto definitorio de muchas corrientes filosóficas, en muchos casos enfrentadas entre sí. Es por lo que en ocasiones el propio concepto se utiliza con sentidos muy distintos y distantes.

Se hace necesario, según creo, hacer algunas anotaciones generales sobre la experiencia en sentido filosófico general para poder entender mejor cuál es el sentido de la experiencia en Wojtyla.

La primera apreciación de la experiencia del hombre se refiere a su riqueza y complejidad con respecto al animal. El animal aprende por repetición no hay nada de novedoso en sus acciones, son pautadas y rígidas. La experiencia humana, sin embargo, es polivalente y se coimplica con el individuo hasta dejarle la última palabra. Es, además pluridimensional⁶³, en ella conocemos y sentimos, conocemos y enjuiciamos, conocemos y nos equivocamos...

Todas esas experiencias no son particulares, de individuos atomizados, sino que se refieren a un yo concreto, único, irrepitible. En definitiva, el hombre no puede tener experiencia del mundo sin

⁶³ RÁBADE, S. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. Madrid: C.S.I.C., 1985, pp. 21ss

tener experiencia de sí mismo. Este parecer ser el sentido general de experiencia en Wojtyła⁶⁴. La experiencia es el elemento configurador que hace que el mundo cobre sentido, pueda ser comprendido en sus propios elementos.

El término experiencia es ambiguo en su comprensión y en su uso, son muchos los que invocan su nombre parara referirse a cosas bien distintas. Así, no es lo mismo la *εμπειρία*⁶⁵ aristotélica, la experiencia en Hume, la *Erfahrung* kantiana o la experiencia de los positivistas.

Veámoslo brevemente. En Aristóteles la experiencia es el resultado de un proceso acumulativo del pasado y cuenta con la proyección al futuro. El término procede semánticamente de *αίσθησις*; esta indeterminación de contornos le va a acompañar siempre al término *εμπειρία*. Para el Estagirita la experiencia no supone el momento originario y originante del conocimiento, ya que le anteceden temporalmente la *αίσθησις* (sensación, percepción) y la *μνήμη* (memoria).

El punto de partida de la experiencia, por tanto, en Aristóteles, y en todos los autores que quieren poner freno a las exageraciones idealistas, es la sensación, los datos de los sentidos.

El primer gran defensor del término en la modernidad fue Bacon, con él pone freno a la excesiva especulación. A Bacon se debe

⁶⁴ “La experiencia de cualquier cosa que se encuentra 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”. (PyA, p. 30)

⁶⁵ Etimológicamente viene del verbo griego *πειρω*, pasar al otro lado, atravesar; lo mismo habría que decir del verbo alemán *fahren*, en la raíz de *Er-fahrung*.

también la responsabilidad de buena parte de la vaguedad de la noción. Para él la experiencia es un entramado de muchas cosas: es conocimiento senso-perceptual, es acopio de experimentos, es su *nova inductio*. Esta es la línea que perdurará en todo el empirismo inglés⁶⁶.

Así, el concepto de experiencia ha sido el elemento fundamental alrededor del cual se crearán las dos grandes corrientes de pensamiento de la modernidad: el empirismo y el racionalismo. Los empiristas se ocupan de la experiencia externa mientras que los racionalistas de la interna (reflexión). Wojtyła va a ser consciente de esta doble limitación, su reflexión va a ir encaminada a la superación de estas antinomias.

En Kant, sin embargo, se da un paso fundamental en el establecimiento de la experiencia. Él la define como:

«La experiencia es un conocimiento empírico, esto es, un conocimiento que determina un objeto a través de percepciones. Es, pues, una síntesis de percepciones que no está ella misma contenida en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de la diversidad de las mismas (percepciones) en una conciencia, constituyendo esta unidad lo esencial de un conocimiento de los objetos de los sentidos, o sea de la experiencia (no simplemente de la intuición o de la sensación de los sentidos). Porque en la experiencia las percepciones se relacionan unas con otras sólo de modo accidental, de tal manera que no resulta ni puede resultar de las percepciones mismas ninguna necesidad de su enlace, porque

⁶⁶ RÁBADE, S. “La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume” en *Diálogos*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, IX, 24 (1973), pp. 33-51.

la aprehensión es sólo una combinación de lo diverso de la intuición empírica, pero no se encuentra en ella ninguna representación de la necesidad de la unión de la existencia de los fenómenos que ella combina en el espacio y el tiempo. Pero, puesto que la experiencia es un conocimiento de los objetos mediante percepciones, y, en consecuencia, la relación de lo diverso en la existencia no debe ser representada tal como se combina en el tiempo, sino tal como es objetivamente en el tiempo, y dado que el tiempo mismo no puede ser percibido, resulta que la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo sólo puede tener lugar mediante su enlace en el tiempo en general y, por consiguiente, sólo mediante conceptos que realizan enlaces a priori»⁶⁷.

Pido disculpas por la extensión de la cita, pero creo que queda perfectamente justificada por su importancia no tan solo en el pensamiento de Kant sino en todo el pensamiento filosófico posterior.

En Kant la experiencia acota y determina el conocimiento objetivo, me atrevería a afirmar que experiencia y conocimiento objetivo son inseparables en el autor de Königsberg. En la definición de experiencia se ponen en juego dos dimensiones claramente diferenciadas:

- Por una parte, *la experiencia subjetiva*. En toda experiencia existen unos datos que son recogidos pasivamente por los sentidos y que funcionan como elementos materiales imprescindibles para la obtención de conocimiento. Tales

⁶⁷ *Crítica de la Razón Pura*. B 218-219.

elementos son amorfos, informes, en sí mismos no aportan conocimiento pero sí la materia que funciona como condición de posibilidad;

- Por otra parte, podemos hablar de *experiencia objetiva* cuando estos datos son asumidos, “objetivados” en una síntesis superior que les da su pleno carácter científico, apriórico. El proceso “objetivador” no es más que un proceso de síntesis aprióricas que culminará en la última síntesis que Kant llamará “unidad sintética de la apercepción”. Es debida a un Yo trascendental, foco desde el cual todos los juicios alcanzan su sentido.

La experiencia en Kant contiene *elementos materiales y formales*, procedentes los segundos del dinamismo trascendental del sujeto. Sin embargo, el peligro de esta filosofía, llamada por Kant mismo idealismo trascendental, es precisamente la reducción última a un sujeto como punto focal de donde emana todo el conocimiento.

La oscura síntesis entre lo material y lo formal en Kant se dará en el esquematismo trascendental, de donde parte la deriva idealista. Esta es, según parece, la interpretación que podemos llamar post-Kantiana de Hegel, que extiende la crítica de Kant, incluso rebelándose contra aspectos residuales "dogmáticamente metafísicos" del propio Kant⁶⁸. Ver a Hegel como un post-Kantiano es verle como ampliando el giro copernicano que Kant dio a la filosofía. El idealismo posterior a Kant hizo reaccionar a Husserl, para quien la experiencia no era más que: «*La evidencia de los objetos individuales*

⁶⁸ Así, por ejemplo, los magníficos trabajos de Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998 y José Luis Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán*. Madrid: Síntesis, 2001.

[...]. La experiencia en su primario y más pregnante sentido, se define, por tanto, como relación directa a lo individual»⁶⁹. Estamos ante el Husserl de la 3ª etapa, pues en *Ideas o Meditaciones* este concepto de experiencia resulta menos obvio. Precisamente este concepto de experiencia presidirá toda la obra de Wojtyła.

Como he intentado subrayar en esta sucinta exposición, en toda experiencia hay un diálogo entre nuestro yo y algo otro. La experiencia implica una cierta pasividad del yo y una cierta sumisión del yo a los datos que recibe. Pero esa recepción tiene que ser inmediata y concreta.

La noción de experiencia gnoseológicamente hablando no es autónoma sino que requiere de otras nociones con las que está en estrecha relación. De todas las relaciones creo que la más importante es la de la conciencia. Ambas nociones están en estrecha relación de interdependencia. En efecto, siempre que una teoría gnoseológica concibe a la conciencia como vacía o pasiva, se da, paralelamente, una potenciación de la experiencia. Locke concibe la conciencia como un papel en blanco, mientras que la experiencia lo es todo.

Por el contrario, cuando la conciencia se entiende como algo “cargado” o activo, la experiencia sufre una devaluación. Descartes considera a la conciencia “cargada” de unos contenidos innatos, por ello la experiencia se devalúa; también en Kant, como he intentado mostrar más arriba, la conciencia está cargada de estructuras, por lo que la experiencia sufrirá una efectiva devaluación, aun cuando para Kant todavía sea necesaria la experiencia sensible.

⁶⁹ HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburgo: Felix Meiner, 1972, p. 21.

Esta escisión pone a la filosofía en un serio aprieto, del que la ética no será una excepción. Este es el discurso de Wojtyła en el artículo de la experiencia en la ética. Dedicaremos más adelante un apartado especial a toda esta cuestión de capital importancia.

Así pues, para poder hablar de experiencia es necesario que contemos con una conciencia receptiva. Pero ¿qué es lo que se recibe?

- 1) En los empirismos estrictamente tales, lo que se recibe son los contenidos básicos del conocimiento. La conciencia no tiene más función que recibirlos y combinarlos.
- 2) En los innatismos se reciben estímulos que ponen en marcha la actividad de la conciencia. La conciencia ahora es creadora de experiencias.
- 3) En los trascendentalismos (Kant) se recibe un contenido que irá configurándose mediante un proceso largo de formalización, estructuración y síntesis. La unidad sintética de la apercepción es el sujeto judicativo, condición de posibilidad última de toda experiencia con sentido.

Es cierto que toda experiencia requiere de una cierta inmediatez “contactual”, pero no es menos cierto que esta inmediatez entendida en un sentido absoluto es del todo punto imposible. Quizá se haga necesario para una mayor clarificación distinguir entre *conocimiento directo e inmediato*:

- a) *Conocimiento directo* es el que capta su objeto sin la interposición de otro conocimiento; se opone a *conocimiento indirecto* (inferencial) como paso de unos conocimientos a otros para poder conocer los segundos.

b) *Conocimiento inmediato* es el que elimina cualquier proceso intermedio que no sea puramente cognoscitivo. La intuición tiene parte de su fundamento en la pretendida inmediatez que reclama frente al mundo conceptual y discursivo, en cuanto éste es un mundo de mediaciones.

Por ello se ha tendido a identificar la experiencia con la intuición, ya sea sensoperceptual, ya intelectual, subrayando así la exigencia de inmediatez. La experiencia sería un conocimiento directo, pero no inmediato. Y esto último es lo que se discute. Veámoslo.

Es necesario distinguir entre el *dato* y la *experiencia del dato*. Toda experiencia ha de contar con un dato o con un complejo de datos. Pero la experiencia no se identifica sin más con el dato, porque un mismo dato puede ser experimentado de diversas maneras según el sujeto cognoscente (ej. no es la misma la experiencia de un eclipse para un astrónomo que para un hombre sin preparación científica).

Hay un punto de partida claro: no hay experiencias sin datos, sin algo que se le ofrezca al sujeto experienciante. Pero a la hora de definir lo que sea el dato vienen los problemas. “Lo dado” implica consideraciones teóricas. De muchas cosas se ha dicho que son dadas: de los contenidos sensoriales, objetos materiales, universales, proposiciones, conexiones reales, primeros principios, incluso la datitud misma. Lo único que podemos sacar en común de todas estas nociones es que *lo dado es el sustrato y no proviene de ningún proceso inferencial*.

La característica de *lo dado es su carácter de irreductibilidad a la actividad y dinamismo del sujeto*. La pura datitud (como quería ver B. Russell en su concepción de los hechos atómicos) es un mito,

igual que la pura experiencia, ya que no se puede entender el dato como lo dado sino que es frente a alguien a quien se da.

El sujeto debe insertar los datos en sus estructuras inteligibles para que los datos acaben siendo portadores de un sentido y sean, por lo mismo, datos para un sujeto cognoscente. El hombre que intenta reflexionar sobre la experiencia se encuentra ya en una experiencia previa, cargado de conceptos, intuiciones y todo un arsenal que le habilita para la recepción de experiencias nuevas.

Cada experiencia debe integrarse en el conjunto total de la experiencia del hombre. Hay que renunciar a toda experiencia pura, porque ella, contando con la necesaria datitud, es un constructo mental. Sin una conciencia madura los supuestos datos no se convertirán en experiencia para mí, como le ocurre al lego en materia de música clásica, que si no está preparado para la audición de una melodía no podrá tener la experiencia de escuchar una sonata de Beethoven.

2. EL SENTIDO DE LA EXPERIENCIA EN WOJTYLA

La filosofía de Karol Wojtyla nace de su propio temperamento, su concepto de persona nace de su propia experiencia personal, pastoral, humana. Como he puesto de relieve más arriba, toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*: contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma, no es un “recorrido” conceptual del espíritu en sus distintas etapas: subjetiva, objetiva y absoluta. Y ello, en varios sentidos: primeramente, porque si así fuera, no sería explicable que la filosofía no hubiera existido plena y formalmente en todos los rincones del planeta, desde que la humanidad existe; en segundo lugar, porque la

filosofía muestra un elenco variable de problemas y de conceptos; finalmente, y, sobre todo, porque la posición misma de la filosofía dentro del espíritu humano ha sufrido sensibles oscilaciones.

Pero el que toda filosofía parta de una cierta experiencia no significa que esté encerrada en ella, es decir, que sea una teoría de dicha experiencia, la filosofía es mucho más, es también reflexión sobre sí misma. Además, en manera alguna pretendo decir que la filosofía tenga que ser, ni tan siquiera parcial y remotamente, una prolongación conceptual de la experiencia básica. La filosofía puede contradecir y anular la experiencia que le sirve de base, inclusive desentenderse de ella y hasta anticipar formas nuevas de experiencia.

Así y todo, la afirmación que vertebra mi investigación de que la filosofía de Karol Wojtyła parte de la experiencia, más concretamente de la experiencia del hombre como necesaria para la objetivación de ese proceso cognoscitivo⁷⁰, no carece de importancia, antes bien supone el elemento clave sin el cual se hace difícil, y de todo punto imposible, entender el pensamiento de Wojtyła. Por ello, ya desde el principio de este capítulo he considerado oportuno introducir algunas notas esenciales para una comprensión cabal de la experiencia en el amplio contexto de la filosofía.

Es pertinente, por tanto, plantear algunas cuestiones que son muy relevantes para poder sumergirnos en el pensamiento de Karol Wojtyła, del filósofo Wojtyła. ¿Qué es la experiencia del hombre?, ¿Cuáles son las notas fundamentales de la experiencia en Wojtyła?,

⁷⁰ En las primeras páginas de *Persona y acción* afirma categóricamente el autor: “*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*” (PyA. p. 30). En contra de los idealismos y trascendentalismo, la experiencia en Wojtyła sirve como elemento objetivador.

¿Es posible establecer el recurso a la experiencia como fundamento de la ética y de la antropología? ¿La experiencia es término o fruto del método en Wojtyła o, por el contrario, el método es la propia experiencia? ¿Es posible hablar de una experiencia pura?

Todas estas cuestiones no son consideraciones fútiles en cuanto al establecimiento del método en Wojtyła, antes bien suponen un avistamiento de la problemática general de la filosofía wojtyliana, como tendré ocasión de explicitar a lo largo de esta investigación. La noción de experiencia es tan imprecisa y tan llena de aristas que se hace necesario, según creo, una breve caracterización de tal proceso para poder entender de forma adecuada lo que supone la experiencia del hombre en Wojtyła.

Lo primero que hay que decir cuando uno se acerca a la noción de experiencia es que ésta siempre remite a lo más esencial, originante y fundamental: me refiero a la subjetividad del hombre. Uno de los puntos fuertes en la antropología de Wojtyła es la consideración de que la subjetividad, en tanto experiencia, es la que funda una adecuada filosofía de la persona⁷¹.

Todas nuestras experiencias remiten a un yo fundamental y están sintetizadas en él. Además la experiencia, en su rica complejidad, nos ancla en la realidad mediante la recepción e interpretación de unos datos que se nos imponen. Es precisamente la interpretación de esos datos lo que me da el sentido del mundo.

No obstante lo dicho, hago mía la idea de que no hay experiencias puras con la brillante sentencia de Lenoble “*Toda*

⁷¹ Dedicaré más adelante un apartado a esta cuestión, centrándome en un pequeño ensayo del autor titulado “La subjetividad y lo irreductible en el hombre” publicado en *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005.

Erfahrung –experiencia- implica una *Weltanschauung*⁷² -visión del mundo. Pero aún más, para Wojtyła la experiencia no debe ser entendida como una serie de elementos sensibles o emocionales que posteriormente son organizados y ordenados en un nivel superior por el entendimiento, así lo ha entendido falsamente el empirismo más radical de Hume y, ya en el siglo XX, el fenomenalismo por ejemplo de A. J. Ayer.

El fenomenalismo ha considerado tan solo la datitud, poniendo al margen la dimensión subjetiva de la experiencia humana. El punto de partida de Wojtyła será precisamente subrayar la subjetividad de la experiencia del hombre, enraizándose así su pensamiento desde el comienzo en la vertiente moderna de la filosofía de la conciencia.

Ninguna experiencia es experiencia pura sino que el carácter unitario e integrador de todo acto de conocimiento implica los diversos niveles y factores del conocer. Es decir, en eso que llamamos experiencia hay integrados elementos no empíricos, sea intelectuales o racionales. Esto, sin embargo, no implica desconocer la deuda que todo conocimiento tiene, mediata o inmediatamente, con la experiencia. En ella tenemos la fuente original de los contenidos de nuestro conocimiento, a los que, en niveles superiores del conocer, enriqueceremos sometiénolos a ulteriores elaboraciones.

Esta fidelidad a la experiencia en el pensamiento de Karol Wojtyła supone un reconocimiento de que la filosofía que pretenda radicalidad deberá acercarse a lo más radical, a la experiencia tal y como esta se presenta, sin intermediarios ni concesiones y, además, supone una vacuna eficaz contra las tentaciones de exagerados

⁷² LENOBLE, R. *Essai sur le notion d'expérience*. París: J. Vrin, 1943.

idealismos. Es quizá este apartarse de la experiencia primigenia y convertir todo lo dado en mero “dato de conciencia” lo que hará derivar de forma natural el pensamiento de Husserl a diversas formas de idealismos y trascendentalismos. Como trataré de mostrar en el capítulo IV, la función que Wojtyla le concede a la conciencia dista mucho del carácter constituyente de sentido que la fenomenología le otorgaba.

Pero la experiencia no sólo sirve como punto de partida en una filosofía que pretende ser realista, sino que Wojtyla va más allá y pretende someter a comprobación experimental aquellos datos de los que no contamos con evidencia directa pero que no por ello dejan de ser relevantes en cualquier investigación sobre lo humano⁷³.

2.1. LA EXPERIENCIA COMO SUPERADORA DE ANTINOMIAS

Desde las primeras páginas de *Persona y acto* Wojtyla trata de definir lo que será la clave de interpretación de todo el edificio antropológico que pretende construir, en ellas se afirma de forma contundente cuál es el punto de partida de las consideraciones del estudio y el método que seguirá en sus investigaciones. La meta fundamental de esta investigación se encuentra en continuidad con aquellas reflexiones que el autor hacía sobre la dimensión objetiva de la subjetividad al comienzo de *Amor y responsabilidad*.

La obra se abre con una concepción del hombre que será la que mantendrá a lo largo de su carrera filosófica, a saber, el hombre no

⁷³ Cfr. SERRETI, M. “Invitación a la lectura”, en K. Wojtyla, *Perché l'uomo*. Roma: Mondadori, 1995, p. 10

solo es sujeto sino que también y al mismo tiempo es objeto. “El mundo se compone de sujetos y objetos”, con esta proposición pretende Wojtyla librarse de la acusación de subjetivismo, “*todo sujeto es al mismo tiempo ser objetivo, que es objetivamente algo o alguien*”⁷⁴.

Al subrayar que toda persona es objeto su filosofía, se aparta de todo idealismo solipsista: ya no hay posibilidad alguna de considerar el mundo como visto desde la conciencia, la experiencia vivida no es vivida desde la conciencia sino vivida por el sujeto que es primeramente un objeto más del mundo⁷⁵.

La objetividad de la experiencia subraya, al mismo tiempo, la objetividad de la subjetividad del hombre —es el sentido de la definición de persona de Boecio, la persona como individuo de naturaleza racional. Sin embargo, Wojtyla no quiere reducir la persona a su carácter objetivo, sino que “la persona, en cuanto sujeto, se distingue de los animales aun de los más perfectos, por su interioridad”⁷⁶.

Este mismo sentido realista y objetivista es el que inaugura también *Persona y acción*. Con estas palabras abre Wojtyla la obra:

«El presente estudio surge de la necesidad de objetivar la totalidad de ese gran proceso cognoscitivo que se puede definir

⁷⁴ WOJTYLA, K. *AyR*. p. 27.

⁷⁵ “El hombre es objetivamente “alguien”, y en ello reside lo que lo distingue de los otros seres del mundo visible, los cuales, objetivamente, no son más que “algo”. Esta distinción simple, elemental revela todo el abismo que separa el mundo de las personas del de las cosas”. (Ibidem, p. 28)

⁷⁶ *AyR*, p. 29.

básicamente como experiencia del hombre. Se trata de la experiencia más rica, y probablemente la más compleja, entre todas las que el hombre tiene a su alcance. La experiencia de cualquier cosa que se encuentra 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»⁷⁷.

El punto de partida de toda la obra filosófica de Wojtyła es la profunda intuición de que el hombre no conoce nada sin conocerse a sí mismo. Eso es lo que funda la experiencia del hombre y es así como hay que entenderla⁷⁸. El hombre se revela a sí mismo en el proceso cognoscitivo directo con el mundo. La intuición de Wojtyła no es una intuición que deba ser refrendada o demostrada por nada, ya que precede incluso a la propia experiencia. El hombre se revela, se conoce a sí mismo, como distinto del mundo, de las otras cosas, se sabe a sí mismo sujeto y no objeto; y esa experiencia es primigenia, no necesita de demostración alguna.

La experiencia del hombre en el mundo constituye así el único elemento que el hombre tiene para conocerse a sí mismo, no hay intermediarios. Bien sabe Wojtyła que esa es una intuición profundamente fenomenológica, pero, como he tenido ocasión de presentar más arriba, queda depurada de todo atisbo solipsista.

⁷⁷ WOJTYŁA, K. *PyA*, p. 31.

⁷⁸ “Pero, cuando hablamos de la experiencia del hombre, nos referimos ante todo al hecho de que el hombre se dirige cognoscitivamente hacia sí mismo; es decir, establece un contacto cognoscitivo consigo” (*PyA*, 30).

En la experiencia del hombre se da la circunstancia de que tanto el sujeto de conocimiento como el objeto de conocimiento es el hombre. La experiencia del hombre tiene una doble significación:

«[...] el sujeto que experimenta es un hombre y lo que el sujeto experimenta es también un hombre. El hombre como sujeto y objeto al mismo tiempo. Es propio de la experiencia su carácter de objetividad; la experiencia es siempre experiencia “de algo” o “de alguien” (y tiene lugar, precisamente, en la experiencia del hombre)»⁷⁹.

Por ello, la antropología que presenta Wojtyla no depende de ningún sistema filosófico previo, ni fenomenológico ni metafísico, sino profundamente empirista en un sentido depurado de la palabra – como ya lo empleara Brentano en su *Psicología desde el punto de vista empírico*⁸⁰–, como he tenido ocasión de presentar. Algo muy similar le ocurre a la ética, que se presenta metodológicamente independiente de cualquier metafísica por el recurso a la experiencia. Esta cuestión de capital importancia para la ética la trataré en el tercer capítulo de mi investigación.

Así, la inquietud filosófica de Wojtyla nace de la necesidad de objetivar la experiencia del hombre, del hombre que soy yo mismo y de los demás. En toda experiencia el hombre se enfrenta consigo

⁷⁹ WOJTYLA, K. “La persona: sujeto y comunidad” en *El hombre y su destino* (=en adelante HD), p. 45.

⁸⁰ BRENTANO, F. *La psicología desde un punto de vista empírico*. Madrid: Revista de Occidente, 1935.

mismo; se acerca a sí mismo instaurando una suerte de contacto cognoscitivo particular e individual, es así como la perspectiva fenomenológica entronca tan directamente en el pensamiento de Wojtyla. Esta experiencia del hombre no se hace de una forma continuada sino que se interrumpe en aquellas situaciones en las que la conciencia viene desarticulada en sus estructuras básicas, tales como el sueño o estados bajos de atención⁸¹.

En línea con lo que apuntaba más arriba, Wojtyla renuncia a la idea de una experiencia pura, que recoja meros datos, la mera daticidad es una ilusión, porque la experiencia cuenta con ella pero también y a la vez incorpora, mediante el sujeto que conoce, elementos que son extraempíricos, dotando así al proceso cognoscitivo de la experiencia de sentido. Así, para Wojtyla, la noción de experiencia pretende fundamentar una antropología normativa autónoma.

El término “objetivar” es fundamental, ya que pone de relieve la necesidad de superar las tesis fenomenológicas subjetivistas, encallando en el solipsismo que muchos autores, discípulos de Husserl, vieron en su maestro. Wojtyla utiliza las claves y los conceptos propios de la fenomenología pero la base temática sigue siendo metafísica. El acceso a la experiencia pone de relieve la enorme importancia de la conciencia, pero ésta no queda absolutizada como parece que sí ocurrió con Husserl *a partir de Ideas I*. De hecho, como tendré ocasión de explicitar en el capítulo IV, la conciencia en Wojtyla pierde todo su carácter de sustantividad y se limita a funcionar como reflejo del mundo y de mi “yo”.

⁸¹ “*Porque ese contacto –se refiere el autor al contacto cognoscitivo consigo mismo– no permanece de manera interrumpida ni siquiera cuando se trata del propio “yo”:* así, a nivel consciente, se interrumpe al menos durante el sueño” (PyA, p. 30)

No tarda Wojtyla en subrayar que esta continuidad y totalidad de la experiencia del hombre excluye toda visión filosófica que trate de otorgar a la experiencia tan solo un carácter individual y “en partes”. Para el fenomenismo, por ejemplo, la experiencia no es más que una serie de *datos* que provienen de los sentidos y que ulteriormente deben ser organizados, estructurados y ordenados por el entendimiento⁸².

El punto de partida de Wojtyla es un radical empirismo en el más estricto sentido de la palabra. El yo no es un haz de percepciones inconexas, ni el entendimiento ordena posteriormente los datos de los sentidos. Más bien el sujeto cuando experimenta datos empíricos *se* experimenta a sí mismo, es más, el hombre, todo hombre, está a la base de tales experiencias.

En la experiencia del hombre se mantiene la tensión cognoscitiva continuada, pero sobre todo se da esa superación de la clásica antinomia sujeto-objeto, que ha mantenido a la filosofía en las filas del idealismo o del realismo, según se haya puesto el acento en la parte subjetiva de la experiencia o en la parte objetiva de la misma. En la experiencia del hombre se mantiene esa relación cognoscitiva continua y continuada, en la que por un lado soy sujeto y por otro objeto de conocimiento.

También los otros hombres son objeto de experiencia, de *mi* experiencia; la experiencia abarca a los demás hombres con los que entablo una relación cognoscitiva singular. Se hace necesario, no obstante, recordar la importante aclaración que hace Wojtyla al respecto de que de los demás hombres tengo una experiencia

⁸² Cfr. PyA, 32.

particular en virtud de la cual se establecen distinciones en la experiencia que soy yo *para mí* o cada hombre *para sí*.

«Para nuestras actuales consideraciones, y también para las que más adelante se encontrarán en este libro, tiene una enorme importancia el hecho de que los otros hombres que son objeto de experiencia, lo son de manera diferente a como lo soy yo para mí mismo, o cada hombre para sí mismo»⁸³.

Las dos experiencias aludidas son distintas en cuanto que la experiencia del “yo” sólo incluye mi propio *ego*, mientras que la experiencia de los otros hombres lleva consigo la experiencia únicamente del *hombre*. Se trata de dos experiencias cualitativamente distintas: en la experiencia del “yo” se trata de una vivencia interna de que mi propia subjetividad es mucho más cercana, sin embargo en la experiencia del “otro” experimento al hombre, se trata, por tanto, de una experiencia externa⁸⁴.

Por lo tanto, no está tan claro para Wojtyła que la experiencia de mi propio *yo* sea esencialmente diversa de la experiencia del *hombre*, al fin y al cabo mi *ego* es experimentado en razón de lo que soy yo. A pesar de lo dicho existen indudables razones que permiten

⁸³ Cf. Op. cit. p. 34.

⁸⁴ Así lo expresa el autor: “Respecto a esto, incluso cabría dudar si es correcto considerar ambos casos –la experiencia del yo y la del hombre– como experiencia del hombre o si más bien resultan de ahí dos experiencias mutuamente irreducibles. En una de ellas experimentamos solo al “hombre” y, en la otra, solo y exclusivamente al “yo”. (PyA, p. 34)

afirmar la inconmensurabilidad entre estas dos formas de experiencia, pero no se puede negar su fundamental identidad cualitativa.

Es en el mismo hombre donde se dan esas dos experiencias, por ello no se puede reducir la experiencia del hombre, del “otro”, a mero objeto, ya que esta experiencia está incluida en la propia experiencia del hombre total. Así, también a la experiencia del “otro” en tanto hombre se le añade la experiencia “parcial” de su propio “yo”. Wojtyla tiene muchos reparos en separar las dos experiencias porque del “otro” no tengo meros datos sensibles sino que tal experiencia viene incorporada, comprendida en mi propia experiencia como sujeto. La experiencia del hombre incluye las dos experiencias sin posibilidad alguna de separación, tan sólo se trata de un aspecto metodológico, en ningún caso ontológico. Veamos esta cuestión con un poco más de detenimiento.

El radical empirismo de Wojtyla se subraya cuando afirma que la experiencia total del hombre tiene un carácter inclusivo, donde los aspectos empíricos e intelectuales están relacionados y se complementan. La radical experiencia del hombre se compone de la experiencia del interior y exterior de mi ego y del interior y exterior de los otros hombres⁸⁵.

Wojtyla se apresura a desmarcarse de la tradición empirista cuando afirma la radicalidad de la experiencia del hombre. Su concepción, dice, no puede ser confundida con el simple

⁸⁵ *“Todo el conjunto de los actos cognoscitivos dirigidos al hombre, sea al hombre que yo soy sea sobre cada hombre fuera de mí, tiene un carácter empírico e intelectual. Los dos aspectos se compenetran, interactúan y se apoyan el uno en el otro” (PeA p.45)*

fenomenismo⁸⁶ porque de ser así incurriríamos en un gravísimo error que se hace más patente en la consideración del fenómeno “hombre”.

Si la experiencia es un darse inmediato y directo, ¿qué es lo que se nos da en la experiencia fenoménica del hombre? ¿Se trata solo de los datos que provienen de los sentidos, que en este caso me otorgarían una visión reducida del hombre, o más bien se trata de mi propio ego en cuanto ser humano? ¿En qué medida el hombre es algo dado? Todas estas consideraciones son de capital importancia en una antropología que quiera ser empírica, que quiera acercarse al fenómeno de lo humano sin ambages.

Como ya he apuntado, el punto de vista empírico en Wojtyla es más amplio que el simple fenomenismo, que reduce todos los contenidos y funciones a los sentidos. La experiencia en Wojtyla es mucho más rica, más profunda y más reveladora por cuanto que compromete toda la visión y toda la experiencia del hombre.

A este respecto es muy reveladora la nota que Wojtyla dedica a la aclaración del concepto de experiencia:

«Desde el punto de vista fenomenológico, la experiencia es la fuente y la base de cualquier conocimiento sobre el objeto; esto no significa que exista un solo tipo de experiencia, y que esta experiencia sea la percepción “por los sentidos”, “externos e internos”, como afirman con frecuencia

⁸⁶ “Según lo dicho, cada experiencia humana comporta a la vez una cierta comprensión de lo que se experimenta. Parece que esta postura es contraria al fenomenismo, y más propia de la fenomenología, que acentúa ante todo la unidad del acto de conocimiento humano”. (PyA, p. 40-41)

los empiristas modernos. Para los fenomenólogos “experiencia directa” es cualquier acto de conocimiento, en el que el objeto se da en sí mismo, de manera originaria o también, como dice Husserl, “corpóreamente autopresente” (leibhaft selbstgegeben). Hay muchos tipos de experiencia en la que los datos son objetos individuales; por ejemplo, la experiencia de los actos psíquicos de otros individuos o también la experiencia estética, donde se nos dan las obras de arte, y así sucesivamente»⁸⁷.

¿Qué es lo que se nos da en la experiencia del hombre, tan solo sus aspectos más sensibles o es capaz de mostrar todo lo interior y exterior en una unidad de experiencia que va mucho más allá de la simple consideración fenomenista? ¿Cuál es el dato primario que nos ofrece la experiencia del hombre?

La experiencia específica “el hombre actúa” es un dato inmediato que se ofrece sin intermediarios a la experiencia del hombre. Por ello el punto de partida en la construcción de la antropología wojtyliana será la acción. Ella es un momento particular y privilegiado para la recuperación de una antropología que aúne experiencia y comprensión, objetividad y subjetividad⁸⁸.

La acción ligada a la persona supone el punto de partida desde donde construir su antropología y su ética porque ella incorpora en sí

⁸⁷ Cfr. WOJTYLA, K. **PyA**, p.39

⁸⁸ “Sostenemos que la acción es un momento particular en la aprehensión –o sea, en la experiencia- de la persona. Evidentemente, esta experiencia se encuentra estrictamente unida a una comprensión determinada”. (**PyA**, p.41)

un elemento fundamental de evidencia que brota del interior de la experiencia. La acción en cuanto consciente se refiere a la interioridad de la persona humana y por tanto la revela como tal.

El punto de partida metodológico no será la persona para desde ella descubrir sus actos, sino que la acción en tanto que es consciente nos descubre, nos revela, a la persona tal como esta es en su estructura óntico-moral⁸⁹.

Así Persona y acción “no será un estudio de la acción en cuanto que presupone a la persona; adoptaremos otra dirección de experiencia y comprensión: en concreto, será un estudio de la acción que revela a persona”⁹⁰.

⁸⁹ “La acción es indudablemente una actividad. Una actividad puede ser causada por diversos agentes; pero, en cambio, la actividad que llamamos acción no se puede atribuir en sentido estricto a ningún otro agente más que a la persona. Por tanto, la acción presupone a la persona”. (PyA, p. 42)

⁹⁰ PyA, p. 42.

3. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN WOJTYLA⁹¹

El uso de la fenomenología que hace Wojtyla sobre todo en su principal obra *Persona y acción* está fuera de dudas, él mismo, ya Papa, lo afirma en *Don y misterio*:

«Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación –se refiere a Max Scheler y la ética cristiana. Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales. A menudo constato que muchas de las reflexiones maduradas en estos estudios me ayudan durante los encuentros

⁹¹ Para toda la cuestión del método en Wojtyla remito a algunas obras fundamentales tales como la de Rodrigo Guerra López, titulada *Volver a la persona* (Madrid: Caparrós editores, 2002). En ella se estudia de una manera pormenorizada la asunción de las dos grandes corrientes filosóficas que están a la base del pensamiento de Wojtyla: la metafísica y la fenomenológica. También a las investigaciones llevadas a cabo por Juan Manuel Burgos, especialmente en un artículo titulado “The phenomenological method of Karol Wojtyla: a way between phenomenology, personalism and metaphysics” en A-T. Tymieniecka (Ed.) *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, Serie “Analecta husserliana” vol. 104 (2009), 107-129. Ambos autores han estudiado cómo se fue gestando el método en nuestro autor, por ello no veo conveniente para mi investigación centrarme en tales aspectos. En cuanto a la formación filosófica en general de Karol Wojtyla, la obra de Rocco Buttiglione, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, (Madrid: Encuentro, 1992), especialmente el capítulo II, sigue siendo un referente muy valioso. En lo referente al sentido de la intuición en nuestro autor me remito a la obra de María Pilar Ferrer Rodríguez, *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla* (Pamplona: EUNSA, 2006).

con las personas, individualmente o en los encuentros con las multitudes de fieles con ocasión de los viajes apostólicos. Esta formación en el horizonte cultural del personalismo me ha dado una conciencia más profunda de cómo cada uno es una persona única e irrepetible, y considero que esto es muy importante para todo sacerdote»⁹².

En un primer momento y para una lectura superficial del texto podría parecer que el uso que hace Wojtyla de la fenomenología es más que un uso metodológico; parecería que trata los problemas antropológicos desde la misma perspectiva que otros fenomenólogos; sin embargo, un examen más detenido revelará cómo no sólo no se trata de los mismos contenidos y supuestos, sino que tampoco se trata del método fenomenológico habitual. Wojtyla introduce elementos propios y trata las cuestiones desde una perspectiva tan original que el “*a las cosas mismas*” de la fenomenología de Husserl y todos sus discípulos se convierte por obra de la nueva mirada sobre las cosas en vuelta “*al hombre mismo entendido como persona*”.

No obstante, en “*La subjetividad y lo irreductible en el hombre*”⁹³ no deja lugar a dudas del uso del método fenomenológico:

«Lo irreductible significa lo que por su naturaleza no puede sufrir reducción, que no puede ser “reducido”, sino sólo mostrado: revelado. Por su naturaleza la experiencia se opone a

⁹² JUAN PABLO II. *Don y misterio*. Madrid: B.A.C., p. 110.

⁹³ Cfr. WOJTYLA, K. *El hombre y su destino*, Madrid: Palabra, 2005. p. 37-38.

la reducción, pero esto no significa que se escape de nuestro conocimiento. La experiencia requiere solamente ser conocida de modo diverso, se puede decir con un método, mediante un análisis que sea tal que revele y muestre su esencia. El método del análisis fenomenológico nos permite apoyarnos sobre la experiencia como algo irreductible. Este método no es en absoluto solo una descripción que registra individualmente los fenómenos (fenómenos en sentido kantiano: como los contenidos que caen bajo nuestros sentidos). Apoyándonos sobre la experiencia como algo irreductible nos esforzamos en penetrar cognoscitivamente toda la esencia. De este modo captamos no solo la estructura subjetiva de la experiencia por su naturaleza, sino también su vínculo estructural con la subjetividad del hombre. El análisis fenomenológico sirve, por consiguiente, para la comprensión transfenoménica, y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*».

El texto señalado deja fuera de dudas el acercamiento a lo irreductible desde la perspectiva fenomenológica, pero no es el momento ahora de analizar el texto, volveré a él más adelante.

A Wojtyła, en cierto sentido, le interesa la fenomenología en cuanto método para la descripción de los datos de la conciencia, de lo que en la conciencia viene dado inmediatamente y directamente visto y experimentado. Lo que es directamente experimentado en la conciencia no supone la totalidad de la realidad conocida, esta será una de las diferencias con el método husserliano de investigación de esencias. Nosotros podemos conocer muchas cosas que no nos son dadas en la conciencia. Cosas que nos son comunicadas mediante la

experiencia de otros hombres, mediante el saber puramente objetivo sobre la estructura fundamental del ser y del mundo.

Buttiglione⁹⁴ parece ir por esta misma línea de investigación cuando afirma que la antropología de Wojtyla no necesita mostrar fenomenológicamente que el hombre es persona sino ver con la ayuda de la fenomenología en qué modo el hombre sea persona. Así, la antropología metafísica tomista viene a ser como una gigantesca hipótesis de trabajo verificada por los ricos recursos metodológicos de la fenomenología.

Si se quiere estudiar al hombre desde su radicalidad no podemos olvidar que éste es un ente: esta parece ser la hipótesis de trabajo que seguirá Wojtyla a lo largo de su estudio. Pero no es menos cierto que en el hombre donde todos los fenómenos cobran sentido, de hecho es él el “lugar de los fenómenos”⁹⁵, donde el mundo se muestra como manifestación. Como vemos, se hace irrenunciable la perspectiva metafísica, pero desde parámetros metodológicos fenomenológicos.

En este estudio pretendo ofrecer un breve acercamiento de los elementos metodológicos fundamentales que el mismo Wojtyla presenta en la introducción de su obra *Persona y acción*. Como veremos más adelante los pasos metodológicos que emplea Wojtyla en un primer momento pueden parecer radicalmente fenomenológicos, pero a una mirada más detenida nos damos cuenta de que ofrece una

⁹⁴ BUTTIGLIONE, R. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, a cura di P. L. Pollini, Milano: Mondadori, 1998. Pp. 355-386.

⁹⁵ PATOCKA, J. *Platone e L'Europa*, a cura di G. Reale, M. Cajhaml, G. Girgenti. Milano: Vita e pensiero, 1997.

originalidad tal que hace posible presentar a la persona en un plano metafísico sin violar la verdad de la experiencia.

3.1. EL USO Y EL SENTIDO DE LA INTUICIÓN EN WOJTYLA.

Como concepto la intuición (de *intueor*, ver de modo inmediato) designa en general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad. Lo que se pone de relieve en la operación mental de la intuición es la ausencia de intermediarios.

La intuición supone un tipo de conocimiento del que los filósofos se han ocupado de muy diversas maneras a lo largo de la historia. Platón y Aristóteles admitieron tanto el pensar intuitivo (*noesis*) como el discursivo (*dianoia*), pero mientras que Platón se decantó por el primero y consideró el discursivo como auxiliar, Aristóteles intentó un equilibrio entre ambos.

La intuición puede ser dividida en sensible e inteligible pero ambos autores se refirieron a la inteligible. Más tarde, en la escolástica clásica, se examinó la intuición junto con el problema de la abstracción. La *intuitio* es una *visio*, de tal manera que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa misma.

En la época moderna se ha tendido a distinguir entre la intuición y el discurso. Para Descartes existen dos operaciones naturales de la mente, la intuición que es un acto único y simple de conocimiento, frente a la deducción, que implica cierto movimiento de nuestro espíritu en el proceso de efectuar la inferencia de una cosa a partir de la otra.

En la intuición sensible se trata de una visión directa en el plano de la sensibilidad de algo inmediatamente dado y, en rigor, de algo real; la segunda, que es la propiamente filosófica, se dirige a lo ideal, capta esencias, relaciones, objetos ideales, pero los capta a través de la intuición sensible sin que ello quiera decir que lo aprehendido en este segundo tipo de intuición sea una mera abstracción de lo sensible.

En esta doble definición de la intuición aparece uno de los grandes escollos de la fenomenología que Wojtyła no aceptará. Para Husserl uno de los puntos fuertes para acercarnos a la realidad es la intuición eidética o intelectual. Es más, Husserl rechaza explícitamente el concepto de intuición empírica o de experiencia. Esta afirmación parece una temeridad toda vez que el programa intelectual de Husserl desde el principio era “ir a las cosas mismas”, sin embargo un análisis detenido puede mostrar a las claras la verdad de esta proposición.

Husserl en *Investigaciones* y al comienzo de *Ideas* sostuvo que la intuición empírica era condición de la intuición eidética: “*las dos clases de intuiciones son en principio distintas. (...) A las distinciones esenciales entre las intuiciones corresponden las relaciones esenciales entre ‘existencia’ (aquí, patentemente en el sentido de lo que existe individualmente) y ‘esencia’, entre el hecho y el eidos*”⁹⁶.

Sin embargo, en la misma obra⁹⁷ llega a afirmar una total separación de ambos tipos de intuición⁹⁸. Esto parece consistente con

⁹⁶ HUSSERL, E. op. cit., 22-23.

⁹⁷ En el n. 4 titulado: “Intuición esencial y fantasía. Conocimiento de esencias independiente de todo conocimiento de hechos”.

las propias tesis del autor. Poco a poco en *Ideas* Husserl va haciendo una separación más que tajante entre el modo de darse los hechos y el modo de darse las esencias (pese a la inseparabilidad, afirmada por él, entre hecho y esencia), y tiene que ser así ya que la epojé ha puesto en suspenso el mundo de los hechos.

No es así en Wojtyla. Como veremos más adelante el uso que hace de la reducción nuestro autor es completamente contrario al de la epojé fenomenológica. No sólo no se trata de separar los dos modos de darse, sino que la intuición va referida al dato que se me presenta en la conciencia con total evidencia. El término griego epojé significa abstención, no tomar posición, pero en Wojtyla tiene un carácter meramente metodológico, no implica ninguna tesis sobre la realidad de la conciencia y lo que no es ella. La reducción en Wojtyla es exploración, no suspensión, consecuentemente la experiencia del hombre en Wojtyla muestra a las claras la esencia del propio hombre, no hay los *facta*, por un lado, y los *eide*, por el otro lado, sino una única realidad. De hecho, como hemos tenido ocasión de presentar anteriormente, la experiencia supone un salto cualitativo en la superación de las antinomias clásicas.

Se trata, por tanto, de una visión directa, de la cosa misma, en este caso de la experiencia “el hombre actúa”. Tal experiencia es una experiencia primigenia que no remite a otra cosa más que a ella misma. El hombre en acción es una realidad que muestra a las claras que es algo más que una “esencia que piensa” o un “animal racional”,

⁹⁸ Remito al trabajo (referenciado en el capítulo I de este estudio) de Juan Manuel Burgos, “*El problema del principio del conocimiento en Husserl: experiencia vs intuición de las esencias*”, donde mediante un proceso muy detallado da buena cuenta de la separación radical que se va a operar en el pensamiento de Husserl.

es una realidad con una estructura consciente que es consciente de su actuar.

La superación y por ende la separación del método fenomenológico en nuestro autor supone el acercamiento intuitivo a lo *quiditativo* de la persona en acción. Veamos esta cuestión con un poco más de detenimiento. La conjunción dinámica “el hombre actúa” se muestra a la experiencia tal como es, esto es, en el hecho mismo del actuar. La acción humana no es una nota fundamental del ser del hombre, de la cual podemos deducir las notas de la persona. Wojtyła considera la acción del hombre en cuanto dato de conciencia; por ello, podemos acercarnos a él mediante la intuición. A ello dedicará el primer capítulo de *Persona y acción*. No uso aquí “dato de conciencia” en sentido fenomenológico fuerte, esto es, como dato inmanente de la vivencia de la conciencia, sino más bien como dato trascendente a la persona misma. La persona es persona porque es consciente de su actuar, aún más, es consciente de su actuar consciente⁹⁹.

Por ello, la experiencia “el hombre actúa” emerge con una fuerza intuitiva de tal calibre que no necesita demostración empírica alguna, sino que se *muestra* con una fuerza y radicalidad tal que es la propia experiencia la que da testimonio de sí misma. Pero no se trata de una experiencia marginal dentro del conjunto total de la experiencia del hombre, sino que supone la esencial experiencia por la que podemos acceder a la realidad óptica de la persona. Se trata, por tanto, como decimos, de una intuición de la *quididad*.

La intuición logra reconocer lo esencial dentro del conjunto unitario de la experiencia del hombre. En palabras del autor, “la

⁹⁹ Cfr. K. Wojtyła, *PyA*, p. 69.

intuición de la persona a través de la acción se realiza en el ámbito de la experiencia del hombre”¹⁰⁰. El método de Wojtyła supone una conjunción original de aspectos provenientes de la fenomenología pero retomados con talante ontológico.

3.2. INDUCCIÓN

El punto de partida metodológico de Wojtyła hace referencia a la experiencia como un todo unitario estructurado orgánicamente, donde no es posible diferenciar analíticamente entre la llamada *experiencia interior y exterior*, articulada en torno a los conceptos de “*el hombre actúa*” y “*algo ocurre en el hombre*”.

El campo de experiencias interior y exterior es común e inclusivo de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y de los demás. Esa experiencia se manifiesta de un modo unitario gracias a la inducción.

Es necesario advertir que aunque en la introducción de *Persona y acto* el lenguaje es manifiestamente fenomenológico, el contenido de lo dicho se refiere más bien a la metafísica tomista del conocimiento. Así, la inducción supone la *estabilización de los objetos de experiencia* que es propia del hombre. La experiencia del hombre supone una multiplicidad y complejidad de hechos; sin embargo, el campo propio de la antropología wojtyliana queda reducido al ámbito de los hechos en la experiencia de “*el hombre actúa*”. Tal experiencia supone la revelación, o mejor, manifestación, de la persona a través del acto.

¹⁰⁰ Cfr. PyA, p.46.

¿Qué entiende Wojtyla por *estabilización* de los objetos de experiencia? La estabilización es lo que posibilita que la experiencia adquiera sentido, esto es, sea relevante para la persona. Además, hace posible que la experiencia interior y exterior de nuestro propio yo se complementen y no se excluyan dejando al hombre dividido en fenoménico y nouménico, tal como hizo Kant. Recordemos que Kant en la primera de sus críticas intentó limitar el uso de la razón para no caer en “ilusión trascendental” tematizando y parcelando así el ámbito de la realidad también en lo que se refiere a la antropología. El *hombre fenoménico* es portador de la experiencia científica, toda vez que en él se da la asunción de elementos apriorísticos que hacen posible tal experiencia.

Sin embargo, la experiencia, con los límites que ella supone en Kant, hace imposible que se pueda acceder al *hombre nouménico*. La libertad está en el reino de lo nouménico, el deber está alojado en “otro” mundo que hace posible este pero que no podemos acceder a él, ya que los conceptos puros del entendimiento solo pueden ser aplicados legítimamente a los fenómenos.

Así, no podemos tener experiencia del hombre interior, por ejemplo del libre albedrío; la libertad es un presupuesto, una condición de posibilidad o postulado inmediato de la moral, pero no una realidad que pueda ser experimentada porque en el hombre hay un muro que separa ambas instancias.

Esta argumentación es rechazada frontalmente por Wojtyla precisamente porque la estabilización de los objetos de experiencia supone, o mejor, tiene como “*consecuencia la intervención del entendimiento en los actos de la experiencia humana*”¹⁰¹. Esta

¹⁰¹ PyA. p. 35.

definición de “estabilidad” corre el riesgo de ser malinterpretada en una lectura superficial, por lo que nuestro autor se apresura a desmarcarse de la tradición racionalista de corte apriorístico y se limita a afirmar que *“es necesario subrayar que la propia estabilidad 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”*¹⁰².

Lo que muestra la estabilidad de los objetos de experiencia es la imposibilidad de acceder a los datos de los sentidos de manera pura. Ni siquiera en el reino animal ocurre tal cosa, ya que los datos están de alguna manera individuados en su sujeto concreto, como ocurre con el reconocimiento de su amo que hacen los animales. Los datos de los sentidos deben pasar por un tamiz que haga posible que el animal reconozca a su amo y no lo confunda con otro. El olor, cierto tipo de sonidos etc. son captados por el animal como pertenecientes a *su* amo, no a otro individuo. En definitiva, en los animales se da también *una cierta estabilización* de los objetos de experiencia.

Pero ¿cómo se produce tal estabilización? Wojtyla no duda en señalar que la estabilidad de la experiencia humana se diferencia cualitativamente de la del animal en que aquella se da por distinción y clasificación conceptual, mientras que la experiencia animal está limitada a lo sensorial. No podemos separar el elemento intelectual de la propia experiencia sensible en el hombre. Esta es otra de las grandes diferencias con el pensamiento kantiano. Wojtyla hace suyo aquí el “ir a las cosas mismas” del primer Husserl para señalar que en la propia experiencia del hombre hay elementos más que suficientes

¹⁰² PyA. p. 36.

para acceder al interior de la persona. “El hombre actúa” es ese particular vehículo que permitirá acceder a la persona en su interioridad, y la inducción es el medio adecuado para lograrlo.

Es necesario advertir que la inducción, tal como la entiende el autor, tiene el sentido de la epagogé aristotélica¹⁰³ y no el sentido de inferencia de la tradición empirista:

«Es tarea de la inducción 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»¹⁰⁴.

¹⁰³ El texto donde se puede verificar la cercanía de nuestro autor con Aristóteles es en Analíticos segundos, II, 13, 97 b, 7-13: *“Es preciso investigar en primer lugar, considerando las cosas semejantes e indiferenciadas, qué tienen todas ellas de idéntico; a continuación hay que considerar a su vez otras distintas que están en el mismo género que aquellas y son idénticas entre sí en especie pero distintas de aquellas otras. Cuando en estas se establece qué tienen de idéntico, y de igual manera se hace en las otras, hay que observar, a su vez, si hay algo idéntico en las cosas así consideradas, hasta llegar a un único enunciado; pues este será la definición de la cosa”*.

¹⁰⁴ WOJTYLA, K. PyA., p. 47.

Rodrigo Guerra¹⁰⁵ dedica unas páginas de su obra a comparar la inducción aristotélica con la wojtyliana, por lo que no veo necesario redundar en la extraordinaria investigación de ese autor.

Las diferencias de método entre Wojtyla y la fenomenología se muestran evidentes: para Wojtyla el modo como la inteligencia encuentra lo universal en el particular es mediante la inducción; para los fenomenólogos tal proceso es debido a la intuición esencial. Sin embargo, el autor de *Persona y acción* también realiza un profundo correctivo a la doctrina aristotélico-tomista de la abstracción. Es posible conocer el universal como unidad de significado sin más, sin ningún intermediario ni operación racional alguna.

Pero también la abstracción, en sentido clásico, se muestra estéril como método de acercamiento a una realidad tan compleja como la persona¹⁰⁶. La razón fundamental, según creo, es que el hombre no solo es una realidad externa, sensible, sino que también, y al mismo tiempo, es una realidad interior. La abstracción consiste en captar la unidad conceptual por el entendimiento, tras reunir los datos sensibles correspondientes, precisamente mediante la iluminación de esos datos sensibles que opera el entendimiento agente.

A la hora de acercarnos cognoscitivamente a la experiencia “el hombre actúa” la abstracción se muestra ineficaz, ya que en tal experiencia se imbrican elementos de conciencia, voluntad, libertad,

¹⁰⁵ Cfr. GUERRA LÓPEZ, R. *Volver a la persona*. Madrid: Caparrós Editores, 2002, pp. 232-244.

¹⁰⁶ “No se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad realmente existente. Las razones que explican esta realidad deben corresponder a la experiencia” (PyA, p. 51)

etc. Elementos que no son posibles de aprehender sensiblemente; no hay, ni puede haber, experiencia sensible de tales realidades.

La espiritualidad del hombre se manifiesta en la conciencia bajo aspectos de ser y actuar muy complejos. Wojtyla necesita un método que capte lo complejo sin simplificarlo¹⁰⁷. La multiplicidad y complejidad de los hechos que están en juego en la experiencia “el hombre actúa” necesitan de un método que posibilite que tal complejidad no sea simplificada sino que ponga de manifiesto su intrínseca realidad relacional.

La realidad de la persona sólo se puede conocer de un modo complejo mediante la inducción.

Aristóteles fue el primer filósofo que utilizó los términos *epagein* y *epagogé*¹⁰⁸. Aristóteles habla de diversos modos de epagogé (así, se emplea cuando se abstrae, en ética o para conocer los primeros principios).

El estagirita utiliza el término para referirse a conocimientos que no pueden ser demostrados sino mostrados. Por ello, la epagogé no es la inducción en sentido lógico de demostración silogística. Sino que apunta a un conocimiento creciente, que llega a más. Es por ello por lo que Wojtyla se apresura a desmarcarse de la tradición positivista cuando afirma que utilizará el término en sentido aristotélico, ya que inducción se refiere a un conocimiento intuitivo y,

¹⁰⁷ “La conciencia abre un acceso a la espiritualidad del hombre y nos proporciona una cierta visión de ella. La espiritualidad del hombre se manifiesta en la conciencia y gracias a ella crea en la vivencia la experiencia interior de su ser y de su actuar” (PyA, p. 93).

¹⁰⁸ Cfr. ZAGAL, H. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles: epistemología de la epojé*. México: Publicaciones Cruz, 1993.

además, le sigue la reducción, que en sentido wojtyliano es un “explotar” la experiencia en comprensión y sentido.

Epagogé es conocimiento de lo complejo, de lo que crece, de la esencia dinámica que es la persona. La inducción no es ir sin más de lo particular a lo general sino que se refiere al conocimiento creciente de una realidad dinámica como es la persona en la acción. La inducción wojtyliana, o mejor el procedimiento epagógico, supone un método de acercamiento a la experiencia del hombre de una manera mucho más rica, ya que significa más que la mera recepción de datos desconectados entre sí; supone el establecimiento de la experiencia del hombre como una correlación de datos interconectados, preñados de sentido.

Por ello, Leonardo Polo afirma que la epagogé no se opone a la deducción sino a lo analítico¹⁰⁹, no se pueden desconectar la experiencia del hombre interior y exterior. Si tomamos los datos provenientes de la experiencia “el hombre actúa” de forma aislada, desconectados, procedemos analíticamente pero olvidamos algo esencial: la realidad personal no puede ser sometida a tal análisis porque dejamos fuera lo propiamente humano.

El método analítico procede de un modo parcelario, trata de entender partes aisladas, muertas, mientras que el proceder epagógico de Wojtyla trata de buscar la “identidad cualitativa” o de significado de esa realidad múltiple y compleja. Lo prioritario de la inducción en sentido wojtyliano es la identidad de lo individual.

A este respecto, creo que la traducción de J. Fernández Zulaica de la edición preparada por Anna-Teresa Tymieniecka es deficiente y

¹⁰⁹ POLO, L. *Introducción a la Filosofía*. Pamplona: EUNSA, 1999 y *La esencia del hombre*. Pamplona: EUNSA, 2011 (capítulo 9 paragrafo 2,3 pp.73-77)

excluyente¹¹⁰. En la página 18 se hace decir a Wojtyla que “*la exploración de la experiencia se realiza mediante un argumento analítico y una comprensión reductiva*”¹¹¹. Tal proposición es una adición, indebida a mi parecer, que malinterpreta el proceder metodológico del autor. En la línea de lo que vengo defendiendo, el procedimiento epagógico utilizado por Wojtyla trata de “comprender” la experiencia del hombre en la acción. El análisis por definición no comprende sino que “disecciona”, no trata de universalizar sino de “parcelar”, por ello es contradictorio afirmar que Wojtyla explora la experiencia usando la argumentación analítica y la comprensión reductiva. Además la traducción autorizada por el autor al italiano no contempla tal proposición. Afortunadamente contamos con una nueva traducción¹¹², que es la que utilizo mayoritariamente en esta investigación, mucho más fiel al original polaco que tampoco mencionaba tal división metodológica.

El verdadero proceder de Wojtyla es abierto porque abierta es la realidad de la persona, los elementos que hoy englobamos con identidad de significado mañana pueden sufrir desajustes –digámoslo así- porque aparezcan tipos nuevos. Por ello la obra de Wojtyla no pretende ser un edificio acabado de lo que sea la realidad humana. La persona humana es vida y la vida es abierta, como tal no puede ser tematizada de forma acabada.

¹¹⁰ Me refiero a la traducción española editada por la BAC en el año 2007.

¹¹¹ Para toda la cuestión de la traducción al inglés de la autora mencionada remito a la obra de Rodrigo Guerra, *Volver a la persona* (pp. 197-203). Esencialmente coincido con Guerra en que lamentablemente la traducción editada por la BAC incluye aspectos que traspasan la traducción y se convierten en mera interpretación, quizá sea este el caso que apunto.

¹¹² Traducción del polaco realizada por Rafael Mora. Edición de Palabra, 2011.

Por todo lo dicho más arriba, se entiende que no comparto la visión que tiene Buttiglione de la inducción en Wojtyła. Para él el uso de la inducción que hace el autor “*implica simplemente el darse en el acto cognoscitivo de la forma del objeto en el sujeto y la posibilidad de remontar por deducción de lo particular a lo universal*”¹¹³. Creo que es una visión un tanto reductiva de la inducción, además de que tal como la utiliza Wojtyła no es un tipo de deducción. Me parece más acertada la posición de Rodrigo Guerra:

«Además, al poner en práctica esta inducción a lo largo de *Persona y acto* es posible apreciar que no sólo se parte de hechos de experiencia para alcanzar verdades universales sino que se logran inteligir estructuras antropológicas nuevas que en la experiencia no se mostraban de manera explícita, es decir, la inducción wojtyliana pone las bases para poder descubrir la causa real de los efectos y posteriormente explicarlos»¹¹⁴.

Un aspecto realmente original en la aplicación del método wojtyliano es su acceso a la intersubjetividad¹¹⁵. La inducción no solo hace posible la objetivación del objeto de experiencia, sino que sobre todo abre la posibilidad de que el gran proceso dinámico que supone

¹¹³ BUTTIGLIONE, R. op. cit., p. 318, nota 6.

¹¹⁴ GUERRA, R. op. cit., p. 236.

¹¹⁵ “*A la inducción le debemos no tanto la objetivación como la intersubjetivación, que es fundamental para este estudio: la realidad de la persona y de la acción se desvela como un objeto al que todos pueden observar, independientemente de la condición subjetiva que, al menos parcialmente, posee el objeto*” (PyA, p. 49).

la persona en acción sea observado por cualquier sujeto que se acerque a él.

Con este recurso qué duda cabe que Wojtyła se separa de forma extraordinariamente perspicaz de la acusación de solipsismo al que fue sometida la filosofía del segundo Husserl. La salida de la conciencia se hace difícil en el Husserl idealista si la reducción pretende llegar al *eidós* último. Si el sujeto que desea descubrir la necesidad eidética y restaurar el significado del mundo debe permanecer dentro de sus propios límites, si la misma «trascendencia» es un significado constituido en el Ego, surge naturalmente el problema del solipsismo y de la realidad de los otros. ¿Cómo podemos permanecer fieles a los principios de la reducción e imaginar a los demás como supuesto, pero no constituidos de la misma manera que todos los demás objetos? Creo que este es quizá el lado más oscuro de la filosofía de Husserl, apenas remontado con el artificioso procedimiento que propone en la 5ª de las *Meditaciones cartesianas* para acceder al alter ego¹¹⁶.

En efecto, el problema de la intersubjetividad lo tratará Husserl en la quinta Meditación de sus *Meditaciones Cartesianas*¹¹⁷. Está claro que busca evitar el solipsismo sin renunciar a su teoría, y que se da cuenta de las dificultades de dicha empresa. Cree no solo que el solipsismo puede ser superado sino también que ello solo puede ser hecho dentro del idealismo trascendental. La certeza que él creía haber

¹¹⁶ Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro II*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 189-207; IRIBARNE, J.V., *La intersubjetividad en Husserl*. 2 vols. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987; FERRER SANTOS, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*. Pamplona: Eunsa, 2007, pp. 152-170.

¹¹⁷ (Madrid: Tecnos, 1986).

descubierto se suponía que debía ser universalmente válida: válida para cualquier ente racional y accesible a todo.

¿Se contradice el resultado con la intención? Incluso si se obtiene la certeza en este sentido, nada puede concluirse acerca de la existencia efectiva de otros entes racionales mientras nos falten instrumentos que nos den un contacto real con los otros. Husserl cree que la existencia de los demás se constituye en el movimiento intencional. El otro va más allá de mi mónada, yo lo constituyo como reflejado en mi propio ego. ¿Cómo es esto posible? Husserl trata de resolver la cuestión con la ayuda de una segunda epojé. Dentro de la experiencia trascendental yo separo lo que es particularmente mío de los fenómenos referidos a los otros egos como sujetos, por ejemplo, los predicados culturales que implican una comunidad de muchos sujetos. Lo que permanece luego de esta exclusión es la propia esfera de pertenencia, en la que se incluyen las vivencias *hic et nunc* ligadas a mi corporalidad y los actos de conciencia en los que no rebaso intencionalmente lo dado en ellos. De este modo, aparece que yo estoy constituido como parte del mundo –para poder apuntar a más de lo que me pertenece con originariedad– y, al mismo tiempo, constituyo todos los objetos, lo cual es, según Husserl, una paradoja.

Como ego trascendental, separo lo que me pertenece del ego absoluto, omniabarcador, efectuando una segunda reducción dentro de la reducción trascendental. Presupongo que no todos los modos de mi conciencia son modos de mi autoconciencia, que el ego tiene una intencionalidad con el sentido de existencia y puede ir más allá de su propia existencia.

Al constituir el mundo le doy el sentido de ser accesible a las conciencias de los otros y el primer no-ego con el que trato es otro sujeto. Esta es la comunidad de mónadas que hace posible la

naturaleza objetiva. Esta intersubjetividad trascendental tiene su correlato en el mundo común de la experiencia.

El otro es «dado» personalmente en mi experiencia, aunque no originariamente (lo cual aparentemente solo significa que no participo directamente en su experiencia). Mi sentir al otro es, por lo tanto, indirecto. Esto no significa que consista en una actividad intelectual, o que sea una inferencia por analogía (de la conducta a la subjetividad). Es una intuición de la presencia de otra persona como sujeto, lo cual significa que el cuerpo es experimentado por la otra mónada como suyo. Así, veo el cuerpo de la otra persona como tal, como un síntoma de otra persona. Sin embargo, la otra persona tiene la categoría de otro constituida también dentro de mi campo trascendental, por analogía conmigo.

La intersubjetividad trascendental de las distintas mónadas se forma en mí, pero como una comunidad que se constituye igualmente en cada otra mónada. Mi ego sólo puede conocer el mundo en comunidad con otros egos y solamente es posible una comunidad monadológica (no puede haber muchos conjuntos de mónadas mutuamente opacos, porque cuando pienso acerca de ellos no pueden seguir siendo completamente opacos, los constituyo como comunidad). En consecuencia solo son posibles un mundo y un tiempo, y este mundo está obligado a existir.

De esta manera, señala Husserl al final de sus *Meditaciones Cartesianas*¹¹⁸ que la monadología trascendental tiene algunas implicaciones metafísicas. Sin embargo, no se abandona la epojé en ninguna etapa de esta reflexión. Solamente se explica la necesidad de los demás como un significado constituido, y se supera así el

¹¹⁸ Madrid: F.C.E. 2005.

solipsismo rechazando al mismo tiempo la metafísica ingenua de las cosas en sí mismas. La intersubjetividad trascendental, al ser la fundación absoluta, soporta el mundo y el conocimiento absolutamente fundado se basa en el autoconocimiento universal.

De acuerdo con Leszek Kolakowski en *Husserl y la búsqueda de la certeza*¹¹⁹, la insuficiencia del método husserliano para alcanzar la certeza absoluta se ve particularmente en esta cuestión crucial de la intersubjetividad, pues, a pesar de todas sus explicaciones, seguimos sin saber cómo llegamos a la otra persona en cuanto subjetividad real. Que no participamos en la experiencia del otro es verdad, pero también algo trivial. Es posible afirmar que yo percibo a otra persona como persona, y no como a un autómatas, no por inferencia ni por analogía, etc., sino en una especie de comunicación especial, diferente de las otras percepciones y no basada necesariamente en el intercambio verbal. Pero, para Kolakowski, afirmar esto no resuelve el problema del solipsismo ni necesita o implica la reducción trascendental. El intento de reconciliar la reducción con la monadología trascendental no puede ser llevado a cabo sin inconsistencias y sin oscuras construcciones especulativas.

La fenomenología trascendental se entiende a sí misma, y tanto más cuanto más madurez adquiere, como una monadología, e incluso como una metafísica teleológica, en la que hay una prueba de la existencia de la mónada divina valiéndose del argumento de la finalidad racional del todo que es la vida monádica intersubjetivamente conectada.

En Wojtyła, sin embargo, la intersubjetividad es posible gracias a que una parte fundamental de la experiencia del hombre se

¹¹⁹ Madrid: Alianza, 1983.

refiere a la experiencia del propio yo. De hecho, la experiencia “el hombre actúa” es un hecho que puede ser intersubjetivizado no debido a su mero carácter de *objetividad experimentada* llevada a cabo por la inducción, sino, sobre todo, por ser una mera vivencia, experiencia de *yo concreto*, y, por tanto, un hecho subjetivo.

La inducción no solamente es utilizada por Wojtyła en el ámbito antropológico sino que es el punto de partida de la ética. Como tendré ocasión de presentar más adelante, también en la ética el punto de partida es la experiencia de la moralidad. Captar la esencia de la moralidad no priva a Wojtyła de la riqueza de la experiencia¹²⁰. Es más, es la propia experiencia de la moralidad la que descubre sus estructuras esenciales. También aquí se da el caso de la intuición de la propia experiencia del deber –todo ello será estudiado en el capítulo III, apartado 4.

El uso de la inducción por parte de Wojtyła será el correctivo a la intuición de esencias de la fenomenología de Husserl, con él ya no será necesario apelar al mundo de las esencias como algo separado del mundo de los hechos y la deriva platónica de Husserl se hace de todo punto imposible en Wojtyła.

3.3. REDUCCIÓN

La inducción debe dar paso a la reducción si pretende captar la complejidad dinámica de la persona. El punto de partida siempre es la experiencia “el hombre actúa”. Con tal experiencia, en tanto experiencia individual, se trata de una vivencia, de un “hecho subjetivo”, que tiene como fondo la conciencia pero que, como el

¹²⁰ WOJTYLA, K. **HD**, p. 228.

mismo Wojtyla señala, la inducción somete a consideraciones teóricas, elevándolo así a la categoría intersubjetiva, de modo que puede ser comunicada y expresada por todos los hombres portadores de la misma experiencia. No olvidemos que la experiencia del hombre en el mundo es el dato primigenio que todo hombre tiene de sí en tanto que “enfrentado” al propio mundo.

Lo que pretende Wojtyla es acercarse a esa realidad dinámica de la acción del hombre e intentar encontrar un método que le libre de subjetivismos, pues el acceso a la conciencia no garantiza la objetivación de tal proceso, sino antes bien corre el riesgo de absolutizar la propia conciencia y convertirla en constituyente de sentido. La fenomenología realista de los autores analizados someramente en el capítulo introductorio da respuesta a esta necesidad de acceder a las estructuras ontológicas de la persona desde la fenomenología como método eficaz.

La relación persona-acción es de una complejidad tal que la reducción sólo pretende poner de relieve su riqueza y sus elementos. En la reducción no se trata de una limitación de la riqueza del objeto experimentado¹²¹, se trata, en palabras de Wojtyla de “*extraer sus consecuencias*”¹²². La persona en acción no es una realidad simple,

¹²¹ Cfr. apartado 2.2. del capítulo I. La diferencia entre la reducción fenomenológica y la reducción wojtyliana son radicales. En la primera ponemos entre paréntesis toda la existencia que procede de la actitud natural con el convencimiento de que la actitud fenomenológica nos pondrá delante de la nueva ciencia que pretende superar a las ciencias empíricas. Sin embargo, la reducción wojtyliana pone de relieve la necesidad de entresacar todos los elementos que posibilitan que la experiencia sea vivida en su radicalidad e integridad. Así, la reducción en nuestro autor no es un “poner entre paréntesis”, sino un “despejar la incógnita” para ser estudiada a fondo.

¹²² PyA, p.50.

por ello el método utilizado para acercarse a ella no puede ser el simple análisis, ya que en él tan sólo saldrían a la luz los elementos fundamentales aislados entre sí, pero a tal análisis se sustrae la propia comprensión de su elemento fundamental: la persona en la acción. Se trata de que la acción revele a la persona, nos la dé a conocer. Se hace necesario, por tanto, entrever y entender todos los elementos que están en juego y que posibilitan la emergencia de una nueva comprensión de la persona *en* acción, o mejor, de la persona actuando.

Es por lo que Wojtyła se apresura a definir la reducción no como eliminación o sustracción sino como “explotación” de la propia experiencia¹²³. Se hace necesario universalizar la experiencia de “el hombre actúa” que hace posible la inducción pero no menos necesario es explicar, aclarar e interpretar tal experiencia. Se trata, por tanto, de explicar y aclarar la relación persona-acción. Como ya apuntaba más arriba, el término literal que utiliza Wojtyła es “eksploatacja”: explotación en el sentido de poder entresacar la riqueza de algo, de entrever la multiplicidad de aspectos.

Detengámonos en este aspecto de capital importancia para entender cabalmente el método reductivo en Wojtyła.

La traducción autorizada por el autor al italiano no utiliza el sustantivo “*explotación*” sino “*exploración*”. Sin embargo, el original polaco no utiliza el sustantivo “*eksploracja*”. ¿Por qué el autor afirma que la reducción es un proceso cognoscitivo que trata de *explotar* la experiencia de “el hombre actúa”?

¹²³ “*La explicación y el entendimiento reductivo constituyen una como explotación de la experiencia. No se entienda equivocadamente el término “reducción”; en este lugar no se trata de una reducción entendida como disminución o limitación de la riqueza del objeto experimentado. Se trata más bien de extraer sus consecuencias.*” (PyA, p.49).

En mi opinión, en las dos traducciones se mantiene el sustantivo exploración por elegancia sintáctica¹²⁴, pero creo que no hay otro motivo por el cual no se respete el original polaco. Sin embargo, a lo largo de toda la obra, especialmente en la primera parte, Wojtyla no hace otra cosa que “explotar” la experiencia de la acción, esto es, se trata de entresacar la riqueza de la acción porque es el elemento privilegiado que nos acerca a la persona en su realidad dinámica.

Reducir la experiencia “el hombre actúa” no es sólo explorar, entendiendo por tal acción reconocer, registrar, inquirir o averiguar con diligencia la realidad de la persona en la acción, sino que apunta a algo más, se trata de extraer de tal realidad la riqueza que contiene. La acción es lo que hay que explotar para hacer una antropológica que quiera dar cuenta de lo que es la persona en su realidad integral. La acción posibilita la comprensión última de la realidad más íntimamente humana, por ello hay que referirla a la voluntad, a la razón y a libertad.

La experiencia “el hombre actúa” no puede ser “*percibida*”, como afirma la traducción de la BAC, sino antes bien aprehendida, intuita, se trata de una experiencia originaria que debe ser comprendida y explotada. La riqueza de la realidad de la acción provoca al intelecto a tratar de explotar tal experiencia.

Con todo lo dicho es fácil adivinar que la reducción, tal como la utiliza Wojtyla, no tiene el sentido de reducción fenomenológica, esto es, aquella operación del sujeto trascendental mediante la cual se extraen tan sólo los elementos esenciales y se ponen literalmente

¹²⁴ Aunque en la nueva traducción española se repara, como nota a pie de página, en que el término polaco refiere a explotación.

“fuera de juego” las notas existenciales del objeto cognoscitivo. Lo que pone de relieve la reducción es tan solo la posibilidad de mantener la visión originaria de la experiencia del hombre en el mundo, y que ella cobre sentido y fuerza cognoscitiva, visión que por ello “*debe ser profundizada y enriquecida de manera coherente a lo largo de todo el proceso*”¹²⁵.

Con el método de inducción-reducción no se trata de averiguar la forma del actuar consciente de la persona, sino que la acción del hombre es consciente y, aún más, que el hombre posee consciencia de actuar conscientemente. Se trata más bien de poner de relieve qué es el actuar consciente y hasta qué punto ese actuar consciente puede revelar a la persona y ser elevado a una categoría universal. Eso será posible gracias a la inducción en el sentido que la utiliza Wojtyła.

La reducción no “despliega” la riqueza de la realidad del hombre y su actuar en el mundo, sino antes bien posibilita que tal riqueza se abra ante nosotros en ese gran proceso cognoscitivo que el hombre opera cuando se acerca al mundo y a lo que le rodea. Ese parece ser el sentido de la obra *Persona y acción*, en la cual, como estudiaré más adelante, no se trata de llegar a la persona a través de categorías ontológicas, como las de ente, sustancia etc., sino más bien poner de relieve la riqueza de la acción como reveladora de la persona en acción.

Someter la categoría de la “acción” a reducción, tal como la entiende Wojtyła, es explicar-reducir progresivamente para sacar a la

¹²⁵ PyA, p. 49.

luz los elementos necesarios que hagan ver-intuir a la persona en lo que tiene de individualidad e irrepitibilidad¹²⁶.

La línea de investigación emprendida por el autor no pretende poner de relieve el *cómo* del actuar humano –repárese en que la premisa del método fenomenológico pretende mostrar precisamente el cómo del aparecer del fenómeno- sino el *qué* es el actuar consciente¹²⁷. Desde las primeras páginas de *Persona y acción* ya Wojtyła toma distancia de la tradición fenomenológica, en el sentido de que su estudio no versa sobre esencias, sino sobre las estructuras ónticas del hombre que se dan precisamente en la actuar consciente. Es cierto que el actuar consciente incluye el momento de la conciencia pero ella está descargada de toda fuerza constituyente: la fuerza de la conciencia en la acción se expresa en la categoría de reflejo.

Se trata, por tanto, de averiguar el qué del actuar humano, entendiendo por actuar la acción consciente. La reducción, tal como la utiliza el autor, hace posible que la experiencia “el hombre actúa” muestre a las claras todo el conjunto de significados que posee y, por ende, al hombre mismo en su propio actuar.

El ambicioso estudio que propone Wojtyła se cifra en la propuesta de una investigación *in fieri* ya que el hombre se muestra en

¹²⁶ “La expresión “acción” contiene una gran riqueza de contenidos, que debemos explicar (=ex-plicare) progresivamente. Esta explicación será simultáneamente un desvelamiento de esa realidad, que constituye la persona humana. Y, precisamente por esto, el presente estudio está pensado como su desvelamiento progresivo, o sea, como “explicación” de la acción desde el ángulo del desvelamiento de la realidad de la persona. Nos proponemos alcanzar este objetivo mediante el análisis de sus aspectos particulares, sin que por ello dejemos de tener a la vista la integridad orgánica de la acción en su relación con la persona”. (PyA, p. 65)

¹²⁷ Ibidem, p. 50

su propio actuar precisamente *in fieri*. Para ello utilizará todas las categorías metodológicas de la fenomenología pero con una dimensión y una lectura nuevas. Es precisamente este acercamiento a la persona *in fieri* lo que le va a apartar del método tradicional metafísico. No nos podemos acercar a la persona en su realidad dinámica desde parámetros estáticos, y estos son los que ofrecía el método metafísico de la analogía del ser. Las categorías de potencia y acto no sirven para presentar la riqueza de la acción humana. Ellas mismas presentan una categorización para todos los entes muy válida pero no para la realidad dinámica de la persona.

Eso no significa que tales categorías no sean estimadas por Wojtyła, buena muestra de ello es el uso que hace del concepto de naturaleza humana. Veamos un ejemplo de uso y superación de categorías clásicas metafísicas para poder entender cómo opera Wojtyła con su reducción entendida como exploración y enriquecimiento de la experiencia.

El concepto clásico de naturaleza a juicio de Wojtyła presenta una carencia fundamental: la excesiva rigidez y estaticidad en el tratamiento del hombre. Por ello se hace necesaria una integración de los conceptos de naturaleza y persona¹²⁸. La clave de interpretación de la crítica e integración que hace Wojtyła del concepto de naturaleza se muestra a las claras si tenemos en cuenta su diferenciación entre los dos tipos de dinamismos que comprende la comprensión del binomio persona-acción: me refiero a las experiencias “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”.

Parece que el término clásico de naturaleza humana incluye tan solo la totalidad dinámica específica del hombre, esto es, la

¹²⁸ Ibidem, pp. 132-137.

experiencia “algo sucede en el hombre”. Una experiencia que sin dejar de ser verdadera no se puede fijar de forma unilateral, toda vez que tan solo “indica las actividades que se encuentran incluidas en la capacidad dinámica de un determinado sujeto”¹²⁹. Así, la naturaleza humana entendida en sentido clásico pone de relieve tan solo un aspecto parcial y estático del hombre.

Por ello el concepto de naturaleza se torna insuficiente para construir una antropología propiamente filosófica. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el concepto de persona. Tal concepto tiene a la base dos términos que estudiaré en el capítulo IV, se trata de la autoteleología y la autodeterminación. En el concepto de naturaleza humana se inserta otro concepto propio de la tradición clásica metafísica, a saber, el de teleología. Pero este concepto en cuanto aplicable a la realidad de todos los entes se torna insuficiente para la “explicación” -reducción en sentido wojtyliano- de la persona en lo que tiene de específicamente humana.

El concepto de persona, por su parte, pone de relieve que el hombre no solo obra por un fin (teleología) sino que obrando se va realizando a sí mismo. Así todas las acciones del hombre tienen como fin también al propio hombre. Esa es precisamente la clave de bóveda del concepto de autodeterminación: es el hombre singular el que determina su actuar y en esa determinación se determina también a sí mismo. Eso es lo que pone de relieve la experiencia “el hombre actúa”. La categoría de persona saca a la luz (“eksploatacja”) las dos experiencias básicas que la configuran como tal: “algo sucede en el hombre” y “el hombre actúa”. A juicio de Wojtyła, se hace necesaria una integración de ambos conceptos.

¹²⁹ Ibidem, p. 135.

Si lo que se pretende subrayar con el concepto de naturaleza humana es su carácter estático, no mostraremos la realidad compleja de la persona ni su subjetividad. Además, corremos el peligro de separar la realidad del hombre en dos mundos irreconciliables entre sí: el mundo de la persona y el mundo de la naturaleza. Sin embargo, es posible integrar esos dos conceptos, ya que las dos vivencias básicas del hombre tienen como realidad un único sustrato que es el “*suppositum*”. Aparece así la base común de los dos conceptos aparentemente enfrentados: el de naturaleza y el de persona.

Tal integración no se da en el ámbito meramente teórico, sino que aparece como dato primigenio en la experiencia de “el hombre actúa”. Desde los aspectos particulares de la experiencia del hombre (inducción) debemos pasar a una concepción integral del hombre. El mismo Wojtyla afirma: “*queremos también mostrar que la fenomenología y la metafísica profundizan en el mismo sujeto y que la reducción fenomenológica y la metafísica no se excluyen entre sí*”¹³⁰.

El “yo” es el centro y el núcleo de la doble experiencia del hombre. El “yo” es autor de las acciones – el hombre actúa-, pero en la experiencia “algo sucede en el hombre”, aunque el yo no tiene la vivencia de que él actúe y, por tanto, no es el autor, sin embargo tiene la vivencia interna de la identidad de aquello que sucede en él consigo mismo.

Vemos cómo “explorando” los dos conceptos fundamentales de naturaleza y persona podemos pasar de la aparente contraposición y enfrentamiento a una real integración donde la categoría eminentemente metafísica de *suppositum* emerge con creciente radicalidad otorgando al mismo tiempo un significado nuevo a la

¹³⁰ Ibídem, p.137.

categoría de persona. No debemos olvidar que Wojtyła pretende construir una antropología filosófica que orbite en torno al concepto de persona y no al de naturaleza humana.

III

**ORIGINALIDAD DE LA PROPUESTA ÉTICA DE KAROL
WOJTYLA**

*“Ojalá estés preparado para cumplir el deber de llevar
en ti esta imagen que transformas en este contenido
favorable al silencio y a la soledad posible
en el hombre, posible porque la muerte no la separa de
nadie”.*

Karol Wojtyła

Pensamiento, 1952

1. RECONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA VIDA ÉTICA

La irrupción del neopositivismo en la escena filosófica europea a principios del siglo XX supuso la entronización de un tipo de razón empírica, adjetiva, que pretendía desenmascarar los presuntos errores de la razón sustantiva. La investigación de este tipo de razón no dejó ningún campo sin revisar, la ética no iba a ser una excepción.

A mediados de siglo, cuando la actividad filosófica era más o menos frenética, se hacía necesaria y urgente una renovación de la filosofía en general y de la ética en particular. La ética había dejado de tener pretensiones de veracidad, se había abandonado a la sola pretensión de intentar una descripción más o menos acertada de la realidad moral, convirtiéndose así en psicología y sociología de la moralidad. Muchos pensadores compartían un rechazo a la metafísica que hacía imposible todo intento de fundamentación de la ética, toda vez que las ideas de verdad y bien daban paso a la construcción de un lenguaje vacío de sentido. Sin metafísica no había posibilidad de una axiología que fundamentase la reflexión ética.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo se asistía a una evidente recuperación de la teoría ética hasta tal punto que no resulta insensato afirmar que la filosofía primera se había convertido en filosofía moral. No obstante, en el origen de la crisis de la moral está la ruptura del nexo entre verdad y libertad. Ese parece ser el tema fundamental que llevó a Juan Pablo II a escribir la encíclica *Veritatis Splendor* (=en adelante VS), en ella el Papa da buena cuenta de los acontecimientos filosóficos que han llevado a tal crisis.

La Encíclica reconoce cómo el problema de la libertad ha sido y es uno de los más debatidos en la reflexión moral contemporánea. La tesis fundamental de la Encíclica es que el nexo entre verdad y

libertad se ha ido rompiendo en los últimos tiempos a favor de una emancipación radical de la libertad. La exaltación de la libertad ha supuesto que se absolutizara desligándola de lo que le da sentido: la verdad. Así, la encíclica reconoce que algunas corrientes de pensamiento actuales exaltando la libertad llegan incluso a considerarla como un absoluto y como fuente de los valores¹³¹.

La ruptura de este nexo entre verdad y libertad puede servir como clave de interpretación de la historia de la ética reciente. A juicio de Livio Melina el tratamiento unilateral de las éticas cuando abandonan tal nexo lleva a considerarlas como éticas de una libertad sin verdad o por el contrario de una verdad sin libertad¹³².

Así, el problema de la fundamentación de la ética y de la posibilidad de la ética como ciencia, se resuelve desde esos dos polos altamente diferenciados. Algunos autores¹³³ han subrayado la

¹³¹ “En algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a *exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores*. En esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. Se han atribuido a la conciencia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal. Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia. Pero, de este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, de «acuerdo con uno mismo», de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral” (VS. 32).

¹³² MELINA, L. *La plenitud del obrar cristiano*. Madrid: Palabra, 2006, p. 43.

¹³³ Cf. en este sentido PALACIOS, J.M. *Bondad moral e inteligencia ética*. Madrid: Encuentro, 2008, pp. 115-131; también, RICKEN, E., *Ética general*, Barcelona: Herder, 1987.

fundamental irreductibilidad de estas corrientes, dándoles el nombre de éticas no-cognitivistas y éticas cognitivistas.

Las primeras son las que exaltan la libertad como creadora de valores, son también llamadas emotivistas porque es la emoción la que determina el valor de los enunciados morales. Según estos, los términos éticos no pueden ser definidos más que por el estado emocional que lleva quien los enuncia y que pretende inducir en el interlocutor. “Bueno” o “malo” no son términos que tengan contenido moral sino que reflejan tan solo estados psíquicos. Es evidente que desde esta perspectiva filosófica se propugna la imposibilidad de la ética como ciencia.

A esta concepción, consistente en negar todo carácter verdadero a las afirmaciones morales, se acogen éticas tan dispares como el emotivismo, el decisionismo y el prescriptivismo. Todas, sin embargo, conceden un papel decisivo a la voluntad, que, ciega de toda luz racional, puede cometer los errores más inícuos.

Bajo esta consideración ética se hace de todo punto imposible una supuesta universalidad del bien moral, a lo sumo se puede optar por desear una base común de criterios que regulen la vida moral de los distintos grupos sociales.

Para los segundos, aquellos que postulan una preeminencia de la verdad sobre la libertad, los términos éticos están cargados de verdad o falsedad, toda vez que no se refieren a estados emocionales, sino que se articulan en enunciados que se dirigen a una realidad que es independiente de su catalogación semántica. Dentro de esta segunda corriente existen dos formas distintas de concebir la ética como ciencia: el naturalismo y el intuicionismo.

Para el naturalismo, lo “bueno” apunta a una propiedad natural de las cosas y es, por tanto, definible; para el intuicionismo, por el contrario, todo lo tematizado como “bueno” no es una propiedad que se pueda definir sino que se da tan solo en una intuición descargada de todo contenido tanto natural como metafísico (es el caso de G.E. Moore).

Otra versión más fuerte de las éticas de la verdad sin libertad son las llamadas éticas intelectualistas. La verdad moral se deduciría de una supuesta verdad metafísica, que se consideraría como un axioma o punto de partida indiscutible.

Sobre estas versiones recae la sospecha de lo que el empirismo ha llamado indiscriminadamente “falacia naturalista”. Lo trataré más adelante.

Lo que se califica en general de cognitivismo ético pone a prueba su validez a propósito del problema de la derivación de enunciados prácticos a partir de premisas teóricas. La filosofía clásica lo ha abordado bajo el rótulo de la razón práctica no en el sentido kantiano de un uso autónomo de la misma, sino en el sentido de una razón directriz de la actuación y con base en su función receptiva primera.

Se hace urgente, según creo, una recuperación de la ética filosófica orientada a la verdad del bien. Una ética que sea una verdadera ciencia, con un método propio, que sea capaz de universalizar el bien y que oriente a la naturaleza humana a su perfección como su auténtica vocación. Esto es lo que va a hacer posible Wojtyla desde su Cátedra de la Escuela ética de Lublin: una ética del bien que implique una verdadera metafísica y antropología del bien.

No es posible la recuperación de la Ética sin la recuperación de la antropología. Es por ello por lo que muy pronto Wojtyła ve la necesidad de acercarse a la problemática antropológica. La ética ha estudiado siempre la acción del hombre presuponiéndolo, se hace necesario ahora estudiar la acción precisamente como reveladora de la persona. En *Persona y acción* el momento de experiencia “el hombre actúa” no funciona como un universo metodológico sino antes bien como una instancia privilegiada donde se nos revela la persona como sujeto agente de la acción que es eminentemente moral.

2. LA ESCUELA ÉTICA DE LUBLIN-CRACOVIA¹³⁴

La Universidad Católica de Lublin (Katolicki Uniwersytet Lubelski, en adelante KUL) fue fundada en 1918 por el padre Idzi Radziszewski. La historia de la KUL no fue fácil desde el principio, primero por las amenazas del régimen nazi y más tarde por el régimen comunista, de hecho entre 1953 y 1956 se cerraron las facultades de Derecho, Ciencias sociales y Educación. En lo que respecta a la Facultad de Filosofía de la KUL, esta se estableció en 1946, como

¹³⁴ Así llamada desde que en 1978 apareciera en alemán una obra colectiva “Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen” (Verlag Butzon-Bercker, Kevelaer, 1979) cuyos autores eran: Karol Wojtyła, Andrej Szostek y Tadeus Styczen. En el prólogo, firmado por Joseph Card. Höffner, se habla, por primera vez en un escrito, de la “Lublin-Krakauer Ethischen Schule”. El libro había surgido como consecuencia de unas conferencias dadas en Colonia que despertaron gran interés por la peculiar manera de tratar los problemas éticos. Como consecuencia de las mismas surgió el proyecto de editar en lengua alemana algunos escritos característicos de dicha escuela. En dicho prólogo se da también como cabeza de serie, o creador de la escuela, a Karol Wojtyła, que durante veinticinco años había ocupado la cátedra en la Universidad de Lublin, y antes en la de Cracovia.

respuesta a la inquietud filosófica que evidenciaba la cultura polaca¹³⁵ del momento.

Como consecuencia de la terrible angustia que el siglo XX procura a la humanidad, especialmente a Europa, causada por las grandes guerras y por la emergencia de las ideologías totalitarias, los filósofos de la KUL comienzan a esbozar un nuevo dibujo de la modernidad, que intenta superar las filosofías trascendentalistas que vaciaban al sujeto de toda hipóstasis personal y tienen como centro a la persona humana en su totalidad. Pronto el boceto primero se fue perfilando en tres proyectos claramente diferenciados: la *Metafísica* (que dotaba a la reflexión filosófica de una visión global del mundo necesaria para el establecimiento de las nuevas tesis), la *Antropología* (que pretendía insertar al hombre de nuevo en el puesto que le corresponde, el espiritual, así las preguntas nucleares desde esta nueva perspectiva eran la naturaleza y el destino de la persona humana) y, por último, la *Ética* (que preguntaba por el deber en la acción como momento fundamental de la experiencia ética y no el deber entendido como simple respeto a la ley).

La segunda Tesis de Habilitación sobre la ética de Max Scheler¹³⁶ acerca a Wojtyla a la KUL junto a otros jóvenes profesores. El grupo incluía además a Jerzy Kalinowski, Stefan Swiezawski y el padre Mieczyslaw. El grupo, que en un principio portaba inquietudes académicas distintas –todos procedían de campos distintos del saber–,

¹³⁵ Cfr. WEIGEL, G. *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés, 1999. pp. 187-199.

¹³⁶ Publicada en español bajo el título *Max Scheler y la ética cristiana*. (Madrid: BAC, 1982), ya que el primer doctorado lo realiza Wojtyla en el Angelicum de Roma en el año 1948 y lleva por título *La fe en San Juan de la Cruz*, (Madrid: BAC, 1979) bajo la dirección de Garrigou Lagrange.

pronto compartirá tesis fundamentales, que guiarán el rumbo definitivo de la Escuela¹³⁷, tales como su radicalidad en la consideración realista del mundo y su consideración de la absoluta capacidad humana para conocerlo.

Los filósofos de la KUL partían de un punto de vista radicalmente moderno para sus propias investigaciones especulativas. Su filosofía no debía partir de las reflexiones cosmológicas clásicas, tal como Wojtyla había estudiado en el *Angelicum* de Roma, sino más bien de la persona y la experiencia humana en general, poniendo de relieve aquello que sea lo irreductible del hombre, a saber, una unidad psicofísica excepcional y su carácter de irrepitibilidad.

En el caso concreto de Wojtyla, él comienza por la Ética. A partir de 1954 – y tras ser asignado al departamento de filosofía de la KUL- comienza a dar una serie de clases, que se prolongarán hasta 1961 con una temática común, a saber, la especificidad y científicidad de la ética. Creo muy útil para la investigación que estoy realizando ofrecer a continuación unos apuntes bibliográficos detallados sobre los estudios y publicaciones de Wojtyla en el campo ético, con el fin de recoger todo lo publicado por el autor en lengua polaca y las distintas traducciones que se han ido realizando. Me han sido de gran ayuda, para comenzar, sobre todo la completa bibliografía de Gramatowski¹³⁸, la obra de Rodrigo Guerra¹³⁹ y la biografía de Juan

¹³⁷ Utilizaré el término en mayúsculas cuando me refiera a la escuela “oficial” por comodidad de no repetir constantemente Escuela ética de Lublin-Cracovia.

¹³⁸ GRAMATOWSKI, W.–WILINSKA, Z. *Karol Wojtyla negli scritti*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1980.

¹³⁹ Cfr. GUERRA, R. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Caparrós, 2002. pp. 52-64.

Pablo II de Weigel¹⁴⁰ y, cómo no, la edición de gran parte de los trabajos de Karol Wojtyła sobre Ética en español que han realizado Juan Manuel y Alejandro Burgos¹⁴¹.

El primer período de la obra wojtyliana abarcaría desde los primeros años de la década de los cincuenta hasta 1970. En este primer período la temática sobre la que gira la investigación de Wojtyła es la preocupación fundamentalmente ética y sus estudios sobre el amor humano. Este primer período¹⁴² tiene dos fases claramente diferenciadas:

- a) En la primera fase destacan sus primeros ensayos de Filosofía moral y de Ética; varios escritos, que corresponden a tres cursos que impartió en la KUL durante los años 1954-1957; las separatas de *Abecedario ético*, aparecidas en *Tygodnik Powszechny*

¹⁴⁰ Cfr. WEIGEL, G. op. cit. pp. 173-204.

¹⁴¹ Me refiero a la obra titulada *Mi visión del hombre* (en adelante VH) editada por Ediciones Palabra en su 6ª edición de 2005, donde se ofrece una selección de artículos de divulgación en la primera parte y una segunda parte dedicada a los estudios más especializados de ética.

¹⁴² Cfr. SERRETI, T. “Invitación a la lectura”, en WOJTYLA, K. *Perché l’uomo*. Roma: Mondadori, 1995, p. 10. La cuestión de si se puede hablar de períodos en el pensamiento de Wojtyła, y de si esto implica una evolución de su pensamiento, es discutida por algunos autores, entre ellos Giovanni Reale, que en la introducción a los ensayos de antropología (WOJTYLA, K. *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani, 2005, pp. 1307-1308) critica la visión “evolucionista” de Serreti y afirma que en Wojtyła todos los conceptos y estructura fundamental de su obra están ya perfilados en *Amor y responsabilidad*, por lo que no se puede hablar en sentido estricto de evolución en Wojtyła. Sin entrar en discusiones simplemente la utilizo aquí por comodidad metodológica.

entre los años 1956-1958; la tesis sobre Scheler, que tendré ocasión de estudiar más abajo, y el volumen *Amor y responsabilidad* de 1960. Los cursos que impartió durante los años 1954-1957¹⁴³ fueron publicados, a modo de breves ensayos de carácter pedagógico y divulgativo, en una revista semanal de carácter cultural de ámbito católico, *Tygodnik Powszechny*¹⁴⁴, con la rúbrica de *Elementarz etyczny*.

- b) En la segunda fase -entre los años 1958 y el año 1970- el interés ético va virando progresivamente hacia la Antropología y Wojtyla orienta su investigación al establecimiento de un fructífero diálogo con los sistemas éticos que han ayudado a la formación de gran parte de la época actual: los sistemas de Kant y Scheler. En esta segunda fase de su pensamiento es donde se establecen las tesis más fuertes de la ética y también

¹⁴³ Los cursos a los que me refiero los imparte Wojtyla durante tres años académicos. El primer curso (1954/55) lleva por título "*Acción y experiencia moral*", en las que debate sobre la ética filosófica de Max Scheler, Inmanuel Kant y santo Tomás de Aquino; el siguiente año académico (1955/56) sus clases versan sobre "*Bondad y valor*" y analiza la ética de Platón, de Aristóteles, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Kant y Scheler; y, por último, en el curso 1956/57 de nivel avanzado desarrolla el tema "*Norma y felicidad*". A partir de este momento la preocupación ética no le abandonará nunca, tal como reflejan los siguientes cursos que impartió durante seis años. Pronto se publicaron en alemán junto con otros estudios de otros autores con el título de *Lubliner Vorlesungen*, Stuttgart, 1981 y al italiano con el título de *Educacione all'amore*, Roma: Logos, 1978.

¹⁴⁴ En la bibliografía en polaco dedico un apartado a los artículos de la revista por orden de aparición donde señalo el número de la revista, la pagina y ofrezco una traducción de los títulos. Todos esos artículos están editados en español por Juan Manuel y Alejandro Burgos en VH.

donde Wojtyla va a asentar sus principios metodológicos, que serán el germen del método antropológico que aplicará posteriormente; por ello me centraré en algunos de los ensayos que aportan más elementos de apoyo a la tesis que persigo, a saber, que el método fenomenológico es extraordinariamente adecuado para un acercamiento cabal al fenómeno de la vida moral en general y de la experiencia ética en particular y que, además, otorga a la reflexión ética un carácter de objetividad tal que imposibilita radicalmente las acusaciones de relativismo.

Las clases de Wojtyla, sobre todo las del nivel avanzado, eran monografías dedicadas al tema de la Ética que más le iba a interesar en el futuro: el establecimiento de principios éticos universales con el fin de que sea posible la fundamentación científica de la ética y la vinculación del realismo filosófico con una filosofía de la conciencia humana.

En esta segunda fase imparte las clases sobre Ética sexual, que desembocarán en el libro *Amor y responsabilidad*¹⁴⁵ que la misma KUL edita por su gran interés filosófico. Pero el curso que más interés tiene para mi investigación por su contenido es, sin duda, el que lleva por título “Teoría y metodología de la ética”. El desarrollo de este

¹⁴⁵ Publicado por primera vez por el Círculo de Investigación de la KUL con el título de *Mitosc i odpowiedzialnosc. Studium etyczne*, Lublin: TNKUL, 1960; la segunda edición se publica bajo el título *Mitosc i odpowiedzialnosc*, Kraków: Znak, 1962; en inglés *Love and Responsibility*, San Francisco: Ignatius Press, 1993; en español existen dos traducciones, la publicada por Razón y fe en 1969 y la editada por la Biblioteca Palabra (2008) que cuenta con unas notas aclaratorias preparadas por Tadeusz Styczen, Jerzy Galoswki, Adam Rodzinski y Andrzej Szostek para la edición polaca.

curso tiene como fruto la posterior redacción de tres trabajos que ofrecen los elementos necesarios para el establecimiento de los postulados metodológicos fundamentales wojtylianos: “El problema de la experiencia en la ética”¹⁴⁶, “The problema of the Theory of Morality”¹⁴⁷ y, por último, “El hombre y la responsabilidad”¹⁴⁸.

El segundo período corresponde a su trabajo más importante, *Persona y acción* (1969, en su primera edición polaca), donde definitivamente da el viraje hacia la antropología, los años del Concilio fueron decisivos para este punto de inflexión.

El tercer, y último, período¹⁴⁹ se abre en 1970 con la última parte de la obra mencionada, titulada *Participación* y se cerrará de forma abrupta en 1978 con su elevación al Pontificado. En estos años reflexiona sobre la intersubjetividad, la cuestión de la comunicación

¹⁴⁶ Cfr. en WOJTYLA, K. VH, pp. 321-352 (consultar bibliografía en polaco).

¹⁴⁷ Cfr. en WOJTYLA K. *Person and Community*. New York: Peter Lang, 1993, pp.129-161.

¹⁴⁸ WOJTYLA, K. *Człowiek w polu odpowiedzialności. Studium na temat koncepcji i metodologii etyki*. Roma-Lublin, 1991. Existen dos traducciones al italiano: la primera “L’uomo e la responsabilità”, trd. E. Tartagni, en *Perché l’uomo*. Milán: Leonardo, 1995; la segunda, con texto polaco al frente: “L’uomo nel campo della responsabilità”, trd. L. Cristanti, Milán: Bompiani. Esta última traducción recogida en: WOJTYLA, K. *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cargo de G. Reale y T. Styczen, Milán: Bompiani, 2003, pp. 1217-1301. También existe traducción al español en *El hombre y su destino* (en adelante HD). Madrid: Palabra, 2005, pp. 219-295.

¹⁴⁹ Los artículos de antropología de este tercer período están publicados en italiano en *Perché l’uomo. Scritti inediti di antropología e filosofía*. Mondadori-Librería Editrice Vaticana, Milano-Città del Vaticano, 1995. Existe una traducción de la mayoría de ellos en *El hombre y su destino*. Madrid: Biblioteca Palabra, 1998.

de las personas, y todo lo que tiene que ver con la autodeterminación y la autodecisión.

2.1. HACIA UNA NUEVA DEFINICIÓN DE LA ÉTICA

«*No nos consagramos a estas investigaciones –escribe Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*- para saber lo que es la virtud, sino para aprender a hacernos virtuosos y buenos; porque de otra manera este estudio sería completamente inútil*»¹⁵⁰. El carácter eminentemente práctico que muestra la *Ética* aristotélica bien podría servir para introducir y definir la esencia de la propuesta ética wojtyliana. La reflexión ética no va encaminada tan solo a una averiguación de qué sea lo bueno o malo en sí, sino que pretende fundamentalmente que el hombre devenga bueno o malo, o dicho de otra forma, los actos morales en sí mismos hacen a los hombres buenos o malos; esta parece ser la clave de bóveda de todo el pensamiento ético de Wojtyla¹⁵¹. Es aquí también donde la *Ética* se muestra con más fuerza como Antropología normativa.

La *Ética* y la Antropología no se presentan en nuestro autor como disciplinas aisladas, sino más bien como disciplinas coimplicadas la una con la otra; al fin y al cabo comparten el mismo objeto de estudio, el ser humano. En palabras del autor “*la historia de la filosofía es el escenario del perenne encuentro entre la*

¹⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1103 b, 27-29.

¹⁵¹ Cfr. WOJTYLA, K. *Persona e atto*: “*Se trata, por tanto, de ser bueno y no ser malo; de llegar a ser bueno a través del acto y no llegar a ser malo*” (p. 385)

antropología y la ética”¹⁵². Este modo de concebir el estudio sobre el hombre recuerda –como ha señalado Alfred Wierzbicki¹⁵³– el modo de proceder de Sócrates, para quien el imperativo *nosce te ipsum* supone una responsabilidad del hombre, tal que implica el cuidado de su alma tal como prescribía la religión apolínea, inaugurando así lo que se ha venido llamando el “humanismo interior”¹⁵⁴. Para Karol Wojtyła el punto de encuentro entre la Ética y la Antropología se encuentra en la experiencia de la moralidad, cuyo momento fundamental se revela en la experiencia de la persona a través del acto.

Las reflexiones en torno a la ética realizadas por Wojtyła tienen una doble finalidad: por una parte, pretenden fundamentar la ética desde una perspectiva meramente racional, considerándola como filosofía moral con método propio, y, por otra, atajar el gran problema derivado de la no fundamentación ética, a saber, el relativismo y el subjetivismo. El punto de partida de la negación de la cientificidad ética lleva ineluctablemente a la relativización de las normas morales y ésta a la negación de la apelación a la instancia máxima que es la razón.

El pensamiento de Wojtyła parte, como es común en su modo de filosofar, de la tradición filosófica tomista; sin embargo, una vez aceptada la tesis primera como punto de partida, va ampliándola sucesivamente de tal modo que llega a modificarla de forma casi sustancial. Es indudable que el paradigma tomista está a la base de

¹⁵² WOJTYLA, K. *Op. cit.* p. 53.

¹⁵³ Cfr. Introducción a “El hombre en el campo de la responsabilidad” en *Metafísica della persona*. Milano: Bompiani, 2005, p. 1222.

¹⁵⁴ Cfr. REALE, G. *Socrate. Alla scoperta della Sapienza umana*. Milano: Rizzoli, 2000, pp. 222-226.

todo el pensamiento de Wojtyla, pero no lo es menos que toma de la modernidad elementos que configuran su pensamiento y que le otorgan un carácter original y profundo.

El caso de la ética es clarificador en este sentido. Tanto la problemática como las nociones primeras fundamentales –bien, finalidad, perfección etc.- son expuestas por Wojtyla tomando como referencia la ética tomista; sin embargo, el modo de abordar los temas éticos, el establecimiento del punto de partida y la metodología van a tomar de la ética moderna sus elementos fundamentales, otorgándole a la investigación wojtyliana una creciente radicalidad. A mi juicio, esto hace de su reflexión ética una de las más arriesgadas y profundas de la segunda mitad del siglo XX.

En Wojtyla el método fenomenológico queda injertado en la gran tradición aristotélico-tomista con una finura de miras sin precedentes. La empresa de asumir las categorías aristotélicas en el pensamiento cristiano, llevada a cabo siete siglos antes por Santo Tomás de Aquino, es de nuevo emprendida –esta vez la asunción se refiere a la experiencia y a la subjetividad en la concepción de la Ética sin abandonar el espíritu realista- por Wojtyla con iguales resultados.

Como he apuntado más arriba, las primeras tentativas de solución al problema de la Ética se encuentran redactadas en una serie de artículos, que llevan por nombre *Elementarz etyczny* (Abecedario ético) y que fueron publicados en el periódico de ámbito católico *Tygodnik Powszechny*. Esos pequeños ensayos van presentando la visión de la ética de Karol Wojtyla y tratan, a modo de abecedario, todos los temas que luego desarrollará con más rigor científico aunque sin detenerse todavía en el establecimiento del método.

En estos artículos Wojtyla ofrece un elenco de problemas que serán determinantes en su carrera filosófica y que configurarán los

intereses de la Escuela ética de Lublin. La ética misma se había hecho problema¹⁵⁵; por ello, Wojtyla emprende la tarea de definirla, determinar su especificidad y el punto de partida mediante el cual optará a ser considerada una verdadera ciencia. Lo que sin duda está en juego es el propio carácter epistemológico de la ética.

La ética es presentada desde el principio y sin ambages como realista. Por realismo se entiende aquella teoría filosófica que asume dos postulados básicos:

- a) que existen cosas independientes de nuestro propio pensar –ámbito teórico- y de nuestro propio querer –ámbito práctico- y que suponen, por tanto, la condición de posibilidad de nuestro pensar y de nuestro querer;
- b) y que existe la posibilidad real de conocerlas, aunque bien es verdad que en ocasiones no de una manera total y evidente.

El realismo en la ética es de capital importancia en el tratamiento de las normas éticas. Por debajo de todo el sistema de normas –afirma Wojtyla- se debe poner el principio general: *en todo tu obrar permanece de acuerdo con la realidad objetiva*¹⁵⁶. Esa realidad es un conjunto simultáneo, de carácter orgánico y dinámico, donde se entreteje y anuda simultáneamente toda la actividad del sujeto operante con una serie de seres objetivos. Así, el imperativo categórico de la ética realista defendida por Wojtyla asume sin reservas el principio de realidad como garante de toda la operatividad humana; frente a tal imperativo encuentra el Autor el imperativo

¹⁵⁵ WOJTYLA, K. “La moral y la ética”, en VH. p. 25.

¹⁵⁶ WOJTYLA, K. “El realismo en la ética”, en VH, pp. 40-43.

categorico formal kantiano, que pone con preeminencia absoluta en el obrar humano la mera razón: obra de tal modo que la máxima de tu obrar pueda ser elevada a ley universal.

Un presupuesto fundamental en la propuesta ética realista se refiere a la posibilidad real de operatividad de las normas morales. Así, la ética realista es una ética practicable, no utópica¹⁵⁷. Las normas éticas se basan en la realidad, es por ello que constituyen el núcleo fundamental de la experiencia del deber.

El realismo de la ética de Wojtyla tiene su punto de arranque en su propia experiencia personal y pastoral, se hace necesaria una reflexión sobre asuntos de moral concretos tales como la experiencia del pudor, la sexualidad humana, el matrimonio..., para poder fundamentar la ética cristiana en una base racional sólida que no incurra en la casuística que lleva a la desintegración de la propia vida moral.

La ética se diferencia de las ciencias de la moralidad en que estas se ocupan de las normas morales en tanto existentes, esto es, qué es lo que se considera bueno o malo en una determinada época histórica, mientras que la ética, entendida como filosofía moral

¹⁵⁷ Este punto de partida es compartido por el filósofo español Antonio Millán-Puelles en su *Ética y realismo*. Madrid: Rialp, 1999 y, sobre todo, en *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Madrid: Rialp, 1994. En *Ética y realismo*, (pp. 28-31). Millán-Puelles se sirve de Epicuro para ejemplificar el carácter no utópico de la ética realista. A juicio del autor, se ha leído mal a Epicuro cuando se le hace afirmar el *fac bonum, vita malum* de modo absoluto. Para Epicuro hay que procurar tan solo el placer que no acarree consecuencias negativas, pero aún más, en ocasiones no es humano evitar el dolor: por ejemplo, el dolor del fallecimiento de un ser querido. En consecuencia, no es practicable una norma ética que afirma: evita el dolor en todo momento y en todo lugar, tal aseveración sería imposible de universalizar.

normativa, se pregunta por la esencia de la experiencia ética, a saber, ¿qué es lo bueno y por qué? El método de las ciencias morales, derivadas de la nueva visión del mundo empirista, no puede ser otro que el descriptivo. Las ciencias morales, en emulación de las ciencias empíricas, han rescatado la moralidad como hechos desnudos, como fenómenos a la manera kantiana; no cabe hablar, por tanto, de ningún ideal moral que puedan perseguir el hombre y la sociedad para ser mejores. La ética, sin embargo, no repara en particularismos, ni se reduce al nivel precientífico, sino que pretende establecer de un modo normativo lo que sea la vida moral¹⁵⁸.

La ética es presentada por Wojtyla desde el principio como ciencia normativa frente a la consideración clásica (aristotélica), que la reducía a su ámbito práctico-teleológico. Tal como afirmaba Aristóteles, la ética es una disciplina que pretende poner a prueba la vida moral desde los más altos principios, luego se presenta desde sus orígenes como propiamente filosófica¹⁵⁹. Las preguntas de la ética - ¿por qué el hombre y sus actos son buenos y por qué son malos? y ¿qué es lo que le da al hombre la plenitud del bien, esto es, la felicidad?¹⁶⁰- parten de la experiencia, por lo que es el hombre precientífico, el hombre moral, el que las plantea, pero la radicalidad de las preguntas y su racionalización no pueden quedarse en el plano vivencial sino que, precisamente por ese carácter filosófico de la ética, deben elevarse al nivel de lo propiamente filosófico.

¹⁵⁸ WOJTYLA, K. op. cit., en **VH**. p. 25.

¹⁵⁹ WOJTYLA, K. “La naturaleza humana como fundamento de la formación ética”, en **VH**. p. 281.

¹⁶⁰ WOJTYLA, K. “La naturaleza humana como fundamento de la formación ética”, en **VH**. p. 282.

Veamos esto con un poco más de detenimiento.

La Ética en la concepción clásica venía siendo considerada como una ciencia filosófica de carácter práctico, la definición de Santo Tomás es paradigmática en este sentido: “*La Ética es una ciencia práctica, porque no se detiene en la contemplación de la verdad, sino que aplica ese saber a las acciones humanas*”¹⁶¹, esta definición está en la línea de la concepción ética de Aristóteles para quien no se estudia la virtud con el único fin de saber acerca de ella sino para ser virtuosos¹⁶². La ética tradicional reconocía el principio *bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum*, como de carácter directo y habitual. La proposición se presentaba, así lo hace Santo Tomás en la cuestión 94, como un primer principio de orden práctico que, por ser tal, no necesita de demostración alguna, al igual que los primeros principios en el orden gnoseológico tampoco lo necesita¹⁶³. Para el Doctor común dos son los sentidos en que podemos tomar el concepto de evidencia: en sentido absoluto, cuando el predicado de la proposición está contenido en el sujeto (verdades analíticas), y en sentido relativo, en el que existen del mismo modo verdades que sólo son conocidas por algunos hombres (los sabios).

¹⁶¹ DE AQUINO, SANTO TOMÁS. *Summa Theologiae*. I-II, q. 94, a. 2. y en *De virtutibus in communi*, q. un., a.6, ad 1. Utilizo la edición en español que lleva por título *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Pamplona: EUNSA, 2000.

¹⁶² Resuena aquí también el eco de la propuesta ética socrática para quién la enseñanza de la ética era posible en la medida en que podía ser puesta en práctica, en definitiva, para Sócrates no podíamos ser estudiosos de la ética sino sólo éticos.

¹⁶³ “*los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos*” (*Summa Theologiae*. I-II, q. 94, a. 2)

El primer principio de la razón pura (teórica)¹⁶⁴ es el “principio de no contradicción” –“una cosa no puede ser y no ser a la vez y en el mismo sentido”- referido al ser, mientras su correlato en el orden práctico se refiere al bien como aquello que todos apetecen. Este principio se basa en la estructura misma del ser, en la *ratio entis*, por ello está a la base de cualquier afirmación sobre el ser, sea del tipo que sea; de lo contrario, estaríamos obligados continuamente en nuestros discursos a aceptar que “A es B” e, inmediatamente añadir, que “A es también no B”. La teoría dialéctica de Hegel acepta las proposiciones contradictorias señaladas, toda vez que para él la realidad es dialéctica, dinámica, incluyente del ser y no ser. Así en la *Ciencia de la lógica*¹⁶⁵ Hegel toma el ser como el punto de partida que se identifica con el pensar; sin embargo, al hacer efectivo el ser en el pensar, descubre con sorpresa que aparece la nada como su contrapartida; el ser puro se identifica con la nada, no hay posibilidad alguna de determinación. Ser y nada se identifican no como idénticos sino como inseparables. El resultado de todo el sistema hegeliano es un inmenso concepto que tiene como su hacedor al sujeto inmanente y trascendente al mismo tiempo, formando parte de ese mismo sistema dialéctico.

Como este primer principio de la razón teórica excluye *eo ipso* todo principio de actuación, es necesario que la razón práctica posea un primer principio del que se pueda derivar la acción del hombre. En consecuencia, para Santo Tomás el primer principio ya no se basa en la estructura del ser sino que se refiere al orden práctico, al bien como noción primera y primitiva. Sin embargo, tal como ha visto

¹⁶⁴ El término lo utilizo en sentido clásico excluyendo, por tanto, el uso que le da Kant; quizás sería más apropiado el uso del término razón teórica.

¹⁶⁵ Barcelona: Ediciones Orbis, distintas ediciones.

el tomista M. Rhonheimer¹⁶⁶, no hay que pensar que el primer principio de la razón práctica esté desconectado de la razón teórica, antes bien supone su aplicación; el hecho de que consideremos el bien como lo que se debe perseguir y el mal como lo que se debe evitar transforma el mero enunciado que definía el bien en un enunciado eminentemente práctico.

Sobre este principio -hacer el bien y evitar el mal- se fundan todos los demás principios en tanto que al obrar nos dirigimos *ad faciendum et vitandum*. La ética era considerada como una prolongación de la metafísica que respondía a la pregunta: ¿qué cosa conviene hacer? Wojtyla, al establecer el fundamento metafísico de la norma moral, recuerda el principio clásico *bonum et ens convertuntur*¹⁶⁷. La convertibilidad e intercambiabilidad del ente con el bien se debe a la referencia asumida: así, el ente aparece como verdadero para la razón y como apetecible para la voluntad. El bien se identifica realmente con el ser; por eso, es impensable que lo bueno

¹⁶⁶ RHONHEIMER, M. *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: Rialp, 2000. pp. 277-282. Esta es su argumentación completa: “La volición de una acción concreta “p” posee el mismo contenido que la realización de esa acción concreta “p”. Si no fuese el mismo, no se habría hecho lo que se quería, esto es, no se habría ejecutado realmente la acción querida “p”. Y sin embargo “querer p” no es lo mismo que “hacer p”. Querer hacer algo y hacer eso que se quiere no son la misma cosa. Por ello, tampoco diríamos que actuar sea una mera tautología, en este caso una duplicación de “p” o volver a predicar “p” de “p”. Lo decisivo en la volición de “p” es que esta volición lleva realmente a hacer “p” y que “hacer p” es realmente algo más que querer hacer “p”. Y precisamente esto es lo que sucede con el primer principio de la razón práctica: nos lleva a hacer y perseguir el bien y a evitar el mal”.

¹⁶⁷ DE AQUINO, TOMÁS, *De veritate*, 21, 2.

pueda carecer de existencia¹⁶⁸. Esta identificación no la entenderá G.E. Moore, para quien el ser y el bien no sólo no son intercambiables sino que ni siquiera pueden ser definidos¹⁶⁹.

Wojtyla no va a poner en duda las bases de la doctrina tomista referidas al bien¹⁷⁰, también para él el bien es la noción primera que funda el orden práctico. Sin embargo, es necesario plantearse la pregunta de si tal principio, siendo conveniente y absolutamente racional, constituye realmente el fundamento clave de la ética¹⁷¹. En la filosofía práctica moderna, a juicio del autor, se encuentran distintos elementos que parecen enriquecer la reflexión ética y completar la noción de la misma. Así, frente a las preguntas de orden práctico de la ética clásica, aparecen otras que son más profundas y ricas en contenido: ¿qué es lo moralmente bueno y qué es lo moralmente malo y por qué?¹⁷². Estas preguntas no sólo responden con mayor exactitud a la necesidad de la ética como ciencia sino que detrás de ella se puede establecer todo un contenido normativo universal. Así, la ética aparece en la modernidad primeramente como ciencia normativa, y sólo de una manera secundaria como ciencia práctica¹⁷³. El principio y hábito

¹⁶⁸ Cfr. WOJTYLA, K. “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler”, en VH. pp. 248-250.

¹⁶⁹ Cfr. MOORE, G. E. *Principia Ethica*. México: UNAM, 1997, p. 126.

¹⁷⁰ Cfr. WOJTYLA, K. “El hombre y la responsabilidad”, en *El hombre y su destino* (=en adelante HD), Madrid: Palabra, 2005, p. 268.

¹⁷¹ Cfr. WOJTYLA, K. op. cit., p. 269.

¹⁷² Cfr. WOJTYLA, K. op. cit., p. 269.

¹⁷³ Este punto parece ser compartido también por SPAEMANN, R. *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: EIUNSA, 2003. En un artículo titulado “¿Qué es la ética filosófica?” (pp. 19-27), Spaemann define la ética como una

de la *sindéresis* en la concepción tradicional se refiere meramente a la transferencia de normas a todo el orden de la acción –pone el acento de hecho en el *faciendum* o *vitandum*-; sin embargo, no establece norma de moralidad alguna al margen de los preceptos de la recta razón –por eso no responde a preguntas del tipo ¿qué es lo bueno y qué es lo malo?

Lo que para la ética tomista suponía el primer principio de la moralidad - ¿qué debo hacer y por qué?- se convierte ahora en un aspecto secundario. En la ética *wojtyliana* es, por el contrario, la premisa menor -la afirmación *x est bonum, y est malum*- la que adquiere una total relevancia. La esencialización de la ética y, como tal, la fundamentación de la misma se refiere a hacer de la premisa menor la pregunta primordial, ahí radica la particular y radical renovación de la ética en los tiempos modernos¹⁷⁴. El porqué de lo bueno o lo malo se refiere precisamente al carácter de ultimidad que presenta la reflexión ética frente a las distintas ciencias de la moralidad, la ética se eleva así al contexto de justificación *ad ultimas causas*¹⁷⁵, revelándose de este modo su radical carácter filosófico.

Toda la reflexión *wojtyliana* de la Ética puede ser considerada, por tanto, como metaética¹⁷⁶, no en el sentido analítico del término,

objetivación científica de las concepciones existentes acerca de qué es lo bueno y lo malo. *Wojtyla*, por su parte, al inquirir el porqué de tales concepciones amplía el campo de la ética a la cuestión de los fundamentos sobre lo bueno y lo malo, otorgando a la ética un carácter filosófico de ultimidad.

¹⁷⁴ Cfr. WOJTYLA, K. op. cit., p. 271.

¹⁷⁵ Cfr. WOJTYLA, K. op. cit., p. 274.

¹⁷⁶ Así lo afirma Tadeusz Styczen, en “Kardynal Karol Wojtyla-filozof moralista”, en *Roczniki Filozoficzne*, t. XXVII (1979), z. 2, pp. 15-27. Recogido a modo de introducción en VH, pp. 117-134.

que hacía derivar los problemas éticos como “metaproblemas”, negando la posibilidad misma de la Ética¹⁷⁷, sino en el sentido del establecimiento racional de los pasos cognoscitivos previos para una verdadera legitimación de la ética como ciencia¹⁷⁸. Quizás se haga necesario subrayar esta aclaración.

La metaética entra en el campo de la investigación ética como un trasunto de los análisis del lenguaje filosófico, de hecho es heredera del positivismo lógico del Círculo de Viena. Así, por obra del empirismo más radical la ética se ha convertido por una parte en ciencias de la moralidad (sociología y psicología) y, por otra, en metaética, esto es, en estudio de la significación de los lenguajes morales. La metaética se entiende a sí misma como aclaración de las significaciones éticas, poniendo fin a la problemática de lo que sea lo bueno o lo malo en sí.

La metaética, en sentido analítico, ha pretendido poner fin a la problemática clásica de la ética. Carnap ha señalado que los términos éticos no son ni verdaderos ni falsos, simplemente carecen de toda significatividad referencial, por ello carecen de sentido. Qué duda cabe que una tarea esencial de la Ética es definir los conceptos éticos¹⁷⁹ -Wojtyła no va a negar este básico punto de partida- pero no

¹⁷⁷ El carácter de metaético de sus estudios lo reconoce el mismo autor en la introducción a *El hombre y la responsabilidad* (en HD, p 220).

¹⁷⁸ De hecho una de las principales líneas de investigación de la Cátedra de Ética Católica de la KUL que ostenta Tadeusz Styczen (Instituto Juan Pablo II) se denomina “La ética como antropología normativa”, teniendo como una de las principales líneas de investigación la Ética y metaética: la objetividad del conocimiento ético apoyado sobre el análisis de la estructura del acto (juicio) de la conciencia.

¹⁷⁹ MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Op. cit. Prefacio

es la única; la tarea fundamental de la Metaética no es describir sino explicar, comprender y legitimar –por ello la pregunta esencial de la ética es qué es lo bueno y por qué.

La dimensión filosófica de la ética wojtyliana posee un carácter mucho más específico que la ética tradicional. La ética normativa no tiene su punto de partida en el establecimiento de un conjunto de normas que regulen la vida ética, sino que se presenta desde su mismo origen como una respuesta al conjunto de preguntas que, formuladas de modo orgánico, pretenden otorgar sentido a la vida moral del hombre, de todo hombre.

En la ética práctica las normas tendían a asimilarse a casos concretos, así el sentido de verdad o falsedad se refería tan sólo al ajustarse o no ajustarse de la vida práctica; sin embargo, en la ética normativa wojtyliana la norma revela la verdad sobre el bien mismo. Así lo afirma Wojtyła:

«Esta “verdad sobre el bien” representa, en cierto modo, una categoría superior respecto al “ajustarse” (o su respectivo no ajustarse). Determinadas decisiones son justas porque en ellas está contenida la verdad sobre el bien, mientras no son justas si no les corresponde ese bien. La verdad sobre el bien constituye el elemento esencial de toda norma ética»¹⁸⁰.

La norma como expresión de la verdad sobre el bien no sólo permite la intercambiabilidad de ambas (podría decirse, por tanto,

¹⁸⁰ Cfr. WOJTYLA, K. “El hombre y la responsabilidad”, en HD. p. 275.

verum et bonum convertuntur) sino que pone en relación la voluntad con el entendimiento, haciendo emerger una cuestión apasionante en la historia de la filosofía¹⁸¹.

En consecuencia, la reflexión ética de Wojtyła va encaminada a integrar la concepción de la ética práctica clásica –Aristóteles y Santo Tomás- y la ética normativa de corte kantiano, aunque con correcciones importantes a ambas tradiciones: ahí radica, en mi opinión, la grandeza de su aportación ética. Esta tendencia a asumir los parámetros clásicos, aunque renovados ya en la propia reflexión, va a caracterizar los impulsos investigadores de la Escuela ética de Lublin.

2.2. LA SUPERACIÓN DEL DUALISMO ÉTICO: EUDEMONISMO VERSUS DEONTOLOGISMO

La cuestión de las normas morales es de capital importancia en la definición de la ética tal como la concibe Wojtyła. Así lo expresa el mismo autor al inicio de uno de sus ensayos:

«La norma constituye el problema central de la ética. La ética como disciplina filosófica no se ocupa sólo de las normas, es decir, de las expresiones que, según la opinión común, tienen carácter de prescripciones o de reglas más bien genéricas y conciernen a los problemas de mayor importancia. Antes de eso, *la ética se ocupa de la norma como tal, busca definir su esencia* [...]. La concepción de la norma refleja

¹⁸¹ WOJTYLA, K. PA, pp. 329-339.

siempre aquellos presupuestos, como refleja también la entera estructura del sistema en cuyo ámbito el filósofo construye su filosofía moral»¹⁸².

En la concepción de la ética de Wojtyła está muy presente la ultimidad de las preguntas morales, es por lo que la ética se presenta desde el principio como disciplina filosófica, sus preguntas no constatan las prescripciones dadas en una comunidad concreta, sino más bien se presenta como portadora de racionalidad, ¿qué es el bien moral y el mal moral y por qué? Esta es la pregunta fundamental de la ética en la que está contenida la esencia misma de la filosofía. El segundo término de la pregunta presenta el radical carácter de la ética como filosofía¹⁸³.

Una de las razones que da MacIntyre¹⁸⁴ del fracaso del proyecto ilustrado en lo referente a la fundamentación de la moral es el olvido del orden teleológico. Según el autor, la concepción teleológica está a la base de la posibilidad de la ética como ciencia normativa, toda vez que determina al hombre tal como *debería ser* si realizara todas sus potencialidades, es decir, la esencia que le es propia. Entre el-hombre-tal-como-es y el hombre-tal-como-debería-ser se registra la normatividad de la ética.

El esquema tripartito de la ética aristotélica [hombre-tal-como-es → normas morales → hombre-tal-como-debería-ser], permanece

¹⁸² Cfr. WOJTYLA, K. “El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética en Tomás de Aquino, Hume y Kant”, en VH, p. 221.

¹⁸³ Cfr. WOJTYLA, K. “El hombre y la responsabilidad”, en VH. p. 230.

¹⁸⁴ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. Madrid: Crítica, 1987, pp. 75-78.

inalterado en el pensamiento católico, así lo reconoce también Wojtyła¹⁸⁵. Será a partir de las éticas protestantes cuando tal esquema se resquebraje en una división bipartita donde el conocimiento de la finalidad del hombre, debido a la ceguera de la razón por causa de la caída original, se hace del todo punto imposible¹⁸⁶.

Así, el esquema en Hume y Kant ha quedado sesgado y estructurado en el binomio: hombre-tal-como-es → normas morales¹⁸⁷, teniendo en consecuencia como resultado una necesidad imperiosa de buscar una fundamentación de la moral, reduciéndola a la pura normatividad. Tarea destinada al fracaso porque habían perdido un elemento fundamental de la ética: la idea de *telos* como perfeccionamiento del hombre y de sus facultades.

Pero en lo que no puede estar de acuerdo Wojtyła con MacIntyre es en la consideración de que la tarea fundamental de la ética contemporánea no puede ser otra que el restablecimiento de la

¹⁸⁵ Cfr. WOJTYLA, K. Naturaleza y perfección, en VH, p. 46. “*La razón constituye la principal energía de la naturaleza humana y también su principal poder. En su actividad normativa, comienza por discernir lo que es el hombre (es decir, cuál es su naturaleza), para poder establecer apropiadamente qué es lo que debe llegar a ser. La razón participa constantemente en el proceso por el que el hombre se hace hombre, que es el proceso de perfeccionamiento. Y precisamente por eso, el hombre está directamente implicado en la definición de los principios de su perfeccionamiento: son los principios normativos en el sentido moral, los principios de la conducta*”. A todo este tema va a dedicar Wojtyła un trabajo en 1957, En busca de una base para el perfectivismo en la ética (en VH, pp. 135-152).

¹⁸⁶ Wojtyła precisa a tal respecto que la razón posee un *cierto* conocimiento del orden teleológico que debe ser iluminado por la fe para alcanzar así un discernimiento que el hombre no podría por sus solas fuerzas (Cfr. WOJTYLA, K. VH, p. 47).

¹⁸⁷ MACINTYRE, A. op. cit. p. 78.

finalidad¹⁸⁸ en la vida ética misma. El mérito de la ética de Karol Wojtyła radica, en mi opinión, en la realización de una síntesis de la ética aristotélica del autoperfeccionamiento con la ética kantiana del deber. A juicio de Alfred Wierzbicki¹⁸⁹, nuestro autor conserva la teleología aristotélica, pero no su eudemonismo: ahí radica la clave de la ética wojtyliana. Sin embargo, Tadeusz Styczen es más radical, al afirmar que poner el punto de partida de la ética en la idea de fin último del hombre es algo que debe ser revisado y sustituido por otro punto de partida¹⁹⁰. No se debe olvidar que en el año 1954 cuando Wojtyła llega a Lublin el ambiente universitario giraba en torno a un programa de perfeccionamiento de la ética tomista bajo el auspicio de la idea de fin último del hombre. El profesor Feliks Bednarski, sucesor en la cátedra del padre Jacek Woroniecki, y el profesor Jerzy Kalinowski, Decano de la Facultad de Filosofía, eran los entusiastas defensores de esas tesis.

La idea de fin último del hombre no es suficiente para fundamentar la ética, se hace, por tanto, necesario revisar sus principios metodológicos. Karol Wojtyła ve dos motivos fundamentales:

- a) Las acciones humanas no se muestran dependientes –al menos no en todos los casos- de la conciencia del fin último. El deber moral que experimentamos y que nos lleva

¹⁸⁸ FERRER, U. “Fin y valor en la acción: recorrido histórico-sistemático”, en *Anuario Filosófico*, 1989 (22), pp. 125-135.

¹⁸⁹ WOJTYŁA, K. *MP*, p. 1227.

¹⁹⁰ STYCZEN, T. “Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista”, en *Roczniki Filozoficzne*, t. XXVII (1979), z. 2, pp. 15-27. Publicado en español a modo de ensayo introductorio en *VH*, pp. 117-134.

a actuar de una determinada manera en un momento concreto no depende, como dato fenomenológico, del fin último, sino que es un dato de experiencia.

- b) La experiencia del deber moral aparece como incondicionada. El ejemplo de los amigos que no se ponen de acuerdo sobre si ocultar la verdad o no sobre la grave enfermedad de un amigo común lo pone de manifiesto¹⁹¹. Lo único realmente necesario para que surja el deber es la consideración del bien del amigo enfermo.

La moralidad se inscribe en la sustancial finalidad de la persona, pero no se puede reducir la moralidad a la finalidad. Así lo expresa el autor:

«Surge, obviamente, el problema sutil de la reducción de la moralidad a la finalidad, problema que es fuente de controversias en la historia de la ética, particularmente en la actualidad. Podemos compartir la idea según la cual la moralidad, el valor moral, es irreducible a la finalidad del hombre y trascendente respecto a ella, pero en la interpretación de la moralidad no podemos olvidar totalmente el aspecto de la finalidad, la autoteleología: en ese caso condenaríamos la ética a la estaticidad, la privaríamos de todo el dinamismo propio del hombre como persona»¹⁹².

¹⁹¹ Cfr. infra. p. 54.

¹⁹² Cfr. WOJTYLA, K. “El hombre y la responsabilidad”, en **HD**, p. 241.

La superación del dualismo ético vendrá de la mano de un concepto clave en Wojtyła, el de autoteleología. A explicitar este concepto dedica Wojtyła un ensayo que lleva por título *Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre*¹⁹³, cuya tesis fundamental viene a decir que el hombre es fin y confín para sí mismo de su propio actuar, la autoteleología supone la autorrealización como finalidad del hombre, o sea, la plena realización de sí mismo.

El concepto de autoteleología deriva en última instancia de la experiencia y dota de pleno sentido a la interpretación de la trascendencia de la persona en el acto. Por esto el hombre constituye para sí mismo una tarea, se constituye en norma para sí mismo. Resuena, como se puede sospechar, el imperativo kantiano, la idea del hombre como fin en sí, pero Wojtyła amplía la tesis al considerar que el hombre no sólo es fin, término de todas las acciones posibles sin que quepa la consideración exclusiva de medida para él, sino sobre todo confín, es decir, se confina al ámbito propio del actuar humano.

La autoteleología pretende presentar los problemas éticos de una manera nueva, superando así los viejos dualismos entre teleología y deontología. Este modo de hacer filosofía moral coincide con el propio de Spaemann: según parece, *Felicidad y benevolencia*¹⁹⁴ supone un intento por superar el dualismo ético entre concepciones morales eudemonistas y universalistas. Spaemann –siguiendo la estela crítica kantiana- en “Sobre la imposibilidad de una ética teleológica en

¹⁹³ Ponencia preparada para el VI Congreso Filosófico celebrado en Arezzo/Siena del 1 al 5 de junio de 1976. Fue presentado en lengua inglesa en la “*Catholic University of America*”, el 29 de julio de 1976 y publicado en lengua italiana por Buttiglione en la revista “*Il Nuovo Areopago*” en el número 1 de 1988. Recogido en la compilación *El hombre y su destino* en español.

¹⁹⁴ SPAEMANN, R. *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Rialp, 1991, pp. 39-63.

sentido universal”¹⁹⁵, realiza una crítica al teleologismo ético de raigambre utilitarista con el claro convencimiento de que las acciones no son buenas o malas en virtud de sus consecuencias sino en sí mismas.

Lo controvertido para Wojtyla y Spaemann no es la teleología –es obvio que actuar significa producir a propósito determinados efectos, quien deja fuera de su atención todos los efectos previsibles no actúa en modo alguno- sino una forma particular de la misma: el utilitarismo. A Wojtyla le parece más que apropiada la crítica kantiana a tales éticas¹⁹⁶; sin embargo y, a la vez, es un hecho indiscutible el principio *omnis agens agit propter finem*¹⁹⁷.

Una vez más la filosofía moral de Wojtyla asume los postulados clásicos de la moral para elevarlos posteriormente a un nivel creciente de radicalidad conceptual, tal es el caso de la autoteleología concebida como presupuesto fundamental de la propia teleología: la autoteleología no significa un encerrarse el hombre en sí mismo sino una aproximación fenomenológica a toda la estructura de la autodeterminación, estructura que posibilita en sí misma el contacto con la realidad y con el mundo dinámico de los valores.

La referencia trascendental de la verdad dota a las acciones del hombre de un valor tal que evidencian al propio hombre como confín: este es el sentido verdadero del concepto wojtyliano de autoteleología.

¹⁹⁵ SPAEMANN, R. *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: EIUNSA, 2003, pp. 185-204.

¹⁹⁶ Cfr. WOJTYLA, K. “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre”, en HD, p.136.

¹⁹⁷ Cfr. WOJTYLA, K. *Ibidem*, p.135.

La moralidad es el ámbito propio donde se ve más claramente la objetivación de la autoteleología como confín, cuando por una acción buena el hombre se hace a sí mismo moralmente bueno¹⁹⁸. La plena realización de sí mismo incluye en sí una apertura del sujeto, “yo no me realizo por el hecho de realizar un acto, sino por el hecho de que me hago bueno cuando este acto es moralmente bueno”¹⁹⁹.

La autoteleología no implica tan sólo una apertura a los valores y potencialmente, por tanto, a toda la realidad, sino que supone el “modo” de tal apertura, la condición de posibilidad de la apertura al mundo. Este modo de apertura se configura de manera bien distinta según se trate de la apertura a las cosas o a las personas: mientras el modo de relación del hombre con las cosas no supone una norma negativa que implique el posible uso como medio, la relación de apertura hacia las demás personas sí supone la consideración del fin como condición de posibilidad de la acción propiamente humana. Es fácil ver aquí que la autoteleología se presenta también como un elemento fundamental en la antropología personalista de Wojtyła. El trascenderse a sí mismo, que supone a su vez un “hacerse más grande que sí mismo”²⁰⁰, toma la dirección de un “otro” personal o comunitario, demostrando así que la autorrealización o la autoteleología incluye el elemento fundamental de apertura del sujeto.

¹⁹⁸ Cfr. WOJTYLA, K. *Persona e atto*, op. cit. p. 363.

¹⁹⁹ Cfr. WOJTYLA, K. “La persona: sujeto y comunidad” en **HD**, p 70.

²⁰⁰ Cfr. WOJTYLA, K. “Trascendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre”, en **HD**, p.149.

3. EL ENCUENTRO CON MAX SCHELER

La Tesis de Habilitación sobre Max Scheler acerca a Wojtyla a la experiencia ética tal como se presenta en la vida moral concreta, alejándola así de los formalismos a los que la había sometido Kant. El título de la tesis desvela el verdadero sentido de su investigación: *Una evaluación de la posibilidad de forjar una ética cristiana basándose en el sistema de Max Scheler*²⁰¹, pretende ser un acercamiento a las tesis de Scheler desde la perspectiva fenomenológica y la posterior valoración de si tal filosofía puede servir para reinterpretar la ética cristiana en el momento presente.

La valoración de Wojtyla tiene una conclusión muy clara: no es posible una lectura positiva de la obra de Scheler desde la ética cristiana por un doble motivo: primero porque el acto moral es un acto *real* con consecuencias *reales*, y, en opinión de Wojtyla, Scheler no había llegado a comprender que las elecciones morales llegan de hecho a conformar personas, y, segundo, porque la tendencia de Scheler a emocionalizar la conciencia y la propia experiencia desdibujan lo esencialmente humano de la persona²⁰².

²⁰¹ Ocena mozliwosci zbudowania etyki chrzescijanskiej przy zalozeniach sistema Maksa Schelera, Lublin 1959, vertida al castellano con el título más simple de *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid: B.A.C., 1982. La tesis y los escritos posteriores de Wojtyla sobre Scheler pueden encontrarse en Karol Wojtyla, *Zagadnienie podmiotu moralnosci*, Catholic University of Lublin Press, 1991, existe una recopilación de la mayor parte de estos escritos en español, titulada *Mi visión del hombre*, edición preparado por Juan Manuel y Alejandro Burgos publicada en 2005 por Ediciones Palabra. En italiano *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, en *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani, 2003.

²⁰² WEIGEL, G. *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés, 1999, pp. 180-186

No obstante, la perspectiva fenomenológica realista le abría las puertas de las consideraciones más difíciles de tratar desde la metafísica tomista clásica, ya que al partir esta de una visión meramente cosmológica, el ser humano corría el peligro de ser reducido al resto de los entes y no dar buena cuenta de fenómenos tan exclusivamente humanos como la subjetividad y la libertad²⁰³. De cómo llegó Wojtyła a interesarse por la obra de Max Scheler no sabemos casi nada.

Rocco Buttiglione²⁰⁴ se aventura a insinuar en unas cortas palabras que quizás ese interés viniera de la mano de la Hermana Teresa Benedicta de la Cruz, más conocida como Edith Stein, ya que a ambos les interesaba la espiritualidad carmelitana, más concretamente San Juan de la Cruz. Weigel²⁰⁵, por su parte, se limita a señalar a Rózycki como responsable y Rodrigo Guerra²⁰⁶ no dice nada al respecto. Sea como fuere, lo cierto es que la obra y el pensamiento de Scheler suponen para Wojtyła encontrarse con una nueva visión de la

²⁰³ Más adelante trataré el problema de la irreductibilidad del hombre a propósito del método antropológico wojtyliano y tendré ocasión de exponer lo que a mi juicio supone una de las grandes contribuciones wojtylianas a la antropología filosófica.

²⁰⁴ Cfr. BUTTIGLIONE, R. *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Madrid: Encuentro, 1992, p.70.

²⁰⁵ WEIGEL. G. op. cit. p. 81: “A sugerencia de su antiguo profesor y actual compañero de vivienda, el padre Rózycki, Wojtyła decidió explorar en su tesis de habilitación la obra del filósofo alemán Max Scheler, para comprobar si el nuevo estilo filosófico de éste le ayudaba a resolver el problema. Wojtyła concluyó que no podía hacerlo en su totalidad, pero que aun así había importantes cosas que aprender de Scheler. Tal conclusión marcaría un crítico “giro” intelectual en la vida de Karol Wojtyła”.

²⁰⁶ Cfr. GUERRA LOPEZ, R. *Volver a la persona*. Madrid: Caparrós, 2002, pp. 95-103.

modernidad que le anclaba en un radical objetivismo, lo cual le permitía a su vez moverse por la metafísica tomista con más soltura. Precisamente este es el motivo, a juicio de Wojtyła, de que pensadores católicos se acercaran a la figura de Scheler y se hicieran eco de sus descubrimientos. Tales pensadores, entre los que se encuentran F. Tillmann²⁰⁷ y K. Schmidt, además, se interesaron desde el comienzo por el aspecto emocional de la conciencia, pues la recuperación de la

²⁰⁷ TILLMANN, F. *Handbuch der Katholischen Sittenlehre*. Se da a conocer en el campo de la Sagrada Escritura con la traducción y comentario de los escritos del Nuevo Testamento, pero pronto cambiará de orientación dedicándose a la Teología moral: desde 1913 a 1939 es profesor de esta materia en Bonn. Como moralista, el *Handbuch* es su obra fundamental, en colaboración con Th. Steinbüchel (t. I, que trata de los fundamentos filosóficos) y de Th. Müncker (t. II, que se ocupa de los psicológicos). Son de Tillmann, el t. III, *Die Idee der Nachfolge Christi* (La idea del seguimiento de Cristo) y el t. IV, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi* (La realización del seguimiento de Cristo).

Siguiendo los pasos iniciados por Sailer y Hirscher, intentó una renovación de la sistematización de la Moral centrada en «el seguimiento de Cristo». Su formación bíblica acompañará al moralista, pero una cierta desorientación exegética quedará también reflejada en su labor. Una idea del intento de Tillmann la da el esquema de su obra. Primero se ocupa de la moral fundamental y luego de la especial, que divide en tres partes: I. Deberes para con Dios: la piedad, virtudes teologales, virtud de la religión; II. Deberes para consigo mismo: en el ámbito de corporalidad, de la sexualidad, de lo espiritual y de lo religioso (aquí incluye los sacramentos); III. Deberes para con los demás: individuales y sociales (matrimonio y familia).

El nuevo manual de Tillmann fue recibido con reservas aun reconociendo algunas de sus aportaciones bíblicas. Se le critica que parece establecer una contraposición entre la moral cristiana presentada como seguimiento de una persona, Cristo, y la existencia de normas objetivas del orden moral. Idea esta que parece evocar una resonancia kantiana y que puede llevar a un subjetivismo moral, en el que de hecho han caído algunos autores posteriores (B. Häring, E. Fuchs, etc.), que se reclaman de él, desembocando en la corriente llamada «nueva moral» (cfr. R. García de Haro, I. Celaya, *La moral cristiana*, Madrid: Ediciones San Pío X: 1975, donde es estudiada ampliamente la obra de Tillmann).

esfera emocional posibilitaba a la ética un acercamiento cabal al fenómeno de la moralidad, abandonando así de la misma la exclusividad de los aspectos meramente formales, que cercenaban la vida ética y la determinaban a ámbitos alejados de la experiencia.

Además, desde el punto de vista que estoy tratando la tesis doctoral sobre Scheler nos arroja luz sobre los elementos metodológicos que más tarde serán un punto fundamental en la aportación y la original síntesis de la obra de Wojtyła. Por ello, considero necesario un mayor acercamiento a la primera obra de filosofía en sentido estricto de Wojtyła, y ello por dos motivos fundamentales: primero, porque Wojtyła va a descubrir en su primer acercamiento a la ética de Scheler el verdadero sentido de la experiencia moral y, segundo, porque el método fenomenológico, que en un primer momento el propio autor considera auxiliar, se va a ir convirtiendo posteriormente en el elemento-clave de los estudios sobre ética y, sobre todo, de su obra fundamental *Persona y acción*.

El estudio de Scheler constituye el primer intento continuado de Karol Wojtyła de vincular la objetividad realista arraigada en la filosofía que aprendiera años antes en el seminario y el *Angelicum* al énfasis de la filosofía moderna en la experiencia y la subjetividad humana. En la mencionada tesis y en su obra filosófica posterior, la reconciliación, la síntesis y la “conexión” se hallarían entre los rasgos intelectuales más característicos de nuestro autor, permitiéndole pensar a través del tomismo y la fenomenología sobre el amor y la responsabilidad, la libertad y la abnegación.

En mi opinión, el personalismo de Scheler, que rescataba la filosofía moral de las ásperas abstracciones de la ética de Kant y restituía el patetismo, el éxtasis y, de hecho, el ethos a la vida humana, es lo que Wojtyła encontraba más atractivo. Me atrevería a decir más:

la visión que tiene Scheler sobre el hombre como persona y sus notas fundamentales van a presidir los primeros contactos intelectuales de Wojtyla, contactos que serán interiorizados por Wojtyla configurando toda su visión de la persona.

La pregunta que vertebra toda la investigación de Wojtyla puede resumirse así: ¿es posible que la nueva visión ética de Scheler pueda fundamentar la ética cristiana? ¿En la ética de Scheler está contenida de alguna forma toda la estructura que posibilitará una actualización o relectura de la ética cristiana? Lo que está en juego es averiguar si Scheler puede hacer por la ética cristiana lo que Aristóteles hizo para la visión cristiana del mundo de Santo Tomás. A Wojtyla no le interesan todos los aspectos del pensamiento de Scheler, sino que ya desde el comienzo se centra fundamentalmente en la obra *Des Formalismus in der Ethik und die formale Wertethik*²⁰⁸.

La obra de Scheler no se presenta tan sólo como una confrontación de la ética kantiana con los propios presupuestos schelerianos sino que además supone la elaboración de un sistema ético propio que él mismo lo llamó Ética material de los valores. La investigación de Wojtyla se desarrolla en dos partes claramente diferenciadas: en la primera expone de forma sucinta las tesis fundamentales de la ética de Scheler y en la segunda se encarga de confrontar las tesis de la ética cristiana con las propias de Scheler para llegar a una serie de conclusiones que detallaré más abajo.

El acto ético en Kant se limitaba al cumplimiento del deber tan sólo porque es el deber, atendiendo a su pura forma, mientras que para Scheler el acto tiene como punto de referencia el objeto, el “valor material”. Scheler se aleja así lo más posible del deber y considera que

²⁰⁸ *Ética*. Madrid: Caparrós Editores, 2001.

la esfera emocional es la base sobre la que sustentan la experiencia moral. El presupuesto de fondo sobre el que Scheler construirá su edificio filosófico será el de la experiencia moral²⁰⁹, este concepto-clave será determinante en Wojtyla hasta el punto de que todo su esfuerzo filosófico irá encaminado a devolver a la moral su estatus de ciencia en virtud de la experiencia.

La experiencia moral no se presenta “de espaldas” a la experiencia en sentido general, como en Kant, sino que la experiencia moral es una especificidad de la experiencia en general, lo cual permite aplicar el método fenomenológico. No hay que olvidar que el concepto de experiencia²¹⁰ que ambos autores manejan es el de experiencia fenomenológica, una experiencia que no parcela la realidad, que no es fenoménica, sino que supone un acercamiento total a la realidad en sus diversos aspectos, fenoménicos, noúmenicos –en sentido kantiano–, afectivos, en definitiva y, como el mismo Wojtyla afirma, se trata de una experiencia transfenoménica²¹¹.

Scheler rechaza todo apriorismo de corte kantiano, por lo que ya desde el principio se afana en afirmar que la experiencia ética tiene como objeto propio los valores y que ellos constituyen el dato originario que posibilita una auténtica experiencia moral, valores cuyo acceso solo es posible mediante la intuición emocional. La intuición intelectual husserliana que capta los *eide* se amplía aquí por obra del propio interés intelectual de Scheler en la intuición emocional. Es mediante la intuición como podemos captar de forma inmediata el

²⁰⁹ WOJTYLA, K. *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: B.A.C., 1980, p. 9.

²¹⁰ Cfr. Supra. Capítulo II: El sentido de la experiencia en Wojtyla.

²¹¹ WOJTYLA, K. La subjetividad y lo irreductible en el hombre, en HD, p. 38.

valor mismo, proporcionando a la experiencia fenomenológica-ética su propio “a priori objetivo”²¹².

A pesar de lo interesante del análisis wojtyliano respecto de la confrontación de las tesis de Scheler con la ética cristiana y por exceder de mis propios intereses –los referidos al método–, me centraré en las conclusiones del propio Wojtyla en su investigación por aportar ésta todos los elementos que necesito para seguir avanzando en mi propia investigación.

La pregunta que vertebraba toda la investigación de Wojtyla se resuelve en una doble tesis:

La primera no puede ser más clara: a juicio de Wojtyla, el sistema ético de Max Scheler no resulta adecuado para la correcta interpretación y formulación de la ética cristiana²¹³. Efectivamente, las tesis fenomenológicas y emocionalistas de las que parte Scheler no resultan adecuadas para dar cuenta de los datos éticos que brotan de la revelación cristiana. A fundamentar esta primera tesis dedica Wojtyla siete puntos que pretenden sintetizar toda la argumentación precedente. En el centro mismo del sistema ético de Scheler emerge su concepción de la persona, según la cual esta se presenta como sujeto portador de los valores morales y, por tanto, es en ella donde se manifiestan. A juicio del autor la persona se reduce en Scheler a unidad de actos. En la *Ética* de Scheler encontramos la definición más completa: “*la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos*

²¹² WOJTYLA, K. op. cit. p. 11.

²¹³ WOJTYLA, K. op. cit. p. 206.

de la esencia más diversa que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos”²¹⁴.

Esta visión de la persona²¹⁵ impide a Scheler esencializar la experiencia ética, toda vez que la persona no se considera como causa eficiente de sus actos, sino que es ella la que los manifiesta. Este es el punto fundamental por el que la ética de Scheler no sería adecuada para formular la ética cristiana, pues la verdad de la ética cristiana se cifra en la consideración de la persona como causa eficiente del bien y del mal moral contenido en sus propios actos. Pero la persona no solo es causa eficiente, no solo inaugura una cadena causal de actos morales buenos y malos sino que además se hace mala o buena en sus propios actos y solo por ello para Wojtyła los actos son el lugar privilegiado de acceso a la esencia de la persona.

Los valores morales en Scheler vienen esencializados de tal forma que son indiferentes a la existencia, por lo que se puede hablar con razón en Scheler de “esencialismo sui generis en su concepción de los valores”²¹⁶. La conclusión para Wojtyła es clara: Scheler, negando a la persona como causa eficiente de sus actos, niega la potencialidad de las facultades para actualizarlos y con ello niega el ser de la persona como ser sustancial –suppositum-, sustituyéndolo por una suma de actos, de experiencias experimentadas sumariamente. La persona como unidad de actos en Scheler no significa una simple

²¹⁴ SCHELER, M. op. cit. p. 513.

²¹⁵ FERRER, U. *¿Qué significa ser persona?* Madrid: Palabra, 2002, pp. 48-60. Donde se expone sucintamente el paso del yo a la persona como instancias diferentes aunque ambas posean un dinamismo en común y sean dadas fenomenológicamente cada uno a su modo.

²¹⁶ WOJTYLA, K. op. cit. p. 208.

suma (al modo empirista de Hume), sino que es la unidad del quién que subyace a los actos de esencia diversa. La crítica a Scheler puede venir de que no está claro que mantenga que esa unidad es la de un núcleo en crecimiento o desarrollo.

Si los valores éticos están desligados causalmente de la persona, no es de extrañar que sea suprimido de la vida ética el aspecto que se refiere a la normatividad. Curiosamente no es desde la perspectiva fenomenológica desde donde se niega el carácter causal de la persona y, por ende, desde donde se impide subrayar la experiencia ética como verdadera experiencia. Responsable de la pérdida de la normatividad en la vida ética no es la perspectiva fenomenológica sino el emocionalismo de Scheler²¹⁷.

Los estudios que llevará a cabo Wojtyla en la Universidad Católica de Lublin van encaminados no sólo a resolver el problema de la experiencia ética sino también a hacer emerger de la propia experiencia ética su carácter normativo. La normatividad de la experiencia ética no es meramente a priori como en Kant, sino que está indisolublemente ligada a la verdad. La obligatoriedad emanada de las normas no es nouménica, no está en el mero respeto a la ley sino que pertenece al ámbito de la intuición intelectual, ya que no nos es lícito negar lo que se me presenta con absoluta evidencia. Así lo expresa uno de los alumnos de Wojtyla: *“La cuestión de escoger ser o no ser sí mismo es un sí o un no a la verdad. ¡No me es lícito negar la verdad por mí constatada! Me gobiernan a mí mismo cuando me dejo gobernar por la verdad. Me siento dependiente de mí mismo, cuando me siento dependiente de la verdad. Cuando desprecio la*

²¹⁷ WOJTYLA, K. op. cit. p. 209.

verdad me desprecio a mí mismo”²¹⁸. Volveré sobre el tema del momento normativo de la verdad más adelante.

La experiencia ética en Scheler queda reducida –empleo el término en sentido negativo– tan sólo a la percepción afectivo-emocional-intencional de los valores materiales (los valores éticos aparecen en el acto de anteponer unos a otros, observando su jerarquía objetiva, por tanto no son materiales o pretendidos de un modo objetivo). Este carácter emocional es lo que separa a la ética de su objetividad realista y por lo que, a juicio de Wojtyła, se hace imposible y se invalida para la comprensión de la ética cristiana.

La esencia misma de la experiencia de los valores éticos no queda enmarcada dentro del aspecto causal-metafísico sino dentro del aspecto emocional-fenomenológico de tales valores. Se hace necesario recuperar el método fenomenológico en toda su pureza, esto es, recuperar el carácter total de la experiencia ética, con todas sus manifestaciones, y esto es lo que intentará en todos los trabajos posteriores y en el proyecto que llevará a cabo como docente en la Universidad católica de Lublin.

La segunda tesis conclusiva va en este sentido. Si bien es cierto que Wojtyła ha dejado claro que las tesis de Scheler invalidan la formulación científica de la ética cristiana, no lo es menos que acepta el método fenomenológico como auxiliar para el estudio científico de la ética cristiana, ya que facilita el acceso a los hechos éticos tal como se me presentan en la experiencia y así restituye el carácter empírico de la misma. Esta es la esencia de la crítica de Wojtyła a Scheler, a saber, que el propio fenomenólogo no se ha tomado demasiado en

²¹⁸ STYCZEN, T. *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*. Roma: Lateran University Press, 2005, p. 37.

serio el recurso a la experiencia declarando en contra de su propio programa filosófico. ¿Cuál es la causa de este abandono de la radicalidad de la experiencia? Según Tadeusz Styczen, la respuesta es que Scheler tenía su propia teoría sobre la experiencia antes de analizar la experiencia de la moralidad en sí misma²¹⁹.

Mediante el método fenomenológico se pueden descubrir las constantes de experiencias tales como la pureza o el amor filial, experiencias que podemos calificar de positivas, mientras que de la misma manera podemos captar la esencia de experiencias negativas, como las de la desvergüenza, el robo etc. Este método parece un trasunto práctico del método teórico de la libre variación de esencias. En cuanto método es válido para Wojtyla, toda vez que hace emerger lo esencial desde lo originario de la propia experiencia. El método fenomenológico sirve para poner de manifiesto lo esencial de la vivencia del valor moral, pero se torna insuficiente cuando lo que se quiere es fundamentar lo bueno o lo malo en sí²²⁰. Es ahora cuando hay que dejar paso al método metafísico, ya que lo que interesa es la consideración del bien en sí, no del bien para mí en cuanto experimentado como valor.

La confluencia de las dos tradiciones filosóficas supondrá una aportación muy novedosa en la propuesta ética tanto de Wojtyla como de la llamada Escuela ética de Lublin. Tal propuesta alcanzará también a la antropología en la asunción de una nueva visión del hombre desde la perspectiva personalista ampliada desde los

²¹⁹ Cfr. WOJTYLA, K. *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra, 2005, p. 119.

²²⁰ WOJTYLA, K. op. cit. p. 217.

presupuestos metodológicos de la fenomenología y las tesis objetivas de la metafísica²²¹.

4. EL SENTIDO DE LA EXPERIENCIA MORAL EN WOJTYLA

Como ya he tenido ocasión de presentar, el punto de partida del pensamiento wojtyliano es, sin ningún género de dudas, la experiencia. El sentido de la experiencia en Wojtyla tiene su punto de partida específico y gira en torno a la experiencia ética: en la ética ve una ciencia de los actos humanos bajo el aspecto de su valor moral, del bien y del mal contenido en ellos²²². Todo acto humano encierra en sí una experiencia que puede ser llamada experiencia ética.

La ética se concibe así como una verdadera ciencia empírica, donde el término empírico ha alcanzado nuevas cotas de comprensión, no reduciéndose al mero dato sensible, sino tomando la forma de todo lo que acontece en la vida moral: sentimientos, promesas, normas, esperanzas... (es el sentido que ya asoma en Brentano en su *Psicología desde el punto de vista empírico*). El campo propio de la ética, por tanto, es la experiencia de la moralidad, entendida esta como el conjunto de actos que hacen al hombre bueno o malo: engarza así su visión de la moralidad con una antropología entendida bajo el aspecto de la normatividad. Tal experiencia en modo alguno es separable de la experiencia del hombre, sino que antes bien constituye su marco adecuado. De mayor a menor complejidad el esquema de la ética de

²²¹ BURGOS, J.M. *El personalismo*. Madrid: Palabra, 2003. pp. 104-118.

²²² WOJTYLA, K. El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler, en VH, pp. 185-219.

Wojtyla podría ser sintetizado así: experiencia del hombre → experiencia de la moralidad → el deber como centro de tal experiencia → normas morales.

Spaemann²²³ defiende taxativamente, al igual que Wojtyla – oponiéndose ambos a la metaética en sentido neopositivista–, la presuposición de la experiencia moral como condición de posibilidad de la ética filosófica. La ética presupone –afirma Spaemann– que alguna vez usamos el predicado bueno o malo en el sentido de una atribución simple –*esto es bueno o malo*–, y no de un modo relacional –*esto es bueno para mí*. Resuena en esta crítica la recusación del relativismo de los sofistas por obra de Sócrates.

Una de las tesis fundamentales de Protágoras es, en efecto, el principio antilógico que enuncia que en toda cuestión hay dos razonamientos contrapuestos. La tradición, siguiendo a Platón y a Aristóteles, ha considerado que el principio antilógico presupone o implica la identificación de los contrarios, lo que supone negar el principio de no-contradicción. Lo que Protágoras pone de relieve es la insuficiencia del lenguaje monádico. Su propuesta consistiría en generalizar el lenguaje relacional, que conduciría, no a especular acerca de la bondad o la justicia en sí, sino a plantearse cuestiones relativas a “para quién”, “por qué”, etc. Para Aristóteles, Protágoras y sus seguidores “destruyen la sustancia y la esencia”. Conclusión correcta desde los parámetros aristotélicos, pues del protagorismo se sigue que el ser en sí –sea la justicia, la bondad o el hombre– es una vacuidad, en tanto que la relación, como contenido mismo de la sustancia, alcanza prioridad ontológica. Por tanto, las antilogías apuntan a una lógica de relaciones que soporte su ontología.

²²³ SPAEMANN, R. *Límites...* op. cit. p. 20.

El punto de partida wojtyliano no dista mucho del punto de partida de la ética aristotélica. Al comienzo de la *Ética a Nicómaco*²²⁴ Aristóteles parte de un dato fundamental de experiencia, a saber, todo ente tiende al fin que le es propio. El fin concreto del hombre coincide con el bien, el concepto de bien se deriva de la experiencia de que todo tiende hacia algo como fin. Así, la ética aristotélica nos coloca en la perspectiva de la praxis, es la perspectiva de lo que Rhonheimer llama la “primera persona”²²⁵ del sujeto de la acción. Toda la ética de la modernidad desde Kant es, en cambio, considerada ética de la “tercera persona”²²⁶.

El punto de partida de Kant se concibe como una puesta entre paréntesis de la perspectiva del sujeto de la acción “interesado” a favor de imperativos de la razón “desinteresados”. La razón práctica se ha separado de la experiencia para obedecer tan sólo a los mandatos que ella misma se dicta; así, el papel de la razón en Kant es fundamental, en tanto que determina la dirección de la voluntad, por lo que la razón se pregunta si ella por sí misma basta para la determinación de la voluntad o si sólo empíricamente condicionada podría ser fundamento de determinación de la voluntad²²⁷.

²²⁴ Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

²²⁵ RHONHEIMER, M. *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: Rialp, 2000, p. 42

²²⁶ ABBÀ, G. *Felicidad, vida buena y virtud*. Barcelona: EIUNSA, 1992.

²²⁷ WOJTYLA, K. “El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética en Tomás de Aquino, Hume y Kant”, en VH, pp. 240-245.

El punto de partida de Wojtyła es radicalmente contrario al de Kant, pues nuestro autor parte de la primera persona²²⁸, de la experiencia del “yo actúo” como un dato de experiencia primaria, colocándose así dentro de la propia experiencia de la subjetividad, pero no se queda ahí, sino que esta experiencia primaria posibilita para dar el salto a la tercera persona. Así lo expresa el autor:

«Dejamos de lado el aspecto de la conciencia, y, para comprender mejor su función, afrontamos el análisis del hecho “el hombre actúa” que nos es dado en primer lugar en la experiencia vivida “yo actúo”. Gracias a ella nos encontramos, por decirlo así, dentro de este hecho. En lo vivido está contenida también la plenitud de la experiencia, sobre la base de la cual el hecho “el hombre actúa” se forma por analogía y generalización. El “yo”, en efecto, es un hombre y cada hombre es este, aquel o cualquier otro “yo”. Por tanto, cuando “tú actúas”, “él actúa”, “cualquier persona actúa”, se puede comprender e interpretar este actuar también sobre la base de la experiencia cerrada del “yo actúo”. La experiencia vivida de la acción es subjetiva en el sentido de que nos conserva en el ámbito de la subjetividad concreta del “yo” humano agente, no

²²⁸ El punto de partida también es compartido por RODRIGUEZ LUÑO, A. en su *Ética general*. Pamplona: EUNSA, 2004: “La moral puede ser elaborada desde el punto de vista de la primera persona, porque se admite que el sujeto humano es moralmente competente, es decir, tiene en sí mismo los recursos necesarios y suficientes –tanto desde el punto de vista del conocimiento como desde el de la inclinación– para vivir bien, y las exigencias morales no le resultan por eso exteriores ni impuestas. Quien obra mal, antes que oponerse a una ley, se contradice a sí mismo, contradice su propia identidad” (p. 60).

se esconde todavía la intersubjetividad necesaria para comprender e interpretar la acción humana»²²⁹.

La ética surge, por tanto, de una reflexión sobre la experiencia moral, que es la experiencia de sujetos de la acción. El autor de *Persona y acto* no va a abandonar esta perspectiva, es consciente de que falsearía en otro caso el fenómeno de la “acción [moral] humana”, que es la acción de la persona.

Wojtyla se autoincluye dentro de la gran tradición aristotélico-tomista, al considerar el carácter dinámico de toda experiencia y, sobre todo, de la experiencia ética en particular, toda vez que el sujeto realiza un cambio de su propio ser en la acción ética. A juicio del autor, para una comprensión cabal de la teoría de los actos humanos estos se deben insertar en la gran tradición aristotélico-tomista de carácter metafísico: la teoría del acto y la potencia²³⁰, como expresión del dinamismo del ser considerado globalmente; la experiencia moral, considerada particularmente, también debe ser entendida como expresión del dinamismo existencial.

La esencia de todo acto humano, y en particular la experiencia ética, consiste en la actualización de la voluntad que obra tomando como guía la razón²³¹. La crítica a Kant, que atraviesa sus primeros estudios de ética, tiene como base, sobre todo, la consideración de su negación de la teoría de la potencia y el acto y, con ella como es

²²⁹ WOJTYLA, K. *Persona e atto*. Milano: Bompiani, 2005. p. 167.

²³⁰ WOJTYLA, K. PeA, p. 175-181.

²³¹ Cfr. WOJTYLA, K. “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler”, en **VH**, p. 187.

lógico, la negación de la experiencia ética y la separación definitiva de su condición de posibilidad: el acto ético.

La experiencia ética en su especificidad se mantiene en Wojtyła por la asunción de la ecuación clásica según la cual el acto ético es considerado desde su aspecto más particular pero partiendo de la ontología dinámica del ser; ontología dinámica que es negada por Kant, toda vez que la filosofía se concibe a sí misma como crítica de la razón pura, que debe poner límites a su uso especulativo y conceder legitimidad tan solo a aquellos usos derivados de la experiencia fenoménicamente entendida. Con esta nueva perspectiva y con el giro copernicano que realiza la obra teórica de Kant, la teoría del acto y la potencia es descargada de su carácter ontológico para fijarse ahora tan solo en lo que concierne a sus aspectos aprióricos.

La ciencia en Kant no se basa en la experiencia, sino más bien en las formas a priori de la sensibilidad –espacio y tiempo- y en los conceptos puros del entendimiento –categorías. Todo el material recibido por los sentidos –internos y externos- es espacio-temporalizado por las formas de la sensibilidad; los datos amorfos se convierten ahora en fenómenos por obra de estructuras subjetivas a priori. El fenómeno es entendido, iluminado por las categorías, que posibilitan un orden nuevo en medio del caos de las representaciones informes. Otra suerte bien distinta ha corrido la Metafísica, en cuanto que es creada por la razón y esta a su vez se ve abocada a las ideas regulativas de Dios, Alma y Mundo, que no pueden ni deben ser aplicadas a nada fuera de ellas, porque no existe un correlato que sirva de apoyo fenoménico a tales ideas, ya que de lo contrario incurrirían en lo que Kant llamó “ilusión trascendental”. La conclusión es clara: la Metafísica no puede ser concebida ni considerada como ciencia.

Lo mismo le ocurre a la ética, toda vez que la libertad de la voluntad –presupuesto, por otra parte, necesario para la construcción de una ética científica- no tiene su lugar en el *homo phaenomenon* sino en la esfera extra-fenoménica del *homo noumenon*²³². Si en el mundo natural la ley de causa-efecto rige la vida natural, el ámbito de la libertad sólo puede alojarse en el *homo noumenon*, ya que el *homo phaenomenon* participa de la causalidad y, por tanto, sólo vive en la esfera de la pura necesidad. El punto de partida empírico en la ética kantiana se hace imposible, ya que la vida ética nace de la razón pura práctica, que se impone a sí misma la ley como forma a priori del orden ético; en consecuencia, la voluntad en Kant no posee un dinamismo propio porque no posee un objeto propio. El elemento fundamental de la experiencia ética para Kant es el deber, no la actualización de la voluntad²³³, pero el problema fundamental es que en la concepción de la experiencia ética kantiana subyace un empobrecimiento de la experiencia ética, porque esta se identifica casi en su totalidad con el sentimiento del respeto a la ley. La conclusión la enuncia así Wojtyla:

«Teniendo presente este compendio de la concepción de Kant sobre la vida ética, nos preguntamos en qué consiste la separación de la experiencia y el acto en la ética, señalado en el título de este estudio (“El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler”). Consiste en el hecho de que Kant: 1) ha sacado la esencia

²³² Cfr. WOJTYLA, K. op. cit. p. 190.

²³³ La voluntad para Kant carece de una dinámica propia ya que carece de objeto propio al que se puede dirigir, ésta depende tan solo de los motivos o razones que le suministra la Razón Práctica.

misma de la vida ética de la esfera de la experiencia empírica de la persona y la ha trasferido a la esfera extraempírica, nouménica; 2) en un solo y único elemento psicológico –se puede decir que en el sentimiento de respeto por la ley-, ha cristalizado toda la experiencia ética del sujeto personal»²³⁴.

Así, podemos afirmar que la vida ética se ha ocultado detrás de los límites fenoménicos de la experiencia, de la vida empírica, pero como, por su propia naturaleza, la ética tiene un carácter empírico, será el respeto a la ley, o mejor, el sentimiento de respeto a la ley, el que devolverá a juicio de Kant la razón práctica a lo que le es propio: la experiencia, aunque “empíricamente” subjetivizada en un único acto psicológico. Toda esta cuestión, de capital importancia por otro lado, de la especificidad de la experiencia ética la trataré más abajo en un apartado especial.

Como consecuencia de la visión ética kantiana, la propia experiencia moral no sólo se ha separado de lo empírico sino que se ha escindido en dos compartimentos, a saber, un elemento formal a priori, expresado en los juicios de carácter normativo que tienen como su origen propio el imperativo categórico, y una especie de sentimiento empírico (aunque sea oriundo de la razón) de respeto a la ley. Así las cosas, no es de extrañar que a esta dualidad de ámbitos corresponda unilateralmente un dualidad de métodos²³⁵: será la lógica por su carácter deductivo la que se encargue de estudiar la emanación de juicios particulares a partir del imperativo categórico y, por su parte, la Psicología debería desentrañar todo el entramado psicológico

²³⁴ Cfr. WOJTYLA, K. op. cit. p. 199.

²³⁵ Cfr. WOJTYLA, K. op. cit. p. 214.

que le lleve al hombre a actuar por puro sentimiento del deber. Si la situación de la ética es dramática en la época moderna, pero gran parte de la responsabilidad la tiene esta escisión de mundos irreconciliables entre sí. Se hace necesario, a juicio de Wojtyla, una recuperación del carácter meramente experiencial de la ética, para lo que se necesitará un nuevo método de acercamiento a ella.

Un instrumento fundamental para las nuevas consideraciones experienciales de la ética lo constituyen los estudios de Narcis Ach y la escuela de psicólogos por él fundada. Wojtyla reconoce el papel fundamental de este psicólogo ya no sólo por su contribución al avance de la psicología como ciencia, sino también por contribuir a aportar una base sólida experiencial a la ética²³⁶. De la correcta interpretación de la experiencia ética depende que la Ética pueda ser asumida como ciencia.

Kant no solo separa la experiencia de la Ética, sino que además la voluntad queda encerrada en el ámbito de la razón práctica hasta el punto de identificarse con ella, separándose así flagrantemente de la tradición clásica de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino y haciendo incompatible, por tanto, todo acercamiento a la experiencia. La esencia de la voluntad queda reducida y ocultada tras el velo de lo nouménico, la voluntad corre la misma suerte que la libertad²³⁷. La causalidad de la voluntad es alejada de la vida moral con graves consecuencias para la teoría de la vida ética.

Sin embargo, tal como precisa Wojtyla, la escuela de psicólogos de la voluntad liderada por Ach asume que la voluntad no

²³⁶ Cfr. WOJTYLA, K. “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético”, en VH p. 153.

²³⁷ Cfr. WOJTYLA, K. op. cit. p. 155.

posee un carácter exógeno con respecto a la vida psíquica sino, antes bien, un carácter endógeno a la experiencia y al proceso mismo de la voluntad²³⁸. Por todo ello Wojtyła ve la necesidad de preguntarse sobre la relación de la Psicología experimental de la voluntad con la experiencia ética²³⁹.

Ach pone de relieve cómo el acto de voluntad se refiere a la experiencia, en la que el yo personal se muestra como causa eficiente real de sus acciones. La voluntad, por tanto, se revela en la experiencia de la causalidad de la persona. Precisamente este carácter dinámico de la voluntad es lo que Kant va a tratar de ocultar, al sostener que *la buena voluntad es buena en sí misma*, que no queda determinada por nada; la heteronomía de la voluntad, en que la voluntad quedaría en otro caso, excluye cualquier intento de fundamentación de la moral, al no dar razones a priori.

Las investigaciones de Ach, Lindworsky y otros miembros de la Escuela de psicólogos de la voluntad subrayan el hecho psíquico de que sin conciencia de que “yo” soy la causa de “mis” actos no hay posibilidad de asignar a “mis” acciones responsabilidad alguna, responsabilidad moral que será el epicentro de la experiencia ética. Esta es la aportación fundamental de Ach y sus seguidores. “*La experiencia ética es inmanente al acto de voluntad y no está fuera de él, por ejemplo, en el sentimiento, como suponía Max Scheler*”²⁴⁰.

Las investigaciones de la escuela de psicólogos de la voluntad se confrontan no sólo con aquellas realizadas por Kant, sino también,

²³⁸ Cfr. WOJTYŁA, K. op. cit. p. 157.

²³⁹ Cfr. WOJTYŁA, K. op. cit. pp. 161-176.

²⁴⁰ Cfr. WOJTYŁA, K. op. cit. p. 162.

y con mayor fuerza si cabe, con la propuesta de Scheler. Para el fenomenólogo la experiencia ética se cifra en una serie de factores emocionales tales como la propia percepción emocional de los valores. La experiencia ética radicaría no en la causalidad del yo personal, sino en el sentimiento del valor; esta es la razón por la que Wojtyla no está en condiciones de aceptar el sistema axiológico de Scheler. Es curioso que uno de los elementos que más llamó la atención de Wojtyla al comienzo de su investigación sobre Scheler haya sido precisamente la experiencia como punto de partida. ¿Qué puede reprochar Wojtyla a Scheler?, se pregunta Tadeusz Styczen en la presentación a las obras éticas²⁴¹: le reprocha que en su concepción de la experiencia ética elimine la esencia de tal experiencia, a saber, que el acto del obrar no puede ser separado del agente que obra: la persona. En definitiva, negar el acto de obrar supone la eliminación de la posibilidad del acceso a la experiencia ética, cosa que es negada tanto por Kant como por Scheler, aunque cada uno por caminos diferentes.

Toda la experiencia del hombre en tanto que compromete toda su vida es, sobre todo, una experiencia moral. No es de extrañar que para Wojtyla la Ética, si debe ser elevada al rango de ciencia, debe fundar sus principios y métodos en la experiencia, pues sólo así podrá zafarse de las acusaciones de salto ilegítimo del ser al deber ser, acusaciones que imprimieron un sesgo muy particular a la ética sobre todo después de Hume y que, ya en el siglo XX, Moore actualizó de una manera más radical. Se hace necesario según creo analizar a modo de presentación las corrientes empiristas que han posibilitado una mayor debilidad de la Ética como ciencia, para convertirla en ciencia de la moralidad, individual o colectiva.

²⁴¹ Cfr. WOJTYLA, K. op. cit. p. 121.

4.1. LA CONCEPCIÓN EMPIRISTA: UN CASO PARTICULAR DE EXPERIENCIA²⁴²

Sobre la importancia de la experiencia se ha escrito mucho en diversos lugares del pensar filosófico. Hago más, a este respecto, las afirmaciones de un estudioso contemporáneo:

«La filosofía parte de la experiencia natural. Esta es confusa porque tiene el anhelo y el impulso de conocer el todo de la experiencia. Ese mismo anhelo impulsa al hombre a llevar a claridad y distinción eso oscuro que experimenta por su actitud natural... Si el saber y el pensar, si la filosofía, no aclaran la experiencia natural confusa y no hacen inteligibles los ámbitos por medio de la diferenciación; si, por tanto, la filosofía no trasmite el entendimiento común, en forma enriquecida y esclarecida, lo experimentado, entonces ella no es la ocupación natural [...], sino un juego arbitrario»²⁴³.

La importancia de la experiencia, como se ha puesto de manifiesto en el capítulo primero de esta investigación, se ha convertido en tópico para la filosofía actual y, muy especialmente, para la gnoseología. Hasta tal punto es así que, con frecuencia,

²⁴² La concepción empirista en lo referente a la fundamentación de la ética y la respuesta a su pregunta sobre la posibilidad de la ciencia ética cuenta con una larga tradición y con una abundantísima bibliografía. En la bibliografía general de mi investigación apunto tan solo aquellas que he consultado de una manera más directa.

²⁴³ SZILASI, W. *Fantasia y conocimiento*. Trad. de E. Albizu. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.

constituimos a la experiencia en árbitro decisorio de problemas. Pero es un árbitro que, como el dios Jano, tiene varias caras. Por eso el uso tópico puede degenerar en abuso. En efecto, no basta acudir a la experiencia para dar por zanjada la solución de un problema, si antes no analizamos qué significa experiencia y qué exigencias implica el recto uso y la apelación a la misma. Sólo tras esta determinación cabe acogerse al aval de la experiencia. Por otra parte, el recurso a la experiencia no puede ser un escape para negarse a la reflexión y a la tarea racionalizadora que se eleva sobre la experiencia, sino que debe ser como un constante recordatorio de que la gnoseología debe mantener un oído pegado a la tierra fecunda de la experiencia, si no quiere perderse en vericuetos especulativos alejados de la realidad, muy especialmente de la realidad del hombre como ser corporal mundanizado: desde aquí, en mi opinión, hay que leer la obra de Wojtyla.

Pero la necesidad de no reducir la experiencia a mero “fenomenismo” es más apremiante, si cabe, en la experiencia ética, ya que están en juego nada menos que su elevación al rango de ciencia y su carácter ontológico. Este es el sentido de la crítica de Wojtyla a las tesis humeanas²⁴⁴.

La filosofía ética contemporánea de origen anglosajón da por finiquitada toda la ética clásica a partir del momento en que Hume formula su conocida “ley”, que invalida la tesis de la deducción de enunciados que incluyen el deber ser a partir de otros que solo son aseveraciones que solo incluyen el “es”. En un ya célebre párrafo²⁴⁵, este

²⁴⁴ WOJTYLA, K. El problema de la experiencia en la ética, en VH, pp. 321-332.

²⁴⁵ HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana: ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*. (Libro Tercero, parte 1ª, sección I). **Edición digital: Libros en la Red**. Diputación de Albacete-Servicio de

filósofo advierte con sorpresa que en todos los sistemas morales por él conocidos las proposiciones que estos encierran no están conectadas con la cópula ordinaria *es* o *no es*, sino con un *debe* o *no debe*. Al decir que algo "debe ser" como preceptuamos, hacemos una nueva clase de afirmación distinta de proclamar que algo "es" como describimos. En cuanto hablamos del primer modo nos hemos de disponer, pues, al igual que en cualquier otro caso, a ajustarla a observación y explicación. Pero al mismo tiempo e inevitablemente -y ahí está su debilidad- vamos a tener que dar razón, para afrontar dicha prueba, de algo que "parece absolutamente inconcebible": cómo es posible que esta nueva clase de afirmación se deduzca de otras afirmaciones, que, teniendo en cuenta lo dicho, son totalmente diferentes.

A juicio de Hume, los moralistas no caen en la cuenta de esta circunstancia, por lo que habrá que tomarse en serio en adelante esta

Publicaciones, 2001. El texto, que por su importancia cito aquí, reza así: "No puedo menos de añadir a estos razonamientos una observación que puede quizá ser estimada de alguna importancia. En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones *es no es* encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este debe o no debe expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella, ya que los autores no usan comúnmente de esta precaución, debo aventurarme a recomendarla a los lectores, y estoy persuadido de que esta pequeña atención acabará con todos los sistemas corrientes de inmoralidad y nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón" (p. 340).

precaución: estar alertas sobre el problema de una deducción de los juicios con la clave *debe* a partir de los que se construyen con la partícula *es*. De hacerlo así subvertiríamos, por lo demás, todos los sistemas corrientes de moralidad, pues la distinción entre bueno y malo, virtud y vicio, no es nada que dicte la razón ni, menos aún, que se infiera de una observación de los hechos. Para esta concepción ética no hay nada que cuente como “hecho” bueno o malo. Los enunciados morales no expresan hechos observables sino estados emocionales que, como tales, no tienen correlato en la experiencia. Así, en tales juicios no hay nada que cuente como apodíctico sino que más bien depende de la decisión del que “padece” el estado emocional.

No hay ninguna consistencia en la extracción de un tipo de enunciados sobre valores en general a partir de otro que versa meramente sobre relaciones entre objetos, afirma taxativamente Hume. Ambos corresponden a niveles lógicos diferentes; unos describen, dicen lo que *es*, y otros estiman valorativamente o, ya en la moral, *prescriben*: dicen lo que *debe ser*. Por lo tanto, que atribuyamos a un acto o carácter moral una determinada cualidad natural no nos autorizará tampoco a que tomemos pie en ellos para prescribir nuevos actos o caracteres análogos. Por ejemplo, pasar de la afirmación "Francisco de Sales fue un cristiano lleno de simpatía con los demás" a la que dicta a continuación "Imitemos el modelo de este santo varón", es algo que, por lo pronto, carece de todo fundamento lógico desde esta perspectiva empirista. Es un paso totalmente incorrecto, ilegítimo, puesto que en la conclusión se introduce un elemento -el *debe*- que no está en ninguna premisa estructurada con *es*. En este sentido se interpone un abismo en el ascenso por dichos niveles del discurso.

La crítica o "ley de Hume" inaugura lo que en la ética contemporánea se conoce como la *cuestión del es-debe* (origen de la

falacia naturalista) y representa, más en general, la primera incursión en el análisis del lenguaje mismo de la moral como tarea propia de la ética, ahora ya convertida en metaética. Con Hume se toma conciencia de que ningún juicio preceptivo puede pasar por descriptivo. "Matar es condenable" no implica que el homicidio sea reprobado. Y a su vez, nos permite reparar en que de ninguna proposición descriptiva puede desprenderse un juicio prescriptivo. Ahora bien, la pregunta que gravita sobre este planteamiento no puede ser otra que la que se dirige a la validez definitiva de los juicios morales. Si estos, para un empirista, no se fundamentan en una razón *a priori* de la experiencia, pero tampoco en los enunciados que remiten a esta última, ¿de qué manera es posible, entonces, el discurso de la moral? ¿Deberemos prescindir de normas tan poco demostrables como *No devuelvas mal por bien*, por otra parte tan útil y aceptada? Veamos lo que responde el mismo Hume²⁴⁶.

Tras haber criticado la deducción del *es* a partir del *debe* sólo parecen quedar dos fundamentaciones posibles de la ética: por una parte, afirmar que sus juicios se justifican por una lógica propia y particular de los deberes y, por otra, asegurar una correcta deducción, en términos "científicos", de lo fáctico hacia lo prescriptivo. Pero ni la justificación *deontologista* casaría demasiado con el punto de vista de la experiencia ni la *naturalista* misma es nada claro que sea la que propugna Hume con su empirismo crítico. Efectivamente, no adopta ninguna de las dos posiciones.

Si nos disponemos, dice, a averiguar en qué consiste un acto vicioso²⁴⁷, por ejemplo, no hallaremos, se mire como se mire, ninguna

²⁴⁶ Cfr. GUTIERREZ, G. "El naturalismo como teoría ética: el modelo de Hume" en *Aporía* (1987), pp. 5-36.

²⁴⁷ HUME, D. op. cit., p. 339

cuestión de hecho que responda en él a la idea de vicio, sino sólo, bajo estos términos, algunos fenómenos psíquicos. *Vicio*, mientras tanto, es un concepto que se apartará de la línea de todos los conceptos que puedan hacer referencia a un hecho. Mas si dirigimos ahora la reflexión hacia nuestro propio pecho encontraremos aquí alojado incuestionablemente un sentimiento de desaprobación. Es esto lo único que da sentido a lo que calificamos como una acción "viciosa". Lo bueno y lo malo son, pues, lo que merece, respectivamente, nuestra aprobación y nuestra repulsa y no son nada más que eso. Luego un juicio moral descansa, ciertamente, en una "cuestión de hecho", pero que está siempre en nosotros en calidad de sentimiento, nunca en la forma de objeto natural de nuestro conocimiento. Cuando habla el discurso moral, quien habla, en el fondo, es nuestra *naturaleza*, en la cual arraiga toda la gama de sentimientos hacia actos o caracteres que son, en sí mismos, neutros. Vicio y virtud, malo y bueno, no son, pues, cualidades o propiedades de objetos, sino, como sentimientos, disposiciones en nosotros mismos, o "percepciones de la mente".

Como se puede ver, desde la perspectiva humeana se hace imposible la elevación al rango de ciencia que pretende la visión wojtyliana; por ello, uno de los flancos de la crítica de Wojtyła pasa por desmontar todo el edificio empirista que reduce la experiencia moral a mero sentimiento, sin posibilidad alguna de tematizarlo más allá de la aprobación o desaprobación. La razón, por tanto, se muestra por su propia naturaleza incompetente ante el hecho moral, tan sólo es posible una fundamentación sobre lo dado en la experiencia sensible, y la moralidad traspasa ampliamente esa frontera. El papel de la razón en la acción no puede ser otro que subordinado, no dirigente, es incapaz de funcionar como causa eficiente, luego es ciega a la moral²⁴⁸. El papel de

²⁴⁸ Cfr. WOJTYLA, K. "El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética de Tomás de Aquino, Hume y Kant", en VH, pp. 231-232.

la razón se reduce a dar información sobre lo que puede provocarnos placer o dolor, y de este modo nos conduce a aquellos objetos que los procuran.

Aprobamos o desaprobamos acciones alejadas de nosotros en el espacio y en el tiempo. Como en el caso del juicio perceptivo, el juicio moral corrige las distorsiones que puedan producir la distancia o el tiempo. Así, podemos considerar como igualmente elogiosa o condenable la acción del hombre de Estado en la Atenas clásica o en nuestros días. El intercambio de sentimientos a través de la conversación es el vehículo para estos ajustes, pues nos obliga a pasar nuestros juicios por algunas consideraciones de tipo general adoptando un punto de vista común, alejado de nuestras perspectivas egoístas, para conformar algunos estándares generales e inalterables, por medio de los cuales aprobamos y desaprobamos caracteres y costumbres. Comenzamos a hablar otro lenguaje, el lenguaje de la moral, que implica algún sentimiento común a toda la humanidad. Este sentimiento extendido de humanidad –benevolencia o simpatía– es para Hume el fundamento último de la moral.

Desde luego cuando las virtudes sociales nos conducen desde perspectivas más autointeresadas a puntos de vista más universales, podría parecer que eso no sucede con las virtudes individuales. Pero puesto que estas virtudes también reciben nuestra aprobación en razón de su utilidad, y puesto que sus ventajas las disfrutan las personas que las poseen, nunca puede ser el amor propio lo que las hace agradables a los espectadores. Cuando juzgamos a los demás, somos conscientes, desde la infancia, que otros nos juzgan a nosotros. Deseamos su aprobación y modificamos nuestra conducta como respuesta a sus juicios. Esta búsqueda del amor de los demás hace surgir en nosotros el hábito de evaluar reflexivamente nuestras propias acciones y carácter. Nos vemos como otros nos ven y, eventualmente,

desarrollamos nuestros propios estándares de evaluación, conservando vivos los sentimientos de lo correcto y lo equivocado, juzgándonos así desde un punto de vista general, que es la perspectiva moral adecuada.

4.2. LA CUESTIÓN SER-DEBER: VEXATA QUAESTIO

Tras los ataques de Hume y Moore a las propuestas éticas que derivan el deber del ser parecería como si la ética no pudiera ser considerada ciencia, ni tampoco que fuera posible un discurso medianamente coherente sobre los juicios éticos. Se diría que la Ética como ciencia había llegado a su fin. Sin embargo, las críticas a los sistemas clásicos de pensamiento ético no resultaban definitivas, aunque a veces esa es la impresión que daba después de los análisis positivistas del lenguaje²⁴⁹. Desde diversos ángulos se intentaba mostrar cómo la falacia naturalista incurre en incomprensiones y no está exenta de prejuicios que enturbian la verdad. Wojtyla no es ajeno a la importancia de la superación de la falacia naturalista, de ella depende el establecimiento de la Ética como ciencia. Formulada brevemente, la falacia consiste en tratar de dar una definición de un concepto moral, la bondad, en términos no morales, es decir, una definición de lo bueno en términos naturales de felicidad, deseo o placer, etc. De acuerdo con Moore, cualquier proposición “naturalista” verdadera sobre la naturaleza de la bondad, como “el placer es bueno”, ha de ser sintética. Así las cosas, siempre puede ser concebido un hecho que pueda ser identificado como placentero, pero no como bueno; los dos conceptos no son equiparables. El análisis se aplica a cualquier propiedad natural, como la preferencia, la utilidad y similares. De ahí se sigue que la bondad es una propiedad simple y, por tanto, indefinible. En

²⁴⁹ STROLL, A. *La filosofía analítica del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI, 2003.

consecuencia, para Moore no es posible una explicación reductiva (o científica) de la bondad²⁵⁰.

Las conclusiones de Moore generaron un gran debate y un enorme caudal de producción filosófica a favor y en contra. Desde el positivismo más radical se reaccionó en contra pero también desde perspectivas contrarias, aquellas que consideran una falacia la propia falacia naturalista, se intentaron una serie de soluciones a la propuesta de la incomunicabilidad de los ámbitos del ser y el deber. En lo que sigue ofrezco tres vías de solución sin pretender, por supuesto, agotar el debate suscitado.

La primera vía apunta a una insuficiente interpretación de la obra ética de Santo Tomás. Las críticas a la Ética clásica han tomado la forma de una particular crítica del filósofo D. J. O'Connor²⁵¹ a aspectos particulares de la ética tomista incurriendo en graves errores de comprensión del Aquinate. O'Connor imputa a Santo Tomás la derivación de conclusiones con la partícula “debe” a partir de premisas enunciativas. Parece sorprendente que Santo Tomás, que por lo que sabemos tenía algunos rudimentos de lógica, cometiera error tan simple. Pero el estado de la cuestión es otro. Tal como pone de manifestó Carlos Ignacio Massini²⁵², Santo Tomás argumentaba de forma entimemática,

²⁵⁰ Cfr. STROLL, A. op. cit. p. 111.

²⁵¹ Cfr. O'CONNOR, D. J. *Aquinas and Natural Law*. London: Macmillan, 1967.

²⁵²“Es bien sabido, ante todo, que el Aquinate estaba por lo menos al tanto de los rudimentos de la lógica y que, por lo tanto, conocía seguramente que no es posible lógicamente que en la conclusión de una inferencia aparezca algo -en este caso el carácter prescriptivo o deóntico- que no esté contenido en las premisas. Lo que en realidad sucede en este punto es que el Aquinate, como por otra parte casi todos los filósofos, argumentaba a veces entimemáticamente, es decir, dando por supuesta una premisa. Por ello, cuando Santo Tomás pasa de la afirmación de que la vida social es

es decir, daba por supuesta una premisa y utilizaba un silogismo abreviado, que, por sobreentenderse una de las premisas, solo consta de dos proposiciones, que se llaman antecedente y consiguiente. Cuando Santo Tomás pasa del antecedente “la vida social es conveniente para el hombre” al consiguiente “esa vida *debe* ser resguardada”, está dando por supuesto el primer principio de la vida práctica, esto es, que “el bien debe hacerse y el mal evitarse”.²⁵³

Ese primer principio, que por ser tal se omite en todo razonamiento práctico, es el que asume la categoría de fundamento en todo orden ético. No se puede hablar, por tanto, de salto ilegítimo del ser al deber ser, sino que queda justificado todo uso de enunciados normativos en los juicios éticos, ya que la primera premisa que le sirve de fundamento incluye un profundo carácter normativo que justifica racionalmente el uso de partículas normativas en la conclusión. Básicamente esta es la argumentación de Massini para refutar la crítica de falacia naturalista en la reflexión tomista, pero no es la única.

Alfonso Gómez-Lobo²⁵⁴ ha intentado una segunda vía de solución más novedosa, toda vez que parte de una interpretación de la

conveniente (O'Connor utiliza la palabra inglesa "suitable") o "buena" para el hombre, a la prescripción de que esa vida debe ser resguardada, está dando por supuesto el primer principio del orden práctico, es decir, que el bien debe hacerse y su contrario, el mal, evitarse”. “Santo Tomás y el desafío de la ética analítica contemporánea” en *Anuario Filosófico*, 1990 (23), pp.161-172.

²⁵³ Sobre la importancia de la *sindéresis* en el razonamiento moral, Urbano Ferrer “Does the naturalistic fallacy reach natural law?”, en *Contemporary perspectives on natural Law*, A.M. González, Ashgate, Aldershot, 2006, 201-210.

²⁵⁴ GÓMEZ LOBO, A. “La fundamentación de la ética aristotélica” en *Anuario Filosófico*, 1999, (32), pp. 17-37.

ética aristotélica muy original. La ética aristotélica se presenta, en la interpretación contemporánea²⁵⁵, como una ética eudemonística, es decir, parte de la noción de εὐδαιμονία, felicidad que es inferida a partir de una determinada concepción del ἔργον del ser humano. El ἔργον de cada ente hace perfeccionar su naturaleza, el ἔργον propio del hombre es aquello por lo que se mide la excelencia humana. Así, el ἔργον sería el μέτρον de la ἀρετή. Es bueno para los seres vivos actualizar sus potencialidades: para el ave es bueno volar, para el pez, nadar, etc. El bien para el hombre no es más que la actualización de todas sus potencialidades, hay una transferencia, por tanto, entre la antropología y la ética. Es esta manera errónea de entender la ética lo que, a juicio de Gómez Lobo, ha permitido la acusación de falacia naturalista a la ética de Aristóteles.

Gómez Lobo analiza críticamente el pasaje donde Aristóteles infiere la definición de felicidad²⁵⁶ y llega a la conclusión de que la

²⁵⁵ HARDIE, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1980; WILKES, K. V. "The good man and good for man in Aristotle's ethics", en A. O. RORTY (ed.), *Essays in Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, 343; NAGEL, T. "Aristotle's on eudaimonia", en A.O. Rorty (ed). Op. cit.

²⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, México: Porrúa, 1999. Libro I, capítulo 7, 1098^a7-18. "Si, pues, el acto (ἔργον) del hombre es la actividad del alma según la razón, o al menos no sin ella; y si decimos de ordinario que un acto (ἔργον) cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente, como es el mismo, por ejemplo, el acto del citarista y el del buen citarista, y en general en todos los demás casos, añadiéndose en cada uno la superioridad de la perfección al acto (ἔργον) mismo (diciéndose así que es propio del citarista tañer la cítara, y del buen citarista tañerla bien); si todo ello es así, y puesto que declaramos que el acto (ἔργον) propio del hombre es una cierta vida y que ella consiste en la actividad y obras del alma en consorcio con el principio racional, y que el acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la perfección que le es propia, de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad

noción de *εργον* es una noción descriptiva y, por lo tanto, neutral. En sí misma la actividad característica de algo no incluye ningún tipo de valoración. En suma, que alguien desempeñe bien una tarea u obra determinada implica dos juicios lógicamente independientes entre sí. Por una parte, está la descripción neutral de la actividad en cuestión y, por otra, la valoración sobre la excelencia (*ἀρετή*) de la misma. En consecuencia, el *εργον* y el bien no se identifican, la falacia naturalista en Aristóteles es ella misma una falacia. Aristóteles es plenamente consciente de que es imposible lógicamente deducir valoraciones de instancias descriptivas²⁵⁷.

La tercera confrontación con la falacia naturalista la realiza el propio Wojtyła, para quien el deber está injertado en la misma experiencia ética, es más, constituye su elemento fundamental. La ética normativa se plantea la cuestión de cómo ser bueno y no ser malo a través del acto ético. Por tanto, lo que está en juego es el mismo valor de verdad de las proposiciones normativas. Desde el positivismo lógico se considera que los juicios morales o normativos no contienen hechos que puedan ser verificados, por tanto, no pueden ser ni verdaderos ni falsos²⁵⁸. Las proposiciones morales son preferencias formuladas en clave de sentimientos y emociones.

del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta”.

²⁵⁷“Es evidente que la potencia sólo de producir o de padecer está implícita en la potencia de producir bien, pero no siempre ocurre lo contrario. Pues lo que produce un buen resultado, necesariamente produce, pero lo que sólo produce no produce necesariamente bien”. *Met.* IX 2, 1046b24-28, trad. H. Zucchi, *Aristóteles, Metafísica*. Buenos Aires, 1986.

²⁵⁸ AYER, A. J. *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Orbis, 1985. (Cfr. capítulo 6).

Wojtyla acepta básicamente que el paso del *es* al *debe* es ilegítimo, pero desde su propia perspectiva esta falacia carece de todo valor epistemológico, por cuanto el deber no procede de la previa fundamentación metafísica (más adelante veremos en qué sentido la ética en la propuesta wojtyliana debe ser autónoma). Para Wojtyla el deber emerge como entidad moral autónoma en la propia experiencia moral, en forma de pregunta moral fundamental, pero aún más, “*la persona humana en cada uno de sus actos es testigo ocular del paso del “es” al “debe”: de “x es verdaderamente bueno” al “debo hacer x”*”²⁵⁹.

No existe, por tanto, paso ilegítimo porque no existe tránsito alguno sino más bien un movimiento tendencial voluntario guiado por la razón. El verbo “deber” –tal como ha visto también Rhonheimer²⁶⁰– alude tan sólo al hecho de que los juicios normativos expresan tendencias voluntarias que nos mueven a actuar. Así lo expresa Rhonheimer:

«Deber es una forma de hablar sobre juicios prácticos o de expresar en el lenguaje lo práctico de esos juicios sobre el bien: el imperativo de la razón práctica “debo hacer p” es la formalización en el lenguaje de la componente específicamente práctica, imperativa, del juicio “p es bueno”, que en esta forma se podría confundir con una mera afirmación sobre p. Por ejemplo, lo que experimentamos con espontaneidad natural en nosotros mismos cuando queremos mantenernos con vida (donde va implícito el juicio de que es bueno para nosotros mantenernos

²⁵⁹ WOJTYLA, K. *Persona e atto*. Op. cit. p. 389.

²⁶⁰ RHONHEIMER, M. op. cit. p. 126.

con vida) lo expresamos en el nivel del lenguaje diciendo “debo conservar mi vida”. Y lo que inferimos como conclusión práctica de esa tendencia, por ejemplo, “quiero comer ahora este trozo de pan” (porque lo conozco aquí y ahora como “bueno para mí”), lo expresamos diciendo “debo comer este trozo de pan” (para alimentarme, para conservar mi vida). Esto no tiene nada que ver en sí mismo con la moral. “Deber” es aquí sencillamente el imperativo de la razón práctica “esto es bueno para mí”, o “hay que perseguir este objetivo” u “obrar aquí y ahora»²⁶¹.

Rhonheimer llega a la conclusión de que el “deber” no se deriva de ningún “ser” sino que comparece en el mismo proceso de la razón práctica y constituye así la experiencia práctica. Esta parece ser también la conclusión de Wojtyla:

«El hecho de que la afirmación “x es verdaderamente bueno”, produce por medio de la conciencia moral casi una constricción interior o una intimidación “debo cumplir un acto con el cual realizaré x” está estrechamente ligado al particular dinamismo de la realización de sí, de la realización del “yo” personal en el acto y a través del acto»²⁶².

²⁶¹ RHONHEIMER, M. Ibidem.

²⁶² WOJTYLA, K. *Persona e atto*. Op. cit. p. 389.

En Wojtyla no se puede eliminar el deber porque el deber existe realmente, me obliga solamente lo que me obliga *realmente*, bien es verdad que el deber como tal posee una existencia particular, pero existencia al fin y al cabo. Afirmar el deber es afirmar la existencia, afirmar el ser, asegura taxativamente Styczeń²⁶³.

En virtud de lo dicho, los problemas de la incomunicabilidad de los dos ámbitos deviene pseudoproblema, y no merece la pena acercarse a ellos. La experiencia de la moralidad es más rica que la mera descripción del “es”, en ella está ínsita íntimamente la experiencia del deber. La Ética se convierte por sí misma en la Metafísica de la moralidad, en la metafísica del deber moral. El fenómeno de la moralidad en la visión de Wojtyla incluye el ser del deber moral, la existencia del deber, tanto que ella me impele a obrar. El deber se muestra así como la causa eficiente –formal de mi obrar.

5. HACIA UNA TEORÍA DE LA MORALIDAD

5.1. EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA EN LA ÉTICA

Para la escuela ética de Lublin-Cracovia la actitud no cognoscitiva es una repercusión en el campo ético de un problema más amplio: el problema del carácter científico de la filosofía, a la cual la Ética ha estado siempre muy unida²⁶⁴. La situación de

²⁶³ WOJTYLA, K. VH, p.127.

²⁶⁴ PALACIOS, J.M. “La escuela ética de Lublin y Cracovia” en *Bondad moral e inteligencia ética*. Madrid: Encuentro, 2008.

incertidumbre, en cuanto a su carácter científico, la ética la ha heredado de la filosofía en general, toda vez que con los neopositivismos se da lugar a una doble situación de descomposición radical, a saber: la fragmentación del saber filosófico en varias ciencias que han desarrollado sus propios estatutos epistemológicos, y la actitud crítica ante el conocimiento en general.

La intuición de la que parten Karol Wojtyła y la Escuela Ética de Lublin es la de la posibilidad de que la reflexión ética arranque de la experiencia, entendida no en un sentido unívoco, sino mucho más amplio, aprovechando la falta de homogeneidad que dentro del propio campo empirista radical se ofrece a la noción de experiencia. Así, la Escuela ofrece la posibilidad de elaborar una concepción unitaria e integral de la experiencia.

Por otra parte, la Escuela ética de Lublin ha desarrollado una discusión abierta en las cuestiones éticas, sobre todo en lo referente a la concepción y metodología de la misma²⁶⁵, discusión que ha intentado asumir el esfuerzo tanto de los que defendían la especificidad de la ética cristiana –sobre todo en el ámbito alemán–, como los que defienden lo específico de una ética de raigambre marxista –estudios que tienen como centro cultural la revista *Ética*.

Desde el principio apunta Wojtyła en *El hombre y la responsabilidad* su interés por plantear el tema de la Ética como ciencia en general y de la metaética en particular. Definitivamente las reflexiones en torno a la Ética de la Escuela y del mismo Wojtyła se presentan con carácter metaético, entendiendo por tal un conjunto de

²⁶⁵ GÓMEZ FERNÁNDEZ, J.M. *Economía y valores humanos*. Madrid: Encuentro, 1997. pp. 63-72.

pasos cognoscitivos que tienen el objeto de legitimar la Ética como ciencia.

El estudio de Wojtyla se concibe como una continuación de *Persona y acción* porque el hombre solo puede ser bueno o malo gracias a los valores morales que rigen su vida y que le llevan a actuar de una determinada manera. La separación entre antropología y ética tiene sólo carácter de provisionalidad y además obedece a intereses metodológicos; se trata de aislar, de “poner entre paréntesis” lo común a ambas perspectivas – la persona como sujeto moral y la propia acción moral. Así, la moralidad es asumida como elemento colocado fuera del paréntesis, no para obviarla, antes bien para explicitar que la moral está presente en la persona y en el acto al mismo tiempo y que de hecho no se da la una sin la otra.

El punto de partida de la antropología wojtyliana es la experiencia del hombre, pero esta experiencia tiene un elemento que se integra en ella de manera privilegiada, me refiero a la experiencia de la moralidad. Es por ello por lo que Wojtyla concibe la experiencia moral ahora como un elemento independiente tan sólo como método – en el sentido original de camino hacia- para llegar a una antropología adecuada: a la persona desde sus propias acciones, acciones que tienen su ámbito propio de aplicación en la experiencia.

En *El hombre y la responsabilidad* intenta analizar aquello que en *Persona y acción* estaba como “tesis colocado fuera del paréntesis”. La experiencia del hombre, que en *Persona y acción* tenía un carácter antropológico global, es ahora analizada en uno de sus momentos privilegiados, a saber, como experiencia particular de la moralidad. En *Persona y acción* trata de esencializar un proceso como la experiencia desde una nueva perspectiva que integra la comprensión. No existe la experiencia pura sin elementos de

comprensión, que la hagan ser experienciada. Pues bien, la Ética no es otra cosa que el proceso terminado de comprensión de la realidad constituida por la moralidad: se puede detectar aquí el realismo wojtyliano atemperado con la experiencia fenomenológica. La fenomenología, le lleva a “ir a las cosas mismas”; la ética, en su afán de comprender la moralidad, hace “ir a la cosa misma, la moralidad”: la vida moral sin reducciones se deja comprender en el mismo acto en el que se experiencia la moralidad. La experiencia fenomenológica es la manera de acercarnos a la realidad de la experiencia de la moralidad.

Pero ¿cuál es la experiencia propia de la moralidad? Sin duda, el elemento específico de la experiencia moral es la experiencia del deber. Pero ¿se puede identificar sin más la experiencia moral con la experiencia del “yo debo”? ¿Es la experiencia moral exclusivamente reductible a la experiencia del deber? Según creo, en Wojtyła no.

Existen diversos niveles, en creciente radicalidad, en la experiencia de la moralidad: primeramente se experimenta el bien o mal moral, ya sea personal o social (nivel axiológico); pero ese bien y ese mal deben ser realizados en actos que lo lleven a su plenitud (nivel praxeológico) y, por último, el nivel deontológico, donde la experiencia de la moralidad concreta se realiza mediante el deber en la experiencia del “yo actúo” y en la experiencia del “yo actúo junto con otros”²⁶⁶.

La experiencia de la moralidad es una verdadera experiencia, es decir, es recibida e inmediata²⁶⁷ y, por tanto, no puede ser

²⁶⁶ WOJTYLA, K. “El hombre y la responsabilidad”, en **HD**, pp.224-225.

²⁶⁷ Toda la cuestión del carácter de receptividad e inmediatez de la experiencia lo he desarrollado ampliamente en el capítulo I.

“ensayada” como si de un experimento se tratara. Se debe atender ahora a la comprensión de la especificidad de la experiencia moral comenzando por el deber moral como momento constitutivo.

Toda la cuestión de la relación experiencia-comprensión queda bastante oscurecida por la situación de disgregación, cuando no de ruptura, de las dos corrientes que en el ámbito gnoseológico y epistemológico se han venido presentando como antitéticas: me refiero al empirismo y al apriorismo.

La cuestión de la cientificidad de la ética no depende tan sólo de la posibilidad o no de establecer sus condiciones propias de posibilidad sino que depende de la posibilidad más amplia de la filosofía como ciencia. La pregunta de cuya respuesta depende el completo desarrollo de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant podría ser planteada en términos de la ética en la actualidad.

¿Puede la ética, en el actual nivel de radical criticismo en la teoría de la ciencia, existir aún como ciencia?, se pregunta Wojtyła²⁶⁸. La respuesta a esta pregunta va a depender de la orientación filosófica que estemos dispuestos a defender.

Dos son las tendencias contemporáneas que dan buena cuenta de tal problemática:

²⁶⁸ Para toda la cuestión de la experiencia en la ética y su condición de ciencia he seguido los trabajos de Wojtyła publicados en castellano bajo el título de *Mi visión del hombre*, la primera edición de buena parte de estos artículos fue en alemán bajo el título “Das Problem der Erfahrung in der Ethik”, editado por S. Kaminski, M. Kurdzialek y Z. S. Zdybicki. Lublin, KUL, 1976, pp. 265-282). Es de especial importancia para mi investigación sobre todo el ensayo que lleva por título “El problema de la experiencia en la ética” (En italiano recogido en el conjunto de ensayos sobre ética *I fondamenti dell’ordine etico*, Bologna: Cseo, 1989).

- a) El primer polo es el empirismo. Dentro de esta corriente está la orientación más radical, que considera que no sólo es necesario precisar la experiencia ética, sino sobre todo se precisa delimitar de qué experiencia se trata, ya que la noción de experiencia no es estrictamente unívoca. Así, para los llamados “empiristas” la experiencia, toda experiencia, debe ser reducida a lo que es “puramente sensible”.
- b) El segundo polo del pensamiento filosófico contemporáneo podría ser denominado racionalismo o, más estrictamente aún, apriorismo. Esta orientación filosófica busca la certeza científica en el carácter meramente decisional de los juicios primarios, que en el caso del apriorismo se reducen a meros “datos” de razón, no de experiencia.

Así, enfrentadas las dos corrientes fundamentales en el “campo de batalla” –por utilizar el símil kantiano de la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*- de la vida ética, se hace muy difícil deslindar el ámbito de lo puramente ético desde la radicalidad de estas tesis filosóficas. Se hace necesario, y urgente por tanto, trazar un sólido puente para que la ética ocupe el lugar que le es propio en la reflexión filosófica y pueda ser planteada siquiera la pregunta fundamental del quehacer filosófico sobre la esencia de la vida ética, ¿qué es verdaderamente la ética y hacia dónde tiene que buscar el puesto que le es propio? Este es el intento que, a mi juicio, hace Wojtyla en los escritos éticos que anteceden a *Persona y acto* y, con él, la escuela ética de Lublin-Cracovia. De esta manera, se hace necesario un estudio previo de la concepción de la ética de Wojtyla, pero aún más, de su “idea de la experiencia ética” como una verdadera experiencia capaz de otorgar a la ética su carácter científico.

¿Cuál es el ámbito propio de la ciencia de la moralidad, el que busca responder a la pregunta sobre la posibilidad de la ética desde la ciencia empírica-inductiva o, más bien, en el campo de la ciencia meramente deductiva? La respuesta a estas preguntas implica una metodología que delimite lo propio de cada perspectiva filosófica; así, la esfera psicológica y sociológica, en las que se mueve el empirismo, utilizarán los métodos empíricos de su propia concepción filosófica y la esfera lógica de la corriente más racionalista utilizará los métodos de la lógica como los propios para una correcta clarificación de su objeto.

El error es considerar la moralidad, como hace el positivismo, como un fenómeno “natural”, que sólo se puede estudiar desde parámetros descriptivos. Bajo esta perspectiva la moralidad es concebida como una manifestación de la vida psíquica del individuo o como una manifestación de la vida social, por lo que las ciencias de la moralidad deben estudiar su objeto de una forma homogénea.

La cuestión de la metodología, que persigo en mi investigación, se torna apremiante, toda vez que para Wojtyla la experiencia ética no puede ser reducida a ninguno de esos métodos.

La ciencia positivista de la moralidad es una ciencia de las normas ya que atiende a preguntas del tipo: ¿qué se considera bueno para un individuo particular en una situación concreta o qué se considera bueno o conveniente en una sociedad dada?, pero, en ningún caso, puede llegar a ser ciencia ética porque adolece del carácter de normatividad que es propio de la ética considerada en su especificidad²⁶⁹.

²⁶⁹ Cfr. Kalinowski, G. *Querelle de la science normative*, Paris, Librairie Générale et de Jurisprudence, 1969. Analiza con rigor las diversas concepciones: ciencia que

Nos encontramos aquí frente a la consecuencia principal de la crítica del conocimiento humano de la ciencia. Los positivistas están convencidos que la ciencia no puede dar respuesta a esas preguntas propias de la ética. Por consiguiente, se ocupan de las normas exclusivamente como si se tratase de hechos, psíquicos o sociológicos, y no interesan las motivaciones últimas.

La misma posición doctrinal está subyacente en la llamada lógica de las normas. Se viene a expresar en ella la posición puramente formalista de atribuir científicidad a la doctrina moral entendida como un conjunto de normas subordinadas recíprocamente entre sí por vía deductiva²⁷⁰. Este estatuto epistemológico, idéntico al que se atribuye a la matemática-lógica, o lógica simbólica, no resuelve el interrogante fundamental de la Ética, el interrogante sobre la normatividad de las mismas normas, sobre su fundamentación. La lógica de las normas únicamente puede permanecer como ciencia interna dentro de los límites de la ciencia moral, constituyendo una disciplina auxiliar, reordenando las normas, existentes de hecho en una determinada moralidad.

A juicio de Wojtyla, esos dos polos de tensión entre esas dos potentes tradiciones filosóficas ha originado no solo la disgregación de la Filosofía como disciplina general sino también y, más radicalmente si cabe, la total separación de la disciplina ética en

contiene normas (c. I), ciencia que estudia las normas (c. III), ciencia que funda las normas (c. IV) e incluso la opinión de Cossio: ciencia que conoce por medio de normas (c. IV, & 3).

²⁷⁰ Cfr. como paradigma del tratamiento de toda esta cuestión, N. Bobbio, “Scienza del diritto e analisi del linguaggio”, en el vol.: *Diritto e analisi del linguaggio*, Milano, 1976 a cargo de U. Scarpelli.

particular, y ha hecho imposible la experiencia moral en su totalidad²⁷¹.

En el libro I de la *Ética Nicomaquea* se afirma que la ética es aquel tipo de discurso que tiene por objeto tratar sobre las cosas que son un fin en sí mismas y que esto es lo que llamamos "lo bueno y lo mejor", el *bien*. Las proposiciones de la ética son aquellas que *prescriben*, en una palabra, lo que debe hacerse y lo que debe evitarse en la vida del hombre y de la ciudad. Su función, pues, es exclusivamente normativa. Esta primera intuición aristotélica acompañará a la escuela de Lublin en sus primeros estudios sobre ética.

Como queda dicho, en estas dos corrientes se hace de todo punto imposible esencializar la experiencia de la moralidad en sentido fuerte, toda vez que no se atiende adecuadamente a la relación experiencia-comprensión.

Si se acentúa la sola experiencia, siempre en sentido fenomenista, entonces la ética se convierte en "ciencias de la moralidad" (psicología y sociología de la moralidad) y se atiende tan sólo al fenómeno de la moralidad tal como aparece en la vida psíquica o social. De este modo, las ciencias de la moralidad realizan una *reductio in aliud genus* olvidando lo original y esencial de la experiencia moral. Por otra parte, si el acento se pone en la comprensión, entonces la ética queda reducida a una mera ciencia normativa-deductiva, abandonando lo más originario de ella: la experiencia moral.

²⁷¹ WOJTYLA, K. op. cit. p. 226.

Estas tendencias pendulares se van abandonando progresivamente, como muestra la emergencia de la fenomenología en el ámbito de la filosofía continental del siglo XX. La fenomenología, tal y como se ha desarrollado en el capítulo 1 de esta investigación, pone el acento en lo originario de la experiencia: el retorno a las cosas mismas tal como aparecen en la conciencia. Así, a juicio de Wojtyła, se estrecha de una manera adecuada la relación experiencia-comprensión desde una perspectiva realista. Parece ser éste el sentido de la experiencia moral en la primera etapa de la ética fenomenológica de Husserl²⁷², en la que el autor se ocupa de superar el escepticismo y de defender una ética de corte objetivista. La fenomenología no sólo supera el psicologismo naturalista en el ámbito de lo cognitivo sino que también alcanza al campo de la moralidad. En la experiencia fenomenológica no sólo nos son dados los objetos científicos, sino también las valoraciones éticas, nos son dados no sólo las categorías, sino también los valores, ahí radica la objetividad del punto de vista ético²⁷³.

La moralidad es una especie de “realidad”, no una idea ni tampoco un mero dato sensible. Tan es así que Wojtyła contrapone al imperativo categórico kantiano otro imperativo, ahora derivado de la ética realista, que reza así: obra de tal modo “que todo tu proceder permanezca de acuerdo con la realidad, sé fiel a la realidad en el

²⁷² SEPP, H-R., “Mundo de la vida y ética en Husserl”, en Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología* (1991), Madrid: UNED, 1993, pp. 75-93; “Teleología y ética en la obra temprana de Edmund Husserl”, en *Anuario Filosófico*, vol. XXVIII, n° 1 (1995), pp. 19-40.

²⁷³ HUSSERL, E. *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos, 2002. Especialmente al artículo de dedicado a la ética “Renovación como problema ético individual”, pp. 21-46.

obrar²⁷⁴. Se hace necesario, por tanto, una *reductio in proprium genus*²⁷⁵, esto es, una comprensión cabal y adecuada de la esencia misma de la moralidad.

La propuesta metodológica de Karol Wojtyla parece incurrir en una confusión de planos, pero esta pretendida confusión es tan solo aparente, fruto sobre todo de una visión ligera y poco afinada de sus elementos fundamentales. ¿Es posible el método inductivo en ética si queremos elevar esta a la categoría de ciencia emulando a las ciencias empíricas? La respuesta es afirmativa. En sentido estricto, podemos afirmar que la ética es una ciencia que parte de la experiencia, que utiliza un método descriptivo en primer término, explicativo en segundo lugar y comprensivo en última instancia. Por ello la inducción debe dar paso a la reducción, la explicación a la comprensión de la esencial unidad de la heterogeneidad del dato que me ofrece la experiencia moral.

5.2. LA ÉTICA COMO CIENCIA INDEPENDIENTE

Wojtyla se une a la línea de pensamiento ético que, partiendo de Kant, rompe con la subordinación de la filosofía moral a la metafísica y afirma la autonomía de aquella. En Kant se hace necesaria una fundamentación de la moral, entendida como legitimación, frente a la psicología moral empirista y frente a la dependencia clásica de la metafísica. La primera elimina la posibilidad misma de la moral, la segunda parece que la diluye en una especie de antropología moral. Aunque en Kant se da una auténtica Metafísica de

²⁷⁴ WOJTYLA, K. “El realismo en la ética”, en **VH**, p. 41

²⁷⁵ WOJTYLA, K. “El hombre y la responsabilidad”, en **HD**, p. 228.

las costumbres, el fundamento de la obligación se busca ahora no en una naturaleza humana común, sino en un a priori válido para todos los hombres, pero aún más, válido para todo ser racional – *Vernunftwesen*.

La concepción de una ética autónoma no se limita a Kant, ya que con Fichte, por ejemplo, mediante una inversión de los términos clásicos es la metafísica la que se subordina de facto a la ética, convirtiéndose así la reivindicada “autonomía” ética kantiana en una clara “soberanía” ética²⁷⁶. También Hegel y el positivismo, desde perspectivas claramente contrarias, negaron la autonomía de la ética. Pero pronto se reclamará desde el pragmatismo la pretendida autonomía de la ética -en el sentido de la moral como estructura-, al poner la primacía de la acción.

La teoría de los valores también reclama para sí una fundamentación de la ética entendida como autónoma. Tanto para Scheler como para N. Hartmann, D. von Hildebrand y H. Reiner, la fundamentación de la ética no viene de manos de la metafísica sino antes bien de los valores entendidos objetivamente. Así, las propuestas de Scheler y Hildebrand suponen una “vía media”²⁷⁷, que permite fundamentar la ética sin recurso a la metafísica pero a la vez sin abandonar el realismo y el objetivismo que puedan permitir una base sólida de justificación de la vida moral.

En el prólogo a la tercera edición alemana de su *Ética* Scheler reconoce que no sólo la Ética no debe partir de cualquier tipo de hipótesis metafísica sobre el ser, la esencia o la idea de Dios, sino que

²⁷⁶ Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J.L. *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1972. p.103

²⁷⁷ Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J.L. op. cit., p. 107.

es la Ética la que aporta y debe aportar elementos importantes a la Metafísica del ser absoluto, no a la inversa²⁷⁸.

Por su parte, Hildebrand en los Prolegómenos a su *Ética*²⁷⁹ afirma taxativamente y sin concesiones que el punto de partida para la fundamentación ética supone la exención de supuestos y la exclusión –aunque provisional- de todas las teorías. La primacía la ostenta en su investigación la evidencia inmediata –la influencia del primer Husserl es más que evidente como he intentado poner de relieve en el capítulo I. El punto de partida será, por tanto, lo dado inmediatamente, es decir, los datos de la experiencia entendida fenomenológicamente. Lo “dado”, a lo que se refiere Hildebrand, se opone de una forma inmediata a cualquier teoría, interpretación o hipótesis. Lo dado es siempre una entidad necesaria e inteligible, y se opone a cualquier especulación que pretenda derivar todo el edificio de la ética de premisas metafísicas a la manera de la *Ethica ordine geométrico demonstrata* de Spinoza.

La determinación de la especificidad de la ética ha sido también un problema fundamental en el tratamiento de los problemas éticos en Polonia. En el ámbito católico se plantea la especificidad de la ética cristiana y en el ámbito marxista la especificidad de la ética marxista. Pero la ética, la ética sustantiva es una. La ética debe fundarse como una disciplina autónoma, con método propio y experiencia particular, como la física o la química se funda en un tipo particular de experiencia, este es el claro convencimiento que preside la obra ética de Wojtyła.

²⁷⁸ SCHELER, M. op. cit. p. 35.

²⁷⁹ HILDEBRAND, D. von. *Ética*. Op. cit, pp. 13-30.

La ética debe ser independiente no sólo de la *Weltanschauung* religiosa²⁸⁰, sino también de la filosófica y, por supuesto, de cualquier ciencia particular, como la psicología o la sociología de la moralidad derivadas de la visión empirista. Desde este punto de vista se aprecia la contribución de Hume a lo que Moore llamó la falacia naturalista que he tratado más arriba.

A tal respecto, es muy interesante la diferenciación que establece el autor en el artículo mencionado de *Tygodnik Powszechny*, -no hay que olvidar el carácter católico de esta revista-, donde señala la diferencia existente entre una ética independiente, una ética natural y la ética religiosa²⁸¹. La primera, necesaria en el caso de renunciar a una ética cristiana, aporta una normatividad que, si es derivada del uso adecuado de la razón, nace de una necesidad vital y por ello se observan en ella elementos idénticos a la ética cristiana, excepto aquellos que se refieren directamente a Dios; la segunda, no es arreligiosa sino que nace de la naturaleza racional, es por ello una ética que usa la razón de una forma natural, prescindiendo eso sí de los contenidos de la revelación, contenidos que son esenciales en la ética religiosa.

La legítima autonomía de la ética fue impugnada entre otros por Maritain²⁸², para quien la Ética debía ser una disciplina

²⁸⁰ Cfr. WOJTYLA, K. Una ética independiente a la luz de la idea de justicia, en **VH**, pp. 109-110.

²⁸¹ Cfr. WOJTYLA, K. op. cit. pp. 108-114.

²⁸² MARITAIN, J. *La philosophie chrétienne*. Paris, 1933, pp. 100-166; *Science et Sagesse*. París, 1935, pp. 227-386. La dependencia de la Ética con la Metafísica la desarrolla de manera muy breve en el penúltimo capítulo *De Bergson a Santo Tomás de Aquino: ensayos de metafísica y de moral*. Buenos Aires: [s.n.], 1944, y en el opúsculo *Dios y la permisión del mal* (1963).

dependiente de la Metafísica y la Teología. La tesis de Maritain, tal como expone Rodríguez Luño²⁸³, se fue radicalizando en el sentido de considerar que la Ética debe contener las verdades reveladas como parte del conjunto de sus propias verdades: la fusión de ambas es patente, toda vez que la acción moral del hombre debe ir encaminada no a una vida buena sino a la vida eterna. El término alemán *Vorgriff* –precomprensión o inclusión de lo sobrenatural en lo natural- creo que pone de manifiesto lo que se defiende en el ambiente cultural alemán. Si el hombre es un buscador de trascendencia, sólo podrá realizarse plenamente si hay una Trascendencia que se le revele, un Tú absoluto. Por tanto, no podrá haber una moral plenamente humana sin una Revelación que desarrolle todas las capacidades morales del hombre y lo lleven a la plenitud esperada. La ética queda así relegada al mero ámbito de las leyes generales y abstractas, su fin es desaparecer²⁸⁴.

Wojtyla trata el problema de la ética desde la justificación de los juicios morales; se trata de dilucidar no con qué cosa se identifica el bien, sino qué es el bien en sí mismo, la ética toma el carácter de metaética. También Tadeusz Kotarbiński²⁸⁵ y Tadeusz Czeżowski, en

²⁸³ RODRÍGUEZ LUÑO, A. “Sobre el valor práctico en la ética filosófica”, en *Anuario Filosófico*, 1982, (15), pp. 253 - 260.

²⁸⁴ Esta es la tesis fundamental de HÄRING, B. *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*. Erich Wewel Verlag, Krailling vor München 1950. Trad. it.: *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*. Brescia: Morcelliana, Brescia 1968.

²⁸⁵ Cf. KOTARBINSKI, T. “I principi di un’etica indipendente”, in *Rivista di Filosofia*, L, 1, 1959, pp. 3-14. Tadeusz Kotarbiński fue uno de los principales representantes de la Escuela de Lvov-Varsovia y luego miembro de la Academia Polaca de Aprendizaje (PAU) y la Academia Polaca de Ciencias (PAN), es el creador de la corriente filosófica denominada reísmo. En el reísmo Kotarbiński ataca especialmente a los onomatoides, es decir a las denominaciones falsas, aparentes que crean la ilusión de poseer un objeto o un significado real. Un nombre (o, mejor,

el ámbito universitario polaco, defendían el carácter autónomo de la ética y la consideración metaética como lo específico de las reflexiones éticas, por lo que la Escuela ética de Lublin se adhiere parcialmente a ellos²⁸⁶. La nueva perspectiva ética propugnada por la Escuela debe distinguir adecuada y eficazmente las proposiciones del tipo “se debe obrar así” de las del tipo “se piensa que se debe obrar así”. A juicio de Tadeusz Styczeń²⁸⁷ ni Kotarbiński ni Rawls han

palabra) real es el que hace referencia o denomina a una cosa ya que todo ente es también una cosa, por esto – opina Kotarbiński– hablar de "eventos" o de "hechos" es apofánticamente erróneo, el lenguaje usual lleno de sentidos figurados y metáforas induce a errores, por esto el reísmo intenta definir un lenguaje exacto para una lógica cierta, más allá de las arbitrariedades del lenguaje común.

La busca del lenguaje adecuado le hizo reflexionar sobre la adecuada relación del lenguaje y la acción y el pensar en la adecuada acción le lleva a reflexionar respecto a la ética; Kotarbiński tiene como centro al "personaje confiable", independientemente de toda religión, ideario, e incluso independientemente de todo sistema filosófico. En este caso, para estudiar el origen de la ética lo que importa es el modo en que se forman los ideales, los "conceptos éticos" y esto ocurre "obviamente" dentro de las comunidades, Kotarbiński opina que *no* existen "universales" para la ética, no se trata entonces de buscar conceptos universales de la ética, sin embargo pese al aparente relativismo, Kotarbiński asevera, ya ingresando en la antropología filosófica, que debido a la similitud de las necesidades, todos los integrantes de nuestra especie tienden a coincidir y coaccionar en los mismos planteamientos éticos.

²⁸⁶ Wojtyła acepta del programa ético que propone Kotarbiński la tesis de la independencia de la ética de la religión por un motivo eminentemente práctico: se trata de llenar el vacío que ha dejado el abandono de la ética cristiana y el conjunto de valores que portaba. “Pero si nos fijamos en el contenido de la ética independiente –afirma Wojtyła– cualquiera podrá observar que los principios y hasta los ideales morales que implica no son otros que los principios e ideales propios de la ética cristiana, excepto lo que se refiere a Dios y determina su carácter religioso” (Cfr. WOJTYŁA, K. op. cit. p.110).

²⁸⁷ Cfr. STYCZEN, T. *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*. Roma: Lateran University Press, 2005.

resuelto adecuadamente la problemática diferencia de ambos tipos de juicios. Los juicios valorativo-normativos no pueden depender de ninguna pretendida individualidad, aunque ésta sea sospechosamente neutra o se esconda bajo un ilusorio “velo de ignorancia”²⁸⁸.

La ética debe ser, por tanto, autónoma porque posee una experiencia independiente y particular, a saber, la experiencia moral. El objeto de la ética es la obligación moral, esta obligación se descubre en el hecho experiencial de que, después de haber visto una cosa con obviedad ocular, esto es, con evidencia, la niego en un acto de libre elección. La experiencia “¡esto no me es lícito!” no está sujeta a discusión, sino que se me presenta con evidencia apodíctica. La experiencia de la obligación moral es este constatar que no debo hacer lo que no me es lícito, si no quiero incurrir en la omisión del deber fundamental que se me presenta como la experiencia de “¡cuida de ti mismo!”. Lo que constato como ¡esto es así! Aparece directamente delante de mí como un auto-imperativo: no me es lícito negarlo. Esta específica obligación moral es la forma experiencial de la dependencia de la verdad, en la que a su vez madura la libertad.

Frente a la cuestión de la especificidad de la ética se alza otra de mayor importancia si cabe, me refiero a lo adecuado del método inductivo. ¿Es adecuado, el método inductivo en la ética, toda vez que sus premisas fundamentales se basan en la experiencia? ¿Es posible en ética practicar el método inductivo a la manera de las ciencias empíricas?

La propuesta de la Escuela es clara: es posible, y necesario, establecer el método inductivo en ética a partir de la experiencia

²⁸⁸ Cfr. RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. México: F.C.E., 1997.

moral. Styczen en *Comprendere l'uomo*²⁸⁹ ofrece un ejemplo muy clarificador. La dificultad que debe salvar, no obstante, el método inductivo en la ética es que en una misma situación, con la misma experiencia moral y con las mismas circunstancias significativas de aquellos individuos que realizarán el juicio moral, demasiado a menudo se realizan dos juicios de valor contrarios. Esto plantea un problema a la hora de elevar tales juicios a la universalidad que pretende toda ciencia, pero en realidad es tan sólo un problema aparente.

El ejemplo que propone Styczen es una discusión de dos amigos A y B en la puerta del hospital donde un amigo común C está ingresado y le aqueja una enfermedad incurable, gravedad que desconoce C. A afirma que se le debe decir la verdad a C porque todos tenemos el derecho, e incluso el deber, de conocerla, aunque esta situación de nuevo conocimiento le reporte un gran sufrimiento. Por otra parte, B entiende el argumento de A, pero no está dispuesto a que la información total del estado de C le aumente más el dolor y la angustia; la conclusión para B es clara: se debe ocultar a C la verdad para ahorrarle un sufrimiento que con una mentira se evitaría.

Se parte siempre del presupuesto de que tanto A como B desean el bien de su amigo. La discusión sólo tiene sentido si está motivada por un deseo incontrovertible del bien del amigo.

Desde la perspectiva metaética hay que preguntarse *¿por qué A y B deben preocuparse e interesarse por el bien de C?* El contenido de esta pregunta no debe entenderse en sentido genético sino, sobre todo, en sentido gnoseológico. La pregunta no se formula en términos de los motivos o argumentos que llevan a los dos amigos a experimentar el

²⁸⁹ Cfr. Op. cit., pp. 106-111.

deber de ayudar a C, sino que se dirige a averiguar por qué –en base a qué motivos o fundamentos- A y B deben ayudar a C.

La pregunta que en realidad debería hacerse a los amigos tendría que ser: ¿queréis el bien de C? ¿Por qué?

El ejemplo quizá sirva para entresacar algunas consecuencias muy importantes:

- a) El juicio “C debe ser ayudado por A y B” está referido a una situación real, empírica, aunque también y de modo más importante es un juicio normativo, por lo que puede ser considerado una proposición protocolar.
- b) El juicio “C debe ser ayudado por A y B” es directamente evidente –es un juicio de experiencia. Su valor veritativo aparece como la vertiente noética en él constatada. Su evidencia apodíctica es tan clara que se hace del todo punto imposible negarla.
- c) Si los dos puntos anteriores son correctos, entonces la proposición “C debe ser ayudado por A y B” es una proposición empírica, es un *dato de experiencia*.

A juicio de Styczen, esto es suficiente para conferirle a la ética el estatuto autónomo que persigue. En el punto en el que parece que se separa la KUL de Kotarbiński es en la universalización. La inducción es un método adecuado en ética pero no el único, debe existir, a juicio de Wojtyła, un pluralismo de métodos en la ética.

El método inductivo, tal como lo entiende el empirismo y el positivismo clásico, no es suficiente fundamentalmente porque elimina el elemento de la comprensión en la experiencia. Sin embargo, la inducción, tal como Aristóteles la entiende, incluye también la

reducción, esto es, el momento de la explicación y la comprensión. (No están deslindados los tres conceptos). Mediante la inducción aristotélica nos es posible captar lo esencial elevando la mirada de lo particular, pero sin apartarnos de lo individual.

En el ejemplo aducido existe un dato evidente que no viene precisado por la cantidad de casos particulares sino por su propia necesidad lógica. C no sólo debe ser ayudado por A y B, sino también por los médicos y, sobre todo, por todas aquellas personas que se encontraran eventualmente en el lugar de A y B. El caso particular no necesita de más casos para su elevación a la pretendida universalización, ni tampoco de un supuesto “contraejemplo” que funcionase como instancia de falsación del ejemplo a verificar, sino que la humanidad entera se involucra en el debate, sea en este caso o en otro similar. Así, “C debe ser ayudado por toda persona” es una proposición universal. Pero ¿cuál es el motivo de que la proposición pueda ser elevada a universal?: sin duda, el carácter de persona de C, pero no sólo de C, sino también de A y B y de todos aquellos que tuvieran que decidir en esas mismas circunstancias presente y futuras.

Por eso no es de extrañar que para Wojtyla a la comprensión de la moralidad se debe un género de preguntas que no atienden a lo particular, lo que sea el bien para mí, sino que tienen un carácter exclusivamente metaético. A la manera socrática, Wojtyla no se pregunta ¿qué es la virtud x? Hay que tener en cuenta que esa pregunta se desdobra en otras dos. La primera coincide con el momento lógico o “metaético” de la interrogación “¿Cuál es la definición de la virtud x?”. La virtud es un tema de diálogo y en especial de su forma dialéctica, que somete a prueba la pretendida definición de aquélla. Es, por tanto, una experiencia intelectual ligada al requerimiento de dar razón de un enunciado. La segunda pregunta es la del momento ético de la investigación. ¿Qué es aquello que

corresponde a la definición de la virtud x ? Es una cuestión ontológica, pues apunta al vínculo entre la posible verdad ética y la naturaleza, el ser de las cosas a las que pueda referirse dicha verdad. Preocuparse por saber qué es la virtud es preocuparse por algo más que su definición moral. Pero la investigación ética es pragmática, no metafísica.

Todo este ámbito de preguntas remite a una pregunta esencial que está incluida en el proceso mismo de comprensión de la experiencia: ¿qué es la moralidad? Se trata de comprender lo que se da originariamente como moralidad, esto es, la experiencia del deber, “tengo el deber x ”. Pero aún más, los amigos del enfermo incurable no se preguntan lo esencial: ¿qué es lo que debo hacer y por qué debo hacer lo que debo?

Todas estas preguntas remiten a una mucho más fundamental: ¿qué está bien y qué está mal y por qué? En ella no está contenido explícitamente el momento del deber. Ahora no se interroga por un deber particular, sino que se interroga por el deber mismo. El deber se nos presenta en la experiencia misma de la moralidad como algo dado sin construcciones teóricas, se presenta como un ahí inmediato y recibido, por ello se incluye dentro de la experiencia moral como elemento privilegiado y constitutivo. Esta es, en mi opinión, la aportación fundamental de Wojtyła a la reflexión ética.

Por ello, desde esta perspectiva carece de sentido la falacia naturalista toda vez que el deber no se “deduce” del ser, sino que el deber mismo es una experiencia que se incluye en el ser. El deber se inserta en la realidad misma de la persona: uno es bueno o malo por sus actos, son sus actos los que lo hacen bueno o malo.

Por otra parte, en la interpretación de la moralidad se ponen en juego muchos aspectos propios porque la experiencia moral no es una experiencia estática sino dinámica.

Precisamente porque el deber es el momento constitutivo de la experiencia puede ser identificado con ella. En mi opinión, esta es una de las consecuencias más importantes que ha tenido y tiene la aportación del pensamiento de Wojtyla tanto en el ámbito ético como en el antropológico. También desde esta nueva perspectiva carece de sentido la “falacia naturalista”, porque no se da ningún salto ni cualitativo ni cuantitativo del es al debe, sino que toda experiencia moral –ser- incluye la experiencia del deber.

La metafísica –ser- no es el paso previo ni el origen de la argumentación moral, ella misma se da de forma inmediata en la experiencia moral toda vez que incluye uno de sus aspectos fundamentales dentro de la propia estructura ética, me estoy refiriendo al devenir (*fieri*). En la experiencia moral el hombre no es bueno o malo de una forma finalista, sino que, más bien, se hace bueno o malo por sus propias acciones pero el que se hace bueno o malo es el propio yo de la persona que actúa. Pero se hace bueno o malo a través del acto que es bueno o malo.

Pero cómo ser bueno y no malo, se pregunta Wojtyla en *Persona y acción*²⁹⁰. ¿Cómo mediante la acción uno puede llegar a ser bueno o no llegar a ser malo? La conciencia moral introduce en la autodeterminación el poder normativo de la verdad que condiciona no solo el cumplimiento de la acción por parte de la persona, sino también la realización de sí mismo en el acto.

²⁹⁰ Cfr. WOJTYLA, K. Op. cit. 385-386

Desde otro ámbito que no tenga en cuenta la verdad se hace imposible entender y, por supuesto, interpretar, toda la estructura que se asienta en torno a la conciencia y también toda la especificidad del orden ético-normativo. Por ello, Wojtyla está interesado, sobre todo, en el poder normativo de la verdad que es específico de la conciencia moral.

Es en este contexto en el que Wojtyla hace la crítica a la corriente analítica del lenguaje moral²⁹¹, considerando que estos autores realizan una excesiva abstracción cuando someten exclusivamente al campo de la verdad o la falsedad la normatividad de los juicios morales. Así, la verdad o falsedad solo es aplicable a juicios con la partícula “es”, pero no es posible hacer lo mismo con aquellos juicios que incluyen la partícula “debe”. Esta visión contrasta con la de Wojtyla, toda vez que es en la propia experiencia donde se da continuamente el paso del es al debe, o lo que es lo mismo, en la experiencia se da el paso del “X es verdaderamente bueno” al “yo debería hacer X”.

Se hace necesario para determinar la especificidad de la ética, entendida aquí como metaética, distinguir netamente, incluso en la

²⁹¹ Remito aquí a la nota 54 a pie de página de PyA, donde Wojtyla afirma expresamente que: “el concepto que aquí se expresa –se refiere a la corriente analítica- sobre la naturaleza del juicio ético ha llegado a la convicción metafísica que los valores no existen realmente (evaluational nihilism-prefiero no traducirlo por que el propio autor lo deja expresado así), y a la convicción epistemológica que los valores no son objeto de conocimiento (acognitivism). Esta convicción es común tanto en el emotivismo de A. Ayer (Language, Truth and Logic, London 1936), como en el prescriptivismo (prescriptivism) de R. Hare (The Language of Morals, Oxford 1952). Hare se esfuerza todavía en mitigar el extremismo del emotivismo en nombre de la objetividad del juicio ético, sosteniendo que las normas morales se pueden justificar, si bien su motivación no consiste, en su opinión, en justificar su verdad”.

propia terminología, entre el bien y el deber moral, por una parte, y lo que sea moralmente correcto por otra, aunque habría que subrayar, como hace Wojtyla, que en la propia experiencia moral se dan los dos términos en una misma realidad. En el ámbito de la vida moral es raro encontrar juicios morales que expresen exclusivamente el bien y el deber moral por separado.

5.3. LA COMPLEMENTARIEDAD DE LA TEORÍA Y LA PRAXIS

En 1976 el *Centro Internazionale di Studi e di Relazioni culturali*, dirigido por el dominico P. Benedetto d'Amore y la Fundación Balmesiana de Barcelona, dirigida por el jesuita P. Juan Roig Gironella, convocaron un Congreso Internacional en torno al tema "Teoría y Praxis"²⁹². El Congreso tuvo dos sedes: unos ponentes en Génova y otros en Barcelona, la etapa de Génova fue presidida por el entonces Cardenal Wojtyla, arzobispo de Cracovia. En Génova abre la sesión el cardenal Wojtyla con una conferencia de apertura que llevaba por título "Teoria e prassi: Un tema umano e cristiano"²⁹³, donde se propuso mostrar cómo la relación teoría-praxis está estrechamente ligada, incluso gnoseológicamente, a la ética y la antropología respectivamente.

²⁹² Cfr. BENEDETTO D'AMORE – AGOSTINO GIORDANO (ed.), *Teoria e Prassi. Atti del VI Congresso Internazionale*, 2 vols, Nápoles: Edizione Domenicane Italiane, 1979.

²⁹³ WOJTYLA, K. "Teoría e prassi: Un tema umano e cristiano", en BENEDETTO D'AMORE – AGOSTINO GIORDANO (ed.), op. cit., vol I, pp. 31-41.

No hay que olvidar que Wojtyla ya había publicado su obra *Persona y acción*, por lo que esta conferencia es de máxima importancia en mi investigación, ya que me aporta los elementos fundamentales y maduros de un autor al cual la problemática de la ética le lleva irremisiblemente a consideraciones antropológicas. En estos momentos Wojtyla pretende con su asistencia a Congresos internacionales clarificar sus tesis fundamentales.

Wojtyla al comienzo de su ponencia ratifica una vez más su tesis fundamental, a saber que *“toda nuestra relación cognoscitiva sobre la realidad tiene su inicio en la experiencia”*²⁹⁴. Para Wojtyla toda teoría, ética o antropológica, debe tener su punto de partida en la experiencia. Esta primacía de la experiencia, como he intentado mostrar más arriba, supone uno de los puntos más problemáticos de la Escuela ética de Lublin, lo que desde el principio incomodó a los profesores que desde una perspectiva aristotélico-tomista no estaban dispuestos a aceptar que cualquier disminución del carácter objetivo del conocimiento hiciera que la filosofía encallara en una suerte de subjetivismo idealista. Más adelante en mi investigación dedicaré un apartado a la dilucidación de lo que sea la experiencia en la tradición filosófica y su relación con la intuición en el ámbito gnoseológico.

Wojtyla comienza afirmando la absoluta y radical prioridad del célebre adagio: *“operari sequitur esse”*, sobre todo en el ámbito de la ética, librándola así de cualquier acusación de falacia naturalista. Las palabras de Wojtyla son determinantes: *“Estoy convencido –afirma– de que esta sucesión es válida, especialmente en el ámbito de la ética, porque es imposible formular normas justas [...] sin una profunda respuesta a la pregunta qué es el hombre”*²⁹⁵. Pero esta primacía del

²⁹⁴ WOJTYLA, K. “Teoria e prassi: Un tema umano e cristiano”, p. 38.

²⁹⁵ WOJTYLA, K. Ibidem, p. 34.

ser también tiene su concreción en el ámbito gnoseológico, el mismo Wojtyla más adelante diferencia entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* y con total rotundidad deja asentadas sus tesis claramente realistas: el conocer no constituye la realidad sino que, más bien, la supone, lo que experimentamos es anterior a nuestro conocimiento, no lo formamos conociendo, sino que lo encontramos²⁹⁶.

Wojtyla pretende alcanzar una visión total de la realidad en sí misma, lo que le va a permitir alejarse tanto de las tesis idealistas como de los subjetivismos de corte fenomenista.

Para Wojtyla el hombre se perfecciona a sí mismo con sus actos, actualizando la potencialidad de su naturaleza mediante los actos, sus propios actos voluntarios; así, afirma en la conferencia que el hombre llega a ser lo que es mediante la praxis, luego ella nos ofrece un lugar privilegiado para acercarnos a la persona, “*podemos comprender qué es el hombre –afirma Wojtyla- mediante un profundo análisis del acto*”²⁹⁷. El acto nos ofrece la posibilidad de enfrentarnos a la persona como experiencia real y compleja sin escisiones ni partes, ese es el proyecto que llevará a cabo en *Persona y acción*.

5.4. CONCLUSIONES

A modo de conclusión estamos en condiciones de afirmar que la teoría de la moralidad que propugna Wojtyla es una ética independiente, porque posee una experiencia independiente: la experiencia de la moralidad. Experiencia que tiene como núcleo

²⁹⁶ WOJTYLA, K. Ibidem, p. 38.

²⁹⁷ WOJTYLA, K. Ibidem, p. 35.

esencial el deber que emana desde su centro que es el corazón de cada persona y que, por tanto, no está impuesto por el exterior.

Las dificultades que plantea la construcción de una ética independiente pueden ser asumidas en las dos siguientes²⁹⁸:

- a) Tal ética debe superar el hecho de que parece descuidar la existencia efectiva de diversas perspectivas éticas. La propuesta ética wojtyliana estaría, desde esta perspectiva, enfrentada a las teorías éticas contemporáneas que se acogen al nombre genérico de comunitaristas o neoaristotélicas.
- b) La otra dificultad que debe superar el proyecto del Autor es la de ofrecer un criterio válido mediante el cual se pueda pasar legítimamente de las proposiciones del tipo: “*Se debe actuar así*” a las del tipo: “*Se piensa que se debe actuar así*”.

Wojtyla, al establecer en el punto de partida de la ética la experiencia como un punto insoslayable, ha hecho algo más que construir una ética autónoma, ha solucionado un problema que no había dejado descansar a los filósofos-éticos desde Hume. Se trata del famoso abismo entre el ser y el deber ser, que esconde otro no menos famoso abismo entre la metafísica y la antropología. La experiencia de la que trata la ética no es otra que la experiencia del deber: no se trata de lanzar puentes entre ambos, sino de reconocer que el *deber es*.

Pero, ¿dónde nace el deber? Wojtyla es contundente en la respuesta: de la fuerza normativa de la verdad. En mi opinión, esto supone la aportación fundamental del pensamiento del Autor a la ética

²⁹⁸ STYCZEN, T. op. cit. p. 105

contemporánea. Las decisiones morales son tomadas no en base a la emoción sino a la fuerza normativa de la verdad. Me siento obligado a elegir un valor en cuanto lo reconozco como verdadero, es aquí donde se origina la normatividad de la ética. La verdad con la que me confronto, la verdad que veo y reconozco como tal me obliga en conciencia, esta obligatoriedad faltaba en la teoría de Scheler y es la aportación más importante de la Escuela ética de Lublin.

La categoría de experiencia, además, pretende fundar una nueva relación entre la verdad, el bien y la responsabilidad. Las normas éticas eran contempladas para ser cumplidas; sin embargo, en la propuesta wojtyliana es la verdad sobre el bien el núcleo de la norma ética. La superación del eudemonismo y el deontologismo pasa por la asunción de que “me hago bueno cuando hago una acción buena”. Aquí está el punto de unión entre la ética y la antropología.

Este será el punto de enlace con la investigación que llevará a cabo Wojtyla en *Persona y acción*. El sujeto personal se hace bueno a través de sus propios actos, y eso es así porque es él el causante de la acción.

Este parece ser el sentido de la autodecisión en el autor: cada acción consciente es realizada por un sujeto que se pertenece a sí mismo, por ello muestra toda la interioridad que le es propia. Además, en cada decisión el sujeto no solo elige un objeto o un valor, sino que se elige a sí mismo, modificando su propio ser personal.

Es la acción consciente –el “yo actúo”- la que me permite acercarme a la persona como causa eficiente de su propio obrar u de su realizarse como sujeto. La experiencia de la causalidad del sujeto es la que permite que salga a la luz en la experiencia fenomenológica la responsabilidad.

Como podemos ver en el pensamiento de Wojtyla la ética no está esencialmente separada de la antropología, sino que una y otra son “responsables” en la comprensión de la *quiddidad* del sujeto personal.

IV

LA ANTROPOLOGÍA DE KAROL WOJTYLA

*“Hemos juzgado nuestra libertad
con más justicia que los demás
(el misterio de la historia levantaba su voz),
en el altar de la autodeterminación
ardían los sacrificios de las generaciones”.*

Karol Wojtyła

Pensamiento, 1974

1. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS.

En la tercera etapa²⁹⁹ de su pensamiento –según vimos en el capítulo III de esta investigación- encontramos a un Wojtyla maduro y sereno. Un Wojtyla que ha recogido toda la tradición moderna occidental y la ha asumido como propia, elaborando una síntesis personal que ha tenido como resultado la integración de dos corrientes que aparentemente son irreconciliables: la Fenomenología y la Metafísica.

Partiendo de sí y partiendo del hombre, Wojtyla integra toda la herencia moderna del *cogito* cartesiano, operándose en él el giro copernicano que propugnaba Kant. Acepta, además, sin reservas la instancia de la subjetividad kierkegardiana y asume las inquietudes de la filosofía contemporánea y su preocupación por el hombre.

Wojtyla hace suyas las preguntas de la modernidad –que como ya anunció Kant se resumen en ¿qué es el hombre?-, pero dando unas respuestas muy personales.

A nivel metodológico se da una síntesis entre fenomenología – en sentido realista tal como vimos en el capítulo primero- y metafísica, con una finura de ideas sin precedentes hasta el momento.

²⁹⁹ Esta etapa es inmediatamente posterior a la publicación de *Persona y acción*, en ella trata asuntos tales como participación, intersubjetividad y autoteleología. En esta investigación no pretendo poner de relieve la evolución del pensamiento de Wojtyla en el ámbito antropológico. Me resulta más interesante hacer un estudio integrador y sistemático. Por ello mi interés se centra más en aspectos de cómo se integran sus propios conceptos en el conjunto de su pensamiento que cuándo los alcanzó. No obstante, valoro el trabajo de Massimo Serretti (cfr. *Karol Wojtyla. Perché l'uomo*), que al dividir su pensamiento en etapas clarifica el complejo pensamiento de nuestro autor, y supone una ayuda inestimable a todos lo que nos acercamos a él.

La “vuelta a las cosas mismas” de la fenomenología va a sufrir una vuelta de tuerca y se va a convertir en retorno a lo específicamente humano. A Wojtyla no le interesa tanto una antropología que construya conceptos sino más bien una antropología de carácter marcadamente fenomenológico pero reasumiendo los conceptos clásicos de la metafísica tomista. La integración del concepto de *suppositum*, lo irreductible en el hombre y el problema de la naturaleza y la persona son buena muestra de ello.

En la génesis del concepto de persona de Wojtyla podemos encontrar dos elementos: la soledad originaria y el autoconocimiento (*nosce te ipsum*). En la primera el hombre se descubre a sí mismo como diverso del mundo, en la segunda resuena la sentencia socrática donde el interior aparece como el palco privilegiado desde donde se observa el mundo³⁰⁰.

La antropología que descubre Wojtyla no tiene el carácter de provisionalidad o de enfrentamiento con otras antropologías, sino antes bien pretende fundar un conocimiento de lo esencialmente humano. Este es precisamente el sentido del término antropología adecuada que se le ha dado a su pensamiento y que tiene una continuación natural en las catequesis sobre el amor humano del ya Papa Juan Pablo II³⁰¹.

³⁰⁰ STYCZEN, T. *Comprendere l'uomo*. Roma: Lateran University Press, 2005.

³⁰¹ Cfr. JUAN PABLO II. *Hombre y mujer los creó*. Madrid: Cristiandad, 2000. En la nota 1 de la catequesis 13 afirma: “El concepto de “antropología adecuada” ha sido explicado en el texto mismo como “comprensión e interpretación del hombre del hombre en lo que es esencialmente humano”. Este concepto determina el principio mismo de reducción, propio de la filosofía del hombre, indica el límite de este principio, e indirectamente excluye que se pueda traspasar este límite. La antropología “adecuada” se apoya sobre la experiencia esencialmente “humana”,

La antropología adecuada se apoya precisamente sobre la propia experiencia de lo que es propiamente humano. Tal antropología se separa así de toda forma de reduccionismo por arriba o por abajo: por arriba, porque en sí mismo excluye cualquier absolutización del hombre, de la conciencia y del yo; por abajo, porque al obtener significados perennes, se separa de forma radical de todo naturalismo.

La antropología adecuada que construirá Wojtyła, sobre todo en su obra *Persona y acción*, tiene como principio metodológico la reducción que, como he tenido ocasión de presentar, supone exactamente lo contrario de lo que parece, esto es, una aproximación muy rica de lo verdaderamente humano.

Así, la antropología de Wojtyła viene constituida por significados perennes. Hemos de matizar bien esa expresión si queremos que se entienda adecuadamente. La antropología adecuada de Wojtyła se hace posible si tenemos en cuenta que los significados que procura son acercamientos *del* hombre *al* propio hombre.

El punto de partida de la experiencia del hombre le da la oportunidad de acercarse a lo que esencialmente humano desde lo que es esencialmente humano. Además, el acercamiento a la conciencia, o mejor, a la persona y la acción desde la conciencia, le otorga ese significado perenne, porque mi subjetividad es compartida por todos los hombres.

Ese es, creo, el gran hallazgo de Wojtyła. El acceso a la subjetividad no significa subjetivismo sino antes bien lo contrario: supone un esfuerzo por no traicionar lo que es verdaderamente

oponiéndose al reduccionismo de tipo “naturalista”, que frecuentemente corre parejo con la teoría evolucionista sobre los comienzos del hombre”. (p. 116)

humano. La conciencia y la autoconciencia revelan que el primer contacto del hombre con el mundo es cognoscitivo.

Ese primer contacto provoca en el hombre un estupor o asombro al descubrir que está solo en el mundo. La soledad originaria –de la que tanto hablará Juan Pablo II en sus catequesis sobre el amor humano- es un darse cuenta del contraste entre el mundo y él mismo.

El hombre del que habla Wojtyla es el hombre concreto, el hombre que soy yo, y que es cualquier hombre. La multiplicidad de “hombres” hace que sea muy difícil acercarse a una definición única. Ahí radica quizá la clave para entender porqué el autor no dedica más que unas exiguas páginas al concepto de naturaleza.

El hombre se ve a sí mismo como el único actor y el único espectador (*dramatis personae*) de la obra que va a representar, donde él es el único artífice de su vida. El hombre está “in fieri”, está en proceso de hacerse, porque cada acción lo perfecciona como tal. La acción pone de relieve la capacidad del hombre de enfrentarse al mundo y transformarlo en un lugar más seguro donde se pueda habitar de una forma plenamente humana.

La conciencia del mundo, lo acerca al mundo, sin embargo la autoconciencia de sí lo aleja de las cosas, del mundo de los objetos. La autoconciencia –que se funda en el autoconocimiento- pone al hombre frente al mundo, separándolo de él.

Por todo ello, Wojtyla parte siempre de los presupuestos antropológicos tomistas pero retomados con creciente radicalidad.

El punto de partida de la antropología wojtyliana no va a ser el sujeto trascendental que tiene sus raíces en el pensamiento

moderno³⁰², sino el *suppositum* tomista entendido como una sustancia individual específica, como un “alguien” –salvando la analogía de la proporcionalidad, como veremos más adelante.

Pero el sujeto metafísico –*suppositum*- solo muestra la subjetividad metafísica, Wojtyla le llama “realidad transfenoménica”:

“En efecto, a través de los “fenómenos” que concurren en la experiencia para formar la totalidad del hombre como aquel que existe y actúa, nosotros vislumbramos –estamos casi obligados a vislumbrar- el sujeto de este existir y de este obrar”³⁰³.

A juicio de Wojtyla se hace necesario pasar del *suppositum* a la subjetividad personal, esto es, del sujeto como “alguien” al “experimentarse como sujeto”. Esta es, en mi opinión, la aportación fundamental de la antropología wojtyliana. Este “yo personal” se manifiesta en la acción (consciencia) y en la autodeterminación.

Vemos como el presupuesto del *suppositum* queda enriquecido por los sugerentes análisis fenomenológicos de la conciencia y de la estructura de la autodeterminación (más adelante lo veremos con más detenimiento) que hará en *Persona y acción*.

³⁰² “El personalismo tomista” en *El hombre y su destino* (=en adelante **HD**). Madrid: Palabra, 2005. pp. 309-311. En estas páginas Wojtyla analiza someramente las características del sujeto cartesiano y la hispotatización de la conciencia.

³⁰³ “La persona: sujeto y comunidad” en **HD**, p. 49.

Otro presupuesto de raigambre tomista es el adagio “*operari sequitur esse*” que contiene la relación de dependencia gnoseológica entre el “obrar” y el “ser” que servirá de fundamento para la revelación de la persona.

También el clásico “operari” es sometido por Wojtyla a minuciosos análisis fenomenológicos. En él descubre el autor los dinamismos básicos de la acción: “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”. Donde realmente se manifiesta el actuar consciente de la persona es en la acción cuya experiencia se evidencia en “el hombre actúa”.

La consciencia interioriza toda la experiencia del hombre pero no es un sujeto autónomo. En ella se hace posible el experimentarse como sujeto del yo humano. El yo personal no se constituye mediante la consciencia –salvando así el carácter realista de *Persona y acción*– sino a través del *suppositum*.

En la relación de la acción con la persona Wojtyla descubre un filón para acercarse a lo esencialmente humano.

La dimensión esencial de la subjetividad personal se revela en la causalidad de la persona. Así, la acción transitiva no supone el momento de revelación de la persona, esta se opera más bien en la acción intransitiva: la acción consciente liga la acción al propio sujeto –este es el punto que parece que Santo Tomás no llegó a ver.

Obrando conscientemente el “yo” no sólo se evidencia como autor del acto, sino que al mismo tiempo decide sobre sí mismo. El momento de la autodecisión es la dimensión más profunda y fundamental del “yo” humano.

En conclusión, podemos afirmar que serán los sucesivos actos de autodeterminación los que revelen el “yo” en su forma plenamente personal.

2. DESCRUBIENDO A LA PERSONA DESDE LA ACCIÓN

El punto de partida de la antropología de Wojtyła en *Persona y acción* es la experiencia del hombre, concretamente la que se deriva del hecho “el hombre actúa”.

La experiencia “el hombre actúa” es una verdadera experiencia fenomenológica, ya que supone una experiencia directa que no necesita de apoyo gnoseológico alguno. Es una experiencia directa porque se trata de un hecho que nos es dado.

En este sentido afirma el autor que la acción supone un momento privilegiado para todo acercamiento a la persona³⁰⁴. El hecho “el hombre actúa” se capta de forma inmediata y se ofrece a la inteligencia con evidencia inmediata como acción de la persona. Y la acción es una actividad consciente.

Por ello, el análisis de la consciencia que hace Wojtyła no tiene la intención de tematizar de forma exclusiva la consciencia. Obedece, más bien, a una intención de analizar lo que tenga de específica la persona humana en su ser y en su obrar.

El autor considera que la acción es el medio adecuado para adentrarse en la persona toda vez que ella –la acción- contiene el

³⁰⁴ “Sostenemos que la acción es un momento particular en la aprehensión –o sea, en la experiencia- de la persona” (PyA, p. 41).

elemento de consciencia que le acercará a lo más íntimo e irrepetible de la persona: la subjetividad.

La acción supone tender un puente que nos lleve hacia el interior de la persona, ya que se entiende como actividad consciente. La acción, como expresión del *operari* humano, es la instancia privilegiada que nos revela a la persona sin intermediarios.

En la filosofía tradicional la acción era tematizada como “actus humanus”³⁰⁵, concepción aristotélico-tomista ligada a la teoría de la potencia y el acto, teoría mediante la cual se pretendía explicar el carácter dinámico del ser; frente a la teoría hilemórfica que pretende explicar el carácter estático de los entes.

La antropología tomista posee un fuerte carácter metafísico y por tanto considera al hombre como un ente más, como cualquier cosa que realmente existe. “Acto humano” es un concepto usado en el lenguaje de la filosofía tomista para definir un acto o una acción humana consciente.

“*Operari sequitur esse*”, de esto está convencido el tomismo, especialmente en su versión existencial -Gilson, Swiezawski, Krapiec. La sentencia tomista servirá de base metodológica para el estudio de *Persona y acción*. Si estudiamos la acción en ella, descubriremos el ser del hombre, de la persona concreta, pero no solo eso sino también su propio actuar. En la filosofía escolástica, en especial en Tomás de Aquino, se llama “actus voluntarius”, parece que lo voluntarium subraya el carácter libre y, por tanto, interno de la acción.

La filosofía de Wojtyla parte de esa misma tradición pero su dirección metodológica cambia. La concepción clásica incluye a la

³⁰⁵ PyA, p. 61.

persona como fuente de la acción. Sin embargo, Wojtyła parte de la acción para descubrir en ella los elementos que revelan a la persona³⁰⁶.

Para Wojtyła la acción no se presenta como “actus humanus” sino como “actus personae”, he aquí la intuición fundamental que presidirá toda la obra³⁰⁷. La acción no es un acto en el sentido de actualización de una potencialidad dada, sino que está estructurada e individualizada en la persona concreta, real³⁰⁸.

Es cierto que la palabra *acción* significa lo mismo que *actus humanus* pero no se inserta dentro de la tradición clásica ya que en la nueva concepción wojtyliana designa la actividad propia del hombre en tanto persona³⁰⁹.

³⁰⁶ “Esta concepción histórica más bien incluye al hombre-persona como fuente de la acción, mientras que en la dirección de investigación por la que hemos optado se trata más bien de sacar a la luz lo que incluye el concepto de *actus humanus*: así que aquí la acción es a la vez fuente para conocer a la persona” (PyA, 63).

³⁰⁷ “Se trata de una potencialidad del ser personal, por lo que la acción en sí misma no se presenta solo como *actus humanus*, sino también como *actus personae*. En nuestro acercamiento a la persona a través de la acción pensamos detenernos en esta intuición fundamental”. (PyA, 64).

³⁰⁸ “Se trata de establecer en qué modo la acción –*actus humanus*– sea un verdadero *actus personae*: no es solo que se actualice en él la naturaleza individual racional, sino que –como indica la experiencia– lo realiza una persona única e irrepetible” (PyA, p. 176).

³⁰⁹ Una sustitución hasta cierto punto semejante, aunque con otra terminología, se encuentra en Zubiri, al distinguir entre actos personales y actos de la persona, los primeros reemplazando a los actos humanos. Los actos de la persona “pueden considerarse no como momentos de la vida personal, sino “reducidos” a ser acciones que pertenecen a la persona solo en el sentido de que se dan o tiene realidad en ellas. En esta medida no son acciones personales, sino tan solo de la persona; se dan en

La expresión “actus humanus” se refiere a un cierto tipo de devenir fundado sobre una potencialidad del sujeto. Sin embargo, la palabra “acción” (czyn) define la misma realidad dinámica pero más como fenómeno que como estructura óptica. El método fenomenológico se muestra a las claras desde las primeras apreciaciones de carácter introductorio.

Así, las expresiones “acción” y “actividad consciente” nos referencian el dinamismo que es propio del individuo en tanto persona, no en tanto ente.

La acción es la “actividad consciente”, por ello Wojtyła trata de explicar -reducir en sus propios términos- progresivamente tal concepto. Además, constituye el punto de partida porque precisamente “reduciendo” tal concepto se mostrará y se desvelará la realidad que es la persona humana.

Wojtyła distingue entre “actividad consciente” y “ser consciente de la actividad”³¹⁰; el primero pone el acento en lo que tiene de propio la acción –este es, precisamente, todo el trabajo de *Persona y acción*–, mientras que el segundo pone de relieve la consciencia –este es el camino que emprenderá el autor en el capítulo primero.

ella, pero nada más” (ZUBIRI, X. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 57)

³¹⁰ “El hombre no solo actúa conscientemente, sino que también es consciente de que actúa: más aún, de que actúa conscientemente. Como vemos, el mismo término se utiliza con dos funciones diversas; en concreto, como adjetivo cuando hablamos de actividad consciente y como sustantivo cuando hablamos de ser consciente de la actividad” (PyA, p. 66).

Según el autor, comenzar por el “ser consciente de la actividad” prepara mejor el camino para el posterior análisis de la operatividad³¹¹. Hemos de notar que Wojtyla no se ocupa de la conciencia en abstracto –como ha hecho toda la tradición fenomenológica anterior- sino que se ocupará de ella en estricta correlación con el dinamismo propio de la operatividad. Con un símil matemático, sacar el factor común de la conciencia para ser tematizada a fondo es simplemente un recurso metodológico para comprender mejor los posteriores análisis de la operatividad.

$ax \quad + \quad bx \quad \rightarrow \quad x \quad [\quad a \quad + \quad b \quad]$
$\text{acción consciente} \quad + \quad \text{persona} \quad \rightarrow \quad \text{conciencia} \quad [\text{acción} \quad + \quad \text{persona}]$

2.1. EL SIGNIFICADO DE LA CONSCIENCIA EN *PERSONA Y ACCIÓN*.

Wojtyla no pretende hacer un análisis fenomenológico de la conciencia, sino estudiar la persona y la acción bajo el aspecto de la conciencia.

Como el mismo autor reconoce, la visión de la conciencia ha sufrido una absolutización desde Descartes y ha entrado en el pensamiento contemporáneo por obra de Husserl³¹².

³¹¹ PyA, p. 67.

³¹² PyA, p. 54.

Como tuvimos ocasión de estudiar en el capítulo primero, es por obra del segundo Husserl en *Ideas I*, cuando la absolutización de la conciencia llega a su máxima expresión: el ser queda constituido en la conciencia, es en ella donde se manifiesta su “aparecer”, el giro solipsista parece abarcarlo todo; la conciencia estaría separada por abismos de sentido de todo lo demás, en palabras de Husserl.

Wojtyla, por su parte, consciente de estos peligros, se aleja de tales presupuestos y su punto de partida ya no será la conciencia que constituye el ser, sino el ser consciente de la persona concreta. El giro realista toma tintes de radicalidad: es el ser consciente el que de alguna forma constituye la conciencia³¹³.

Además, la acusación de solipsismo carece de consistencia por dos motivos fundamentales: primero, porque Wojtyla estudia la conciencia bajo una realidad dinámica bifronte, que es la persona y la acción y, segundo, porque tal realidad dinámica en tanto dato de conciencia se presenta con evidencia absoluta, no el sentido que defendía la fenomenología, sino en el sentido débil de reflejo en la conciencia de toda la operatividad humana.

En la interpretación clásica la conciencia no ha sido ni aislada ni estudiada aunque estaba implícita –como muestra la filosofía de la persona heredada de tal tradición. Sin embargo, con la nueva visión de la acción consciente sí puede ser aislada en sentido sustantivo (“el ser consciente”).

³¹³ “la realidad de la persona exige el restablecimiento de la concepción del ser consciente, es decir, no constituido en la conciencia y a través de la conciencia, sino, por el contrario, constituyendo, en un cierto sentido, la conciencia”. (HD, p. 55).

El trabajo de Wojtyla está a medio camino entre la Metafísica y la Fenomenología. Por una parte, el planteamiento escolástico “encerraba” el aspecto de la consciencia en la racionalidad y el voluntarium. Sin embargo, Wojtyla emprende la tarea de “sacar a la luz” -explicar, reducir- la consciencia como aspecto esencial y constitutivo de toda la estructura dinámica que forman la persona y la acción.

Por otra parte, Wojtyla se separa rotundamente de la absolutización de la consciencia llevada a cabo por algunas filosofías de la consciencia.

El hombre no solo actúa conscientemente (*actus humanus*), sino que además es consciente -es aquí donde se despliega la sustantividad de la consciencia- de su actuar consciente. Cada acción hace presente la consciencia. Se origina y transcurre ante ella y deja tras de sí como una huella de su propia presencia.

En el capítulo dedicado a la persona y la acción bajo su aspecto consciente Wojtyla no pretende desarrollar de una manera pormenorizada las bases epistemológicas de su pensamiento, sino tan solo ofrecer un esquema³¹⁴. Es por lo que tenemos muy pocos elementos para dibujar un mapa de la consciencia como base de acercamiento a ser y el actuar de la persona.

Sin embargo, es cierto que se enmarca dentro del tomismo clásico, por lo que se hace fácil identificar las significaciones de los términos que utiliza. No obstante, creo conveniente explicitar las nociones básicas que va a utilizar en *Persona* y *Acción* respecto del conocimiento y el autoconocimiento.

³¹⁴ “el presente capítulo- afirma Wojtyla- constituye tan solo un esquema de las bases epistemológicas de nuestro pensamiento”. (PyA, nota 7, p.77).

Es verdad que la función de la conciencia puede ser definida cognoscitivamente, pero entonces la caracterización sólo incluye aspectos demasiado generales. En Wojtyla la consciencia es reflejo de lo que sucede en el hombre. Dentro de ella está todo el hombre³¹⁵. La función más importante que posee la conciencia no es la constituyente de objetos sino la especular, reflejar como en un espejo todo lo acontecido.

Wojtyla se pregunta cómo está todo esto “dentro de ella”.

Pertenece a la esencia de los actos cognoscitivos realizados por el hombre penetrar en el objeto, objetivarlo intelectualmente y de este modo “comprenderlo”. Los actos cognoscitivos tienen un carácter intencional. A juicio de Wojtyla esto no puede decirse de la consciencia³¹⁶. Se separa así Wojtyla de la fenomenología clásica.

Su análisis sobre la conciencia es penetrante y profundo, muestra de la fecundidad del método fenomenológico. Sin embargo, todo el aparato conceptual que utiliza es claramente tomista.

En todo conocimiento intencional es preciso que se den tanto el objeto conocido como el acto de conocer. Por ello en puridad no podemos hablar de actos de consciencia, sino de actos del conocimiento ya que acto remite a una potencialidad cognoscitiva que en el caso de la consciencia es inexistente.

³¹⁵ “La consciencia, en efecto, en esta función específicamente suya parece que es tan solo el reflejo o, más aún, la imagen especular de lo que “sucede” en el hombre, y del qué y el cómo “actúa” el hombre”. (PyA, 70).

³¹⁶ “Los actos cognoscitivos tienen carácter intencional, se dirigen hacia el objeto de conocimiento, ya que en él encuentra su razón de ser como actos de comprensión y de saber. Parece que esto no puede decirse de la consciencia”. (PyA, p. 71)

Por ello, las propiedades del conocimiento se refieren de modo ineluctable a esos dos polos: el objetivo y el subjetivo. En lo referente al polo objetivo encontramos la propiedad del conocimiento que conocemos como “intencionalidad”, mientras que, por lo que se refiere a su dimensión subjetiva, tenemos la segunda propiedad del conocer que es la “autoconciencia”. Veamos cada una por separado.

Para comprender mejor la intencionalidad, tal como la utiliza Wojtyła, se hace necesario según creo distinguir entre un objeto “inmediato” y otro “mediato”. Tal distinción viene encaminada a salvar el realismo del conocer y, además, se hace necesario admitir la intencionalidad como propiedad del conocimiento si queremos establecer una conexión entre ambos objetos.

Nuestra actividad cognoscitiva es intransitiva e inmanente: es intransitiva porque no produce nada fuera de nosotros e inmanente porque se da íntegramente en nuestra intimidad. Sin embargo, tenemos consciencia de que nuestra actividad cognoscitiva no termina dentro de nosotros, lo que verdaderamente conocemos es alguna cosa o realidad exterior. Podemos afirmar sin ningún género de dudas que el verdadero objeto de nuestro conocimiento es esa realidad exterior.

Ahora bien, el objeto estrictamente entendido no puede ser una cosa o una realidad existente. De lo contrario, no sería objeto de conocimiento, por ejemplo, cuando conocemos algo pasado, que ya no existe, o algo futuro, que todavía no está presente; o cuando conocemos un puro ente de razón, que no solamente no existe ahora, es que no tiene la posibilidad de existir como realidad externa –por ello es ente de razón. Si todo conocimiento tiene un objeto, ¿es que en los casos señalados el conocimiento no tiene objeto? Es indudable que lo tiene. Luego no se puede afirmar que el objeto sea algo real, existente fuera de nosotros.

En conclusión, debemos afirmar que nuestros conocimientos no alcanzan la realidad *qua talis*, en su modo real de ser. En suma, el objeto inmediato no es ninguna cosa real, ni, por supuesto, una cosa exterior al acto de conocer; es algo interior a dicho acto, es una “representación” de lo real. En palabras de Aristóteles, podemos afirmar que cuando conocemos es la forma de lo conocido lo que conocemos.

Sin embargo, no es menos cierto que lo que verdaderamente conocemos no es una mera representación de lo conocido, sino precisamente la cosa real, aunque según el modo de ser del cognoscente. Ello es lo que nos obliga a abrirnos a la propiedad esencial del conocer humano, la intencionalidad.

Si el objeto inmediato es intencional, es decir, si se trasciende a sí mismo y está esencialmente ordenado a la misma cosa real, bien puede ocurrir que, al conocer el objeto inmediato, seamos espontáneamente dirigidos al objeto mediato, que estaría entonces constituido por la cosa real misma.

En este sentido, la intencionalidad significa que el objeto inmediato remite al objeto mediato, la realidad misma. Wojtyła entiende la intención en su sentido etimológico más primario, como una direccionalidad activa hacia el objeto³¹⁷. El autor no niega que la consciencia sea siempre consciencia de algo, niega el carácter constituyente de la intencionalidad.

³¹⁷ “Además aquí entendemos la intención como una direccionalidad activa hacia el objeto; en nuestro modo de entender la intencionalidad, esta no pertenece a la consciencia en sentido estricto; esta la posee en sentido derivado y secundario gracias a la intencionalidad de los actos de conocimiento o de autoconocimiento en cuanto facultad real de la persona” (o.c., nota 6 pag. 71).

La actividad de conocer no pertenece a la consciencia, Wojtyła considera que no se puede hablar de actos de consciencia porque acto lo interpreta en sentido aristotélico como actualización de una potencia real en el hombre. Sí hay actos de conocimiento, no hay actos de consciencia.

La segunda propiedad del conocimiento, la que corresponde por su dirección subjetiva, es la autoconsciencia. La consciencia no posee una realidad independiente, no existe por sí misma como un sujeto de los actos conscientes, sino que es el contenido subjetivo del ser y el actuar propio del hombre.

Mediante el conocimiento el hombre penetra en el mundo de los objetos y los comprende, mediante la consciencia los posee. Pero, además, la consciencia no solo refleja sino que también interioriza lo que refleja.

Las funciones de la consciencia son: reflectante, irradiante e interiorizante. La consciencia refleja como en un espejo toda la realidad que rodea al hombre y que ha objetivado el conocimiento, irradia toda esta experiencia en el tiempo e interioriza todo lo experimentado como vivido en lo más íntimo del “yo”.

Como la consciencia no conoce, está condicionada por la propia potencialidad cognoscitiva. La consciencia no conoce, ya que no tiene la propiedad de la intencionalidad, pero tampoco comprende entendiendo por tal la aprehensión intelectual del significado de las cosas o las relaciones entre ellas. Tales cosas se las da la potencia cognoscitiva desde fuera.

El autoconocimiento significa la comprensión de uno mismo. En el autoconocimiento soy yo quien se comprende a sí mismo. El autoconocimiento supone la objetivación de mi subjetividad, esto se

da en la autoconciencia. El ego es el sujeto que experimenta su propia subjetividad, luego Wojtyla lo hace corresponder con la persona.

El autoconocimiento debe estar vinculado a la consciencia más que ninguna otra forma de conocer, ya que su objeto es el propio yo con el que la consciencia se encuentra en estrecha unión subjetiva.

De la misma manera que la consciencia no conoce objetos debido a su carácter no intencional, tampoco conoce al yo. La consciencia refleja los objetos y el propio yo gracias al autoconocimiento que le acompaña.

Gracias al autoconocimiento el “yo” es conocido en cuanto objeto. El autoconocimiento (*nosce te ipsum*) es anterior a la consciencia, es el que introduce en la consciencia la relación significativa con el propio “yo” y con sus actos: cuando el hombre “tiene consciencia” de su actividad, a la vez “sabe que actúa” y “sabe que actúa conscientemente”.

Son objeto del autoconocimiento no solo la persona y sus acciones, sino también la consciencia de las acciones y la consciencia de la persona. El hombre posee autoconocimiento de su consciencia, y de ese modo sabe que es consciente y que actúa conscientemente.

Así lo expresa el autor: *“La consciencia aparece como en el “sustrato” de los procesos de comprensión y de conocimiento objetivador. Pero a la vez se revela como lo más “íntimo” del ser personal”*³¹⁸.

Con el autoconocimiento se quiere expresar la objetividad del sujeto, entendido como objeto de conocimiento, y con el concepto de

³¹⁸ PyA, p. 79.

autoconsciencia se trata de expresar la subjetividad de ese objeto complejo que es el propio “yo”.

Se pretende analizar el autoconocimiento en sí mismo. El propio “yo” de cada hombre constituye algo así como un punto de encuentro de todos los actos intencionales de autoconocimiento.

«El autoconocimiento no tiene tampoco nada en común con un conocimiento objetivante –un tipo de “egología”- en el que se tendría un “yo” abstracto y generalizado. El objeto del autoconocimiento es el “yo” concreto, “propio», afirma Wojtyla rotundamente³¹⁹.

Con esta afirmación Wojtyla se enfrenta a la tradición de la filosofía trascendental, sobre todo a Kant y Husserl, donde el acceso a la propia subjetividad no es por el camino de la autoconsciencia sino por las distintas síntesis (en Kant) o reducciones (en Husserl). Veámoslo.

La *Crítica de la razón pura* no es sino el ejercicio reflexivo de la razón sobre sí misma, a través del esfuerzo y la actividad de cada hombre (pues la razón no existe por separado, como una entidad celestial; y, sin embargo, todos nos sometemos a ella). Y la “superficie” refleja, y a la vez reflectante de la razón, es la conciencia. El criticismo es, en este sentido, la filosofía de la conciencia reflexiva.

En el fondo, el problema de la deducción trascendental de las categorías coincide exactamente con el problema de la verdad y, por ende, con el tema más grave de la entera filosofía: ¿cómo es que nuestros pensamientos se adecúan a las cosas? ¿Cómo es que lo “lógico” es “natural”? Que de hecho lo es, es algo que viene

³¹⁹ PyA, p. 82.

palpablemente mostrado por la eficacia, exactitud y éxitos de la ciencia físico-matemática. Pero, ¿con qué derecho se procede así? Obviamente no puede tratarse de una deducción empírica como pensaba Hume: de ella no podría salir ninguna necesidad, universalidad ni validez objetiva.

¿Cómo garantizar la validez objetiva de nuestras representaciones y de las categorías que están a la base de todo juzgar? En el tiempo sentimos la unidad de nuestra consciencia. En cuanto forma, el tiempo es la multiplicidad pura: coextensiva, pues, con la multiplicidad empírica: con la materia de las sensaciones: Sin ser él mismo aprehendido, el tiempo es sin embargo la base firme de toda aprehensión en la intuición. Esta capacidad de sintetizar reproducciones es asignada por Kant a la facultad de la imaginación trascendental. La imaginación no es, pues, meramente reproductiva, sino también productiva o trascendental; tal es el lazo de unión entre lo temporal y lo conceptual. La imaginación es, así, la base de “toda posibilidad de la experiencia”³²⁰, ella remite a una desconocida raíz común, de la que surgirían sensibilidad y entendimiento. Idealistas y románticos partirían a la búsqueda de esta raíz abisal.

La síntesis de la imaginación reflexiona sobre sí, de modo que el sujeto cognoscente se reconoce a sí mismo en la unidad del objeto. Es la última y más alta síntesis: la del reconocimiento, debida al entendimiento. Por lo demás, adviértase que tal “objeto” es en el fondo único e idéntico para cada representación. Kant lo llama “objeto trascendental”. Este Objeto o “cosa en general” (no cosa en-sí), en cuanto lo puesto, remite por último al acto de posición, a saber, remite a la última unidad del sujeto: la Unidad Sintética de la Apercepción, la

³²⁰ KrV A 78.

fuelle o foco de donde emana el orden categorial. Es el Yo Trascendental.

Por su parte, en Husserl el “Ego trascendental” es fruto de haber aplicado las distintas reducciones (eidética y trascendental). Se trata de volver a arrancar del *cogito* y de sus *pensamientos*, del *yo*; de las vivencias del *yo*. Por eso el método fenomenológico consiste en acceder al campo de la conciencia y someterlo a análisis. *Yo pienso pensamientos* es el esquema del ámbito de análisis fenomenológico; y como todo *pensamiento* apunta a algo, en fenomenología se habla del análisis intencional como de su método propio de investigación.

El método fenomenológico avanza a través de las distintas reducciones para llegar a su objetivo: el *yo* como principio unitario que fundamenta las demás reducciones, de forma que todas queden reducidas a él -se trata de aislar la conciencia pura. Si ahora ponemos entre paréntesis las esencias, ¿qué nos queda? Las vivencias o actos intencionales y el acto mismo de referirse a ellos.

Aparece así la vivencia como dotada de una bipolaridad intencional que, en cierto modo, apunta a dos ámbitos de trascendencia, el objeto del *cogitatum*³²¹, o sea al noema, y el *ego* del *cogito*. *Ego cogito cogitatum* (esta es la síntesis de la conciencia).

Veamos esto con mayor detenimiento: la consistencia de una vivencia en cuanto tal, eidéticamente contemplada, es ser una unidad de sentido, en la que hay que distinguir el sentido, lo dotado de sentido u objeto y la operación misma que dota de sentido.

³²¹ Es el objeto intencional a que se refiere todo objeto de conciencia: lo pensado, lo imaginado, lo deseado etc... (plural de *cogitatum* es *cogitata*)

Distingue así Husserl los datos materiales –hyle- y el acto mismo de la conciencia –nóesis-, que, al configurar esos datos, los dota de sentido; el resultado es la unidad de sentido –nóema-, que nos remite a una realidad trascendente. Véase como ejemplo de análisis fenomenológico el referente al “manzano en flor”: la realidad trascendente objeto de la epojé es el manzano en flor, que está en el jardín; también, se hace epojé del hecho psíquico real de la percepción en que lo aprehendo; entre el manzano real y el sujeto real que lo percibe se establecen relaciones reales. Tras la epojé solo atendemos a la percepción como vivencia prescindiendo de sus relaciones reales. Lo único que queda es la percepción y lo percibido, contemplado desde un punto de vista eidético en la “pura inmanencia” de la corriente de mis vivencias.

También la vivencia de percepción, fenomenológicamente reducida, es percepción de “este manzano en flor”, que conserva en ella todos los matices con los que aparecía realmente. Pues bien, “el manzano en flor”, como objeto de mi vivencia de percepción, es el correlato intencional de la vivencia, su contenido noemático, su nóema, como apuntado por la nóesis – o el acto de conciencia-, por el que se reduce a unidad de sentido la multiplicidad de datos de la sensación –hyle-, tales como el color, sensaciones táctiles, de color, etc... Tanto la nóesis como la hyle son elementos de la vivencia misma, a los que se denomina ingredientes de la vivencia, de carácter rigurosamente inmanente. En cambio, el nóema no es un ingrediente de la vivencia misma, sino su correlato componente intencional.

El residuo fenomenológico, una vez concluidas las reducciones, es el *sujeto trascendental*: es el fundamento de todo el proceso fenomenológico. Es puro en tanto que no admite ninguna reducción más, es la trascendencia en la inmanencia (como el mismo Husserl le llama). Es pura inteligibilidad, totalmente *a priori*. Es un

conjunto de leyes y estructuras que resultan ser comunes a todos los sujetos que existen (con lo cual queda justificado su carácter científico). El ego trascendental o subjetividad trascendental no puede ser puesto a su vez entre paréntesis, de la misma manera que la duda cartesiana no puede hacerse extensiva a la existencia de quien duda. De este modo, sólo la subjetividad trascendental no es relativa. El mundo real existe, pero en lo que atañe a la esencia es relativo a la subjetividad trascendental, y de una manera tal que sólo puede tener su significado, en cuanto realidad existente, como el correlato intencional significativo de la subjetividad trascendental. Husserl infiere de aquí una conclusión idealista, a saber, que los objetos están constituidos por la conciencia y no podrían ser sin ella.

El giro a la subjetividad trascendental, operado por Kant y Husserl, lo rechaza Wojtyła de plano, no se trata de la subjetividad entendida como condición de posibilidad del ser, se trata de la subjetividad del yo concreto, de la persona que soy yo.

2.1.1. LAS FUNCIONES DE LA CONSCIENCIA

La función principal de la consciencia es formar la experiencia³²², en el sentido que hemos estudiado en el capítulo II de esta investigación. Sin embargo, Wojtyła ofrece un análisis muy detallado y complejo de las distintas funciones de la consciencia. Tales análisis tienen a la base el convencimiento de la insuficiencia de la consciencia reflectante de captar toda la realidad del yo, concretamente el autoconocimiento

³²² “La función fundamental de la consciencia es formar la experiencia que permite al hombre de modo particular darse cuenta de su propia subjetividad”. (PyA, 86)

Concretamente las funciones de la consciencia son tres: reflectante o especular, irradiante y reflexiva. Veámoslas por separado.

a) **La consciencia reflectante o especular**

Como ya hemos apuntado más arriba, la consciencia reflectante refleja los objetos que constituyen simultáneamente objeto de comprensión y de conocimiento.

Pero no solo eso: la consciencia refleja también la autocomprensión y el autoconocimiento. Sin embargo, es aquí donde Wojtyla ve más problema porque a la hora de reflejar el autoconocimiento la consciencia se encuentra con problemas, ya que el yo no es transparente³²³. La consciencia refleja por su propio carácter encuentra dificultades para reflejar el yo como objeto.

En la consciencia es donde se experimenta la objetividad y subjetividad del hombre; sin embargo, la consciencia refleja tiene dificultades con el reflejo de la subjetividad.

De aquí que la consciencia refleja de la acción en relación al “yo” no se agote en ello, sino que se haga necesario pasar a la consciencia irradiante.

b) **La consciencia irradiante**

La consciencia irradiante revela al propio “yo” como objeto y sujeto al mismo tiempo. Es ella la que nos introduce más y mejor en el interior de las acciones y de las relaciones con el propio “yo”.

³²³ *“La función especular de la consciencia de algún modo “se pierde” en el autoconocimiento, en los procesos objetivantes de la auto-comprensión que se dirigen hacia el “yo” como objeto”.* (PyA, p. 85)

Es aquí donde cree Wojtyla que se resuelve el problema de “consciencia-autoconocimiento”: la consciencia irradiante es el ámbito propio desde donde el propio “yo” aparece con toda su fuerza objetiva –como objeto de autoconocimiento- pero, además, es en ella donde se experimenta la específica subjetividad del “yo”³²⁴.

Es en la consciencia donde el hombre subjetiviza lo objetivo, haciendo y formando la experiencia en todas sus acciones. Las acciones adquieren así su doble rango objetivo-subjetivo.

Gracias a la consciencia no solo podemos adentrarnos en nuestra propia subjetividad, sino que también podemos sentir como “nuestros” los actos que realizamos. Es en la consciencia donde podemos encontrar la relación más estrecha entre “nuestra” propia subjetividad y “nuestros” actos.

c) **La consciencia reflexiva**

En el caso de la consciencia reflexiva, se trata del ámbito propio y fundamental de la propia consciencia. La consciencia reflexiva es el índice de la vivencia en el que se hace más evidente si cabe la subjetividad.

El carácter reflexivo de la consciencia pone de relieve la vivencia: *“el carácter reflexivo o reflexividad de la consciencia significa algo así como su volverse de modo natural hacia el sujeto, en tanto que conduce a poner en claro su subjetividad en la vivencia”*³²⁵.

³²⁴ “La consciencia es el ámbito en el que el propio “yo”, a la vez que se manifiesta en toda su específica objetividad (en concreto, como objeto de conocimiento), experimenta en toda su plenitud su propia subjetividad”. (PyA, p. 85).

³²⁵ PyA, 87.

En este punto Wojtyła hace una diferenciación muy pertinente entre reflexividad y reflectividad. La reflectividad no es propia de la consciencia sino de la actividad de la mente como pensamiento. Se refiere a la propiedad direccional del propio pensamiento, que, una vez alcanzado el objeto, vuelve a sí mismo para analizar pormenorizadamente el objeto conocido. Resuena aquí la sentencia de Aristóteles del “pensamiento que se piensa a sí mismo”³²⁶.

En la reflectividad es la inteligencia la que vuelve sobre sí misma. Sin embargo, en la reflexividad es la consciencia la que vuelve sobre sí misma.

En la reflexividad no se trata de reflejar el “yo” –como objeto de conocimiento, como sí hace la consciencia especular- sino que el objeto que soy “yo” –objeto, ahora en sentido fuerte, ontológicamente sujeto- experimentando su propio yo se experimenta a sí mismo

³²⁶ “Si la inteligencia no pensase nada, si fuera como un hombre dormido, ¿dónde estaría su dignidad? Y si piensa, pero su pensamiento depende de otro principio, no siendo entonces su esencia el pensamiento, sino un simple poder de pensar, no puede ser la mejor esencia, porque lo que le da su valor es el pensar. Finalmente, ya sea su esencia la inteligencia, o ya sea el pensamiento, ¿qué piensa? Porque o se piensa a sí misma, o piensa algún otro objeto. Y si piensa otro objeto, o es éste siempre el mismo, o varía. ¿Importa que el objeto del pensamiento sea el bien, o lo primero que ocurra? O mejor, ¿no sería un absurdo que tales y cuales cosas fuesen objeto del pensamiento? Es claro que piensa lo más divino y excelente que existe, y que no muda el objeto, porque mudar sería pasar de lo mejor a lo peor, sería ya un movimiento. Y por lo pronto, si no fuese el pensamiento, y sí sólo una simple potencia, es probable que la continuidad del pensamiento fuera para ella una fatiga. Además, es evidente que habría algo más excelente que el pensamiento, a saber, lo que es pensado, porque el pensar y el pensamiento pertenecerían a la inteligencia, aun en el acto mismo de pensar en lo más despreciable” (Metafísica. XII. IX De la inteligencia suprema)

también como sujeto³²⁷. Esta es la clave de bóveda de toda la cuestión de la consciencia en Wojtyła.

La consciencia mediante el conocimiento subjetiviza lo objetivo, pero mediante el autoconocimiento subjetiviza el “yo” como objeto. Así, como hace notar el autor, *una cosa es ser sujeto* de la acción, otra bien distinta *es ser conocido* (objetivado) *como sujeto* (función reflectante) y otra es *experimentarse vitalmente* como sujeto de sus actos y de sus vivencias, esta es la función reflexiva, que es la función más importante y propia de la consciencia.

Quizá sea oportuno detenernos un momento en el concepto de evidencia que está utilizando Wojtyła y diferenciarlo de otro más extendido, como es el de Descartes.

La evidencia es el fundamento inconcuso de una certeza primaria. Es claro que no todas las verdades pueden ser demostradas, por ejemplo el principio de contradicción se muestra tan cierto en sí mismo que no puede ser demostrado porque no necesita tal cosa.

Demostrar es fundamentar una tesis. Pero para fundamentar es necesario partir de un fundamento, el cual, si depende de otro, requerirá el recurso a ese otro. Pero no se puede proceder al infinito en una serie de fundamentos que estén a su vez fundamentados. Luego es necesario llegar a un fundamento último, que no tiene, ni necesita, otro fundamento anterior. Por eso, pudo decir Aristóteles que “para que algo pueda ser demostrado es necesario que no se pueda demostrar todo”.

El fundamento último de una demostración ha de tener estas dos características: primera, que no se “pueda” demostrar, por no tener

³²⁷ PyA, p. 89.

fundamento alguno anterior a él; y segunda, que no se “necesite” tampoco tal demostración, y esto último, sencillamente, porque se “imponga” con claridad tan irresistible, que no se pueda, de hecho, rechazar intelectualmente, por mucho que nos empeñemos en ello.

La evidencia de la operatividad goza de ese status de certeza indudable por presentarse de forma tan intelectualmente clara que solo puede ser negada en un acto de voluntad. De ser así, el rechazo es fruto de la voluntad, no del intelecto, manteniendo, por tanto, toda su vigencia como evidencia.

Sin embargo, la evidencia que defiende Descartes es el resultado de poner en práctica la duda metódica y de haber llegado a un resultado conclusivo, el “*cogito ergo sum*”. La primera verdad del sistema cartesiano no es fruto de la evidencia, en el sentido wojtyliano de inmediatez, sino fruto de aplicar un método que me ha llevado a ella. Wojtyla no llega a la evidencia de la operatividad mediante la duda, sino mediante la exploración de la riqueza de la consciencia reflexiva.

Es cierto, como el propio Descartes defiende, que esa verdad no es fruto de un silogismo o de una demostración, pero eso no invalida que la evidencia cartesiana se refiera a un “yo” no anclado ónticamente en el ser, sino subjetivizado en la propia incorregibilidad de la proposición.

Todos los análisis precedentes de Wojtyla en un sentido contrario al cartesiano van encaminados a mostrar cómo el hombre es sujeto de su existir y actuar, salvando así el carácter realista de la investigación.

Inmediatamente después de analizar la consciencia y sus funciones, Wojtyla trata de mostrar cómo el concepto con que la

metafísica clásica se refiere al sujeto del existir y el actuar (suppositum) no es suficiente para describir el “yo”.

El *suppositum* se refiere al sujeto en tanto ente con una naturaleza específica, pero de suyo se torna incapaz de acercarse a la realidad del yo-persona en toda su complejidad. El *suppositum* referencia una objetividad óptica.

En cambio, el “yo” es un concepto más rico, ya que aúna el momento de la subjetividad vivida con la objetividad óptica. El “yo” es realmente un sujeto que vivencia su propia subjetividad³²⁸.

Entre el *suppositum* y el “yo” no es posible transferencia alguna. El *suppositum* no puede constituirse en “yo” debido a su carácter exclusivo de ente. En efecto, el *suppositum* no puede asumir la reflexión de la consciencia en tanto que vivencia. Tal imposibilidad muestra cómo el concepto metafísico es excesivamente esclerotizado y no da cuenta de la vivencia de la subjetividad, que es lo realmente existente y lo que constituye a la persona como tal.

Sin embargo, Wojtyła propone un cambio metodológico. A saber, la conciencia no solo no absorbe el ser de la realidad dinámica “el hombre actúa”, sino que más bien lo desvela “desde el interior”. Es por ello por lo que la conciencia tiene una importancia fundamental como inicio de estudio. En ella la estructura dinámica del ser y el obrar (*suppositum*) muestra toda la potencia de su individualidad e irrepetibilidad.

³²⁸ “El término “yo” tiene un contenido más rico que el término *suppositum*, pues el primero entrelaza el momento de la subjetividad vivida con la objetividad óptica, mientras que *suppositum* se refiere solo a esta segunda: al ser como fundamento del sujeto que existe y actúa” (PyA, p. 89).

Gracias a la vivencia de la subjetividad que posibilita la consciencia reflexiva, nuestro ser y actuar se actualizan en cada vivencia enriqueciendo los contenidos de la propia vivencia y posibilitando que el yo-persona muestre toda su potencialidad.

2.2. LA VIVENCIA DE LA OPERATIVIDAD COMO SUSTRATO DE LA REVELACIÓN DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN

Una vez que Wojtyła ha analizado la consciencia en el contexto del ser y del actuar del hombre, se dispone a analizar el hecho “el hombre actúa”. Ese hecho se da de forma originaria en la vivencia “yo actúo”. Ese es el dato originario, evidente e indubitable. Desde esa vivencia primera, precisamente, la experiencia del hombre alcanza toda su plenitud. La experiencia “el hombre actúa” se forma desde la generalización de la vivencia concreta y personal de mi yo en tanto sujeto de la acción³²⁹.

El punto de partida es un verdadero dato de conciencia – profundamente fenomenológico- pero no está encerrado en la consciencia, ya que es el núcleo de una experiencia que, por ser tal, incluye los dos polos, subjetivo y objetivo.

Si bien es cierto que la experiencia “yo actúo” es una vivencia subjetiva y por tanto individual, no lo es menos que por tratarse de una experiencia que se da en el yo, ese “yo” es cualquier “yo”, ya que tiene como fundamento el *suppositum*. Además, como afirmaba en el

³²⁹ No podemos perder de vista esta profunda intuición que vertebrará toda la investigación de Wojtyła: el dato de conciencia “yo actúo” (subjetivo) se objetiviza en la experiencia “el hombre actúa”. (Cfr. **PyA**, 11-13)

capítulo introductorio, la experiencia del hombre queda enmarcada en la intersubjetividad que “saca” al hombre de cualquier atisbo solipsista.

La única forma de objetivar el hecho “el hombre actúa” es integrándolo en el conjunto del dinamismo del hombre. Es verdad que no todo el dinamismo humano tiene su reflejo en la consciencia, obviamente todo lo referido al dinamismo vegetativo está exento de su reflejo en la consciencia.

No obstante, el dinamismo propio del hombre sí tiene su reflejo fundamental en la consciencia. De otro modo no se entendería cómo el hombre distingue aquello que tan solo sucede en él de lo que él como agente de la acción realiza.

Se trata de analizar las dos direcciones básicas del dinamismo humano (“el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”) como estructuras fundamentales de la experiencia del hombre. En la primera se evidencia la actividad del hombre, el hombre es causa de su actuar, mientras que en la segunda se manifiesta su pasividad, el hombre ahora es efecto que “padece” la acción.

El fundamento objetivo de las dos experiencias se manifiesta en las categorías *agere-pati*. Esas dos categorías ya las utiliza Aristóteles en su *Metafísica*³³⁰ para diferenciar dos experiencias básicas del hombre. Ambas experiencias son diferentes entre sí, se fundan en la acción y la pasión, expresando así la riqueza del dinamismo humano, pero tienen algo en común que es la fuente y origen de tales experiencias: el hombre.

³³⁰ IX, 1, 1046^a 19-22.

La metafísica tradicional tiene dos conceptos que pueden funcionar como equivalentes del dinamismo. Potencia-acto es un binomio que no puede ser separado, ya que, aun cuando podamos aislarlos mentalmente, se dan de forma conjunta en la realidad. La potencia es un tipo de ser que aún no es, pero que, sin embargo, puede llegar a ser, porque de alguna forma incluye un tipo de acto; el acto, por su parte, es aquel ser que ya es, que ya ha alcanzado su perfección³³¹.

La conjunción potencia-acto da sentido a todo el dinamismo del ente en tanto ente. El binomio explica el dinamismo en cuanto movimiento. Este es, precisamente, el sentido de dinamismo que utilizará Wojtyła, como lo opuesto a estático³³².

Aristóteles define el movimiento como el *paso de la potencia al acto*, y, de un modo más técnico "el acto de lo que está en potencia, en tanto que está en potencia" (Metafísica IX). Con esta definición, Aristóteles quiere indicar al menos las siguientes importantes cuestiones:

- *el movimiento es un acto*: es una realidad que le puede sobrevenir a una cosa. Con esto queremos indicar que dicha cosa puede no tener el movimiento en acto, como cuando está en reposo pero lo tiene en potencia (luego puedo desplazarlo en cualquier momento);

³³¹ Aristóteles distingue acto como movimiento o kinesis y acto como perfección o entelecheia, pero tal diferencia no es relevante en la cuestión que nos ocupa.

³³² **PyA**, nota 1, p. 111. Más adelante Wojtyła aclarará exactamente el paralelismo entre los dos dinamismos fundamentales del hombre que conforman la experiencia y su relación con la potencialidad del sujeto, potencialidad que es precisamente la fuente actual y efectiva del dinamismo humano.

- *esa peculiar realidad o acto en que consiste el movimiento la tiene un objeto en la medida en que aún no ha actualizado totalmente aquello que puede llegar a ser, puesto que en cuanto lo ha actualizado ya no está en movimiento sino en reposo.*

Wojtyla no pretende superar la teoría clásica de la potencia y el acto, sino antes bien usarla para captar el dinamismo específicamente humano³³³. El difícil equilibrio entre fenomenología y metafísica tiene aquí, en mi opinión, su punto fuerte.

La pregunta clave que hace el autor y que ilumina todo su estudio posterior es: ¿de qué forma el término clásico “acto”, aplicado tanto al dinamismo propio de cualquier ente como al dinamismo específico del hombre –agere-pati-, puede explicar en su totalidad lo que es específico de la acción?³³⁴.

La distinción entre “actus humanus” y “actus hominis” funda la relación del dinamismo humano en sus dos direcciones: “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”. La acción se refiere al primer término y lo muestra el uso del adjetivo *humanus*. Sin embargo, los dos términos referidos al hombre, aunque muestran las dos direcciones fundamentales del dinamismo humano, no lo explican suficientemente.

³³³ “No conocemos hasta ahora ninguna teoría ni ningún lenguaje que nos proporcione la esencia dinámica del movimiento, de todos los movimientos de cualquier tipo de ente, aparte de esta única teoría y este único lenguaje que nos proporciona la filosofía de la *potentia-actus*. Basándonos en esa teoría (...) se puede concebir adecuadamente cualquier dinamismo que se encuentre en un ente del tipo que sea. Por lo que hay que servirse de ellos para captar el dinamismo específicamente humano”. (PyA, p. 117).

³³⁴ PyA, p. 119.

Se hace necesario, y eso es lo que va a hacer Wojtyla, explicar la diferencia tomando como base la vivencia de la operatividad.

El punto de partida será la constatación en la experiencia de la totalidad del dinamismo humano, que incluye las vivencias “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”. El momento de la actividad es lo que permite tal diferencia, ya que cuando soy yo quien actúa tengo presente que soy el agente de la acción, mientras que en la experiencia “algo sucede en el hombre” no hay yo como agente sino un padecimiento de lo sucedido en mí.

Hay que hacer notar que la base común de los dos movimientos dinámicos –el yo- permite que tales experiencias puedan ser integradas en el conjunto de la actividad humana y puedan ser reflejadas en la conciencia como un todo unitario. Así pues, es la vivencia de la operatividad la que delimita los dos modos del dinamismo del hombre. Sin la vivencia primaria de que soy “yo” quien actúa no hay reflejo en la conciencia de que “algo sucede en mí”.

Así lo afirma Wojtyla:

«Uno de los dos modos del dinamismo del hombre es aquel en el que él mismo aparece como agente, o sea, como *causa consciente* (la cursiva es mía) del actuar, que es al que nos referimos con la frase “el hombre actúa”; y un segundo modo de este dinamismo es aquel en el que el hombre no es consciente de su operatividad y *no tiene la vivencia* de esto

último, y es este modo al que nos referimos con la frase “algo sucede en el hombre»³³⁵.

Repárese en el cambio de terminología que de forma deliberada ha introducido el autor en los dos modos de dinamismo. En la experiencia “el hombre actúa” sí existe la vivencia de la operatividad, esto es, mi yo se hace consciente en tanto sujeto de que es el causante de tal o cual acción, es él el agente de lo causado. Sin embargo, en la experiencia “algo sucede en el hombre” no corresponde al sujeto la operatividad de lo que le sucede, aunque sí hay reflejo en la consciencia de lo que le acontece.

El momento de la operatividad está presente en el actuar, pero no en el suceder-en. En la acción, el hombre es agente de su actuar, es causa de la acción, esto significa que el acto en cuanto tal le pertenece a él y es él el que lo hace existir. Ser causa significa originar el nacimiento y la existencia del efecto³³⁶.

³³⁵ PyA, p. 120.

³³⁶ Es curioso que el autor en el original polaco utiliza el término *sprawczości* –que literalmente significa eficacia- y no *operatywność* (en sentido literal operatividad). La edición de la BAC traduce el sentido literal de *sprawczości* por eficacia y no operatividad, sin embargo la traducción al italiano que recoge la edición de Bompiani –que es la oficial reconocida por el propio autor- traduce operatividad. Personalmente creo que operatividad (según definición de la RAE “capacidad para realizar una función”) recoge mejor el sentido de capacidad que tiene el hombre de inaugurar una cadena causal en cualquier acción, mientras que eficacia se refiere más bien a la capacidad para lograr un efecto que se desea. El hombre no es sólo “causa” de su acción, sino que él mismo la crea. Parece ser este el motivo por el cual el autor prefiere la traducción de operatividad.

La consecuencia inmediata de la vivencia del actuar, es que el “yo” concreto se hace responsable de su propia acción porque es él el que la hace, la acción es un efecto directo de su operatividad. Como se advierte, la causación en el hombre-persona no es unívoca con las otras formas de acción causal en el mundo natural.

Pero no solo eso, sino que la vivencia de la operatividad pone de relieve dos cosas a mi juicio fundamentales:

a) la acción pasa a formar parte de la estructura óptica del sujeto, perfeccionándolo. Este perfeccionamiento se da precisamente porque la acción no sólo “sale del sujeto” en la propia operatividad sino que también se queda en él (es lo significado por el término “in-manente”), aunque de una forma distinta ya que modifica la propia estructura del ente que es en cada caso la persona en acción. Este punto de vista está muy cercano a la visión de Aristóteles y Santo Tomás.

b) la vivencia de la operatividad subraya el *in fieri* de la persona que actúa. La persona en su actuar y existir no es un ser acabado, sino que está esencialmente en movimiento. En cada acción el hombre “se busca a sí mismo” porque deja de ser “sí mismo” para convertirse en “sí-mismo-perfeccionado”³³⁷.

La persona, el “yo” concreto que actúa en cuanto tiene la vivencia de su propia operatividad, descubre la relación causal que existe entre su “yo” -su persona, podríamos decir- y la acción. Es más,

³³⁷ En mi opinión es aquí donde la fenomenología, la metafísica y la ética se unen para dar cuenta del fenómeno de la acción humana. La acción incluye la triple realidad mencionada: es consciencia (fenomenología) que tiene a la base una potencialidad (el sujeto metafísico) y que hace al hombre bueno o malo (ética).

no se puede entender al hombre sin esta relación causal, que no supone una unión forzada y extrínseca, sino que, antes bien, significa la imposibilidad de separar la persona de su actuar.

Somos personas en tanto que somos capaces de inaugurar cadenas causales que incluyan novedad en el reino de la naturaleza. Esta cuestión es muy importante porque la vivencia de la operatividad tiene implicaciones claves para poder entender el significado de libertad que utiliza Wojtyła en *Persona y acción*. Más adelante trataré esta cuestión de capital importancia.

En la estructura “el hombre actúa” se dan simultáneamente la inmanencia del hombre en su propio actuar y la trascendencia de la persona en esa actuación. La vivencia de la operatividad lógicamente pone de relieve la trascendencia del hombre respecto de su propio actuar. Pero la propia vivencia “soy agente del actuar” subraya al mismo tiempo la transferencia a la inmanencia³³⁸, ya que cuando actúo, cuando soy consciente de ser el causante de la acción, pero al mismo tiempo soy consciente de que quien actúa soy yo y de que la acción tiene un polo subjetivo que hace que no “salga” del yo. Así, la inmanencia y la trascendencia no son excluyentes en el actuar humano, si tienen como fundamento la vivencia de la operatividad.

Este es quizás uno de los puntos donde Wojtyła se separa más claramente de la tradición tomista. Creo que es pertinente citar un texto clave para la comprensión de la trascendencia y la inmanencia en la concepción del actuar en el Aquinate:

³³⁸ “En la estructura “el hombre actúa” concurre simultáneamente algo que se puede caracterizar como inmanencia del hombre en su propia actuación con algo que se puede caracterizar como su trascendencia respecto a esa actuación”. (PyA, p. 122).

«La acción es de dos tipos: una, que pasa a una materia exterior, como calentar y cortar; otra, que permanece en el agente, como entender, sentir y querer. La diferencia entre ellas es la siguiente: la primera acción no es perfección del agente que se mueve, sino de lo movido mismo; en cambio, la segunda acción es perfección del agente»³³⁹.

Y en otro lugar todavía precisa más la terminología:

«Hay dos tipos de acción: una que procede del agente hacia una cosa exterior a la que transmuta, y esta es como iluminar, y se llama propiamente acción; otra acción hay que no procede hacia una cosa exterior, sino que descansa en el mismo agente como perfección suya, y esta es como lucir, y se llama propiamente “operación”»³⁴⁰.

³³⁹ TOMÁS DE AQUINO. *STh* I q 18 a3 ad1: “*Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio, una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis*”.

³⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO. *De Ver q8 a6*.: “*Responsio. Dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere*”.

Para Santo Tomás, según el segundo texto la acción siempre es trascendente mientras que a la que es inmanente se la llama operación.

La actividad trascendente o transeúnte se puede definir como el ejercicio de la causalidad eficiente o productiva –en términos tomistas. Clásicamente llamada “transitiva” porque consiste esencialmente en la producción de un efecto exterior y distinto de ella.

A la acción, en este contexto metafísico, se le opone de forma natural la “pasión”, que es aquello por lo cual un determinado sujeto se constituye en receptor actual del efecto producido en él por el agente que lo mueve o transforma.

Pero ¿dónde se encuentra realmente la acción, en el agente o en el paciente? Para Tomás de Aquino no hay ninguna duda, la acción se encuentra más propiamente en el paciente que en el agente.

Esto se debe a que la acción, formalmente considerada, no entraña en sí misma la inhesión en un sujeto, sino la “fluencia” a partir de un agente, mientras que la pasión, lo mismo que el movimiento, sí que entraña, en su misma razón formal, la inhesión en un sujeto paciente. Y por eso la acción, en cuanto pasa y termina en el paciente, se encuentra en éste como pasión, pero en cuanto se inicia en el agente no puede por menos de encontrarse en él, como accidente suyo que es, aunque formalmente no comporte inhesión, sino fluencia.

En la consideración metafísica la acción no dice más que fluencia del agente al paciente, por ello se realiza en el paciente. Sin embargo, en Wojtyła la acción no es considerada desde el aspecto metafísico, sino desde la esencial experiencia fenomenológica de “el hombre actúa”. Además, la incorporación de la vivencia de “yo soy agente del actuar” permite un flujo de transferencia de la inmanencia a la trascendencia.

Así lo expresa Wojtyła:

«El término *actus* no está tan determinado fenomenológicamente como “actividad” o más aún como “acción”. Este último no se refiere a cualquier tipo de actualización o a cualquier tipo de dinamización del sujeto “hombre”, sino solo a aquella en la que el hombre como “yo” es activo; esto es, el hombre como “yo” tiene la vivencia de sí mismo como agente. Según el testimonio de la experiencia integral, entonces y solo entonces el hombre realiza una acción»³⁴¹.

El texto referenciado muestra a las claras el cambio de terminología y de método. En Wojtyła solo podemos llamar acción a aquella que es derivada de la vivencia del mí mismo como agente. La filosofía de la conciencia, en su versión siempre realista, aporta elementos nuevos y clarificadores para la investigación de lo propiamente humano. En Santo Tomás la acción no es posible que revele a la persona porque ella se da de forma terminativa en el paciente, esto es, en lo otro que el sujeto agente.

Sin embargo, el método fenomenológico saca a la luz, desde la vivencia de la operatividad, aspectos relevantes en la comprensión de lo humano y nos revela a la persona en sus propios dinamismos. Es por lo que la persona no puede ser definida más que como *in fieri*, ya que está constantemente haciéndose. Este hacerse no hay que entenderlo en sentido existencialista, porque la persona tiene un

³⁴¹ PyA, 123.

sustrato óptico que le permite obrar y ser persona, sustrato que viene determinado precisamente por su propio ser y actuar. El *in fieri* en Wojtyła no es usado en el sentido de “inventarse” como en Sartre, por ejemplo, sino un sentido más metodológico, se trata de “reducir” (explorar) al hombre en lo que tiene de propiamente humano, esto es, en sus dinamismos esenciales.

3. EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD DE LA PERSONA HUMANA

Wojtyła en “La persona: sujeto y comunidad”³⁴² reconoce que el problema de la subjetividad es uno de los problemas centrales de la filosofía del momento (hablamos de los años 70 del pasado siglo). Es más, llega a afirmar que gran parte de los análisis realizados en *Persona y acción* van encaminados al descubrimiento de la subjetividad humana. En palabras del autor:

«Muchos de los análisis realizados en *Persona y acción* están estrechamente vinculados con el problema de la subjetividad de la persona humana; es más, se podría decir que todos, de algún modo, sirven para comprenderlo y aclararlo»³⁴³.

³⁴² HD, p. 43.

³⁴³ HD, p. 41.

No nos equivocamos si afirmamos que el centro sobre el que orbita toda la reflexión de Wojtyła es el “yo” humano y concreto. El autor comienza con unos refinados análisis sobre la conciencia, descubriendo el yo en la autoconciencia, en un segundo momento analiza la vivencia de la operatividad, en virtud de la cual el “yo” toma conciencia de que es el la causa eficiente de su obrar.

La acción, en tanto consciente, pone de relieve dos conceptos fundamentales en el descubrimiento de la subjetividad: la autoposesión y el autodominio: ambos están a la base de la autodeterminación. Autodeterminación que revela de una manera más radical la subjetividad del *suppositum humanum*.

Así, el hombre en la acción tiene conciencia de ser él el causante subjetivo de su propia actividad, tiene experiencia de sí mismo (autoconocimiento) y se da cuenta al mismo tiempo que se posee (autoposesión) y se domina (autodominio).

A juicio de Wojtyła tal como ocurre en el campo de la ética, los estudios sobre el hombre están polarizados en dos tendencias claramente distintas y distantes.

Por una parte, la filosofía de la conciencia reclama para sí el descubrimiento de la subjetividad como campo de trabajo donde el hombre-persona se muestra con toda su evidencia; por otra, la filosofía del ser reconoce que es ella la que descubrió la subjetividad con su concepto de *suppositum*.

Wojtyła, por su parte, emprende la tarea de objetivar el problema de la subjetividad del hombre³⁴⁴ y lo va a hacer mediante

³⁴⁴ “La esencia del problema está precisamente en esto; advertimos la necesidad más fuerte que nunca de objetivar el problema de la subjetividad del hombre”. (HD, p. 25).

minuciosos análisis fenomenológicos. Su intención es descubrir los elementos que hagan emerger la persona en lo que esta tiene de individualidad, subjetividad e irrepetibilidad.

3.1. LA SUBJETIVIDAD Y LO IRREDUCTIBLE EN EL HOMBRE

El título de este apartado coincide exactamente con el artículo de Wojtyła³⁴⁵ porque me parece que refleja muy bien el cometido de su investigación: se trata de averiguar qué sea lo irreductible en el hombre, esto es, la especificidad del sujeto en tanto persona.

Este breve estudio es, de hecho, el último trabajo de Wojtyła antes de acceder al pontificado. En él se observa una madurez de pensamiento y una superación del punto de vista metafísico clásico³⁴⁶.

Wojtyła se pregunta cómo se integra la subjetividad en la estructura ontológica del hombre. Su intención es salvar lo propiamente humano y para ello debe cruzar el río de la modernidad, porque es ella la que ha puesto de relieve algo que le faltaba a la tradición aristotélico-tomista: la conciencia y la subjetividad.

Toda la antropología de Wojtyła gira en torno al problema de lo irreductible en el hombre. El punto de partida de su antropología es realizar una objetivación de la subjetividad del hombre. Por ello no hay peligro de subjetivismo.

³⁴⁵ HD: “La subjetividad y lo irreductible en el hombre” (pp. 25-39)

³⁴⁶ Cfr. BURGOS, J.M. “La subjetividad y lo irreductible en el hombre” en *Persona*, 12-IV (2009), pp. 33-41.

En estos términos se expresa Wojtyla al comienzo de *Persona y acción*: “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”³⁴⁷.

Se trata, por tanto, del paso del qué al quién. Una adecuada comprensión de la subjetividad humana es fundamental para una cabal comprensión de la realidad personal. El acceso a la subjetividad se dará por medio de la consciencia. Este acceso en la filosofía clásica tomista se hacía de todo punto imposible porque al tematizar al hombre como *suppositum* se subrayaba su aspecto meramente objetivo.

En el siguiente apartado estudiaré cómo Wojtyla trata de salvar esta excesiva “objetivización” del *suppositum*, con un resultado, en mi opinión, dudoso.

Se hace apremiante, por tanto, emprender el camino de acceso a la subjetividad si queremos retroceder al fenómeno humano en toda su riqueza. A la largo de la historia de la filosofía el hombre –como ocurre también en la ética- ha sido estudiado desde dos perspectivas claramente irreconciliables entre sí.

Por una parte, se ha realizado una aproximación objetiva, desde el ámbito de la ontología. En ella el hombre queda reducido al “esse”, es un ente más entre los entes: esta sería la perspectiva realista de toda la tradición metafísica tomista. El hombre aquí se considera un objeto en el mundo, una substancia individual, aunque el añadido de naturaleza espiritual quisiera subrayar lo específicamente humano. De hecho esa naturaleza espiritual hace imposible el acceso a la

³⁴⁷ PyA, p. 37.

subjetividad porque lo que subrayaba era la especie por la que se concreta el género. En el fondo, el añadido tomista de “naturaleza espiritual” tan solo tenía la intención de alejar al hombre de la mera animalidad a la que lo había sometido en términos lógicos la filosofía aristotélica.

Por otra parte, desde instancias marcadamente idealistas, se ha intentado reducir al hombre a lo que éste tiene de conciencia de sí y del mundo hasta tal punto que la subjetividad constituye el mundo: el zenit de esta visión quizá se encuentre en Hegel³⁴⁸.

Ambas perspectivas tienen algo en común: su esencial reductibilidad al mundo de los entes.

Así pues, cree Wojtyła que se hace necesario un acercamiento al hombre que tenga en cuenta la realidad del hombre como sujeto consciente, aunando así los dos aspectos que lo constituyen: el objetivo y el subjetivo. El concepto-clave para tal interpretación es la “experiencia del hombre”, ella nos ofrece al hombre como objeto –de conocimiento- y como sujeto – de autoconocimiento.

Así lo expresa el autor:

«[...] en la medida en que crece la necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de experiencia adquiere su pleno significado, y éste es un significado clave. Se trata, en efecto, de realizar no sólo la

³⁴⁸ Recordemos que *La fenomenología del espíritu* (Madrid: Pre-textos, 2009) de Hegel está dividida en tres partes, que corresponden a las tres fases de la conciencia. La primera de estas fases es la conciencia propiamente dicha del objeto como cosa sensible que se opone al sujeto. La segunda fase es la de la autoconciencia. La tercera fase es la de la razón: la síntesis de subjetividad y objetividad.

objetivación metafísica del hombre como sujeto agente, o sea, como autor de sus actos; se trata de mostrar la persona como sujeto que tiene experiencia de sus actos, de sus sentimientos, y en todo esto de su subjetividad»³⁴⁹.

La antropología de Wojtyła no pretende otra cosa que mostrar lo que el hombre tiene de subjetividad personal. A eso es a lo que el autor le llama el problema de la irreductibilidad del hombre. Este problema tiene un contexto más amplio que Wojtyła describe en pocas líneas pero cargadas de intensidad conceptual. Veámoslo.

A lo largo de la historia de la filosofía se han ofrecido dos concepciones del hombre con claras pretensiones de reducirlo al mundo:

- a) Por una parte, la derivada de la antropología aristotélica. La definición que da Aristóteles muestra a las claras tal reducción: “anthropos **zoon** noetikón” (homo est **animalis** rationale). El hombre no es más que un animal dotado de razón. Si bien es cierto que para Aristóteles el hombre no se caracteriza por la mera animalidad, el término “zoon” pone de relieve lo que éste tiene de objeto en el mundo.
- b) Por otra, la concepción que se desprende del concepto de persona que ofrece Boecio: “homo est rationalis naturae individua substantia”. Esta definición expresa al hombre como **suppositum** –

³⁴⁹ HD, p. 32.

individua substantia– aunque de naturaleza racional. Esta definición también es reductiva, aunque excluye la animalidad en la definición.

Las dos concepciones tienen puntos de partida y metodologías muy diferentes pero plantean un problema común: la esencial reductibilidad del hombre al mundo.

La primera concepción reduce el hombre a la mera animalidad; la segunda, por su parte, lo identifica como *suppositum* de naturaleza racional. En cualquier caso, ambas reducen al hombre a un objeto más. Por ello ambas excluyen la posibilidad de manifestar lo que es irreductible en el hombre.

La primera es llamada por Wojtyła reducción cosmológica, la segunda metafísica. En ambas se oscurece lo verdaderamente humano porque la mencionada reducción es condición de posibilidad de presentar de una forma objetiva, realista al hombre.

Wojtyła es consciente de las limitaciones que presentan las concepciones de lo humano vistas anteriormente; por ello emprende el camino que se traducirá en un intento cabal de interpretar la subjetividad personal del hombre. Eso es lo que intentará, con brillantes resultados, en su obra *Persona y acción*³⁵⁰. Ahí es donde radica la irreductibilidad del hombre: en la subjetividad, en la vivencia de la autoconciencia y de la operatividad.

Pero, ¿cómo emprender un estudio de la subjetividad del hombre sin correr el riesgo de encallar en el subjetivismo³⁵¹?

³⁵⁰ HD, p. 29.

³⁵¹ Wojtyła es consciente de que su antropología puede ser malinterpretada; por ello en PyA dedica unas páginas a diferenciar entre subjetivismo y subjetividad: “Se

Partir de la experiencia del hombre garantiza que el acceso a la subjetividad se haga a partir del *esse* del hombre³⁵². Se trata de mostrar a la persona como sujeto que tiene experiencias de sus actos, tal que la experiencia configure su propia subjetividad, pero al mismo tiempo incluye el aspecto objetivador.

La experiencia se convierte así en significado-clave, en la medida en que nos acercamos al hombre desde esta nueva perspectiva. Los dos polos de la experiencia: el subjetivo y el objetivo permiten que la experiencia del hombre sea completa e íntegra.

No solo le interesa al autor el sujeto como agente de sus propios actos, como causa eficiente de su obrar, sino también y, sobre todo, le interesa mostrar a la persona como sujeto que tiene experiencia de sus actos, que es consciente de ellos. El momento de la subjetividad aporta la integralidad de la experiencia del hombre y permite que se puedan proponer una antropología y una ética fundadas en ella como su puente.

Para librar este análisis del subjetivismo Wojtyła introduce un elemento esencial en toda la cuestión de la experiencia: el momento de la consciencia. Ya hemos tenido ocasión de presentar los elementos fundamentales de la concepción de la consciencia en Wojtyła pero no

trata de distinguir con claridad entre la subjetividad del hombre, de la que nos ocupamos cuando analizamos la consciencia, y el subjetivismo como planteamiento intelectual, que deseamos evitar desde el principio. El reconocimiento de la subjetividad del hombre-persona tiene una importancia fundamental para que nuestro estudio tenga un carácter realista y objetivo” (p. 106).

³⁵² “Vinculándonos con esta interpretación, con la experiencia integral del hombre, no nos vinculamos a un subjetivismo, sino que, en cambio, garantizamos la subjetividad auténtica del hombre, es decir su subjetividad personal, en una interpretación realista de su ser” (HD, p. 33).

está de más recordar que la consciencia en Wojtyla tiene dos funciones básicas: la refleja y la reflexiva.

La primera refleja la totalidad del mundo, en la segunda se refleja el autoconocimiento de sí. Esta es la clave de la experiencia de la subjetividad en Wojtyla, se trata de la experiencia que tiene el hombre, todo hombre, de sí mismo. Esta experiencia de sí configura su subjetividad, pero no encierra al hombre en su propia consciencia. La subjetividad que propugna Wojtyla es una subjetividad metafísicamente entendida como *suppositum*, como condición de posibilidad de que aflore la existencia real de la persona humana.

Se hace necesaria una reducción –en sentido wojtyliano- para captar lo que el hombre tiene de propio. La cuestión de lo irreductible debe pararse en un análisis de lo que constituye el sí mismo del hombre.

La aportación de Wojtyla –el mismo la llama comprensión personalista³⁵³- no supone un enfrentarse a la concepción cosmológica sino integrarla dentro de su propia concepción. No se trata de concebir al hombre como individuo dentro de una especie sino más bien de resaltar su subjetividad personal, así el método de Wojtyla se detendrá en lo verdaderamente irreductible.

Entre las propuestas reductivas de Aristóteles y Boecio y la propuesta de lo irreductible se trata de preservar la subjetividad pero

³⁵³ “Es necesario pararse en el proceso de reducción que nos conduce a una comprensión del hombre en el mundo (comprensión de tipo cosmológico), para poder comprender al hombre en sí mismo. Este segundo tipo de comprensión podría ser llamado personalista. El tipo de comprensión del hombre llamada personalista no está en contraposición con la de tipo cosmológico, sino que es su interpretación” (HD, p. 34).

sin encerrarse en ella. No obstante, Wojtyla hace una clara apuesta por la subjetividad en su comprensión de lo humano.³⁵⁴

Lo irreductible significa, además, todo lo que tiene el hombre de espiritual, de íntimo, de invisible. Es ahí donde el “yo mismo” tiene su ámbito propio. Es ahí donde cada hombre es testigo veraz de sí mismo, de la propia humanidad y de la propia persona³⁵⁵.

Wojtyla entiende por subjetividad una relación de mí mismo conmigo mismo como sujeto de mi ser y de mi actuar³⁵⁶. En esa definición creo que se armonizan extraordinariamente los dos elementos implicado: el objetivo y el subjetivo.

De esta forma el hombre se revela a sí mismo como ser *in fieri*, como tarea a realizar por sí mismo mediante la estructura dinámica de la autodeterminación –en el próximo apartado desarrollaré todo esto. Es aquí donde radica la importancia de los análisis fenomenológicos de la vivencia de la operatividad.

Cada decisión me enfrenta conmigo mismo, con la soledad de mi conciencia, que es santuario de la subjetividad. La estructura de la autodeterminación pone de relieve dos momentos fundamentales para

³⁵⁴ Así lo expresa el autor: “*es necesario siempre dejar en este esfuerzo cognoscitivo más lugar para lo irreductible, es necesario conferirle un peso mayor, que prevalezca en el pensamiento sobre el hombre, en la teoría y en la praxis*” (HD, p. 34). La modernidad ha entrado en el pensamiento de Wojtyla para quedarse.

³⁵⁵ Parece resonar en la teoría de la subjetividad de Wojtyla el adagio agustiniano: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”.

³⁵⁶ Para un análisis muy detallado de la subjetividad y de la interioridad de la persona remito a la obra de CROSBY, *La interioridad de la Persona Humana* (Madrid: Encuentro, 2007) sobre todo su primera parte (pp. 27-184).

la comprensión de la subjetividad: la autoposición y el autodomínio. En la experiencia de la autoposición y el autodomínio es donde el hombre experimenta de forma privilegiada su subjetividad y su ser persona.

Detenerse en lo irreductible supone detenerse en lo que por su propia naturaleza no puede sufrir reducción alguna. Desde este punto de vista la subjetividad no puede ser demostrada sino mostrada: el hombre se revela al mismo hombre mediante su propia subjetividad.

El propio Wojtyła reconoce que esto solo es posible mediante el método fenomenológico, que “*permite apoyarnos sobre la experiencia como algo irreductible*”³⁵⁷.

Pero este apoyarse sobre la experiencia no supone tan solo una descripción de ella sino la penetración cognoscitivamente en toda la esencia. En el análisis de la subjetividad se trata de una comprensión transfenoménica del *compositum humanum*.

3.2. EL SUPPOSITUM COMO SUBJETIVIDAD METAFÍSICA

Una vez llegados a este punto, la pregunta que se plantea Wojtyła es: ¿Quién es el hombre que actúa? ¿Quién es el hombre cuando actúa? ¿Qué significa que el hombre es sujeto de su actividad?

Una vez más, todas las reflexiones que siguen sobre la subjetividad tienen como telón de fondo la experiencia del hombre. No se entiende que sea posible identificar al yo humano concreto sin el recurso a la experiencia. En ella “*el hombre se manifiesta como un*

³⁵⁷ HD, p. 37.

suppositum particular, y al mismo tiempo como un “yo” concreto, absolutamente único e irrepetible”³⁵⁸.

El estudio de la subjetividad debe tener presente que en la experiencia del hombre se subrayan dos elementos esenciales: por una parte, el sujeto que experimenta, él mismo es un hombre y, por otra, aquello que experimenta el hombre como sujeto de conocimiento, también es un hombre pero ahora experimentado como objeto.

En el análisis de la subjetividad es necesario tener en cuenta los dos sentidos del término que utiliza Wojtyła en su investigación.

Por una parte, el sentido propio de subjetividad viene referido a la experiencia “*algo sucede en el hombre*”, ya que el hombre como paciente de lo que le sucede se convierte en primera persona, en sujeto de aquella acción en la que él no es el agente³⁵⁹.

En este sentido, parece que los términos operatividad y subjetividad son irreductibles entre sí. Pero no solo eso, sino que las propias estructuras “*el hombre actúa*” y “*algo sucede en el hombre*” parecen dos ámbitos irreconciliables entre sí, si ponemos de relieve la vivencia de la operatividad y la experiencia de la subjetividad y enfrentamos una a la otra.

Sin embargo, Wojtyła no pretende separar esos dos ámbitos del dinamismo humano, antes bien subraya la necesidad de su integración toda vez que es el hombre el sujeto que “actúa” y él mismo el sujeto “paciente”. Las dos direcciones del dinamismo humano tienen una

³⁵⁸ HD, p. 45.

³⁵⁹ “La subjetividad se manifiesta estructuralmente ligada con el suceder-en, mientras que la operatividad está ligada estructuralmente con la actividad del hombre” (PyA, 127).

raíz común desde donde emanan las distintas vivencias: el hombre como sujeto dinámico³⁶⁰.

Es por lo que Wojtyla se apoya en la proposición “*operari sequitur esse*” para fundamentar la esencial unidad de dinamismos. Es ahora cuando establece un paralelismo entre el “suppositum” y la subjetividad. Incluso en el ensayo aludido anteriormente llega a utilizar los términos “subjetividad” y “subjetividad del suppositum”.

Es importante precisar los dos sentidos del término subjetividad que utiliza Wojtyla y que en un primer momento pueden llevar a confusiones que distorsionen su pensamiento. El primer sentido lo explicita en el ensayo “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, y lo relaciona con la experiencia y, por ende, con la consciencia.

El segundo sentido de subjetividad que utiliza Wojtyla es el de suppositum; éste no solo reconcilia los dos ámbitos del dinamismo humano, sino que se muestra inoperante para dividirlos.

Es cierto que Wojtyla identifica explícitamente el suppositum con la subjetividad (al hombre persona) pero, a mi juicio, con un correctivo muy importante que no debemos pasar por alto. La dificultad de la identificación está en que Wojtyla utiliza la

³⁶⁰ “El actuar humano y la operatividad experimental que lo constituye, como también todo lo que en él sucede, se encuentran como si tuvieran una raíz común. Esa raíz es precisamente el hombre como sujeto dinámico”. (PyA, 127). Hay que tener presente la concepción del suppositum humanum en Wojtyla, ya que presenta rasgos propios de dinamicidad. Así es como concibe el autor el suppositum metafísico, no en sentido estático sino dinámico, por ello puede ser el fundamento uno y único de los dinamismos específicos. En adelante no debe olvidarse esta apreciación de carácter fundamental.

terminología metafísica, pero con un marcado carácter fenomenológico. Veámoslo.

El *suppositum* indica al mismo tiempo el ser sujeto y el sujeto como ente. Este último supone el fundamento de todo el dinamismo humano, el actuar y el suceder-en. La “operatividad” y la “activación” alcanzan su síntesis real en el *suppositum* entendido como sujeto. El *suppositum*, en este sentido, se presenta como un ser real que realmente existe y que, por tanto, realmente actúa.

El *suppositum* así entendido no solo significa un estar estáticamente debajo del dinamismo humano (*sub-ponere*), como una interpretación errónea podría presentar, sino que el *suppositum* supone la base óptica para la experiencia del ser sujeto y del actuar como sujeto.

El clásico adagio metafísico “*operari sequitur esse*”³⁶¹ tiene su confirmación en la experiencia del hombre: el hombre se nos presenta como algo que existe y actúa. El *esse* no es idéntico al *suppositum*

³⁶¹ Francisco Canals Vidal en “Ser y operación” (publicado en la página Web: <http://www.riial.org/stda/inicio.htm>) afirma taxativamente que gran parte del rechazo a la síntesis tomista en la actualidad se debe a la falta de comprensión de alguno de los términos con los que el Aquinate elaboró su doctrina. Un buen ejemplo de hecho es el adagio “*operari sequitur esse*”. Siempre se ha pensado que el *esse* se refiere al orden del ser, en sí mismo estático e inoperante, mientras que el *operari* añadiría la “dinamicidad” que le falta al ser. Canals pone de relieve en su artículo como el “*operari sequitur esse*” no hay que entenderlo como un añadido predicamental en algunos entes finitos sino que la naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo. Subrayando la naturaleza comunicativa de cualquier acto, parece que Tomás de Aquino entiende la no estaticidad del ente. Este parece ser –en mi opinión– el sentido que le da al *operari* Wojtyła; el ser y el obrar no son dos instancias estancas, sino que el fundamento y raíz de toda eficiencia y de toda operatividad está precisamente en el “*sequitur*”.

pero representa su aspecto constitutivo, mientras que el *operari* manifiesta la totalidad del dinamismo humano.

Si el “*operari*” se sigue del “*esse*”, entonces encontramos en el obrar, en la acción, una vía privilegiada para acceder al “*esse*”. Si mediante el obrar, como expresión del total dinamismo del hombre, podemos conocer al hombre, entonces el obrar –objetivo- sirve de senda natural para el descubrimiento de la subjetividad del hombre. Parece que Wojtyla ha encontrado el acceso objetivo a la subjetividad del hombre³⁶².

Se trata de comprender de un modo nuevo el antiguo concepto de *suppositum*, pues la experiencia fenomenológica no solo muestra al *suppositum* con caracteres dinámicos nuevos, sino que ofrece apoyo experiencial a tal término³⁶³.

Es por lo que Wojtyla considera que, en una primera y básica aproximación, el *suppositum* puede ser identificado con el hombre-persona. Pero solo en una primera y básica aproximación, porque en tanto que “*suppositum*” subraya la “*individua substantia*”, o, también, podemos entender que pone de manifiesto a la persona en cuanto ser individual.

³⁶² “Partiendo del acto, deberemos afirmar que la subjetividad personal del hombre es la rica estructura específica que se revela a través de un análisis lo más complejo posible del acto mismo” (HD, p. 52).

³⁶³ “Este estado de los estudios sobre el hombre, y, en particular, la relación precisada y diferenciada con la fuente fundamental de su conocimiento que es la experiencia integral y compleja del hombre, nos permite aceptar y, a la vez, comprender plenamente de modo nuevo el antiguo concepto de *suppositum*” (HD, p. 48).

Sin embargo, la persona es más que un ser individual, se trata de un “alguien”, que terminológicamente se enfrenta a un “algo”. Wojtyla está dispuesto a conceder a la persona el carácter de *suppositum* siempre que se diferencie de forma radical el *suppositum* “algo” del *suppositum* “alguien”. El *suppositum*-persona se diferencia de forma radical de los otros *supposita*. El *suppositum* solo puede ser utilizado salvando la analogía de proporcionalidad³⁶⁴.

En mi opinión, Wojtyla utiliza de forma forzada el término “*suppositum*” quizá por un excesivo “celo” por aferrarse a la tradición tomista. El concepto de persona tiene una riqueza de matices fenomenológicos que el término *suppositum* no llega a alcanzar precisamente porque trata de dar a la concepción de persona una fundamentación óptica.

El uso de la analogía tiene muchas virtualidades pero también límites, en mi opinión insalvables, sobre todo en el caso de la antropología. Es indudable que el uso de la analogía en Metafísica es necesario: el ente se predica de muchas maneras, todos los entes en tanto entes presentan particularidades que hacen necesario el uso de la analogía.

Sin embargo, en el caso específico de la Antropología creo que confunde más que clarifica. Es cierto que usamos términos que se enmarcan en la tradición metafísica para referirnos a lo humano: potencia-acto, sustancia, etc. Sin embargo, no termino de ver cómo sea posible que esos términos den cuenta de lo irreductible en el

³⁶⁴ “La persona se deja identificar como *suppositum* si se aplica adecuadamente la analogía: esto es, el *suppositum* “alguien” indica no solo semejanza, sino también diferencia y distancia respecto a cada *suppositum* “algo” (PyA, p. 131).

hombre. Precisamente por su afán de universalidad o más bien trascendentalidad metafísica.

Lo complejo del uso de la analogía es que, al pasar de lo universalísimo a lo particular, corremos el riesgo de no reconocer lo específicamente humano³⁶⁵. Lo propio del hombre no se deja reducir a la analogía, porque los conceptos metafísicos son referidos a la realidad en su conjunto, mientras que los conceptos propiamente antropológicos se refieren a la realidad de lo humano en tanto que humano. El concepto de persona es uno de estos términos en que es de difícil aplicación la doctrina de la analogía.

La única forma de aceptar el concepto *suppositum* y que pueda ser asumido en otro más amplio como el de persona, es si concedemos que el primero no está debajo del dinamismo humano de forma estática, sino que constituye la fuente dinámica de tales estructuras. Y eso es lo que hace, precisamente, el autor³⁶⁶, cambiando propiamente el alcance solo sustentante (de hypóstasis) que tenía en su inicio.

A mi parecer, el concepto de *suppositum* ha alcanzado unos niveles nuevos en el uso que hace Wojtyła, ya que al concepto tradicional, más estático, le añade un nuevo matiz más dinámico, y ello es posible gracias a la riqueza de contenidos que le ofrece el

³⁶⁵ Coincido plenamente en la visión y crítica que hace BURGOS, J.M. en *Reconstruir la persona*. (Madrid: Palabra, 2009), especialmente en un artículo titulado “Los límites de la analogía”. También Burgos se pregunta si la metodología de la analogía capta lo específicamente humano (p. 134).

³⁶⁶ Así lo reconoce el propio autor: “*El suppositum es sujeto, es decir, al mismo tiempo fuente y fundamento de estos dos modos diversos de dinamismo. En él se enraíza y tiene su origen en último término la totalidad del dinamismo de lo que sucede en el hombre, y también el conjunto del dinamismo de la actividad con la operatividad consciente que la constituye como tal*” (PyA, p. 131).

análisis fenomenológico. Así, en esta nueva versión del término, el *suppositum* supone una síntesis que hace posible aunar la experiencia de “el hombre actúa” en una base común³⁶⁷.

La investigación de Wojtyła no sería completa si se quedara tan solo en la mera afirmación de que el *suppositum* tiene su “verificación” en la experiencia. Porque ¿dónde tiene su apoyo filosófico la identificación del *suppositum* con el yo concreto y personal?

Cuando Wojtyła habla del *suppositum* en sentido metafísico no quiere decir “extrafenoménico” sino “transfenoménico”. ¿Qué significado tiene este concepto en el conjunto de la filosofía de Wojtyła?

Así lo explica el propio autor:

«En efecto, a través de los “fenómenos” que concurren en la experiencia para formar la totalidad del hombre como aquel que existe y actúa, nosotros vislumbramos —estamos casi obligados a vislumbrar— el sujeto de este existir y de ese obrar. O más bien vemos que el hombre es —y debe ser— precisamente este “sujeto” porque, si no lo fuese, todo el

³⁶⁷ “La síntesis entre actuar y suceder-en, que se realiza en el ámbito del *suppositum* humano, es a la vez indirectamente (el subrayado es mío) la síntesis entre operatividad propia del actuar y la subjetividad propia de todo aquello que sucede en el hombre. Esta síntesis se realiza de modo último en el *suppositum*, o sea, en el sujeto óntico” (PyA, 131). El término indirectamente es muy revelador ya que tan solo se puede identificar el *suppositum* con la subjetividad de forma indirecta, porque en la subjetividad se da la vivencia de la operatividad mientras que en el *suppositum* no, precisamente por su carácter de sujeto óntico.

existir y el obrar que nos son dados en la experiencia como “su” existir y “su” obrar no podrían ser “su” (mi) existir y obrar»³⁶⁸.

El *suppositum* como expresión transfenoménica no solo da apoyo a la subjetividad para salvarla del solipsismo y subjetivismo, sino que también supone la identificación en una base común del existir y el obrar.

En conclusión, aunque el *suppositum* sea el fundamento del ser y actuar de la realidad del hombre-persona, en él el hombre se revela tan solo como “ser sujeto”. Es mediante la conciencia reflexiva como el ser sujeto se experimenta a sí mismo como “sujeto”. Como el mismo Wojtyła reconoce, en esta segunda dimensión tocamos la verdadera realidad del “yo” humano³⁶⁹.

³⁶⁸ **HD**, p. 49.

³⁶⁹ “Son éstas, dos dimensiones completamente distintas: ser sujeto (*suppositum*) y experimentarse a sí mismo como sujeto; sólo en esta segunda dimensión tocamos la verdadera realidad del “yo” humano. Aunque, para constituirse en esta segunda dimensión de la subjetividad personal del hombre, la conciencia tiene un significado fundamental y constitutivo”. (**HD**, p. 56).

3.3. EL SUPPOSITUM COMO ELEMENTO INTEGRADOR DE LA PERSONA Y LA NATURALEZA

Ahondado más en el análisis de la operatividad como clave para poder entender la relación entre persona y acción, Wojtyla descubre que en el análisis de los dinamismos se encuentra la clave para la integración de la naturaleza y la persona.

Tal como reconoce Juan Manuel Burgos³⁷⁰, Wojtyla usa el término naturaleza de forma muy limitada, de hecho le dedica tan solo 10 páginas de su obra *Persona y acción*. El motivo no es otro que la intencionalidad del autor: Wojtyla no pretende hacer un estudio sobre la naturaleza del hombre sino sobre la persona en acción.

Persona y acción es un estudio que pretende investigar la estructura del ser personal del hombre, esa estructura la va a encontrar en la estructura personal de la autodeterminación, y no en la naturaleza.

Además, el concepto de naturaleza está más centrado en reconocer en el hombre la capacidad para tratar con las cosas de fuera; por lo tanto, queda fuera del alcance de la investigación de Wojtyla. A nuestro autor le interesa descubrir, mediante el método fenomenológico, aquellas notas fundamentales del hombre-persona que le permitan caracterizarlo en lo que tiene de subjetivo, personal e irrepetible, y eso no lo permite el viejo concepto de naturaleza.

El término naturaleza posee un significado muy general, no se identifica con el *suppositum*, que, tal como he presentado más arriba, es utilizado por Wojtyla como sujeto metafísico concreto. Sin

³⁷⁰ BURGOS, J.M. *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2007, pp. 102-107.

embargo, la naturaleza se concibe como una entidad abstracta sin concreción alguna de ningún *suppositum*, ya que no existe como tal más que en un sujeto concreto e individual.

En este contexto, cuando se hace referencia a la naturaleza humana se pretende poner de relieve tan solo lo que es común a todos los hombres. En este sentido tiene una equivalencia con el término clásico de esencia en tanto que esta muestra lo que es propio de todos los hombres³⁷¹.

Si esto es así, solo podemos identificar el término naturaleza clásicamente entendido con el dinamismo de activación “algo sucede en el hombre”. Así pues, el término naturaleza no asume los dos dinamismos básicos del hombre, no puede ofrecer, por tanto, una visión integral del mismo.

Sin embargo, el término persona, de alguna manera, se opone al término de naturaleza, ya que en ella se manifiesta plenamente el dinamismo propiamente humano: la acción como actividad consciente. La persona se concibe como un sujeto dinámico que en la vivencia de la operatividad tiene conciencia de ser él –ser personal- el causante de su propia acción³⁷².

En un primer momento esta dualidad de experiencias –“el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”– parecería colocar al

³⁷¹ “Cuando hablamos de la naturaleza humana, nos referimos a algo que existe realmente solo en un hombre concreto como *suppositum*, y no tiene existencia real fuera de él. [...] podemos concebirla como un ente abstracto que se encuentra relacionado con todos los hombres. [...] En este último caso, el significado de naturaleza se aproxima mucho al de esencia”. (PyA, p. 133).

³⁷² PyA, p.135.

hombre en dos mundos: el mundo de la naturaleza –innato y determinista- y el mundo de las personas –donde hay libertad³⁷³.

Es por lo que se hace necesaria y urgente una integración de los dos conceptos. Tal integración la va a permitir la experiencia del hombre, en la que todas estas dualidades no son más que aparentes, ya que todas convergen en el uno y único *suppositum*. En él se dan las experiencias de “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”; en él la actuación y la activación se integran de modo específico; en él se dan las vivencias de la operatividad de la acción y la de la subjetividad de la activación.

Siendo la base común de los dinamismo del sujeto, el *suppositum* permite la integración y, por tanto, que no haya incompatibilidad entre la reducción fenomenológica y la metafísica³⁷⁴.

Pero ¿cómo se realiza la integración de la naturaleza en la persona?

La clave es considerar la experiencia integral del hombre. En ella, el “yo” permanece unido a sí mismo y único. Los dos dinamismos tienen como base común al hombre. Soy yo quién actúo, pero también soy yo el que “padece” la acción en tanto que recae sobre mí. Así pues, tanto en la acción como en la activación el residuo es el yo el que permite la integralidad de la experiencia.

³⁷³ De esta “dualidad de mundos” no ha podido zafarse el pensamiento moderno desde Descartes. Kant aludía al hombre fenoménico –sometido al mundo de la ciencia, de las res extensa- y el hombre nouménico – capaz de ejercer el deber en el reino de la libertad.

³⁷⁴ “Queremos también mostrar que la fenomenología y la metafísica profundizan en el mismo sujeto y que la reducción fenomenológica y la metafísica no se excluyen entre sí” (PyA, p. 137).

Es cierto que en la acción el yo es consciente de ser él la causa de su obrar, pero no es menos cierto que en la activación aunque el yo no sea causa de su obrar sí tiene la vivencia de que lo que le ocurre le ocurre a él y que es él el polo último, sujeto de inhesión.

Así lo expresa Wojtyła:

«La experiencia del hombre culmina de algún modo en la experiencia del propio “yo”. El “yo” es autor de las acciones. Cuando el hombre actúa, el “yo” tiene la vivencia de que opera ese acto. En cambio, si algo sucede en el hombre, el “yo” no tiene la vivencia de que actúa y no es el autor, pero tiene la vivencia interna de la identidad de aquello que sucede en él consigo mismo, y a la vez la exclusiva dependencia de sí mismo de aquello que sucede»³⁷⁵.

Hay que tener en cuenta que la experiencia de mi propio yo, derivada de la autorreflexión, es anterior y más primaria que las experiencias que brotan del yo como dinamismo. Es por ello un dato primigenio que no necesita demostración alguna.

Aunque es cierto que la unidad del *suppositum* es garantía de la integración de la naturaleza en la persona, Wojtyła se apresura a remarcar que ambos dinamismos se dan de forma diferente en su propia especificidad. De lo que se trata es de imposibilitar que se conciba la persona y la naturaleza como dos sujetos que actúan independientemente.

³⁷⁵ PyA, p. 137.

Llegados a este punto, hay que preguntar sobre la fuente que dinamiza al sujeto. ¿De dónde procede la actividad del dinamismo del sujeto “hombre”? ¿En qué consiste tal dinamización? ¿Qué relación tiene el dinamismo integral del hombre con la potencialidad?

Comentando este punto Buttiglione hace algunas afirmaciones que en mi opinión no son del todo acertadas. Veámoslas.

«Lo que, desde un punto de vista ontológico es una potencia, desde un punto de vista fenomenológico es un dinamismo. Dinamismo y potencia tienen que ver con *realidades idénticas*, aunque de maneras diferentes: el dinamismo es una estructura del obrar y de lo que ocurre, la potencialidad es la realidad subyacente a esta estructura. *La intención de Wojtyła es alcanzar*, si se puede decir así, *la proximidad inmediata de la potencialidad* (las cursivas son mías) mediante el análisis de los dinamismos y mostrar cómo la referencia al nivel ontológico de la cuestión simplificaría el propio problema fenomenológico»³⁷⁶.

Buttiglione hace dos afirmaciones que debemos cuando menos matizar.

- a) La primera es que dinamismo y potencialidad son realidades idénticas.

³⁷⁶ Cfr. BUTTIGLIONE, R. *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Madrid: Encuentro, 1992, pp. 164-168.

En la intención de Wojtyła, según creo, no está precisamente el identificar ambos conceptos, mas bien se apresura a añadir un fuerte correctivo metodológico a la doctrina tradicional de la potencialidad del sujeto, precisamente porque no considera las dos realidades como idénticas.

Para ilustrar lo dicho se hace necesario una breve clarificación conceptual.

El término “dynamis” procede del griego y significa “fuerza”, “potencia”; el término potencia procede del latín *potentia* y significa “potencia”, “facultad”. La cercanía semántica de los dos términos creo que está fuera de dudas, sin embargo Wojtyła los va a utilizar con sentidos profundamente diferentes³⁷⁷.

Dinamismo indica la dinamización actual del *suppositum* hombre y comprende dos dinamismos específicos: el de la acción, implícito en la experiencia “el hombre actúa”, y el de la activación, incluido en la experiencia “algo sucede en el hombre”.

Sin embargo, la potencialidad se refiere a la fuente misma de la actual dinamización del sujeto, fuente que se encuentra en el interior del *suppositum*. La potencialidad se manifiesta por igual en los dos dinamismos del sujeto, precisamente porque está en el interior del sujeto, que es el que hace posible la síntesis de los dinamismos.

Es cierto que la potencialidad está a la base de cualquier experiencia del hombre, de cualquier dinamización, pero también es

³⁷⁷ “Es evidente que semánticamente los dos términos son muy próximos entre sí, prácticamente idénticos. A pesar de ello, se emplean en la presente investigación con una clara (el subrayado es mío) diferencia” (PyA, p. 145).

cierto que, por estar como fundamento o fuente, debe ser diferente de la actual dinamización.

No se puede entender la dinamización del sujeto sin apelar a la potencialidad de donde surge, pero eso no supone identificación alguna. De la misma manera que la causa no puede ser identificada con su efecto, por más que ésta lo provoque.

b) La segunda es afirmar que la intención de Wojtyla es alcanzar la proximidad inmediata de la potencialidad.

No se trata, como afirma Buttiglione, de dos puntos de vista de una misma realidad, sino más bien de dos realidades sujetas a dos tipos metodológicos, ya que ambas se nos ofrecen a la investigación como datos completamente diferentes. Esa es la segunda objeción que planteo a lo defendido por Buttiglione.

Los dos dinamismos del hombre son datos directos que se dan en la experiencia fenomenológica. En este nivel fenomenológico es la intuición de la persona en acción la que guía la investigación. De hecho el punto de partida es la experiencia del hombre como agente de su propio actuar y su reflejo en la conciencia.

Sin embargo, la potencialidad no supone un dato experimental ni de conciencia. No hay vivencia de la potencialidad. Por ello del nivel fenomenológico se debe pasar al nivel ontológico. La fuente del dinamismo no es de experiencia directa sino fruto de un razonamiento, razonamiento que –como el mismo autor reconoce– no se separa de la experiencia integral del sujeto que actúa, pero que, en tanto que

debido a un razonamiento, se aleja de ser un dato evidente por sí mismo³⁷⁸.

El mismo autor llega a afirmar, en nota a pie de página, que no le interesa seguir por el camino de la diferenciación de la potencialidad porque ha sido suficientemente estudiada en la tradición metafísica derivada de Aristóteles. Pero un poco más adelante afirma algo muy clarificador:

«En el presente estudio dejamos de lado esta sistematización (el autor se está refiriendo a la sistematización de las facultades de las que dispone el hombre), pues parece que para poner en evidencia –y, en consecuencia, comprender– la realidad de la persona, de su trascendencia en la acción, y también de su integración tiene una importancia fundamental aquello que es un dato primario, esto es, la diferencia entre la experiencia “el hombre actúa” y la experiencia “(algo) sucede en el hombre»³⁷⁹.

El autor afirma de forma taxativa que el centro de su interés es todo lo que se nos ofrece como dato primario, y, desde luego, la potencialidad no lo es.

³⁷⁸ “Cuando el hombre actúa, cuando sucede en él cualquier cosa, entonces el dato experimental es ante todo esa forma concreta de dinamización del sujeto “hombre”; en cambio, su fundamento y su fuente (la potencialidad) son datos indirectos y derivados” (PyA, p. 146).

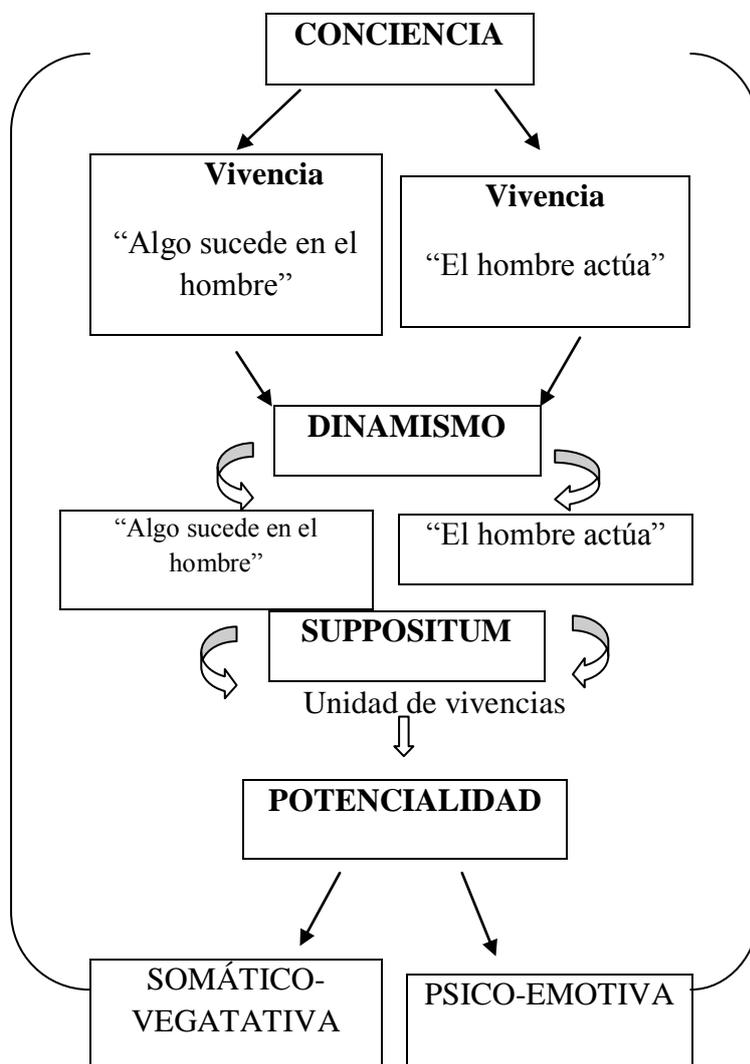
³⁷⁹ PyA, nota 8, p. 147.

Lo dicho anteriormente no anula la tesis que sostiene Wojtyła en virtud de la cual debajo de cada acción y activación del hombre debe haber un tipo diferente de potencialidad que de alguna manera posibilita tal dinamización.

Wojtyła retoma los análisis sobre la consciencia que había emprendido anteriormente y pasa a analizar la relación que existe entre la consciencia y los dos tipos de potencialidad relacionados con los dos dinamismos del hombre.

Ofrezco a continuación un esquema general de lo que en mi opinión es la estructura del hombre que recoge tanto el nivel subjetivo de la conciencia como el nivel objetivo del *suppositum* y la potencialidad. He de señalar que la intención es tan solo ofrecer una vista general de la relación existente entre el nivel consciente y el nivel ontológico.

**ESQUEMA DE LAS RELACIONES ENTRE
CONCIENCIA-DINAMISMO-POTENCIALIDAD**



La relación de la consciencia con la potencialidad pone de relieve algo muy similar a lo que ocurría con los dinamismos.

La vivencia de lo que sucede en el hombre no tiene más que un reflejo en la consciencia pero su actividad se limita a referenciar la unidad del sujeto que experimenta la acción como punto de llegada de lo que le sucede.

La relación de la consciencia con la potencialidad en el nivel somático-vegetativo tiene esa misma función: ya que la potencialidad somático-vegetativa tan solo tiene un reflejo en la consciencia pero ella en sí misma no es consciente. En el fondo, lo somático-vegetativo y el dinamismo de activación están unidos mediante el organismo que es el que la da la última síntesis de integración³⁸⁰.

Sin embargo, algo muy distinto ocurre con la potencialidad psico-emotiva. En ella el mecanismo es plenamente consciente ya que tiene un claro reflejo en la consciencia. La potencialidad psico-emotiva se da en el ámbito óntico cuya unidad es el *suppositum*, por lo que en ella se da la síntesis entre objetividad y subjetividad.

La potencialidad psico-emotiva subraya de una forma muy especial su relación con la consciencia mediante su estrecha relación con el dinamismo “el hombre actúa”.

La secuencia es la siguiente: el sujeto se conforma mediante la vivencia de su propia operatividad, vivencia que se da en la conciencia como reflexión; esta vivencia, en tanto que experiencia, se forma en la

³⁸⁰ “Los actos (*actus*) de la esfera vegetativa, o sea, todo el campo y la forma del dinamismo del hombre, cuyo fundamento y fuente en el sujeto es la potencialidad somático-vegetativa y la potencialidad que le corresponde en el sujeto “hombre” están unidos con el cuerpo humano en cuanto organismo”. (PyA, p. 149).

estructura “el hombre actúa”; la acción consciente pone de relieve el acceso a la consciencia y, por tanto, el polo subjetivo; el *suppositum* es el fundamento de la unidad de la vivencia; y, por último, la fuente de esta dinamización actual es la potencialidad psico-emotiva que ya se da en el nivel óptico, por tanto, el polo objetivo.

La integración del nivel subjetivo y objetivo no se da en el *suppositum*, que de suyo es el que posibilita que las experiencias se aúnen; se da de forma indefectible en el sujeto-persona. En la persona Wojtyła descubre la consciencia y es por ello por lo que el *suppositum* (sujeto subsistente) tiene la vivencia de sí mismo. Aquí radica, en mi opinión, la tesis básica de la investigación de Wojtyła.

El interés de Wojtyła es realizar el tránsito de la naturaleza a la persona y esto solo será posible si aceptamos que el concepto de naturaleza adolece de ese dinamismo tan necesario para concebir al hombre desde lo propiamente humano.

El hombre es *in fieri*, está constantemente haciéndose. El concepto de persona incorpora en sí elementos que hacen posible una verdadera antropología: dinamicidad, operatividad, autodeterminación y autoteleología. A desentrañar tales conceptos dedicaré el próximo apartado.

4. LA LIBERTAD COMO AUTODETERMINACIÓN

La búsqueda de lo más profundamente humano no sería completa si nos quedáramos en los análisis precedentes. Es cierto que la consciencia es un instrumento privilegiado para virar hacia el interior del hombre y descubrirnos aspectos que hasta este momento

estaban ignotos. Pero el momento de la consciencia nos revela además los movimientos de la acción humana a través del autoconocimiento: cada acción en su sentido intransitivo “modifica” al hombre, por ello está inserta en el *in fieri* personal.

La consciencia tiene una importancia capital en el análisis fenomenológico, sobre todo porque permite pasar del *suppositum* – entendido como un “alguien”- a la subjetividad personal. Es ahí donde el hombre, todo hombre, se experimenta a sí mismo como yo personal.

Los dos lugares privilegiados de manifestación de ese YO-PERSONAL son la acción consciente y la autodeterminación. En los análisis precedentes he intentado seguir la argumentación del propio autor de cara al descubrimiento de lo propiamente personal con respecto a la acción. En los análisis siguientes voy a intentar lo propio, pero referido a la autodeterminación.

El concepto de autodeterminación debe ser explicitado claramente si no queremos incurrir en un grave error en la interpretación del pensamiento de Wojtyla. La libertad es entendida como autodeterminación en su sentido específico, queriendo subrayar el autor el carácter de subjetividad objetiva del yo.

La acción consciente liga la propia acción –intransitiva- al sujeto y ello permite dos cosas:

- a. Descubrir en la acción intransitiva la raíz de la autodeterminación, ya que al fin y al cabo es el sujeto el que se modifica cuando modifica un estado de cosas en el mundo.
- b. Que la autodeterminación muestre de una forma extraordinaria la subjetividad en su cara más objetiva.

¿Cómo es posible tal cosa? Veámoslo con un poco más de detenimiento.

Lo que pone de relieve el estudio de la acción que hace Wojtyla es que el hombre está *in fieri*, esto es, que se está constantemente haciendo. El fundamento último de ese fieri es el devenir propio de su acción: el hombre se hace bueno o malo mediante sus acciones conscientes. El hombre no solo tiene una vivencia de los valores morales, sino que el hacerse bueno o malo muestra el carácter realista de los mismos.

Pero ¿cómo llega el hombre a ser bueno o malo mediante sus acciones? La respuesta no se deja esperar: mediante la libertad. La libertad es la raíz del mismo fieri de la moralidad humana. En palabras del propio autor:

«La libertad participa en la operatividad, y sin embargo decide sobre la actividad del hombre como sobre una estructura sustancialmente diversa de todas las demás formas de dinamismo, de todo aquello que tan solo sucede en el hombre»³⁸¹.

La libertad tiene su lugar propio en la vivencia “puedo, pero no tengo que” y esta vivencia se muestra como perteneciente al total dinamismo “el hombre actúa”. La vivencia de la libertad será el vehículo que muestre con más profundidad el dinamismo del hombre.

³⁸¹ PyA, p. 163.

La realidad del ser personal, concreto, se evidencia en toda vivencia de libertad.

Los análisis siguientes van encaminados a descubrir en la voluntad la raíz misma de la libertad. Por ello Wojtyla aclara cuál es el sentido de voluntad que va a utilizar. Advierte que la voluntad es “*aquello que posibilita al hombre querer*”³⁸², por ello el momento de la voluntad queda incorporado a la experiencia “puedo, pero no tengo que”.

En su análisis de la libertad se centra sobre todo en lo que llama sentido fundamental de libertad, que es el sentido de la autodeterminación, mientras que abandona un poco las premisas básicas de lo que él denomina sentido desarrollado. Estas son sus propias palabras:

«La persona es trascendente en su propio actuar puesto que es libre, en tanto que es libre. La libertad en sentido fundamental equivale a autodependencia. La libertad en sentido desarrollado es la independencia en el campo intencional»³⁸³.

En sentido clásico la libertad se entiende como independencia de la voluntad con respecto a los objetos externos a ella, pues de lo contrario estaríamos defendiendo tesis cercanas al determinismo. No

³⁸² PyA, p. 164.

³⁸³ PyA, p. 210.

hay nada fuera de la voluntad que la interpele de forma absoluta. Esto es cierto y Wojtyła lo acepta sin reservas, pero él va mucho más allá.

Lo fundamental de la libertad no es la independencia con respecto a los objetivos, sino la dependencia del propio yo. La autodependencia pone de relieve que es posible un movimiento hacia el propio sujeto de los actos de la voluntad. Utilizando la terminología fenomenológica de Pfänder, diríamos que el movimiento de la voluntad es centrípeto, en tanto que vuelve sobre el yo para que este realice voluntariamente los actos que decide realizar.

En la autodeterminación la voluntad aparece como una propiedad de la persona que incorpora la experiencia fundamental de “YO QUIERO”. La voluntad se entiende como autodependencia porque cada vez que elijo o decido sobre un valor dado, decido al mismo tiempo en un acto único sobre mí mismo.

Es importante subrayar en estas líneas introductorias que la intencionalidad de la voluntad está dirigida de suyo hacia los objetos, no hacia el sujeto. No hay un doble movimiento intencional, como podría parecer en una lectura superficial de los textos de Wojtyła, sino tan solo un movimiento hacia el objeto; en este sentido coincide con la visión tradicional. Pero en ese movimiento intencional “hacia fuera” el hombre se hace simultáneamente bueno o malo, actualizando así su propio yo personal.

La libertad como autodeterminación supone la necesidad de que exista un “yo” concreto que sea a la vez sujeto y objeto y sobre el que decidamos con un acto de voluntad.

4.1. LA DINÁMICA DE LA VOLUNTAD

Wojtyla, mediante el análisis fenomenológico, trata de descubrir el momento propio de la voluntad, que no se reduce a la vivencia “quiero”, la cual podría ser experimentada en cada “puedo, pero no tengo que”, sino que se manifiesta más propiamente “como propiedad interior de la acción realizada por la persona”³⁸⁴.

La voluntad se revela en la autodeterminación, que es definida por Wojtyla como:

«[...] la persona se descubre a partir de la voluntad, y no solo la voluntad a partir de la persona y en la persona. Cada acto confirma y a la vez concreta esta relación, en la que la voluntad se revela como propiedad de la persona; y la persona, a su vez, como realidad que se constituye propiamente por la voluntad desde el punto de vista de su dinamismo».³⁸⁵

Con esta definición Wojtyla se desmarca de la tradición tomista al menos en un doble sentido:

La voluntad deja de ser una facultad superior del alma, para convertirse en una propiedad de la persona.

³⁸⁴ PyA, p. 167.

³⁸⁵ PyA, p. 167.

- a. Se puede, y se debe, descubrir a la persona mediante la voluntad. De la misma manera que el giro copernicano alcanzaba a la conjunción persona y acción, ahora se va a extender a la relación persona-voluntad. El análisis fenomenológico de los movimientos de la voluntad revelará al sujeto en su estructura personal.

La autodeterminación revela la dimensión esencial de la subjetividad humana personal:

«Obrando conscientemente yo no sólo soy autor del acto y de sus efectos transitivos e intransitivos, sino que al mismo tiempo también decido sobre mí mismo (me autodetermino, añadiría yo). La autodeterminación es la dimensión más profunda y fundamental del “yo” humano, a través de la cual el hombre en el acto se manifiesta como sujeto personal»³⁸⁶.

¿Por qué la autodeterminación revela lo más íntimo de la subjetividad personal? Por dos motivos fundamentales:

- a. En primer lugar, porque al constituirse mediante la autoposesión y el *autogobierno* posibilita que el “yo” sea al mismo tiempo sujeto y objeto –no intencional. Al fin y al cabo sólo un sujeto que se posea a sí mismo puede dominarse. “Poseerse” y “dominarse” incluyen una relación consigo mismo de subjetualidad, es decir, el

³⁸⁶ HD, p. 60.

objeto que soy “yo” se me presenta a mí mismo con carácter de sujeto.

- b. En segundo lugar porque es fruto de la acción transitiva. La verdadera acción, la que revela toda la riqueza de la interioridad humana, no es la acción transitiva. Es verdad que tales acciones se dan con mucha frecuencia en nuestra vida, de hecho con ellas el hombre no solo da forma a la realidad que le rodea sino que también tiene la oportunidad de dominarla. Es la acción intransitiva la que revela la verdadera interioridad del hombre y posibilita por tanto la emergencia de autodecisiones conscientes con carácter plenamente moral.

Veamos esto último con un poco más de detenimiento.

Wojtyla habla de acciones transitivas e intransitivas. Las acciones transitivas no pueden ser el vehículo de presentación de lo propiamente humano, ya que en ellas el hombre aparece tan solo como autor de sus actos, mientras que las acciones intransitivas muestran una relación causal del hombre consigo mismo. Aquí está el punto que Wojtyla ha visto con gran agudeza.

Las acciones intransitivas permiten mediante introspección abrir al hombre en lo que tiene de interior. Es, entonces, cuando la causación se convierte en autodeterminación.

Pero tal causalidad de autodeterminación no muestra todavía, a juicio de Wojtyla, en su totalidad a la persona como estructura subjetiva.

En cada experiencia vivida del tipo “quiero” se muestra la autodeterminación, en la que la persona aparece como objeto para sí misma, quizá el objeto más primario y cercano. En esa vivencia se nos da el yo objetivo, no como *suppositum* sino como “yo concreto y consciente”.

Así, la autodeterminación revela a la persona en lo que tiene de objeto y de sujeto. Mediante la autodeterminación el “yo” decide sobre sí mismo; por ello, es su objeto primario. En cada determinación actual, o sea, en cada “quiero” se da al mismo tiempo el yo como sujeto y como objeto.

Llegados a este punto se hace necesario, según creo, reparar en la distinción esencial –según Wojtyła- entre la simple volición como acto “puramente” intencional y la vivencia “yo quiero”. Estas son las palabras del autor:

«La volición como acto “puramente” intencional, o sea, como vivencia dirigida hacia el objeto que le es propio (objeto que podemos definir como fin y como valor), difiere de la vivencia “yo quiero” en su contenido, pues en la vivencia “yo quiero” se encierra la autodeterminación y no solo la intencionalidad»³⁸⁷.

³⁸⁷ PyA, p. 173.

La vivencia “yo quiero” tiene como momento constitutivo esencial la decisión³⁸⁸. Cada acto de querer y cada acto de elección “contiene siempre una decisión como momento esencial y constitutivo”³⁸⁹.

4.2. LA INTENCIONALIDAD DE LA VOLUNTAD

Aunque Wojtyla subraya la preeminencia del yo, de la autodeterminación como aquello que revela lo más profundo de la subjetividad del hombre en sentido realista, no olvida los análisis clásicos de la voluntad.

Al fin y al cabo el momento de la voluntad en sentido clásico también revela de forma extraordinaria la trascendencia del *operari* humano. De hecho, a juicio del autor, proseguir con el análisis de la voluntad revela “las capas más profundas de esa trascendencia”³⁹⁰.

También es cierto que el “método tradicional”³⁹¹ ha puesto de relieve tan solo la dimensión horizontal de los actos de la voluntad, y esto se muestra insuficiente para alcanzar la raíz profunda de la voluntad, ya que parece soslayar la dimensión vertical, vértice de la libertad y, por tanto, de lo esencialmente humano. Una antropología

³⁸⁸ Carlos Llano ofrece un magnífico estudio sobre la decisión titulado *Examen filosófico del acto de la decisión*. Pamplona: Eunsa, 2010.

³⁸⁹ PyA, p. 195.

³⁹⁰ PyA, p. 192.

³⁹¹ Uso las mismas palabras del autor, op. cit. p. 192.

que tenga pretensión de descifrar completamente esta esencia no debe olvidar tal aspecto.

Para apreciar adecuadamente las aportaciones que efectúa el propio autor hemos de esclarecer el sentido clásico del término voluntad para saber las correcciones que efectúa Wojtyła a tal concepto. Concretamente nos centraremos en la visión realista de la voluntad.

Según Leonardo Polo³⁹², el tema de la voluntad que hace Tomás de Aquino es más oscuro que el del conocimiento porque hasta él los filósofos no se habían ocupado de ella de una manera sistemática. Esta tradición arranca del mismo Aristóteles, para quien Dios es *nóesis noéseos nóesis*.

En Aristóteles la exigencia de que Dios sea el pensamiento que se piensa a sí mismo viene derivada de la propia perfección del pensar. Tal estatuto no lo tiene la voluntad: *órexis* comporta un deseo que en tanto que tal denota imperfección, pues solo se desea lo que no se tiene. Por ello Dios *motu proprio* carece de voluntad porque, de tenerla, carecería de algún objeto querido y, por definición, dejaría de ser Dios.

La inteligencia es asimilativa porque en su esencia está el poseer formalmente; en cambio, la voluntad es desiderativa y, por tanto, imperfecta, lo deseado en tanto que deseado no puede estar presente en el acto desear.

³⁹² Para la cuestión histórica del término me ha sido de gran ayuda el estudio de POLO, L. "La voluntad y sus actos". En: *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 1998, n.50, pp. 7-2; también *Antropología trascendental II*. Pamplona: Eunsa, 2002, p. 93 ss.

Posteriormente el pensamiento cristiano va a corregir esta carencia afirmando que la voluntad en Dios no es deseo –por ello es omnipotente. De hecho la reivindicación de la voluntad³⁹³ –por usar el término de la obra de Alvira- es exclusiva del cristianismo³⁹⁴.

El clásico adagio “*nihil volitum quin praecognitum*” arranca de Aristóteles y será asumido sin reservas por Tomás de Aquino. La voluntad no desea, no se mueve, si no hay previamente un conocimiento o noticia del bien. Lo orético está dirigido inexorablemente por el conocer.

La preeminencia del entendimiento sobre la voluntad va a pervivir hasta el propio Tomás de Aquino; por ello, podemos afirmar que en él existe una cierta intelectualización de la voluntad.

El propio Wojtyła reconoce que el tradicional “*nihil volitum nisi praecognitum*”, sin pretender dudar de su exactitud conceptual, presenta ciertas dificultades para poder formar una única estructura dinámica. De hecho, a juicio del propio autor, la voluntad y el

³⁹³ ALVIRA, R. *Reivindicación de la voluntad*. Pamplona: Eunsa, 1988, p. 56.

³⁹⁴ ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 239. Hago mía esta tesis tan radical de Arendt: “la facultad de la voluntad era desconocida en la antigüedad griega, y fue *descubierta* gracias a experiencias de las que apenas se tiene noticia con anterioridad al primer siglo de la era cristiana. El problema al que se enfrentaron las centurias siguientes fue reconciliar esta facultad con los principios básicos de la filosofía griega: los pensadores (cristianos) ya no querían abandonar la filosofía”.

entendimiento son tratados de una manera muy diferente en Tomás de Aquino y en Kant por ejemplo³⁹⁵.

En un artículo de 1957 –me refiero a *El problema de la voluntad en el análisis del acto ético*³⁹⁶– el joven Wojtyla analiza la voluntad referida al campo del acto ético. En ese artículo ofrece unos breves análisis sobre el sentido de la voluntad en Kant. Merece la pena que nos detengamos un momento.

Según nuestro autor, Kant trata el tema de la voluntad de un modo muy distinto a como se había tratado en la tradición aristotélico-tomista. Para Kant la voluntad no sólo está guiada por el entendimiento en cuanto que este le presenta su propio objeto, sino que se identifica mediante la razón práctica con él³⁹⁷.

Kant define la voluntad como la facultad de “*producir objetos que correspondan a las representaciones, o por lo menos de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos*”³⁹⁸. A juicio de nuestro autor, Kant pretende subrayar en esta definición el carácter dinámico de la voluntad.

³⁹⁵ PyA, p. 207.

³⁹⁶ Publicado en *Mi visión del hombre*, pp. 153-183. Quiero hacer notar que este artículo, además de ser todavía un inicio en la carrera intelectual de Wojtyla, presenta los análisis de la voluntad motivado por la lectura de las obras de Ach y su escuela de psicólogos, por tanto, todavía la síntesis fenomenológica-tomista no se ha realizado.

³⁹⁷ KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Sígueme, 1975. “(...) solamente la razón, en cuanto ella por sí misma determina la voluntad (y no está al servicio de las inclinaciones), es una verdadera facultad superior de desear, a la cual la facultad patológicamente determinable está subordinada” (p. 50).

³⁹⁸ VH, p. 154.

A juicio de Wojtyla, el enfoque kantiano además de ser unilateral no está de acuerdo con la propia experiencia ética. La forma de estudiar la voluntad en Kant es heredera de Hume, para quien no es posible objetivar nada que no sea claro y distinto. Obsérvese la influencia cartesiana en Hume.

Kant no tiene más remedio que reducir toda la dinámica de la voluntad o, lo que es lo mismo, la libertad a un orden nouménico. Esto se debe a la imposibilidad del sistema kantiano de mostrar toda la dinámica propia de la voluntad, que expresa y objetiva la causalidad de la persona en la acción. Así, la voluntad en Kant queda reducida tan solo a un aspecto verdadero pero insuficiente, como es el de mostrar los contenidos de la razón práctica.

En Kant la causa de los actos de voluntad consiste en los sentimientos y la razón práctica conjuntamente, o bien solo en la razón práctica (según que funcione patológicamente determinada o bien autónomamente). Sin embargo, en Tomás es diametralmente distinto: es la voluntad la que basa toda su actividad en la razón en vez de identificarse sin más con la razón práctica. Es de advertir que en la concepción del Aquinate la razón práctica no tiene un uso independiente de la razón teórica, ya que no es posible obrar el bien si previamente la razón no me presenta la verdad del bien.

Como afirma nuestro autor:

«En toda actividad humana, la voluntad aparece como una facultad que coopera con la razón, y no sólo queda sometida a la causalidad de los motivos. En este enfoque, la

potencia inmanente propia de la acción no es una pura ficción»³⁹⁹.

Sin embargo, en la Edad moderna existe una patente predilección por el tema de la voluntad. Será Ockham el encargado de introducir tal concepción en la modernidad. Para él la voluntad debe ser superior a la inteligencia, ya que lo demanda la omnipotencia divina.

La órexis como deseo imperfecto se torna ahora omnipotencia de la voluntad: Dios puede hacer lo que le plazca, no hay determinación alguna en su voluntad: ello parece ser una perfección.

Pero, ¿qué es la voluntad en Tomás de Aquino⁴⁰⁰?

En síntesis, la voluntad es una de las dos facultades superiores del alma que tienen en común su constitutivo carácter intencional⁴⁰¹.

³⁹⁹ **VH**, p. 156.

⁴⁰⁰ Para toda esta cuestión me ha sido de gran ayuda la tesis doctoral defendida por Javier García-Valiño Abós titulada *La voluntad humana en Tomás de Aquino*, publicada íntegramente por la Universidad de Málaga en el siguiente enlace: <http://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/4983/TD%20de%20Javier%20Garc%C3%ADa-Vali%C3%B1o%20Ab%C3%B3s.pdf?sequence=1>.

⁴⁰¹ “*El acto intencional consiste en el direccionamiento, en el dirigirse hacia el objeto, del que el hombre tiene una vivencia. Es su salida específica hacia el objeto en la que se rebasan los límites del sujeto. Esto acontece tanto en la acción de querer como en la de conocer, de pensar. En cuanto actos intencionales pensar y querer se parecen entre sí, porque cada uno de ellos en su direccionamiento hacia el objeto atraviesa las fronteras del sujeto; en cambio, se diferencian en toda su especificidad*”. (**PyA**, p. 194).

Esta tesis fundamental va a ser aceptada sin reservas por el propio Wojtyla⁴⁰². Él lo va a llamar sentido “desarrollado de la libertad”⁴⁰³.

La voluntad en Tomás de Aquino es claramente intencional, esto es, siempre que se quiere se quiere algo. La voluntad tiene una estructura tendencial, se inclina naturalmente hacia el objeto que le es propio, a saber, el bien.

Tal como el mismo Wojtyla reconoce, “*en el marco de este método sería examinada más bien la voluntad en su dimensión de la trascendencia “horizontal”*”⁴⁰⁴, poniendo en primer plano la intencionalidad de la voluntad.

Si bien es verdad que ambas facultades tienen en común la intencionalidad, también lo es que se presentan de formas distintas⁴⁰⁵. En el caso del entendimiento podemos hablar de intencionalidad de semejanza, mientras que la voluntad lo es de alteridad.

Conocer en Tomás, y cómo no en Aristóteles, es asimilar lo conocido en su forma, mientras que la voluntad tiende de un modo más radical, en el sentido de salir de sí. Mientras que lo real está presente en el entendimiento, lo querido no. La voluntad solo quiere lo querido en tanto que es algo otro, distinto de sí.

⁴⁰² Cfr. El análisis fenomenológico que hace Wojtyla en las páginas 191-206 de *Persona y acción* beben directamente de las fuentes tomistas y en esa clave hay que leerlos. Al menos esa es mi opinión.

⁴⁰³ **PyA**, p. 191.

⁴⁰⁴ **PyA**, p. 192.

⁴⁰⁵ “*Esta intencionalidad (de la voluntad) es casi diametralmente opuesta a la intencionalidad del conocimiento, de los actos cognoscitivos*”. (**PyA**, p. 194).

De esta manera, acepta Wojtyła las tesis tomistas:

«[...] en el conocimiento el objeto se introduce de alguna manera en el sujeto, de modo que ese objeto comienza a existir en el sujeto de un modo nuevo, de modo intencional. En la volición se realiza, en cambio, algo así como una salida hacia el objeto, de modo que mediante ella es el sujeto el que comienza a existir en el objeto»⁴⁰⁶.

Así lo expresa el propio Tomás de Aquino:

«[...] la operación del intelecto consiste en que las cosas ‘inteligidas’ están *de algún modo* en aquél; [...] la voluntad, cuya operación consiste en que *la voluntad tiende hacia la cosa misma*»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ PyA, p. 194.

⁴⁰⁷ “(...) fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae *aliquo modo* sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc quod *voluntas in ipsam rem tendit*” (*De Potentia*, q. 6, a. 9, ad 3).

Los objetos de conocimiento están presentes en el conocer a manera de objeto inmediato⁴⁰⁸, sin embargo en el acto de querer lo querido se mantiene “intacto” en su alteridad, el objeto del querer es irreductible al acto del querer. En suma, los objetos de la voluntad son queridos conservando toda su alteridad.

¿En virtud de qué tiende la voluntad a lo que está fuera de ella?

La voluntad tiende a lo otro porque es o se le aparece como bueno: *sub ratione boni*. El bien ejerce una especie de atracción desiderativa sobre la voluntad y la voluntad se inclina no necesariamente a él.

Es oportuno recordar la aclaración que hace el autor respecto del término latino “*appetitus*”. Si lo entendemos en sentido literal como “apetito”⁴⁰⁹, afirma Wojtyla, entonces parece que se acerca al dinamismo de la activación, “algo sucede en el hombre”. Pero la volición no supone un acercamiento pasivo del sujeto al objeto y menos aún una atracción del sujeto hacia el objeto. En este tipo de relación ve Wojtyla un patente determinismo⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Toda esta cuestión la traté más arriba en el capítulo I en un apartado dedicado a la intencionalidad de la fenomenología de Husserl.

⁴⁰⁹ Según definición de la **RAE**: “*Impulso instintivo que lleva a satisfacer deseos o necesidades*”.

⁴¹⁰ “*Nunca es el objeto (...) el que atrae al sujeto hacia sí, como imponiéndole su propia realidad y determinándolo de esta manera desde fuera. A ese tipo de relación sujeto-objeto lo denominaríamos determinismo*”. (**PyA**, p. 195)

Pero tampoco podemos entender el término latino en su acepción de “tendencia”⁴¹¹ porque podría ser confundida la inclinación con la determinación, encallando en el mismo sentido de falta de libertad.

La intencionalidad de la voluntad tiene el claro sentido de “intentio”, que en español, como en polaco, significa determinación de la voluntad en orden a un fin que se considera un bien. El bien atrae a la voluntad en forma de anhelo de lo que no se tiene. No es una atracción determinista, finalista, sino deseo vehemente de completud.

Así lo expresa Tomás de Aquino:

«La voluntad se extiende a lo que está fuera de ella, por cuanto en virtud de cierta inclinación tiende de algún modo a las cosas exteriores. Ahora bien, el que un ser obtenga en sí lo que está fuera de él y el que tienda a algo exterior son cosas que pertenecen a distintas virtudes »⁴¹².

Esta concepción de la intencionalidad de la voluntad parece encerrar un problema y es que el objeto deseante de la voluntad, en

⁴¹¹ Según la **RAE**: “*Propensión o inclinación en los hombres y en las cosas hacia determinados fines*”.

⁴¹² “*Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem*” (*S. Th.*, I, q. 59, a. 2, co.).

tanto externo a ella, debe ser siempre particular. Sin embargo, el bien al que tiende la voluntad en sí misma no es particular sino universal.

Esta aparente dificultad entraña una diferencia fundamental entre ambas facultades del alma, ya que mientras que la inteligencia versa sobre lo universal, la voluntad siempre se acerca a lo particular. Pero esta diferencia no es tal, ya que si el querer sigue al conocer y el conocer es universal, la voluntad puede desear lo particular y, al mismo tiempo, lo universal (lo universal como motivo por el que desea racionalmente)⁴¹³.

Toda esta concepción de la intencionalidad de la volición, siendo esencial, no muestra, a juicio de Wojtyła, toda la dinámica particular de la voluntad. La volición así entendida se refiere más a un “desear” que tiende hacia el objeto de deseo. En ella el hombre aparece como causa de la acción, como autor de sus actos. En la volición intencional el sujeto tiende naturalmente hacia un valor dado que considera objetivamente como bueno. Es lo que Wojtyła llama “trascendencia horizontal”⁴¹⁴.

Wojtyła se desmarca de la tradición filosófica que ha tendido a identificar el acto de volición como mero acto intencional, esto es, ha subrayado el “algo” a lo que mi volición va referido. En cambio,

⁴¹³ cfr. FERRER, U. “La intencionalidad de la voluntad, según santo Tomás”, en *Studium. Revista de filosofía y teología*, XVI (1977), pp. 529-539.

⁴¹⁴ **HD**, p., 178: “Se puede decir que el sujeto “sale” activamente de sí mismo hacia un valor dado permaneciendo siempre el mismo “yo” que en aquel momento ha decidido “la salida” hacia el valor. Se podría llamar a este tipo de trascendencia una especie de trascendencia horizontal. Me parece que análisis del acto de voluntad en psicología se agota en el aspecto de la intencionalidad y de la trascendencia horizontal”.

nuestro autor emprende la tarea de centrarse en el “quiero” que expresa en sí mismo la objetividad de la autodeterminación.

Así de contundente se expresa el propio autor:

«No identificamos, y no podemos identificar, esta intencionalidad de los actos de voluntad, concebida en sentido amplio, con el querer, con el *voluntarium* en cuanto *constitutivum* dinámico del acto. Lo esencial para la voluntad no es la intencionalidad de los actos del querer, sino la estructura personal de la autodeterminación»⁴¹⁵.

El paso es fundamental porque una vez que Wojtyła ha mostrado al *suppositum* como subjetividad metafísica, salvando la analogía de proporcionalidad, es ahora el turno de evidenciar la subjetividad personal, esto es, la experiencia del sujeto en tanto sujeto. El yo personal se manifiesta en la acción (consciente) y, sobre todo, en la autodeterminación.

Así lo expresa el propio autor:

«Son estas, dos dimensiones completamente distintas: ser sujeto (*suppositum*) y experimentarse a sí mismo como

⁴¹⁵ HD, p. 141.

sujeto; solo en esta segunda dimensión tocamos la verdadera realidad del “yo” humano»⁴¹⁶.

La voluntad entendida como autodeterminación mira al interior del sujeto, mientras que el aspecto intencional mira exclusivamente hacia el exterior. El hombre en la autodeterminación, al dirigirse hacia el valor, decide no solo sobre el objeto sino sobre sí mismo.

La trascendencia vertical supone, en mi opinión, la aportación más interesante que hace Wojtyla respecto del tema de la voluntad y la libertad.

4.3. LIBERTAD Y AUTODETERMINACIÓN

4.3.1. LA PERSONA COMO “CREADORA DE SÍ MISMA”

¿Cómo se muestra, por tanto, la persona en su total estructura subjetiva? Dicho de otra forma ¿cómo la autodeterminación se vivencia de una forma objetiva?

Wojtyla da una primera definición de persona cuando se acerca a ese *fieri* del hombre que lo constituye como tal que es la autodeterminación:

⁴¹⁶ HD, p. 56.

«[...] persona es quien se posee a sí mismo y a la vez es poseído solo y exclusivamente por sí mismo»⁴¹⁷.

Si no se considera la “autoposesión”, no podemos interpretar adecuadamente la vivencia “yo quiero” en el conjunto dinámico “el hombre actúa”. Solo puede querer quien se posee a sí mismo, quien tiene consciencia de que él es un “sí-mismo” pleno de sentido. Y viceversa solo mediante la acción consciente podemos conocer que somos nosotros mismos y ello es condición para la vivencia no intencional de la autodeterminación.

Así lo expresa nuestro autor:

«”Quiero” como autodeterminación actual presupone estructuralmente la *autoposesión*. Pues únicamente se puede decidir sobre lo que se posee realmente y solo lo puede hacer quien posee»⁴¹⁸.

En la autodeterminación el hombre decide sobre sí mismo, pero solo se puede decidir sobre uno mismo si previamente se posee a sí mismo, y solo se puede poseer a sí mismo si tiene la vivencia previa de la operatividad. La secuencia sería como sigue: la experiencia “el hombre actúa” se concreta en la vivencia “yo actúo”, ese yo es poseedor y poseído por sí mismo, entonces puede tener la vivencia

⁴¹⁷ PyA, p. 168.

⁴¹⁸ PyA, p. 168.

“puedo, pero no tengo que”, que se concreta últimamente en “yo quiero”.

Junto a la “autoposesión” Wojtyla incluye otra relación que es inseparable de ella y que conforma con ella la autodeterminación, me refiero al “autodominio”. Así lo define el autor:

«El *autodominio* se puede explicar también como una composición específica: la persona es por una parte quien gobierna, gobierna sobre sí mismo, y por otra parte es ella sobre quien se gobierna»⁴¹⁹.

La “autoposesión” y el “autodominio” son inseparables entre sí, ambas estructuras constituyen la vivencia “quiero”, que es, a su vez, la vivencia personal de cada acto de autodeterminación. La causalidad de autodeterminación nos manifiesta en su totalidad a la persona como estructura subjetiva de autodominio y autoposesión. Es aquí donde se manifiesta de forma radical el YO-PERSONAL

Con estas palabras ofrece Wojtyla un magnífico resumen de lo que nos ocupa:

«El “yo” no es otra cosa que el *suppositum humanum* concreto que nos es dado en la experiencia –es decir, a través

⁴¹⁹ PyA, p. 169.

de la conciencia (de la autoconciencia)- y es en la experiencia del acto donde se identifica con la autoposesión y el autodominio, que se revela gracias a la dinámica de la causalidad personal que es la autodeterminación»⁴²⁰.

Es, pues, mediante la autodeterminación como cada hombre se gobierna a sí mismo, siendo dueño de sus propios actos. En esta dimensión de la voluntad el hombre aparece no solo como señor y dueño de sus propios actos sino también y, sobre todo, como “creador de sí mismo”⁴²¹.

Esta concepción de la voluntad como autodeterminación puede parecer, a una primera mirada superficial, una cuestión que solo se plantea en la filosofía moderna, en Kant primeramente y, de forma más radical, en la filosofía contemporánea, en autores como Isaiah Berlin⁴²² o en el propio Leonardo Polo⁴²³.

Berlin, por ejemplo, pone de relieve el sentido clásico de libertad como libertad negativa entendida como limitación, esto es, como un no impedirme la realización de una acción dada. Pero,

⁴²⁰ HD, p. 63.

⁴²¹ HD, p. 178: “En el concepto de autodecisión está contenido algo más que en el concepto de causa eficiente o agente: el hombre no es solamente el autor de los propios actos, sino también, de algún modo, “el creador de sí mismo”.

⁴²² *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza, 2005.

⁴²³ Cfr. FERRER, U. “La libertad en crecimiento. Consideraciones a partir de la obra de L. POLO”, en *Studia Poliana*, 2013, n. 15, pp. 165-178.

además, subraya otro sentido de libertad mucho más humano: la libertad positiva como realización de sí⁴²⁴.

También Leonardo Polo se refiere a la voluntad como autodeterminación cuando afirma el carácter centrípeto de los actos de la voluntad, tales que querer es siempre querer yo:

«En la expresión `yo pienso algo', *yo* no forma parte del pienso: *ver-yo* suscita el ver, pero no a sí mismo. Pero cuando se trata de la voluntad no es así. En la expresión `yo quiero', *quiero* no puede ser sin el *yo*»⁴²⁵.

Sin embargo, esta concepción de la libertad como autodeterminación no es nueva, está ya presente de modo larvado en Aristóteles, en los estoicos y recogida de forma magistral por los Padres alejandrinos, en especial por Gregorio de Nisa⁴²⁶. Veámoslo brevemente.

⁴²⁴ “El sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño” (Op. cit. p. 9).

⁴²⁵ Texto citado por Urbano Ferrer en el artículo mencionado, p. 167.

⁴²⁶ Para las citas de San Gregorio de Nisa de la Vida de Moisés me ha sido de gran ayuda el artículo de MORENO MARTÍNEZ, J. L. “Padres de nosotros mismos. La autodeterminación según Gregorio De Nisa” en *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra*, 1997, pp. 244-254.

La encíclica *Veritatis Splendor* nos ofrece dos textos de San Gregorio de Nisa en los que se puede rastrear magníficamente la concepción de la libertad que está a la base de la antropología wojtyliana.

El primero de ellos es el n. 38, donde nos ofrece una visión de la libertad comentando el pasaje bíblico de Si. 15, 14⁴²⁷: “*Dios quiso dejar al hombre en manos de su libre albedrío*”. El pasaje bíblico citado es un lugar común en la doctrina de la libertad, también recurren a él el Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* en el n. 17 y el propio *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 1730).

Como digo, en el n. 30 la encíclica cita a propósito del Eclesiástico este pasaje del Niseno⁴²⁸:

«El ánimo manifiesta su realeza y excelencia... en su estar sin dueño y libre, gobernándose autocráticamente con su voluntad. ¿De quién más es propio esto sino del rey?... Así la naturaleza humana, creada para ser dueña de las demás criaturas, por la semejanza con el soberano del universo fue constituida como una viva imagen, partícipe de la dignidad y del nombre del Arquetipo»

⁴²⁷ Dicho sea de paso, esta cita bíblica es el texto en el que se apoyará el propio Tomás de Aquino para demostrar la existencia del libre albedrío: “*Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult, dicitur enim Rom. VII, non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio. Ergo homo non est liberi arbitrii*”. (STh, I, q. 83. a. 1).

⁴²⁸ Ofrezco el texto íntegro para su posterior estudio:

El segundo texto de San Gregorio de Nisa lo trae el número 71 de VS. En el contexto de la relación entre la libertad y la ley afirma la encíclica que los actos morales son actos del humanos en tanto que deciden la maldad o bondad del mismo. Así los actos humanos no sólo son tratados en su dimensión horizontal sino que quedan incorporados a su dimensión vertical, la propiamente humana.

La cita del Niseno dice así:

«Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que es el resultado de una decisión libre (proaíresis) y, así, *nosotros somos* en cierto modo *nuestros mismos progenitores*, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos».

Gregorio de Nisa emplea un tímido “en cierto modo”, pero la tesis no puede ser más atrevida. No solo somos padres de nosotros mismos sino que con nuestras elecciones nos vamos dando la forma que queremos. Este es precisamente el sentido profundo de la autodeterminación wojtyliana, por ello puede afirmar que somos creadores de nosotros mismos.

Es en la autodecisión donde el hombre se crea a sí mismo⁴²⁹, porque en las decisiones se muestra la total realidad del *in fieri* del hombre. La realidad de devenir del hombre se muestra y se capta en la experiencia fenomenológica, por ello se despliega en todos los dinamismos asociados a su acción.

Gregorio de Nisa⁴³⁰ tiene una antropología que en muchos de sus aspectos concuerda plenamente con la de Wojtyla. El hombre, aunque posee una esencia determinada, no es un ser acabado sino que está en pleno proceso hacia el bien. El hombre se da a sí mismo su propia configuración personal eligiendo la virtud o el vicio.

Como podemos ver, el sentido de la autoelección redundaba siempre en autoperfeccionamiento; también en el Niseno esta elección posibilita que podamos ser padres de nosotros mismos.

Para el Niseno es necesario que las diversas elecciones concretas vayan configurando la opción fundamental. De hecho no nacemos virtuosos, el ejercicio de la virtud es la virtud misma y, precisamente, por este carácter de inacabamiento del hombre necesita ir actualizando la propia virtud.

⁴²⁹ Esta concepción está muy cerca del existencialismo, sobre todo de Sartre para quien “el hombre es un hacerse” (*El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2007). Sin embargo las diferencias con Wojtyla no pueden ser más obvias: la libertad para Sartre es una condena, para Wojtyla un torbellino de creatividad; la ciega existencia precede a la esencia, en cambio en Wojtyla los análisis fenomenológicos ponen de relieve y pretenden sacar a la luz la esencia humana en su más alta expresión.

⁴³⁰ Cfr. SIMONETTI, M. *Gregorio di Nisa, la vita de Mose*. Venezia: Fondazione Lorenzo Valla, 1984. (II, 2-3)

El ejercicio de la elección es posible por la libertad; es la “proaíresis”, la libre elección, la que posibilita que al hombre no le sea indiferente el bien y el mal. El hombre no está determinado para las concretas elecciones, no hay atracción particular con una fuerza tal que la voluntad no pueda elegir. El hombre, así, se convierte en dueño y señor de sus propias acciones. De hecho, al igual que en Wojtyła, ellas son las que van haciendo al hombre virtuoso o vicioso, bueno o malo, en palabras de Wojtyła.

Como es sabido, el uso del concepto “proaíresis” no es nuevo en San Gregorio, se encuentra perfectamente tematizado ya por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Fue de Aristóteles la intuición de que solo puede haber responsabilidad sobre nuestros actos si somos realmente libres, intuición que acompañará a la filosofía moral siempre.

La virtud en Aristóteles se entiende como hábito electivo determinado por la razón y según la cual decidiría (proaíresis⁴³¹) el hombre prudente.

Aristóteles afirma que el hombre es “padre de sus actos”⁴³², oponiéndose así a Sócrates según el cual nadie obra mal a sabiendas. La acción moralmente mala en Sócrates solo se explicaría como un defecto por ignorancia⁴³³.

⁴³¹ Aristóteles define la proaíresis como “*el deseo reflexivo y deliberado de las cosas que dependen solamente de nosotros mismos*” (*Et. Nic. III, 4*).

⁴³² *Et. Nic. III, 6*.

⁴³³ Esta parece ser también la concepción de Platón, por lo menos en sus diálogos más socráticos, *Hippias Mayor* o el *Protágoras*. La cuestión de la autodeterminación plantea una serie de paradojas entre las cuales se destaca la debilidad de la voluntad o acrasía. El problema quedaría planteado sintéticamente en estos términos: ¿cómo

Gregorio de Nisa con la expresión “padre de nosotros mismos” recoge esta idea de Aristóteles, pero radicalizando todavía más si cabe su postura. “Padre de nosotros mismos” significa no solo entender al hombre como dueño y señor de sus propios actos, sino que además subraya que el hombre se construye a sí mismo.

Este es, según creo, el sentido de la autodeterminación en Wojtyła: el “yo” no solamente es sujeto –agente- de la acción sino que además es objeto de su propia realización moral. El yo como sujeto y objeto pone de relieve, por una parte, la “interna subjetividad” y, por otra, la “interna objetividad”. Con la expresión “interna” pretendo poner de relieve que el acceso a la persona que posibilita la autodeterminación se refiere a lo que es irreductible tanto a la naturaleza en general como a su propio yo en tanto *suppositum*.

La persona es creadora de sí misma porque en cada acción no solo crea el mundo que le rodea, iniciando procesos causales nuevos, sino algo más maravilloso: la persona se crea a sí misma, ya que en cada acto humano pone en juego todo su ser modificando –creándolo- su propio yo –haciéndose en cada acción bueno o malo.

se explica la autodeterminación como dependencia de sí, donde el hombre se hace a sí mismo, si entendemos que en determinadas situaciones obra precisamente lo que no quiere? Cfr. FERRER, U. “La autodeterminación y sus paradojas”, en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), pp. 779-796. Este artículo presenta una visión sintética, pero muy completa, de la cuestión de la debilidad de la voluntad y las respuestas que se han ido ofreciendo a lo largo de la filosofía, centrándose sobre todo en la época contemporánea.

4.3.2. LIBERTAD Y AUTODETERMINACIÓN EN KANT

La libertad en el sentido específico que la utiliza Wojtyła se identifica con la autodeterminación, es en la autodeterminación donde la voluntad se manifiesta como propiedad de la persona.

Analizando la autodeterminación llegamos a lo más profundo de la experiencia del “quiero” y del “puedo, pero no tengo que”. La autodeterminación se revela en lo más profundo de la experiencia del hombre, en particular de la experiencia de la acción como realidad consciente y, por tanto, voluntaria.

*“La libertad es una propiedad real del hombre y un atributo real de la voluntad”*⁴³⁴: con esta afirmación no solo pretende subrayar el carácter realista que preside todo el estudio de *Persona y acción*, sino también, y sobre todo, mantener distancias con las concepciones idealistas de libertad.

A este respecto creo que es interesante reproducir casi en su totalidad la nota a pie de página que el autor hace a propósito de la libertad real e ideal:

«En cierto sentido Kant es el exponente del “a priori de la libertad”. Toda la concepción del imperativo categórico se construye de modo que en la acción del hombre se exprese “la libertad pura” (autónoma), porque solo en ella se puede realizar “la pura moral”. Al mismo tiempo es difícil oponerse

⁴³⁴ PyA, p. 180.

al convencimiento de que el propio Kant ha contribuido a desarrollar el sentido personal (e indirectamente la estructura personal) de la autodeterminación. Quizá lo que ha jugado un papel principal a este propósito no ha sido tanto su teoría de libertad *a priori* como el llamado segundo imperativo [...]. Esto indica ante todo que la autodeterminación es un derecho de la persona. Pero un derecho no puede construirse en el vacío, sino que debe corresponderle una estructura real»⁴³⁵.

Como hemos podido leer, Wojtyla considera que en Kant se da este concepto de libertad como autodeterminación. A continuación nos preguntamos si es así verdaderamente, si en Kant podemos rastrear los presupuestos para concebir la libertad como autodeterminación.

Si llamamos «voluntad» a la facultad de comenzar causalmente una serie de cambios de estados en el tiempo (recuérdese la Tercera Antinomia de la *Crítica*), no cabe duda de que los imperativos hipotéticos mueven a la voluntad. Pero la mueven con vistas a algo ajeno al sujeto agente. Se trata pues de una voluntad *para...*, una voluntad condicionada: una voluntad que incluye activamente actos de voluntad que tienden de forma natural al objeto. Es lo que Wojtyla llama trascendencia horizontal.

Pero ¿es posible otra? Kant sostiene que sí, en un giro copernicano pero esta vez *práctico*: los objetos (en el campo de la moral diríamos “los objetivos”) han de estar regidos por la voluntad del sujeto, no a la inversa, aunque ellos sean “buenos” para aquel. Al

⁴³⁵ **PyA**, 181. He omitido deliberadamente la formulación del conocido segundo imperativo categórico para no alargar la cita.

respecto, Kant distingue entre esos “bienes” relativos al sujeto y el “bien” en sí mismo considerado. Como se ha venido tematizando desde los epicúreos, los bienes proporcionan placer, los males, dolor.

La dificultad estriba no tanto en la consideración de los bienes o males relativos al sujeto, sino en establecer el «bien» y el «mal» (como *singulare tantum*, diríamos), y esto sin contar con una operación de generalización de esa pluralidad deseada o temida.

Dice Kant al respecto, que: «El *bien* o el *mal* significa empero, en todo caso, una referencia a la *voluntad*, en la medida en que esta viene determinada por la *ley de la razón* para hacer de algo su propio objeto»⁴³⁶.

Enseguida habría que preguntar ¿qué es la razón? Parece que un concepto exigiera ser explicado por otro, *in infinitum*; pero no hay tal. La razón, según Kant, es la «facultad de los Principios»⁴³⁷. En cuanto tal, establece las reglas generales que permiten deducir lo particular de lo universal⁴³⁸, siendo lo Incondicionado su Principio supremo⁴³⁹. Y sabemos que la razón, en su uso *especulativo*, no puede conocer objetos –eso se reserva para el entendimiento, que recibe la “materia” fenoménica de la sensibilidad-, sólo puede ordenar conocimientos. Pero ahora no se trata de conocer ningún objeto (que todavía no existe, además), sino de la *determinación* bajo la cual ha de

⁴³⁶ KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: F.C.E. 2006, p. 60.

⁴³⁷ KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos, 2004.(A 299/B 356)

⁴³⁸ Cfr. *Ibidem*, 303s/B 359 s.

⁴³⁹ Entiéndase: un Principio «circular», ya que la razón se somete aquí a una ley que ella misma ha generado y en la que, por así decir, ella se engendra a sí misma; cf. *KrV* A 398/B 365.

realizarse una *acción*. La intuición kantiana se evidencia de la siguiente manera: si la acción ha de ser, pues, racional, no puede estar determinada por nada ajeno a la razón misma.

Constata Kant que no todos los seres están sometidos a leyes, regidos por la necesidad, sino que existe un “tipo” de seres que tienen la facultad de *determinarse a sí mismos* por la «representación» que se hacen de una ley que contiene las instrucciones para la realización plena del objetivo. Estos seres no pueden ser aquí otros que el sujeto mismo.

Esta concepción kantiana, efectivamente, como había afirmado Wojtyła más arriba, se parece mucho a la caracterización que hace nuestro autor de la autodeterminación. Ella –la autodeterminación– misma marca el límite entre los individuos y las personas, entre los *supposita* y las personas. Estas son sus palabras:

«La estructura del individuo es distinta de la estructura de la persona. En aquella no se encuentra esa composición que hemos descrito al principio como autoposición y autodomio, y que condiciona estructuralmente a la autodeterminación. En cambio, en el dinamismo a nivel de naturaleza el individuo es poseído mediante la potencialidad del propio sujeto, que lo gobierna y determina la dirección de las dinamizaciones. El instinto es a la vez manifestación de este dominio de la naturaleza sobre el individuo y de su actualización»⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ PyA, p. 184.

Llamamos a esos seres "racionales", puesto que en ellos y sólo en ellos llega a cumplimentación la propia razón, sin injerencia externa alguna. Los hombres, en cuanto que se someten al Principio incondicionado de la razón, son ejemplo de tales seres. Y la voluntad que se atiene exclusivamente a tal Principio es, circularmente, la «buena voluntad».

Kant introduce este importante concepto al inicio de la Primera Sección de la *Fundamentación*: «Nada en general es pensable en el mundo, e incluso también fuera de él, que sin restricción pueda tenerse por bueno, sino únicamente una *voluntad buena*»⁴⁴¹. Pues esta voluntad, y sólo ella, descansa en *sí*: toda voluntad tiene la potestad de comenzar *por sí misma* una serie de cambios de estados del mundo; pero sólo la buena voluntad puede comenzarlos, además, *en y de por sí*. A este respecto, bien puede decirse que ella es la manifestación *en el mundo* (sin ser del *mundo*) de la razón pura práctica. Nada ni nadie puede forzarla a hacer lo que hace. Esta buena voluntad sería expresión de la experiencia “puedo, pero no tengo que”, a la que tantas veces alude Wojtyła.

Llegados a este punto, tenemos que hacer dos preguntas: ¿qué tipo de acciones realiza la buena voluntad? y ¿cómo distinguirlas de las condicionadas? La contestación es clara: el valor moral de las acciones no depende en absoluto del «contenido» o materia de éstas. Es más, de suyo, las acciones auténticamente morales no tienen- ni deben tener- materialidad alguna.

Kant se revela, en este sentido, menos ambicioso que en la *Crítica de la razón pura*. No es necesario enseñarles a los hombres el

⁴⁴¹ KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro, 2003, p. 31.

bien y el mal, o sea, lo que ellos *deben* hacer; hasta el más común de los mortales lo sabe perfectamente. Como pone de manifiesto Juan Manuel Palacios en *El pensamiento en la acción: estudios sobre Kant*⁴⁴², el «sentido común práctico» es mucho más certero que el teórico.

Pero ahora podemos preguntarnos: entonces, ¿de qué vale el esfuerzo de la filosofía? Kant daría una doble respuesta a la pregunta: a) para mostrar nítidamente el Principio puro del *deber* y su enraizamiento en la sola razón; b) para evitar la “*dialéctica natural*”, por la cual sentimos la constante inclinación a darle vueltas al precepto moral para adecuarlo a nuestras necesidades mundanas.

En definitiva, sabemos que una acción es buena o mala por su sola *forma*, o sea: no por el objeto que la voluntad se propone realizar, sino por la plena adecuación a una *legislación universal*. Con independencia de todo contenido, la ley moral manda incondicionalmente mediante el *imperativo categórico*. Ahora, en efecto, podemos volver a ese “mandato de la ley moral”, que tan tajantemente distinguía Kant de las reglas de la habilidad y los consejos de la prudencia.

Pero, ¿qué puede mandar esa ley? Todos nosotros obramos - sea cual sea nuestro propósito- guiados por nuestro “fuerzo interno”, es decir, por una “intención” o “convicción íntima”, que puede ser desde luego recta o perversa. Y la expresión concreta de nuestras intenciones es una *máxima*.

Kant distingue claramente entre “máxima” y “ley”: “*Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (es decir,

⁴⁴² Madrid: Caparrós Editores, 2003.

aquello que, si la razón prevaleciera plenamente sobre la facultad apetitiva, serviría a todos los seres racionales, también subjetivamente, como principio práctico) es la ley práctica”⁴⁴³. Y de esa distinción sale formalmente (ya que la razón, recordémoslo, es la facultad de deducir lo particular a partir de lo universal) la célebre definición del imperativo categórico (que no puede sino ser único, aunque admita diversas formulaciones, según donde sea puesto el énfasis del mandato): «*obra únicamente según la máxima por la cual puedas querer, al mismo tiempo, que ella se convierta en una ley universal.*»⁴⁴⁴.

No se está refiriendo Kant a un sentimiento placentero; aunque sí sentimos satisfacción (hacia “arriba”, hacia la razón práctica) al cumplir con la Ley, al cumplir con nuestro *deber*. El deber es ese fondo común de donde emana el respeto a la ley. Así lo proclama Kant en su conocida «Oda al deber»:

«¿Qué origen puede ser digno de ti? ¿Dónde se encuentra la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente toda afinidad con las inclinaciones? ¿De qué raíz puedes proceder, que sólo ella es la irrenunciable condición de aquel valor que los hombres únicamente a sí mismos pueden darse?»⁴⁴⁵.

⁴⁴³ *Fundamentación*, p. 29.

⁴⁴⁴ *Fundamentación*, p. 57.

⁴⁴⁵ KpV, p. 86.

La contestación no puede ser otra que la libertad. Es ahí donde se asienta toda la fuerza del uso de la razón práctica y, por ende, de la ética kantiana. Pero libertad encarnada, o sea, personalidad (la libertad es una Idea de la razón práctica, no un concepto del entendimiento). Gracias a esa “raíz” se eleva el hombre sobre sí mismo en cuanto parte del mundo sensible. Así lo expresa Kant:

«(La raíz) no es otra cosa que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de la entera naturaleza, libertad considerada al mismo tiempo, sin embargo, como facultad de un ser sujeto a puras leyes prácticas que le son propias, a saber: dadas por su propia razón; la persona, pues, como perteneciente al mundo sensible, pero sujeta a su propia personalidad en la medida en que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible»⁴⁴⁶.

Aquí creo encontrar la clave del pensamiento ético kantiano. La libertad es claro que debe ser independiente de la naturaleza, esto es, debe permitir inaugurar cadenas causales no determinadas por nada. Sin embargo, el hombre no solo pertenece al reino de la libertad, sino que pertenece también al mundo sensible. Ahí radica la grandeza del hombre, en que perteneciendo a los dos mundos debe subordinar el mundo sensible al inteligible, como campo de actuación del segundo.

⁴⁴⁶ *KpV*, p. 86s.

La elevación sobre el mundo no significa una huida de este hacia no se sabe qué esferas. Pero, como afirma Norbert Bilbeny⁴⁴⁷, tampoco es la libertad kantiana algo que vaya hacia (*ad*) algo, como si fuera un medio para un fin. Desde ella, por y para ella es propuesto todo fin moral. Ella es el centro, inmóvil y rector, de toda la filosofía kantiana.

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad viene probada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye entonces la clave de bóveda del entero edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los demás conceptos (en relación con Dios y la inmortalidad) que, en cuanto meras ideas, permanecen sin sostén en aquella quedan anexionados ahora a él y por él adquieren consistencia y realidad objetiva; es decir, la posibilidad de los mismos viene probada por el hecho de que hay efectivamente libertad, pues esta idea se manifiesta a través de la ley moral⁴⁴⁸.

Adviértase el alcance de esta Idea de la razón práctica, tal que en ella se revela la Razón a los hombres. Sólo por ella puede haber un sistema, y no una mera «crítica», porque ella cierra lo que la *Crítica de la razón pura* dejaba abierto por arriba y por abajo: por arriba, lleva a buen término la tensión hacia lo incondicionado, pujante en el uso especulativo de la razón, que producía los “espejismos”: Alma, Mundo, Dios, como absolutas “cosas en sí”. Pero toda ilusión referencia una realidad que responde a esa apariencia. Ahora sabemos adónde tendía aquel uso. Por consiguiente, Kant no postula una

⁴⁴⁷ Kant y el tribunal de la conciencia. Gedisa: Barcelona, 1994.

⁴⁴⁸ Es un aspecto tratado monográficamente por ROVIRA, R. *Teología ética*. Encuentro: Madrid, 1986, pp. 57-97. Destaca en especial cómo tras el fracaso en el acceso directo a la libertad –intentado en el cap. III de la *Grundlegung*– en la KPV Kant llega a la libertad por la mediación de la ley moral.

libertas ad (*ad Deum*, por ejemplo), sino más bien una *ratio theoretica ad libertatem*. Y cierra por abajo aquello que la primera *Crítica* no podía sino aceptar pasivamente, como *un factum*: el hecho de la «multiplicidad» sensible, de los «materiales» de construcción del mundo.

En definitiva, la libertad en Kant es la condición de posibilidad de la acción, pero no incluye el momento de la vivencia del “yo”. Así, la acción verdaderamente moral, las acciones por deber, son aquellas que son desinteresadas y, por tanto, incluyen la imposibilidad del egoísmo en ellas. El segundo imperativo categórico parece incluir en su contenido la imposibilidad de que el hombre sea usado “solo” como medio. La acción moral del hombre incluye la posibilidad de la autodeterminación, como el mismo Wojtyła reconoce.

4.4. AUTODETERMINACIÓN Y TRASCENDENCIA VERTICAL EN WOJTYLA

Como he tenido ocasión de explicitar más arriba, la libertad se identifica con la autodeterminación, con la autodeterminación en la que la voluntad se manifiesta como propiedad de la persona. La libertad en Wojtyła es una propiedad de la persona. Esta es, a mi juicio, una de las tesis más radicales del pensamiento antropológico de Wojtyła y es, precisamente, una de las grandes diferencias con Tomás de Aquino para quien la libertad es propiedad de la voluntad.

Además, tal concepción de la libertad supone un alejamiento de las propias tesis kantianas. A Wojtyła no le interesa la libertad en sentido abstracto, ni siquiera en sentido normativo –no la concibe como mero respeto a la ley. La libertad tiene su núcleo experimental

en la vivencia de la autodeterminación, y ella «*nos conduce a las raíces mismas tanto de “quiero” como de “puedo, pero no tengo que*»⁴⁴⁹.

Este núcleo experimental no solo salva a la libertad del naufragio nouménico, sino que le confiere rango de experiencia mediante la cual se puede alcanzar lo más íntimo del ser personal. *Eo ipso* no es la voluntad la que es libre en los actos voluntarios, antes bien es el hombre-persona quien es libre en sentido pleno.

Con esta visión de la libertad una vez más nuestro autor pretende escapar de todo atisbo de idealismo. La libertad no puede ser considerada nouménica porque no es condición de posibilidad, sino experiencia de autodeterminación de mi “yo” concreto y real.

Pero además, en la autodeterminación reconocemos el dinamismo propio del ser personal: la acción. No ocurre lo mismo con la activación, que pone de relieve lo que le sucede al hombre en el ámbito natural donde la necesidad toma carta de naturaleza.

Esta apreciación es fundamental para determinar lo esencialmente humano en la antropología adecuada que propugna Wojtyla. Es más, la autodeterminación supone la demarcación de lo esencialmente humano de los otros “supposita”.

La persona no solo se manifiesta, o se revela, en palabras del autor, en la acción consciente, sino que se evidencia más plenamente en la libertad como autodeterminación.

Pero, ¿por qué en la experiencia de la autodeterminación, y no en la experiencia “el hombre actúa”?

⁴⁴⁹ PyA, p. 180.

Porque en la experiencia “el hombre actúa” se pone de relieve la acción en cuanto reflejo en la consciencia, y con ella el experimentarse a sí mismo como SUJETO. Sin embargo, en la experiencia de la autodeterminación el sujeto no se experimenta como tal, sino más bien como ser personal, ya que es la autodecisión la que le convierte en «objeto de la voluntad entendida como facultad determinante del sujeto»⁴⁵⁰.

Además, la acción –en el sentido en que lo utiliza constantemente en su estudio- no solo revela sin más lo más íntimo del hombre en el análisis fenomenológico de la consciencia, sino que ella –la acción- «es constituida mediante la transcendencia específica de la persona»⁴⁵¹.

Otro aspecto fundamentalmente novedoso en la concepción de la libertad de Wojtyła es que frente a la concepción clásica de la voluntad como independencia, él afirma la radical dependencia de la voluntad con respecto al yo. Precisamente este aspecto le permite separarse de la idea abstracta de libertad:

«[...] la falta de dependencia del propio “yo” en la dinamización de un sujeto determinado equivale a la falta de

⁴⁵⁰ **HD**, pp. 141-142.

⁴⁵¹ “I gradi dell’essere dal punto di vista della fenomenología dell’atto”, en *Metafisica della persona* (= en adelante **MP**). Milano: Bompiani, 2005, p. 1439.

libertad o, en cualquier caso, a la falta de su fundamento real»⁴⁵².

Como el propio Wojtyla reconoce, la falta de dependencia del propio yo se da en las activaciones propias del reino animal, ya que en ellos no se da la estructura básica necesaria para la autodeterminación, a saber, el autodomínio y la autoposesión.

Es a través de la acción como la persona experimenta la autodependencia y la acción funda la trascendencia de la persona en la acción.

El verdadero sentido de libertad se consolida en la distinción que hace el autor entre «trascendencia horizontal» y «trascendencia vertical»⁴⁵³. Veámoslo.

Wojtyla llama «trascendencia horizontal» a aquella salida del sujeto en dirección al objeto, es lo que hemos venido llamando intencionalidad en sentido propio. La trascendencia horizontal mira hacia el exterior, es la acción transitiva⁴⁵⁴ mediante la cual el hombre no solo accede al mundo sino que además lo modifica.

En el caso del intelecto, como he tenido ocasión de presentar más arriba, la trascendencia horizontal se asimila al objeto; en el caso

⁴⁵² **PyA**, p. 183.

⁴⁵³ En el único autor en que he encontrado una terminología y una descripción fenomenológica hasta cierto punto similar es en Finance, J. de, *Ensayo sobre el obrar humano*. Madrid: Gredos, 1968. Pero Finance no asimila la trascendencia horizontal al deseo, sino que la sitúa en el plano de la elección aristotélica.

⁴⁵⁴ **HD**, p. 59.

de la voluntad, esta se entiende como un “desear” que tiende hacia el objeto. Esta horizontalidad de la experiencia muestra al hombre como “causa” de sus actos pero no muestra la dinámica particular de la voluntad⁴⁵⁵.

En el apartado “La estructura general de la autodecisión⁴⁵⁶” nos ofrece una definición muy clara de trascendencia horizontal:

«Se puede decir que el sujeto “sale” activamente de sí mismo hacia un valor dado permaneciendo siempre el mismo “yo” que en aquel momento ha decidido “la salida” hacia el valor»⁴⁵⁷.

Para Wojtyła la función esencial de la voluntad no consiste en los concretos actos de la voluntad o incluso en las complejas decisiones en las que la voluntad debe ejercer el dominio de los objetos con independencia de ellos. Es cierto que la voluntad no se siente obligada a elegir, los actos volitivos no dependen del valor del objeto. Esta tesis clásica la acepta Wojtyła sin reservas, pero no es esencial a la voluntad, a los actos volitivos concretos, ir a los objetos,

⁴⁵⁵ **HD**, p. 177.

⁴⁵⁶ Personalmente creo que es mejor traducción “La estructura personal de la autodeterminación”.

⁴⁵⁷ **HD**, p. 178.

sino que se constituye propiamente en la «determinación del sujeto»⁴⁵⁸.

No es esta trascendencia horizontal la que le interesa de cara al descubrimiento de la esencia de la libertad. Antes bien es la llamada «trascendencia vertical» la que realmente nos descubre el total dinamismo específico del ser personal.

Así la define el autor en el artículo antes señalado⁴⁵⁹:

«El término “autodeterminación” significa que el hombre, en cuanto sujeto de su acción, no solo la determina

⁴⁵⁸ Wojtyła no puede ser más claro al respecto: “*La función esencial de los actos de la voluntad, sea de un simple volición, sea de una elección más compleja que resulta de una contraposición de motivos, no consiste en la inclinación hacia el objeto (hacia el valor como objeto) sino en la determinación del sujeto*”. (MP, p. 1440.

⁴⁵⁹ Este artículo lo considero muy importante en mi investigación ya que presenta una temática muy madura, es, de hecho, de los más tardíos del autor. Fue publicado por primera vez en *Analecta husserliana* en 1976, en él defiende básicamente la idea de que los análisis fenomenológicos poseen la capacidad de no reducir la espiritualidad del hombre –la estructura personal de la autodeterminación es básicamente espiritual– a su carácter meramente material. La vivencia de la autodeterminación constituye una verdadera experiencia de “vida interior” tal como reconoce él mismo en *AyR*, p. 29. Los análisis fenomenológicos no son “epifenoménicos” sino “transfenoménicos”. Esto es muy importante porque si consideramos como epifenoménicas las experiencias del hombre en su propio actuar dejamos de lado algo que no es secundario sino antes bien fundamental para la comprensión de la antropología adecuada. Por ello, llegados a este punto podemos afirmar que los análisis wojtylianos pretenden descubrir las estructuras transfenomenológicas de la autodeterminación.

como agente (o como “causa eficiente”), sino que cada acto lo determina contemporáneamente también a sí mismo»⁴⁶⁰.

Es autodecidiéndose como el hombre se determina a sí mismo, por lo que la voluntad depende de forma radical del propio sujeto. A través del acto voluntario el hombre se constituye como tal⁴⁶¹, gracias a él, dirá Wojtyła, el hombre se constituye en un “alguien”, ya lo era en sentido metafísico, como puso de relieve en los anteriores análisis del *suppositum*, pero ahora lo es sentido profundamente ético⁴⁶².

En la trascendencia vertical –entendida siempre como autodeterminación- el sujeto queda objetivado. Esta es una de las grandes aportaciones del autor. Este carácter de objeto del propio sujeto requiere una aclaración previa, si queremos comprender toda la profundidad del pensamiento de Wojtyła.

La objetivación a la que apela el autor en la estructura de la autodeterminación es una objetivación personal. De ningún modo se trata de una «reificación»⁴⁶³: en el tratamiento de la persona no es posible su consideración como un objeto.

Los análisis fenomenológicos llevados a cabo en *Amor y responsabilidad* clarifican este aspecto, la norma personalista de la acción lo deja meridianamente claro:

⁴⁶⁰ **MP**, p. 1440.

⁴⁶¹ La expresión no puede tomarse en sentido ontológico, sino que entiendo que significa más bien un ratificarse el hombre en lo que es, un refrendo sobre sí.

⁴⁶² **HD**, p. 179.

⁴⁶³ Uso el término exacto del autor, cfr. **HD**, p. 180.

«La persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la actitud apropiada y válida»⁴⁶⁴.

La norma personalista pone de relieve la imposibilidad de la utilización de la persona como objeto de placer, como medio para obtener placer. La norma personalista en su sentido negativo subraya tal imposibilidad, porque la persona es un bien en sí irreductible a la utilización.

La persona solo puede ser objeto de amor, y solo se puede amar a un sujeto como yo: en este sentido, el amor tiene en sí mismo carácter de autorreferencialidad (es decir, se da solo entre personas). La persona reclama para sí un “uso” –en sentido analógico- como objeto de amor. El mundo de las personas es esencialmente diferente al mundo de las cosas. *Amor y responsabilidad* no es más que un estudio sobre tal aspecto.

Lo que pone de relieve la trascendencia vertical es que el hombre no es objeto intencional de sí mismo, no hay una vuelta intencional hacia el objeto que soy yo mismo, sino que lo que experimento en cada autodecisión es una actualización de mi propia objetividad.

Así lo expresa el autor:

⁴⁶⁴ AyR, p. 52.

«Naturalmente también podemos situar como objeto ante nosotros el propio “yo” y dirigirnos a él con un acto intencional de volición. Pero esa intencionalidad todavía no es la propia de la autodeterminación. En la autodeterminación no nos dirigimos hacia el propio “yo” como objeto, sino que únicamente actualizamos la objetividad, que de algún modo ya está preparada, del “yo” contenida en las relaciones intrapersonales de autodomínio y autoposesión»⁴⁶⁵.

Con esta visión de la libertad Wojtyła se separa en parte de la tradición clásica y corrige al menos dos cuestiones de capital importancia:

- a) Primero, porque considerando la autodeterminación como el núcleo de la libertad pone de relieve el ser-personal del Yo. El yo es considerado en su sentido doble de sujeto y objeto. Esta “dualidad”⁴⁶⁶ metodológica era del todo punto imposible en la apreciación que hace de la libertad Tomás de Aquino: el polo subjetivo no está tematizado en tal tradición.
- b) En segundo lugar, pone de relieve algo que hasta ese momento era impensable. A saber, que el carácter de intencionalidad de la voluntad no explica enteramente su propio dinamismo. El fuerte correctivo que impone Wojtyła a la voluntad, que referida al propio sujeto en la

⁴⁶⁵ PyA, p. 172.

⁴⁶⁶ Utilizo con cautela el término dualidad y me remito a su significación original de “existencia de dos caracteres o fenómenos distintos en una misma persona o en un mismo estado de cosas”.

autodeterminación no es intencional⁴⁶⁷, pone de relieve aspectos enteramente nuevos en la antropología de la libertad. Estos aspectos tampoco están presentes, en lo que conozco, en la tradición fenomenológica.

La libertad en Wojtyła subraya el carácter realista de tal experiencia que brota de la propia dinamización del sujeto que se experimenta a sí mismo como sujeto que solo depende de sí.

Una vez desarrollado el término de la autodeterminación como autodependencia, pasa Wojtyła a desarrollar lo que él llama el sentido desarrollado de libertad⁴⁶⁸, esto es, la libertad entendida en su aspecto claramente intencional, que responde a la experiencia “puedo, pero no tengo que”.

⁴⁶⁷ Al menos hasta donde yo he podido investigar este aspecto fundamental de la antropología de Wojtyła se le ha escapado a Buttiglione para quien la trascendencia vertical se refiere tan solo a la “trascendencia del sujeto en relación a su acto” (BUTTIGLIONE, R. *El pensamiento de Karol Wojtyła*, p. 173). La trascendencia vertical se refiere exactamente a un salir de sí en el acto para posteriormente entrar dentro de sí y “modificar” al yo. En mi opinión, este “modificar” no lo toma en consideración Buttiglione, aunque, según creo, es el aspecto nuclear de la autodeterminación.

⁴⁶⁸ **PyA**, p. 186-187: “Desde el sentido básico de libertad se puede pasar a otro sentido más desarrollado. Este sentido lo descubrimos en las voliciones en tanto que son actos intencionales que se dirigen a un determinado valor como hacia su fin. Tomamos en consideración no solo el simple “quiero”, sino el conjunto “quiero algo”. Precisamente aquí advertimos una particular independencia”. Como podemos observar en este texto el centro de interés no es la superación de la metafísica o filosofía realista sino asumir las tesis clásicas con una metodología claramente fenomenológica. La intuición de Wojtyła va apareciendo claramente según el estudio de *Persona y acción* va tocando fondo.

Pero esta experiencia de libertad está en estrecha relación con la autodeterminación y no puede entenderse sin ella. Es más, para poder entender la independencia de la voluntad es necesario tener en cuenta todos los análisis fenomenológicos que han llevado a establecer la dependencia de la voluntad con respecto al yo⁴⁶⁹.

Una vez que ha corregido la interpretación de la voluntad como autodependencia –no como independencia- asentando como base la estructura de autoposesión y autodomínio, se apresura Wojtyła a rescatar la visión tradicional de la voluntad según la cual esta se entiende como facultad que le permite al hombre alcanzar sus propios objetivos⁴⁷⁰. Una vez más se da en Wojtyła un “retorno corregido”⁴⁷¹ a la metafísica tomista. Parece ser esta una constante en su pensamiento.

El autor hace notar que el sentido de libertad como autodeterminación, o mejor, la vivencia de la preeminencia del yo, no supone un obstáculo para la direccionalidad de la libertad. Al contrario, precisamente porque en cada decisión el sujeto autodeterminado pone en juego todo el fondo de su propia subjetividad en la autoreflexión, la libertad resulta quedar enriquecida en la experiencia de libertad concreta y real.

⁴⁶⁹ PyA, p.187.

⁴⁷⁰ “No llamamos voluntad exclusivamente a lo que revela y actualiza la estructura de la autoposesión y del autogobierno, sino también a aquello de lo que se sirve el hombre y de algún modo utiliza para alcanzar sus propios objetivos” (PyA, p. 188).

⁴⁷¹ En mi opinión este “retorno corregido” (expresión muy atrevida que espero se entienda en un sentido lato) es un estilo muy peculiar del filosofar de Wojtyła. Primeramente parte de definiciones y presupuestos de la metafísica clásica, después mediante los análisis fenomenológicos parece corregir sustancialmente tales presupuestos para, en un tercer momento, volver a la terminología ya depurada de la metafísica tradicional.

4.5. LA VERDAD Y LA LIBERTAD

El análisis de la libertad no sería completo sin una clara referencia a la verdad. Al fin y al cabo, como el propio Wojtyła constata, elegir no solo es dirigirse hacia un valor rechazando otro, sino que la esencia de la elección radica en «*decidir sobre los objetos que se presentan a la voluntad en el orden intencional basándose en alguna verdad*»⁴⁷².

Con todo lo dicho hasta el momento queda suficientemente claro que la aportación fundamental de Wojtyła a la filosofía moral y antropológica es su acercamiento a la experiencia del hombre de una forma sustantiva. Sin embargo, se hace necesario, según creo, acercarse más a la propuesta central de la ética wojtyliana, a saber, el deber entendido como poder normativo de la verdad.

Como hemos visto más arriba, el deber en Kant surgía irremediamente de la razón porque ella era la única legisladora, creadora de sus propias normas, por eso la ética kantiana se concibe a sí misma como una ética autónoma; la propuesta del autor pone en evidencia, sin embargo, la necesidad de colocar el deber en el centro de la reflexión y de la experiencia ética, pero sin que el deber venga derivado de la aparición de normas que he de respetar, sino de una fuerza ineludible que es la verdad o veracidad de la propia conciencia.

En Kant el deber se genera en el ámbito de la conciencia pura, por lo que está liberado de toda determinación extrínseca, la única determinación posible es la que se produce en el interior de la conciencia. Sin embargo, en Wojtyła el deber, entendido como poder

⁴⁷² PyA, p. 209.

normativo de la verdad, tiene una clara función de autorrealización y de autoposición. El paso de “x es verdaderamente bueno” al “debo cumplir un acto con el cual realizaré x” está en íntima conexión con el interno dinamismo de la realización de sí que se produce en la persona como acto pleno.

La conciencia moral está a medio camino entre la experiencia de la verdad y la experiencia del deber, de ahí precisamente emana el poder normativo de la conciencia; «*la veracidad de la conciencia -en palabras de Wojtyla- supone el fundamento de la trascendencia y del realizarse de la persona en el acto*». Es necesario profundizar más en esta tesis, por cuanto supone la clave de bóveda para poder comprender la propuesta ética del autor, para ello creo oportuno detenerme en el capítulo IV de su obra capital *Persona y acción*⁴⁷³ titulado “Autodeterminación y realización”.

El autor se ocupa del acto interno o intransitivo de la operatividad de la persona –en clara confrontación con la filosofía marxista, que pone el acento en la transitividad de la acción. Cada acto contiene en sí una cierta orientación intencional, se dirige hacia determinados objetos e incluso personas. Al mismo tiempo, el acto en virtud de la autodeterminación penetra en los más íntimo del sujeto, del “YO” que es su primer y más esencial objeto. La penetración no tiene otro objeto que el autoperfeccionamiento, no entendido en sentido ascético sino en sentido ontológico: es el acto el que perfecciona a la persona en tanto esta es la causa eficiente de aquel.

La experiencia de la moralidad nos permite acercarnos al efecto intransitivo de la acción de una forma más intuitiva, ya que en

⁴⁷³ En este punto utilizo la versión italiana con texto polaco al frente. Milano: Bompiani, 2005 (en adelante **PeA**).

la acción moralmente buena o mala el hombre como persona se convierte en moralmente bueno o moralmente malo⁴⁷⁴. La correlación entre Antropología y Ética será una constante en el pensamiento de Wojtyla.

La moral no puede permanecer fuera de la realidad existencial del hombre, como había querido Kant, no está en el hombre nouménico sino en el hombre existencial, es de hecho una realidad existencial que permanece en relación al hombre como persona individual y concreta.

La moral es una realidad axiológica, orientada al bien y al mal, que está arraigada y radicada en la realidad ontológica que es lo propio de la persona, la realidad de la realización de sí a través del acto⁴⁷⁵.

En Wojtyla no es posible desligar la realidad de la moral de la realización de sí en el bien, precisamente lo que funda la contingencia del hombre es la posibilidad de la no realización del hombre-persona. El hombre es un ser contingente: esta proposición la podemos demostrar mediante la experiencia de la moralidad, ya que cada acción nos hace realizarnos más, con lo que se muestra en el lado axiológico lo que la metafísica clásica había tematizado siempre del lado ontológico: la contingencia.

⁴⁷⁴ Santo Tomás afirma acerca de la ética: “El fin de esta doctrina no es el conocimiento de la verdad sino que nos hagamos buenos” (Sententia libri Ethicorum, II, 11, 4-5: *finis huius doctrinae non est cognitio veritatis, sed ut boni efficiamur*). Esta tesis es claramente aristotélica.

⁴⁷⁵ PeA, 363.

La posibilidad de ser bueno o malo muestra la contingencia de la persona, pero, aún más, revela que la libertad puede ser usada por ella bien o mal. «*El hombre no está totalmente radicado en el bien ni seguro de su libertad. En esto consiste el aspecto ético de la contingencia de la persona y, al mismo tiempo, el sentido de la conciencia moral*»⁴⁷⁶.

La conciencia moral revela no tan sólo la realidad de la libertad entendida como autodeterminación, sino sobre todo su propia dependencia de la verdad. La libertad humana no debe ser entendida como mera independencia sino más bien como dependencia efectiva de sí y de la verdad que está junto a sí. La persona no se realiza sin más por la mera acción, sino por la acción que está ligada al verdadero bien.

Se trata entonces no de una verdad en sentido objetivo sino de la verdad del bien vivida en la conciencia. La verdad no se manifiesta de forma abstracta, sino de una forma testimonial, entendida como vivencia. La categoría de vivencia –plenamente moderna– es asumida en Wojtyła sin riesgo de subjetivismos.

La dependencia de la verdad constituye a la persona en su verdadera trascendencia. Esta es, según creo, una de las aportaciones fundamentales del autor a la antropología y a la ética. Esta dependencia de la verdad supera el planteamiento moderno, que desde Descartes ligaba la verdad a la mera certeza del “*ego cogito*”, y, con él, todo el problema del solipsismo, que, teniendo su origen en Kant, se va renovando en todas las filosofías de corte trascendental. En Wojtyła, por el contrario, hay un planteamiento fuerte de la verdad entendida sobre todo en sentido moral.

⁴⁷⁶ PeA, 369.

Esta trascendencia en la verdad es índice y factor de lo irreductible en el hombre. La persona es más *independiente* cuanto mayor sea su *dependencia* de la verdad, ya que esta dependencia no supone heteronomía –como hubiera querido ver Kant⁴⁷⁷- sino pura trascendencia a lo que es distinto de mí pero que, al mismo tiempo, me constituye como sí mismo.

Livio Melina lo expresa con toda claridad:

«La verdad de la que se habla es la “verdad sobre el bien”, más aún, es la verdad sobre el “bien de la persona”: una verdad que atiende a aquella praxis mediante la cual la persona se realiza en cuanto persona. El bien de la persona, en sentido específicamente moral, es aquel bien que consiste en el perfeccionamiento de la naturaleza, constitutivamente incompleta, mediante la libertad; es el bien que depende solamente de la libre autodeterminación de la persona, el bien de la praxis»⁴⁷⁸.

La función que Wojtyła reconoce en la conciencia moral va más allá de una mera función cognoscitiva: la conciencia no solo hace reconocer que “x sea bueno” y por tanto “x sea el verdadero bien de la persona” sino que al asignar a la conciencia la función de hacerla

⁴⁷⁷ Cfr. FERRER, U. “¿Autonomía o heteronomía en la conciencia moral?” en *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Unión Editorial, 1996, pp. 223-242. En esa colaboración el autor hace una excelente aportación a las insuficiencias de la noción de autonomía en Kant.

⁴⁷⁸ MELINA, L. *La plenitud del obrar cristiano*. Madrid: Palabra, 2006, p. 25.

depender de la verdad conocida con el acto, esta se convierte en verdadera conciencia moral y, quizás lo más importante, puede ser comprendida en la experiencia moral⁴⁷⁹.

La experiencia “yo actúo” no sólo es el punto de partida del autor para reconocer la eficacia del yo, sino que mediante la autorrealización, supone el descubrimiento en la estructura ontológica de la persona, de la nota fundamental de la acción humana: la trascendencia, que liga la conciencia a la verdad reconocida y, por ende, vivida.

La dependencia del bien con respecto a la verdad forma en el interior de la persona una nueva realidad: la realidad normativa que viene expresada mediante normas que ulteriormente serán una regla eficaz para la acción humana. Esta es, según creo, la gran diferencia entre la ética normativa kantiana y la defendida por nuestro autor.

Así pues, la realización de sí es el primer efecto que tiene la acción intransitivamente considerada. En este punto Wojtyła pone en marcha una reflexión que es del todo original.

En la filosofía clásica el entendimiento es el órgano del pensar, con él el hombre formula juicios veritativo-funcionales; sin embargo, en la consideración wojtyliana el entendimiento es una propiedad del hombre-persona, cuya esencia a su vez es la libertad. Este atributo se manifiesta en la capacidad de pensar y de comprender. Lo esencial del intelecto no es formar el pensamiento sino acoger la verdad, distinguir lo que es verdadero de lo que no lo es⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ PeA, 373

⁴⁸⁰ PeA, p. 379.

Así, el único modo posible del intelecto humano es su propia subordinación a la verdad, su función de acogerla y, posteriormente, indagarla –distinguiéndola de la no verdad. La verdad se convierte, así, en territorio que hay que conquistar. La conciencia no es solo reflejo como en un espejo del mundo exterior, el hombre mantiene respecto de los objetos una actitud de justo distanciamiento, cuya función es la “preeminencia de la verdad” ínsita en la naturaleza espiritual de la persona.

Pero a la conciencia –tal como la concibe el autor- no sólo pertenece la experiencia vivida de la verdad sino también la experiencia vivida del deber.

La conciencia es necesario ligarla, antes que a la certeza y al juicio, a la verdad. El hecho de que en ocasiones la conciencia yerre confirma para Wojtyla el hecho de que la conciencia debe hacerse depender del orden de la verdad, aunque a la luz de sus estudios se entiende que la conciencia asegura a los juicios de conciencia moral la experiencia vivida subjetiva de la verdad.

Se trata de convertirnos mediante nuestros actos en buenos y no ser malos. Así tocamos las raíces de lo verdadero que está ínsito en la conciencia. La conciencia moral introduce así el poder normativo de la verdad, que condiciona no solo el cumplimiento de parte de la persona, sino también la realización de sí a través del acto.

Lo verdadero, el poder normativo de la verdad, contenido en la conciencia moral, constituye la clave de bóveda de esta estructura dinámica de la autoposición y el autodomínio de la persona. Fuera de lo verdadero no es posible entender la conciencia moral. Tal como he intentado exponer más arriba, es en este punto donde los analistas contemporáneos efectúan una vasta abstracción, haciendo objeto de sus indagaciones la verdad o falsedad de las proposiciones normativas.

Sin embargo, suelen ser de la opinión de que a estas proposiciones no se les puede atribuir un valor lógico: no se puede enunciar la verdad o falsedad de las proposiciones con la partícula “*debe*”; solo pueden tener valor de verdad las proposiciones con la cópula “*es*”:

«La persona humana en cada uno de sus actos es testigo ocular del paso del “*es*” al “*debe*”: de “*x es verdaderamente bueno*” al “*debo cumplir x*”. De frente a tal realidad, la ética, como filosofía o como ciencia o sea método de rigurosa búsqueda de la verdad, no puede dejar a la persona sin apoyo»⁴⁸¹.

4.5.1. LA VERDAD SOBRE EL BIEN

La tensión entre verdad y certeza que pone de manifiesto los dos polos posibles, el objetivo y el subjetivo, va a ser blanco de las críticas de Wojtyla a los sistemas filosóficos actuales. La verdad sobre el bien de la persona pone de relieve la necesidad de establecer criterios universales que hagan posible una adecuada acción moral del hombre. En la Encíclica *Veritatis Splendor*⁴⁸² afirma con rotundidad

⁴⁸¹ PeA, 389.

⁴⁸² “(...) no es ajena a esta evolución la crisis en torno a la verdad. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana puede conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientado a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en

cómo la crisis de la razón que ha llevado a exaltar la libertad del hombre es la misma que ha supuesto la pérdida de instancias normativas objetivas capaces de proponer cursos racionales de acción.

El título de este epígrafe será una constante en los escritos de Wojtyła pero también es una constante en las encíclicas *Veritatis Splendor* y *Fides et Ratio*.

¿Qué quiere afirmar Wojtyła con la expresión “verdad sobre el bien”? ¿Qué concepto de la verdad se deriva del bien? ¿Es posible relacionar la verdad y el bien?

La verdad de la aquí se habla no es una verdad en sentido meramente gnoseológico, no tiene un contenido exclusivamente fenoménico, sino que el territorio de la verdad se ha extendido hasta los límites de la praxis. El momento de la verdad es condición indispensable de la libertad de la persona en la acción, esta es la tesis y el punto de partida de las consideraciones en torno a la verdad del Autor.

La verdad sobre el bien refiere a la verdad sobre el bien concreto de la persona, hace referencia, por tanto, a aquella praxis que tiende a la realización o perfeccionamiento de la naturaleza propia de la persona. Realización que es fruto indispensable de la acción humana y que supone la tensión que vertebra toda la praxis del hombre-persona.

consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás. El individualismo, llevado a sus extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana”. (VS 32).

El bien de la persona, en sentido moral, supone el aditamento de la libertad en la realización de los *actus personae*, la libertad es índice y expresión máxima de tales acciones.

Sin embargo, Wojtyla no elimina el momento cognoscitivo de la verdad sino que lo coloca en lo más interior de la persona como punto focal desde donde ella debe mirar para la realización de su propio bien. Se trata, sin duda, de una verdad mucho más amplia y más pretenciosa que la meramente judicativa y, además, tiende al descubrimiento del verdadero sentido de la vida. La verdad compromete la libertad, ya que en cada acción humana el precio del error estará presente como riesgo de sí en la propia acción.

En *Fides et ratio*⁴⁸³ encontramos con gran precisión conceptual los límites de la verdad de la que habla Wojtyla.

El camino de la verdad comienza con la propia capacidad humana de elevarse hasta el universal por esa capacidad infinita de la razón. Todos los hombres desean saber, pero aún más, saben que son ellos los sujetos de ese saber cuyo objeto primero y primario es la verdad.

Esa verdad compromete al hombre toda vez que descubre la acción buena como objeto de su obrar. El hombre no puede vivir una vida sin examen de sí. La vida examinada, con clara referencia a Sócrates, es la única vida que puede vivir el hombre si quiere vivir como persona.

Se hace apremiante, por tanto, que los valores que deben ser elegidos por la voluntad sean ellos mismos verdaderos, ya que en ellos está en juego el perfeccionamiento de la persona realizando su propia

⁴⁸³ **FR**, nn. 24-35.

naturaleza, aquella que le es propia. La libertad es la “*forma de ser*” donde las facultades espirituales del hombre se *actualizan*.

La verdad se presenta primeramente como pregunta sobre el sentido de la vida, pregunta que aparece en la propia experiencia del sufrimiento y del dolor⁴⁸⁴, anunciando que la primera Verdad de la existencia del hombre pasa por la muerte⁴⁸⁵.

Inmediatamente hay que responder a la pregunta de la posibilidad o no de alcanzar una verdad universal y absoluta. Toda verdad, aunque sea parcial, se presenta con pretensión de universalidad, toda vez que debe serlo –verdadera- para todos y siempre. El hombre busca una explicación definitiva y en esa búsqueda ya está incoada la verdad absoluta que se muestra como tendencia, como búsqueda sin término.

Las formas de la verdad que referencia *Fides et ratio* son las dadas con evidencia, las verdades filosóficas y las religiosas; las primeras son fruto de la experiencia del hombre, las segundas de la razón y las últimas, reciben su verdad de la tradición.

La verdad que se pretende es la Verdad de la persona, lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. Por ello el trabajo incansable de Wojtyła es ir en busca de lo auténticamente humano. Y esto lo encontrará en el interior de la acción consciente y libre.

La «verdad sobre el bien» precisamente por su carácter práctico se objetiva en la norma ética, se trata del bien ligado a una

⁴⁸⁴ Cfr. *Salvifici doloris*.

⁴⁸⁵ Esta intuición primaria hizo que la filosofía existencialista de Heidegger tuviera una enorme aceptación precisamente en el periodo de entreguerras cuando el sufrimiento y el dolor alcanza cotas nunca vistas hasta el momento.

determinada acción de la persona⁴⁸⁶. Es por ello por lo que el *bonum sub ratione veri* toma la forma de un juicio concreto: A es malo, B es bueno⁴⁸⁷.

La norma tiene como un doble posicionamiento: por una parte, es trascendente respecto a la acción –de hecho se obra en referencia extrínseca a ella– y, por otra, está atravesada por el dinamismo propio del deber que toma su fuerza de todo el acervo axiológico elemental del ser persona.

La verdad tiene en Wojtyła como una triple dimensión: no se trata sólo de una verdad del pensamiento, sino también de una verdad del obrar y al mismo tiempo es por ello mismo una verdad del ser persona⁴⁸⁸. Por medio del deber, la verdad sobre el bien “detiene y pone en su puesto” todo el dinamismo “natural” del sujeto, mientras, al mismo tiempo, le da una “dinamicidad completamente nueva”⁴⁸⁹.

La norma ética supone, así, un principio del ser hombre bueno (en cuanto hombre) y del bien obrar. Solo se puede obrar el bien si se conoce, pero si se obra es el propio hombre el que se hace bueno. El *in fieri* se actualiza en cada acción consciente.

En síntesis afirma Wojtyła que:

⁴⁸⁶ HD, 261.

⁴⁸⁷ VH, 142.

⁴⁸⁸ HD, 262.

⁴⁸⁹ *ibidem*

«La verdad sobre el bien está basada en la comprensión de la naturaleza del hombre y de sus fines, porque el bien es aquello que corresponde a la naturaleza, bajo el aspecto de la finalidad de un determinado ser»⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ **VH**, 38.

CONCLUSIONES

La aportación de Karol Wojtyla a la filosofía se cifra, en mi opinión, en cuatro intuiciones fundamentales que podrían resumirse del siguiente modo:

1ª La base de todo filosofar y, por tanto, el **punto de partida** de toda reflexión es la **experiencia**.

2º En **filosofía moral** se hace necesario partir de una categoría que posibilite la síntesis entre las éticas teleológicas y las deontológicas, esta es, **la autoteleología**.

3º **La acción** es el **elemento-clave** para acercarnos a la persona tal como esta se presenta como dato de consciencia.

4º **La libertad** como **autodeterminación** hace posible una concepción cabal de la persona.

Desarrollaré cada una de esas intuiciones a modo de conclusiones finales.

1º El punto de partida del pensamiento de Karol Wojtyla es radicalmente empírico, se trata de considerar la experiencia no como dato de conciencia sino como conjunto cognoscitivo, que incluye al sujeto y al objeto.

Esta cuestión es de capital importancia porque la experiencia del hombre supone en sí misma una intuición que no puede ser demostrada por tratarse de la experiencia primigenia. La experiencia del hombre no es un constructo mental derivado de una exploración intelectual, sino que supone una intuición que como tal debe ser respetada.

La experiencia del hombre no solo refiere a la experiencia que el hombre tiene cuando conoce, sino, sobre todo, a la experiencia de sí. El hombre también, y sobre todo, se experimenta a sí mismo como objeto que es sujeto. Esto lo hará posible el autoconocimiento.

El autoconocimiento y la autoconsciencia ponen de relieve al “yo” como aquel que vivencia su propia subjetividad. Esta la aportación más original de Wojtyla.

El punto de partida será el *suppositum* -salvando la analogía de la proporcionalidad, según la cual ha de entenderse que el *suppositum* es un “alguien” y no un “algo”- pero esta categoría metafísica es inmediatamente corregida por la de “sujeto-personal” de carácter más fenomenológico. En la persona queda incorporado todo el entramado de experiencias de sí fruto de la propia vivencia en la consciencia. Esto es lo que he llamado el “retorno corregido”. Parece que es una constante en el pensamiento de Wojtyla partir de un concepto de la metafísica clásica y comenzar a injertar en él los análisis fenomenológicos, enriqueciéndolo hasta tal punto que deja de ser tal para convertirse en una categoría nueva.

2º En lo que respecta a la filosofía moral, la aportación e intuición fundamental es la autoteleología.

He de comenzar afirmando que el intento de construir una ética de carácter científico por parte de Wojtyla supone la convicción de que la ética debe incluir elementos radicalmente racionales que eviten el subjetivismo y toda forma de relativismo.

También aquí la experiencia forma parte del núcleo duro de la reflexión wojtyliana. La experiencia moral tiene como centro el deber que funda la ética normativa. La propuesta de Wojtyla es la consideración de la ética como ciencia normativa que pregunta sobre

qué es lo moralmente bueno o malo y por qué. Estas preguntas, por una parte, suponen una superación de la clásica sindéresis, pero, por otra, más importante aún, preguntando por el por qué se enraízan en una profunda convicción filosófica.

Además, la ética normativa se entiende a sí misma como metaética, esto es, pretende establecer los pasos cognoscitivos para fundar una ética autónoma y científica.

Esta ética supone la asunción de categorías de la ética práctica aristotélico-tomista y de las propias de la ética kantiana. El concepto que hace posible tal síntesis es el de autoteleología. Veamos por qué.

Wojtyla muestra la imposibilidad de la ética tomista de dar cuenta de algunos fenómenos de la vida moral. Existen experiencias morales que se dan sin la consciencia, al menos explícita, del fin último de la acción. También es cierto que lo que funda la ética normativa de corte kantiano es el sentimiento del respeto a la ley que funda el deber. Pero el deber así considerado no brota de la propia experiencia moral sino que la hace posible.

El concepto de autoteleología, por su parte, hace posible la síntesis entre ambas concepciones éticas porque, por una parte, toma en cuenta al hombre como fin en sí y no como medio y, por otra, considera al propio hombre precisamente como confín –este es el sentido del término en Wojtyla.

3º La intuición que sustenta todo el edificio antropológico del autor, es sin ninguna duda la acción. Se entiende por acción toda la actividad consciente del hombre, que como tal es sujeto de operatividad.

La acción hace posible el acceso fenomenológico a la persona, pero, aún más, revela sus estructuras fundamentales. La acción consciente hace posible que los análisis de la consciencia no encallen en idealismos ni en trascendentalismo.

El binomio persona-acción parte del clásico adagio metafísico «operari sequitur esse». De hecho todo el estudio de *Persona y acción* tiene como base el convencimiento del autor de que el obrar sigue al ser, por ello la acción es el lugar privilegiado donde se revela la persona.

4º La última intuición de Karol Wojtyła y la más importante porque las engloba a todas es la consideración de la libertad como autodeterminación.

El mismo Wojtyła afirma que lo específico de la libertad es este sentido de autodeterminación, que se entiende como la relación del sujeto que, obrando conscientemente, no solo se muestra como autor del acto –transitivo o intransitivo- sino que al mismo tiempo decide sobre sí.

Creo que el análisis de la estructura personal de la autodeterminación supone la mayor aportación de Wojtyła a la antropología filosófica en particular y a la filosofía en general.

La autodeterminación dibuja todos los elementos necesarios para construir una antropología adecuada. Antropología que tiene estos elementos como esenciales:

- La autodeterminación pone de relieve el autoperfeccionamiento, “yo me realizo con cada acción buena”.

- El autoperfeccionamiento no supone un cerrarse el hombre en sí mismo sino que el hombre aparece ante sí como confín.
- La autodeterminación subraya el carácter vertical de la acción y, por ende, su propia trascendencia.
- En la autodeterminación el sujeto solo depende de su dinamismo de activación.
- Por último, para ser libre es necesario que haya un “yo” concreto que sea simultáneamente sujeto y objeto sobre el que decidir con cada acto de la voluntad.

La voluntad, en la concepción del autor, no es independiente de los objetos del querer, como quería la concepción tomista, sino que es autodependiente del sujeto. No hay verdadera libertad si no hay autodependencia.

En suma, creo que estamos en condiciones de afirmar que Wojtyla ofrece una verdadera Metafísica de la persona.

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES

a. Obras principales

Amor y Responsabilidad. Madrid: Palabra, 2008.

Cruzando el umbral de la esperanza. Madrid: Plaza & Janés, 1995.

Don y misterio. Madrid: BAC, 1996.

El taller del orfebre. Madrid: BAC, 2005.

El don del amor. Madrid: Palabra, 2005.

El hombre y su destino. Madrid: Palabra, 2006.

Hombre y mujer los creó. Madrid: Encuentro, 2000.

La fe según San Juan de la Cruz. Madrid: BAC, 1979.

Levantaos, vamos! Madrid: Plaza & Janés, 2004.

Max Scheler y la ética cristiana. BAC, 1982.

Mi visión del hombre. Madrid: Palabra, 2005.

Persona y Acción. Madrid: Palabra, 2011.

Poesías. Madrid: BAC, 1993.

Pensamientos de Luz. Granada: Ediciones Levántate, 2004.

Tríptico Romano. Murcia: Universidad Católica de San Antonio, 2003.

b. Otras publicaciones

1. Publicaciones en italiano

La fede secondo S. Giovanni della Croce. Primera edición italiana: traducción del texto original latino de R. M. Sorgia, presentación del card. P. Philippe y notas explicativas y observaciones de p. Réginald Garrigou-Lagrange, Herder, Roma 1979. Edición italiana con texto polaco.

La dottrina della fede in San Giovanni della Croce, introducción, traducción y notas de Massimo Bettetini, texto latino, Bompiani, Milano 2003.

Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. Primera edición italiana: *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*. Traducción de Sandro Bucciarelli, introducción del card. Pietro Palazzini, Logos, Roma, 1980.

Amore e Responsabilità. Primera edición italiana: *Amore e responsabilità. Studio di morale sessuale*. Traducción de Ambretta

Berti Milanoli, introducción del card. Giovanni Colombo, Marietti, Torino 1969.

Persona e atto: Primera edición italiana: *Persona e atto*. A cargo de AT. Tymieniecka, traducción de S. Morawski, R. Panzone, R. Lotta, Introducción a la edición italiana de A. Rigobello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982. Edición italiana con texto polaco: *Persona e atto*, ensayo introductorio di G. Reale, integra un ensayo de T. Styczeń, traducción y aparto crítico a cargo de Giuseppe Girgenti y P. Mikulska, con texto polaco, Bompiani, Milano 2001.

L'uomo nel campo della responsabilità. Primera edición italiana: *L'uomo e la responsabilità*, traducción de E. Tartagli, en: *Perché l'uomo*, Leonardo, Milano 1995, pp. 249-315. Traducción italiana con texto polaco: *L'uomo nel campo della responsabilità*, presentación de A. Wierzbicki, introducción de A. Delogu, traduzione de L. Crisanti, texto polaco, Bompiani, Milano 2002.

I fondamenti dell'ordine etico, Cseo, Bologna, 1989. Recoge la traducción italiana de diversos ensayos wojtylianos: 1. *Il problema dell'esperienza nell'etica*; 2. *Alla ricerca dei fondamenti del perfezionismo nell'etica*; 3. *Il problema della volontà nell'analisi dell'atto etico*; 4. *Il problema del distacco dell'esperienza dall'atto nell'etica nel pensiero di Kant e Scheler*; 5. *Il ruolo dirigente o ausiliario della ragione nell'etica in Tommaso d'Aquino, Hume e Kant*; 6. *Il fondamento metafisico e fenomenologico dalla norma morale in Tommaso d'Aquino e Max Scheler*; 7. *La natura umana*

come fondamento della formazione etica; 8. *La persona umana e il diritto naturale*; 9. *Il personalismo tomista*; 10. *Che cosa dovrebbe essere la teologia morale?*; 11. *Il principio evangelico dell'imitazione. L'insegnamento delle fonti della Rivelazione e il sistema filosofico di Max Scheler.*

Perché l' uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia. Invitación a la lectura de Massimo Serretti, Leonardo saggistica, Roma 1995. Recoge varios ensayos editados en revistas italianas, polacas e inglesas: 1. *La soggettività e l'irriducibilità dell'uomo*; 2. *La persona: soggetto e comunità*; 3. *Partecipazione o alienazione*; 4. *Trascendenza della persona nell'agire e autoteologia dell'uomo*; 5. *L'atto intenzionale e l'atto umano; I gradi dell'essere dal punto di vista della fenomenologia dell'atto*; 6. *Il problema del costituirsi Della cultura attraverso la « praxis umana »; La famiglia come « communio personarum »*; 9. *Paternità - maternità e la « communio personarum »*; 10. *L'uomo in prospettiva: sviluppo integrale ed escatologia.*

Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi (recoge varios textos wojtylianos aparecidos en otras ediciones. *La dottrina della fede in San Giovanni della Croce* – ed.orig. Bompiani; *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler* – ed.orig. Logos; *Amore e responsabilità* – ed.orig. Marietti; *Persona e atto* – ed.orig. Bompiani; *Saggi integrativi* – ed.orig. Leonardo) Saggio introduttivo di G. Reale, premessa di T. Styczeń, revisione dei testi italiani, apparati e indici di Giuseppe Girgenti, I edizione Bompiani, Milano 2003.

La struttura generale dell'autodeterminazione, «Asprenas», 4 (1974), pp. 337-346.

Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario. In Aa.Vv. Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974.

Teoria e prassi nella filosofia della persona umana, relazione per il Congresso di Filosofia Teoria e prassi, Genova 8 settembre 1976, pubblicata in : « Sapienza », 4 (1976), pp. 377-384.

La verità sull' uomo, « Osservatore Romano », 49 (1976), p.2.

La visione antropologica dell'Humanae Vitae, «Lateranum» 1 (1978), pp.125-145.

Amore fecondo e responsabile, a dieci anni dall'Humane Vitae. Discorso al Congresso del Cif , 21 giugno 1978. Gruppo Periodici Paolini, Milano 1978.

La Dottrina sociale della Chiesa. Intervista di Vittorio Possenti, commento di Sergio Lanza, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003.

Segno di contraddizione: meditazioni (Sono raccolti i testi degli esercizi spirituali che il card. Wojtyła predicò in Vaticano, alla presenza di Paolo VI, 7-13 marzo 1976), Vita e Pensiero, Milano.

Educazione all'amore. Roma: Logos, 1978

2. Artículos de Karol Wojtyła publicados en revistas nacionales e internacionales

En estas páginas he recogido sólo los artículos estrictamente filosóficos, para una bibliografía completa de toda la obra de Wojtyła se puede consultar el artículo de Piotr Galas «Bibliografía de Karol Wojtyła y traducciones al castellano» en *Scripta Theologica* 36 (2004/2) 597-635.

(Ordenados cronológicamente y por orden alfabético)

1951

Tajemnica i człowiek, (El misterio y el hombre) *Tygodnik Powszechny* 7 (1951) nr 51-52.

1952

Instynkt, miłość, małżeństwo, (Instinto, amor y matrimonio) *Tygodnik Powszechny* 8 (1952) nr 42.

1953

Religijne przeżywanie czystości, (La experiencia religiosa de la pureza) *Tygodnik Powszechny* 9 (1953) nr 6.

1953-1954

System etyczny M. Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej, (La ética de Max Scheler como desarrollo de la ética cristiana) *Polonia Sacra* 6 (1953-54) pp. 143-161.

1955-1957

Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera (studium), (El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler) *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955-57) z. 3, pp. 113-140.

W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce, (En busca de una base para el perfectivismo en la ética) *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955-57) z. 4, pp. 303-317.

Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego, (El problema de la voluntad en el análisis del acto ético) *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955-1957) z. 1, pp. 111-135.

1957

Co to jest asceza?, (¿Qué es la ascético?) *Tygodnik Powszechny* 11(1957) nr 40.

Humanizm a cel człowieka, (Humanismo y fin del hombre) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 31.

Idea i pokora, (Idea y humildad) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 41.

Moralność a etyka, (La moral y la ética) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 9.

Myśli o małżeństwie, (Reflexiones sobre el matrimonio) *Znak* 1957, nr 7(42), pp. 595-604.

Natura i doskonałość, (Naturaleza y perfección) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 13.

Nauka źródeł Objawienia a system filozoficzny Maxa Schelera, (Estudiar las fuentes de la revelación y la filosofía de Max Scheler) *Ateneum Kapłańskie* 49 (1957) t. 55, z. 1, pp. 57-67.

O pochodzeniu norm moralnych, (Sobre el origen de las normas morales) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 11.

Prawo natury, (Ley natural) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 28.

Problem bezinteresowności, (El problema del desinterés) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 34.

Problem etyki naukowej, (El problema de la ética científica) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 10.

Problem prawdy i miłosierdzia, (El problema de la verdad y la misericordia) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 33.

Realizm w etyce, (El realismo en la ética) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 12.

Stosunek do przyjemności, (La postura frente al placer) *Tygodnik Powszechny* 11(1957) nr 38.

Wartości, (Los valores) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 39.

Widzenie Boga, (La visión de Dios) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 43.

Właściwa interpretacja nauki o szczęściu, (Interpretación correcta de la ciencia de la felicidad) *Tygodnik Powszechny* 11 (1957) nr 36.

1958

Etyka niezależna w świetle idei sprawiedliwości, (Ética independiente a la luz de la idea de justicia) *Tygodnik Powszechny* 12 (1958) nr 6.

Kamień węgielny etyki społecznej, (Fundamento de la ética social) *Tygodnik Powszechny* 12 (1958) nr 1.

O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta, (El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética de Tomás de Aquino, Hume y Kant) *Roczniki Filozoficzne* 6 (1958) z. 2, pp. 13-31.

Problem walki, (El problema de la lucha) *Tygodnik Powszechny* 12 (1958) nr 3.

[rec.] F. Bednarski. Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1956, El tema de la ética a la luz de Santo Tomás de Aquino) *Roczniki Filozoficzne* 6 (1958) z. 2, pp. 133-136.

[rec.] Cz. Znamierowski. Zasady i kierunki etyki, (Normas y directrices de ética) Warszawa 1957, Zeszyty Naukowe KUL 1 (1958) nr 1, pp. 76-78.

1959

Czym powinna być teologia moralna?, (¿Qué debería ser la teología moral?) *Ateneum Kapłańskie* 51 (1959) t. 58, pp. 97-104.

Miłość a odpowiedzialność, (Amor y responsabilidad) *Ateneum Kapłańskie* 51 (1959) t. 59, pp. 163-172.

Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej, (La naturaleza humana como la base para la formación de valores éticos) *Znak* 1959, nr 6 (60), pp. 693-697.

O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej (w oparciu o koncepcję św. Tomasza z Akwinu oraz Maksa Schelera), (El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomas de Aquino y Max Scheler) *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL* 6 (1959) z. 1-2, pp. 99-124.

1960

Miłość i odpowiedzialność, (Amor y responsabilidad) *Znak* 1960, nr 5 (71), pp. 561-614.

1961

Personalizm tomistyczny, (El personalismo tomista) *Znak* 1961, nr 5 (83), pp. 664-675.

[rec.] J. Kalinowski. Teoria poznania praktycznego, (Teoría y práctica del conocimiento) Lublin 1960, *Roczniki Filozoficzne* 10 (1962) z. 2, pp. 153-156.

1964

Człowiek jest osobą, (El hombre es una persona) *Tygodnik Powszechny* 18 (1964) nr 52.

1969

Problem doświadczenia w etyce, (El problema de la experiencia en la ética) *Roczniki Filozoficzne* 17(1969) z. 2, pp. 5-24.

Problem teorii moralności, (El problema de la teoría moral) w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, pp. 217-249.

1970

Osoba ludzka a prawo naturalne, (Persona humana y ley natural) *Roczniki Filozoficzne* 18 (1970) z. 2, pp. 53-59.

1971

Myśli o uczestnictwie (Fragmenty książki "Osoba i czyn"),
(Reflexiones sobre la participación –fragmento de Persona y acción)
Znak 1971, nr 2-3 (200-201), pp. 209-225.

Znak naszej epoki, (Signo de nuestro tiempo) *Tygodnik Powszechny*
25 (1971) nr 42.

1974

The Personal Structure of Self-Determination, w: *Tommaso d'Aquino
nel suo VII Centenario*, Pontificia Academia d'S. Tommaso, Roma-
Napoli 1974, s. 379-390.

1975

Perspektywy człowieka - integralny rozwój a eschatologia, (La
estructura personal de la libre determinación) *Colloquium Salutis*
7(1975) pp. 133-145.

1976

La verità sull'uomo, *L'Osservatore Romano* wyd. wł. 116 (1976) nr
49, s. 2.

Osoba: podmiot i wspólnota, (Persona: el cuerpo y la comunidad)
Roczniki Filozoficzne 24 (1976) t. 2, pp. 5-38.

The Intentional Act - the Human Act. That is: Act and Experience,
Analecta Husserliana 5 (1976) pp. 269-280.

1977

Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 69 (1977) z. 3, pp. 513-524.

Participation or Alienation?, *Analecta Husserliana* 6 (1977) pp. 61-73.

Person: Ich und Gemeinschaft, *Klerusblatt* 57 (1977) nr 9, pp. 189-192.

1978

Subjectivity and the Irreducible in Man, *Analecta Husserliana* 7 (1978) pp. 107-114.

Teoría y Praxis: un tema humano y cristiano, *Verbo* 1978, noviembre-diciembre, nr 169-170, pp. 1191-1204.

II. ESTUDIOS

AA.VV., *La filosofía di Karol Wojtyla*. Bologna: CSEO Biblioteca, 1983.

AA.VV., *Wojtyla filosofo, teologo e poeta*. Atti del I Colloquio Internazionale del pensiero cristiano, Città del Vaticano 1983.

AA.VV., *Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporáneo*. Bologna: CSEO Biblioteca, 1984.

BEDNARSKI, A. F. “Les implications axiologiques et normatives de l'analyse de l'expérience morale d'après le card. Karol Wojtyła”, *Angelicum*, 1979, pp. 245-72.

BORGONOVO, G. *Karol Wojtyła/ Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo*. Rubettino editore, 2003.

BURGOS, J. M. “El método fenomenológico de Karol Wojtyła: un camino entre la fenomenología, el personalismo y la metafísica”.

BURGOS, J. M. *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra, 2007.

BUTTIGLIONE, R. *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Madrid: Encuentro, 1982.

BUTTIGLIONE, R. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998.

CELLI, D. “Il pensiero di Karol Wojtyła”, *Nuovo Aeropago*, 3 (1983), pp. 185-94

COSTANTINO, E., BUTTIGLIONE, R., RICCI, F. *Karol Wojtyła e il pensiero europeo contemporáneo*. CSEO, 1084.

DEL Rio, DOMENICO. *Karol il grande*, Paoline Editoriale Libri, Roma 2003.

FRANQUET, M. J. *Persona, acción y libertad: las claves de la antropología en Karol Wojtyła*. Pamplona: EUNSA. 1996.

FERRER, M. P. *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła*. Pamplona: EUNSA, 2006.

FERRER, U. “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista”. *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, J.M. Burgos (ed.), Madrid: Palabra, 2007, pp. 57-68.

FROSSARD, A. *No tengáis miedo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1983.

GALAS, P. “Bibliografía de Karol Wojtyła y traducciones al castellano” en *Scripta Theologica* 36 (2004/2), pp. 597-635.

GRYGIEL, S. *L'ermeneutica dell'azione e il nuovo modello di coscienza*, in Aa.Vv., *La filosofia di Karol Wojtyła*, Bologna 1983, pp.107-120), pp.139-151.

GUERRA, R. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid: Caparrós, 2002.

GRAMATOWSKI, W. - WILINSKA, Z. *Karol Wojtyła negli Scritti*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1980.

KACZYNSKI, E.- MAZUR, “Bibliografía delle opere di Karol Wojtyła”, *Angelicum*, v. 56 (1979), n. 2/3.

KACYNSKI, E. “‘Il momento della verità' nella riflessione di K. Wojtyła”, *Angelicum*, 1979, pp. 273-96.

KOPEREK, J. *La normatività della coscienza morale nel personalismo di Karol Wojtyła*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1992.

KOWALCZYK, S. “Personalisme polonais contemporain”, *Divus Thomas*, 88 (1985), pp. 58-76.

LEVINAS, E. “La filosofía de Karol Wojtyła”, *Vita e Pensiero*, 4, 1980, pp. 30-3.

LEVINAS, E. "Note sul pensiero filosofico del Cardinale Wojtyla", *Angelicum*, 1980, pp. 401-3.

LOBATO, A., "La persona en el pensamiento de K. Wojtyla", *Angelicum*, 1979, pp. 165-210.

LORDA, J.L. "Estudio bibliográfico sobre el pensamiento y la antropología de Juan Pablo II". *Scripta Theologica*, 36 (2004/2), pp. 567-596.

PALACIOS, J.M. "La Escuela ética de Lublin y Cracovia", *Sillar*, 1982 (5), pp. 55-56.

PEREZ SOBA, J.J. "El misterio del amor según Karol Wojtyla", *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, J.M. Burgos (ed.), Madrid: Palabra, 2007, pp. 69-86.

ROMANO, VINCENZO *L'umanesimo di Karol Wojtyla*, Mario Adda Editore, Bari 1980.

SCOLA, A. *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*. Madrid: Encuentro, 2005.

SERRETI, M. "La coscienza in Karol Wojtyla", *Sapienza*, 36 (1982), pp. 187-203.

SERRETI, M. *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden Wojtyla*. Bologna: CSEO, 1984.

SERRETI, M. "Ética e antropología filosófica. Considerazioni su Maritain e Wojtyla", *Sapienza*, 38 (1985), pp. 15-31.

TISCHNER, J. *L'aspetto metodologico dell'opera «Persona e atto»*, in Aa.Vv., *La filosofia di Karol Wojtyła*, Bologna 1983, pp.101-106), pp.85-89.

WEIGEL, G. *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés, 1999.

III. OTRAS OBRAS CONSULTADAS

ABBÀ, G. *Felicidad, vida buena y virtud*. Barcelona: EIUNSA, 1992.

ALVIRA, R. *Reivindicación de la voluntad*. Pamplona: Eunsa, 1988.

ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002.

AYER, A. J. *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Martínez Roca, 1981.

BERLIN, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza, 2005.

BILBENY, N. *Aproximación a la ética*. Barcelona: Ariel, 1992.

BLONDEL, M. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: B.A.C., 1996.

BOCHENSKI, J. M. *Los métodos actuales del pensamiento*. Madrid: Rialp, 1975.

BRAND, R.B. *Teoría ética*. Madrid: Alianza, 1982.

BURGOS, J. M. *El personalismo*. Madrid: Palabra, 2003.

- “El problema del principio del conocimiento en Husserl experiencia vs. Intuición de las esencias” publicado en M. ORIOL (Ed), *Filosofía de la inteligencia*. Madrid: CEU Ediciones, 2011, pp. 115-142.
- “The phenomenological method of Karol Wojtyła: a way between phenomenology, personalism and metaphysics” en A-T. Tymieniecka (Ed.), *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, Serie “Analecta husserliana” vol. 104 (2009).
- *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.
- *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2005.
- *Reconstruir a la persona*. Madrid: Palabra, 2009.

BURGOS, J. M., CAÑAS, J. L., FERRER, U. *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Madrid: Palabra, 2006.

BILBENY, N. *Kant y el tribunal de la conciencia*. Barcelona: Gedisa, 1994.

CANALS VIDAL, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: P.P.U., 1987.

CHRISTOFF, D. *Husserl*. Madrid: EDAF, 1979.

COLLADO, J.A. *Naturaleza y moralidad. Las raíces del comportamiento moral*. Barcelona: Pomares-Corredor, 1992.

CROSBY, J. F. *La interioridad de la persona humana*. Madrid: Encuentro, 2007.

DELL'ORO R. *Esperienza morale e persona*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996.

DUQUE, F. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998.

FERRER SANTOS, U. *¿Qué significa ser persona?* Madrid: Palabra, 2002.

- *Adolf Reinach- Las ontologías regionales*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 176, 2005.
- *Conocer y actuar: Dimensiones fenomenológica, ética y política*. Salamanca: San Esteban, 1992.
- *Desarrollos de ética fenomenológica*. Albacete: Moralea, 2003.
- *Fenomenología*. En *Historia del pensamiento filosófico*. Vol. V. Bilbao: Ed. Liber, 2007.
- *Perspectivas de la acción humana* Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990.
- “Fin y valor en la acción: recorrido histórico-sistemático”, en *Anuario Filosófico*, 1989 (22), pp. 125-134.
- *¿Qué significa ser persona?* Madrid: Palabra, 2002.
- “La intencionalidad de la voluntad, según santo Tomás”, en *Studium. Revista de filosofía y teología*, XVI (1977), pp. 529-539.
- “La libertad en crecimiento. Consideraciones a partir de la obra de L. POLO”, en *Studia Poliana*, 2013, n. 15, pp. 165-178.
- “La autodeterminación y sus paradojas”, en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), pp. 779-796.

- “Does the naturalistic fallacy reach natural law?”, en *Contemporary perspectives on natural Law*, A.M. González, Ashgate, Aldershot, 2006, 201-210.

FERNÁNDEZ BEITES, P. *Tiempo y sujeto*. Madrid: Encuentro, 2010.

GARCÍA LÓPEZ, J. *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Pamplona: EUNSA, 2001.

GARCÍA-BARÓ, M. *Edmund Husserl: 1859-1938*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

GÓMEZ ROMERO, I. *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel, 1986.

GURWITSCH, ARON. *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Madrid: Alianza Universidad, 1979.

GUTIERREZ, G. "El naturalismo como teoría ética: el modelo de Hume" en *Aporía* (1987), pp. 5-36.

HARDIE, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1980.

HAYA, F. “El marco fenomenológico y el realismo metafísico en el pensamiento de Edith Stein”. *Anuario Filosófico*, 1998 (31), p. 819-841.

HILDEBRAND, D. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Encuentro, 2000.

HILDEBRAND, D. *Ética*. Madrid: Encuentro. 1997.

- *Actitudes morales fundamentales*. Madrid: Palabra, 2003.
- *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid: Cristiandad, 2007.

- *El corazón: un análisis de la afectividad humana.* Madrid: Palabra, 2003.
- *La esencia del amor.* Pamplona: EUNSA, 1998.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* México: F.C.E., 1993.

- *Investigaciones lógicas.* (Vol. I), Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- *Meditaciones cartesianas.* Madrid: F.C.E. 2005.
- *Renovación del hombre y la cultura.* Barcelona: Anthropos, 2002.
- *Erfahrung und Urteil.* Hamburgo: Felix Meiner, 1972.

INGARDEN, R. *Sobre la responsabilidad: Sus fundamentos ónticos.* Madrid: Caparrós, 2001.

- *Lo que no sabemos de los valores.* Madrid: Encuentro, 2002.
- *Sobre el problema de la relatividad de los valores.* Madrid: U.C.M., 1997

IRIBARNE, J.V. *La intersubjetividad en Husserl.* 2 vols. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987.

KALINOWSKI, G. “Querelle de la science normative”, Paris, *Librairie Générale et de Jurisprudence*, 1969.

- *La logique des normes,* Paris: Presses Unniversitaires de France, 1972.

KANT, I. *Crítica de la razón práctica.* Madrid: Sígueme, 1975.

- *Crítica de la razón práctica*. Madrid: F.C.E. 2006.
- *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos, 2004.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro, 2003.

KUTSCHERA, F. *Fundamentos de ética*. Madrid: Cátedra, 1989.

LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro II*. Madrid: Revista de Occidente: 1966, pp. 189-207.

LANDGREBE, L. *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Sudamericana, 1966.

LLANO, C. *Examen filosófico del acto de la decisión*. Pamplona: Eunsa, 2010.

LENOBLE, R. *Essai sur le notion d'expérience*. París; J. Vrin, 1943.

LOHMAR, DIETER. "El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética". Archivo Husserl de colonia. Universidad de colonia.

MARÍAS, J. *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Encuentro, 2007.

MARÍAS, J. *Persona*. Madrid: Alianza, 2007.

MCINTYRE, A.; VON WRIGHT, G.H. *Norma y acción*. Madrid: Tecnos, 1983.

MCINTYRE, A. (1966). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 1988.

- *Tras la virtud*. Madrid: Crítica, 1987.

MELENDO GRANDOS, T. *Las dimensiones de la persona*. Madrid: Palabra, 2001.

MELINA L. *L'agire morale del cristiano*. Milano Jaca Book, 2002.

- *La plenitud del obrar cristiano*. Madrid: Palabra, 2006.
- *Una luz para el obrar*. Madrid: Palabra, 2006.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. México: UNAM, 1997.

MORENO MARTÍNEZ, J. L. "Padres de nosotros mismos". La autodeterminación según Gregorio De Nisa" en *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra*, 1997.

MOUNIER, E. *El personalismo*. Madrid: ACC, 1997.

NÉDONCELLE, M. *Persona humana y naturaleza: (estudio lógico y metafísico)*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2005.

O'CONNOR, D. J. *Aquinas and Natural Law*. London: Macmillan, 1967.

PALACIOS, J.M. *El pensamiento en la acción: estudios sobre Kant*. Madrid: Caparrós Editores. 2003.

PATOCKA, JAN. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004.

- *Platone e L'Europa*, a cura di G. Reale, M. Cajhaml, G. Girgenti. Milano: Vita e pensiero, 1997.
- *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2005.

PÉREZ DE LABORDA, A. *Sobre quién es el hombre: Una antropología filosófica*. Madrid: Encuentro, 2004.

POLO, L. *El yo*. Madrid: Rialp, 1991.

- *La persona humana y su crecimiento*. Madrid: Rialp, 1996.
- *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Madrid: Rialp, 1991.
- “La voluntad y sus actos”. En: *Cuaderno de Anuario Filosófico*, 1998, n.50.

PREMOLI De MARCHI, P., *Uomo e relazione. L'anthropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*. Milano: Franco Angeli, 1998.

RAWLS, J. *Teoria de la justicia*. México: F.C.E., 1997.

REALE, G. *Verso una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Jaca Book, 1991.

- *Socrate. Alla scoperta della Sapienza umana*. Milano: Rizzoli, 2000.

REINACH, A. *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Encuentro, 1986.

REINE, H. (1949). *Bueno y malo. Origen y esencia de las distinciones morales fundamentales*. Madrid: Encuentro, 1985.

RHONHEIMER, M. *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: Rialp, 2000.

RICKEN, E., *Ética general*, Barcelona: Herder, 1987.

RODRIGUEZ LUÑO, A. *Deber y valor*. Madrid: Tecnos, 1992.

ROVIRA, R. *Teología ética*. Madrid: Encuentro, 1982.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Diettrich von Hildebrand*. Madrid: Rialp, 2002.

SAN MARTÍN, J. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986.

SCHELER, M. *El puesto del hombre en el cosmos*.

SCHELER, M. *Ética*. Madrid: Caparrós, 2001.

SCHELER, M. *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Nova, 1958.

- *Amor y conocimiento y otros estudios*. Madrid: Palabra, 2010.

SEIFERT, J. *Qué es y qué motiva una acción moral*. Centro Universitario Francisco de Vitoria. 1995.

- ¿Qué es filosofía? La respuesta de la fenomenología realista. *Anuario Filosófico*, 1995 (28), p. 91-108.

- *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*. Madrid: Encuentro, 2008.

- *Essere e persona: verso una fondazione fenomenológica di una metafísica classica e personalistica*. Vita e pensiero. Milano: 1989.

SEIFFERT, H. *Introducción a la teoría de la ciencia*. Barcelona: Herder, 1977.

SELLÉS, J.F. *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2009.

- SIMONETTI, M. *Gregorio di Nisa, la vita de Mose*. Venezia: Fondazione Lorenzo Valla, 1984.
- SPAEMANN, R. *Lo natural y lo racional: Ensayos de Antropología*. Madrid: Rialp, 1989.
- STEIN, E. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Encuentro, 2008.
- STROLL, A. *La filosofía analítica del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- SZILASI, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. *La filosofía del idealismo alemán*. Madrid: Síntesis, 2001.
- WARNOCK, M. *Ética contemporánea*. Barcelona: Labor
- WENISCH, F. *La filosofía y su método*. Madrid: F.C.E., 1987.
- XIRAU, J. *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- ZAGAL, H. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles: epistemología de la epojé*. México: Publicaciones Cruz, 1993.
- ZUBIRI, X. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.