

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

IMPORTANCIA DE LA AUTOCONCIENCIA FRENTE AL RELATIVISMO Y SUBJETIVISMO ÉTICO. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO METAFÍSICO DE KAROL WOJTYLA

Autor: ELÍAS GÓMEZ FONSECA

**Tesis presentada para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Nombre del asesor:
LIC. JOSÉ ARTURO GONZÁLEZ FRANCO**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

**IMPORTANCIA DE LA AUTOCONCIENCIA
FRENTE AL RELATIVISMO Y SUBJETIVISMO
ÉTICO. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL
PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO
METAFÍSICO DE KAROL WOJTYLA**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

ELÍAS GÓMEZ FONSECA

ASESOR DE TESIS:

LIC. JOSÉ ARTURO GONZÁLEZ FRANCO



MORELIA, MICH., ENERO 2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I	
APROXIMACIÓN A KAROL WOJTYLA Y SU FILOSOFÍA	8
1.1 Breve biografía y obra filosófica	8
1.1.1 Breve biografía	8
1.1.2 Obra filosófica	15
1.2 Pensamiento filosófico de Karol Wojtyla. Sus influencias y su método	18
1.2.1 Contexto vital del pensamiento filosófico de Karol Wojtyla.....	18
1.2.2 Influencias en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyla	21
1.2.3 Pensamiento filosófico de Karol Wojtyla.....	25
1.2.4 El método filosófico de Karol Wojtyla	28
1.3 La autoconciencia como tal en Karol Wojtyla	34
CAPÍTULO II	
FUNDAMENTOS ESTRUCTURALES DE LA AUTOCONCIENCIA	
EN KAROL WOJTYLA	36
2.1 Fundamentos metafísicos de la autoconciencia en Karol Wojtyla.....	36
2.2 Fundamento ético-antropológico de la autoconciencia en Karol Wojtyla.....	51
2.3 Metafísica del acto humano en Karol Wojtyla.....	58
CAPÍTULO III	
ÉTICA, ALTERIDAD Y TRASCENDENCIA	
VISTAS DESDE LA AUTOCONCIENCIA.....	68
3.1 Autoconciencia y estructura ética en la persona	68
3.2 Autoconciencia y alteridad.....	75
3.3 Clave de la trascendencia en la autoconciencia.....	87
3.4 Relación intrínseca entre verdad, trascendencia y autoconciencia	91

CAPÍTULO IV

LA ACCIÓN AUTOCONSCIENTE EN LA ÉTICA.

UNA RESPUESTA AL RELATIVISMO Y SUBJETIVISMO ÉTICOS	97
4.1 Preámbulo para una respuesta al relativismo y subjetivismo éticos.....	97
4.2 Necesidad intrínseca del acto ético	98
4.3 Hedonismo. Expresión concreta del relativismo y subjetivismo éticos	104
CONCLUSIÓN	108
BIBLIOGRAFÍA	111

A mis amados padres, el Sr. Don José Gómez Mendoza y la Sra. Amelia Fonseca Fonseca, que en Gloria de Dios están.

INTRODUCCIÓN

La presente tesis, es una reflexión que está cimentada en la filosofía personalista de Karol Wojtyła, dicha reflexión, es el resultado del análisis de los presupuestos antropológicos y metafísicos sobre los que Wojtyła realiza una hermenéutica ontológica de los dinamismos y estructuras fundamentales de la persona en acción.

La hermenéutica ontológica realizada por Wojtyła ha quedado establecida en su obra filosófica más importante, nos referimos a *Persona y Acción*, en la que presenta que la persona se revela a través de su acción. La ontología y la antropología de la acción nos ofrecen el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado de conocimiento de la misma.

Por otra parte, la presente reflexión también la hemos construido a partir de la ética personalista wojtyliana, la cual expone en *Mi visión del Hombre. Hacia una nueva ética*, cuyo objetivo es la fundación de una ética de tipo personalista, a la vez que presenta la escuela ética de Lublín, de la que Wojtyła fue catedrático.

El método que hemos empleado en la presente reflexión es analítico-descriptivo, ya que realizamos nuestra hermenéutica respecto de la autoconciencia tal y como la concibe Wojtyła, retomando su filosofía de la persona en cuanto que elemento irreductible de la misma.

Antes de abordar el objetivo de nuestra reflexión, y la razón de la misma, así como su estructura, es oportuno delimitar su objeto material y su objeto formal. El objeto material, es el hombre en cuanto que *suppositum*, en cuanto que *ego* –yo concreto– para la autoconciencia, mientras que su objeto formal, son los dinamismos que tienen su origen y fundamento en los primeros. En esta reflexión, el punto de partida es el hombre mismo en cuanto elemento irreductible de la autoconciencia, en cuanto que agente consciente y eficaz de sus acciones.

La finalidad de la presente reflexión es poner de manifiesto la necesidad que el hombre tiene de volver sobre sí mismo. De manera que, a través de dicho retorno, la persona se automanifieste de manera integral y objetiva en sus acciones, por una parte. Y por otra, para que a través de dicha automanifestación se revele en cuanto que ser verdadero y capaz de trascendencia frente al relativismo y subjetivismo ético, propio de este cambio de época.

Hemos recibido el siglo XXI con un impresionante interés por el hombre como individuo, como persona. Tanto las ciencias científicas como las del espíritu, han focalizado sus objetivos en el hombre, con el interés exclusivo de afirmarlo y exaltarlo con sus respectivas dimensiones en su existencia concreta.

Por otra parte, en este comienzo de siglo y de milenio, observamos la acción del hombre en escenarios diversos, cada cual con intenciones y objetivos igualmente diversos. En la existencia del hombre de este cambio de época, está una gama extensísima de posibilidades asequibles a sí, como medios para su autoafirmación y automanifestación en el mundo, sin embargo, se cae en un extremo que lo relativiza y subjetiviza en cuanto que ser verdadero, y por lo mismo, objetivo en dicha existencia.

Ahora bien, nosotros que pertenecemos a este comprometedor cambio de época, no podemos omitir la consideración de los esfuerzos legítimos y necesarios que las ciencias modernas hacen por él, por una parte. Aunque por otra, estamos convencidos de que ahora, con la sobrevaloración que el hombre ha manifestado por ellas, fuera del contexto de la alteridad con el otro y la relegación que ha hecho de la trascendencia – hacia el Ser Absoluto–, como consecuencias del no retorno sobre sí, vive tanto a nivel teórico como práctico en el relativismo y subjetivismo ético.

Es por todo lo anterior que hemos decidido compartir con ustedes una reflexión sobre la autoconciencia, a partir del pensamiento fenomenológico metafísico de Karol Wojtyła.

En el capítulo I, exponemos una breve biografía de nuestro autor, así como su obra filosófica, de la cual, Styczen afirma, que es un único tratado sobre el hombre. Por otra parte, a través de las influencias que inspiran su pensamiento, –la primera y más fundamental, el tomismo, además de Etienne Gilson, Jaques Maritain y Max Scheler– iniciamos el camino de comprensión de su filosofía. Y finalmente, abordamos nuestra

reflexión sobre la autoconciencia, tal y como Wojtyła la comprende, de la cual afirma: es la experiencia más compleja de todas a las que tiene acceso el hombre, dado que nunca experimenta nada exterior sin al mismo tiempo tener la experiencia de sí mismo.

En el capítulo II, partiendo del hombre en cuanto que elemento irreductible de la autoconciencia, realizamos un análisis de los fundamentos estructurales de la misma, los cuales, son antropológicos y metafísicos. Por otra parte, una vez examinada la antropología y la metafísica de la autoconciencia, abordamos la cuestión metafísica del acto humano, examinando el dinamismo de la persona, en cuanto que agente eficaz de sus acciones.

En el capítulo III, nuestra reflexión se focaliza en el hombre en cuanto que ser ético, relacional y trascendente por naturaleza. Del hombre, en cuanto que ético por naturaleza, atribuimos el origen de su eticidad a un Ser Trascendente, que le ha participado al hombre lo que Él es esencialmente. Por otra parte, el carácter relacional del hombre, lo hemos examinado bajo el presupuesto wojtyliano, definido como actuar «junto con otros». Finalmente, analizamos el carácter trascendente del hombre, es decir, la capacidad que tiene de traspasarse a sí mismo en la verdad, concluyendo que la dimensión de la trascendencia en la autoconciencia es la verdad, la cual está en intrínseca y cohesiva relación con la naturaleza del hombre mismo.

En el capítulo IV, proponemos la necesidad intrínseca del acto ético, bajo el supuesto del hombre en cuanto que elemento irreductible, no sólo de la autoconciencia, sino también de la ética en la experiencia que el hombre tiene respecto de sí mismo y de sus acciones. Con la finalidad de dar respuesta al relativismo y subjetivismo éticos. De los que el hedonismo es una de sus tantas expresiones predominantes en nuestra actual realidad.

CAPITULO

I

APROXIMACIÓN A KAROL WOJTYLA Y SU FILOSOFÍA

En el presente capítulo, nuestro propósito es obtener un conocimiento somero de nuestro filósofo, por una parte, y por otra, obtener una comprensión esencial de su pensamiento en general, así como las influencias que intervinieron en la formación de dicho pensamiento. Una vez cumplido el propósito anteriormente dicho, comenzaremos nuestra reflexión sobre la autoconciencia partiendo de la obra filosófica más importante de Karol Wojtyla, a saber, *Persona y Acción*.

1.1 Breve biografía y obra filosófica

A continuación, ofrecemos un breve acercamiento biográfico a nuestro filósofo. En él presentamos las circunstancias en las que comenzó a fraguarse su personalidad de marcado acento humanístico. Por otra parte, presentamos su obra y las características de ésta.

1.1.1 Breve biografía

La reflexión filosófica sobre la autoconciencia, hemos decidido fundamentarla a partir del pensamiento filosófico del Papa Juan Pablo II. Hombre profundamente autoconsciente de sí mismo como ser en el mundo, como ser en relación con la realidad empírica, pero sobre todo y ante todo autoconsciente de ser y existir en relación a la realidad transfenoménica, trascendente. Juan Pablo II, hombre profundamente humano y espiritual, hombre que supo conjugar las facultades del alma con la existencia sensible. De esta conjugación, él obtendrá el alimento para su reflexión de la que brotará siempre su praxis. Juan Pablo II, hombre de Dios y de los hombres. Juan Pablo II, hombre entre

los pocos de los que en su paso por este mundo se dice tanto y se escribe no menos. Hombre de los pocos que transforman el mundo por su estricta coherencia entre la razón y la vida. Hombre capaz de empatizar con el alma y el cuerpo con los hombres y con la realidad de estos. Hombre capaz de identificarse con los afectos y mentalidades diversas y adversas.

Juan Pablo II, el hombre que se conoció a sí mismo, hombre que alcanzó un diálogo maduro con las ciencias del espíritu, música, literatura, poesía, teatro, filosofía, teología, ética, entre otras que pudieran enunciarse. Juan Pablo II, hombre a quien su testimonio aventajaba a sus palabras. Hombre cuyo testimonio era un continuo diálogo consigo mismo, diálogo entre su ser en sí y la realidad inmediata con sus vicisitudes prósperas y adversas, y necesariamente diálogo con la realidad que supera (el verbo está en presente, se entiende así, que la realidad mencionada permanece) la que respiraba. Es por todo lo anterior que resulta difícil escatimar superficialmente una biografía que intente hablar de un hombre cuya vida es don y misterio para el mundo. Sin embargo, queremos presentar una somera descripción biográfica del polaco influido por el mundo y de cuya influencia obtuvo la autoapropiación que lo llevó a incidir siempre de manera positiva en él.

El niño Wojtyła vio la luz en un país naciente que escasamente le llevaba a él un año y seis meses de edad, El Estado Polaco, a menudo vigoroso en historia, había sido enteramente borrado de los mapas de Europa entre 1772 y 1795 en un ejemplo casi darwiniano de la sucesión de los más débiles. Y no fue hasta el 1 de noviembre de 1918, cuando el humo de la guerra comenzaba a desaparecer en la mayor parte de Europa, que se proclamó la independencia de Polonia. El chico nacido en Wadowice, cerca de Cracovia, el 18 de mayo de 1920, pertenecía a la primera generación de polacos libres después de casi 150 años¹.

¿Fue la casualidad o la Causalidad la que hizo nacer a Karol Wojtyła en esas circunstancias? Veremos en la vida y obra de Juan Pablo II que no fue sino la Causalidad la que consiguió gestar en la historia un hombre común que haría extraordinariamente lo que con sencillez realizaba día a día, desde que su razón comenzó a hablarle en el pequeño poblado de Wadowice.

¹ BLAZINSKY, G., *Juan Pablo II, Completa y amena biografía de El Hombre de Cracovia*, Lasser Press Mexicana, México 1980, p. 43.

No podemos arrancar a un hombre de sus raíces, para estudiarlo debemos de conocer su origen, ya que estudiarlo aisladamente sin tomar en cuenta la reacción que ejerce en él su cultura, su tradición y su herencia, es, en cierto sentido, desposeernos de él. Es por eso que en acuerdo con Blazinsky nos preguntamos: ¿Qué clase de país era Polonia en aquel entonces? ¿Qué clase de gente eran los polacos en 1920? Como la mayoría de los estados recién creados, Polonia tenía un exceso de ardor patriótico en vez de poderío militar y hasta necesidades económicas. Tres meses después del nacimiento de Wojtyła, el novato Estado polaco, que estaba atado a una guerra a muerte con el ejército bolchevique, ahora se encontraba con el enemigo en las puertas de Varsovia. Aquí los polacos lograron su mayor triunfo. El Ejército Rojo fue derrotado en la histórica batalla de Varsovia, el tan nombrado milagro del Vístula².

Páginas más adelante veremos con mayor precisión y mediante una explicación más detallada, lo peculiar del contexto vital en que comienza a engendrarse la existencia de Juan Pablo II, así como su filosofía. Sin embargo, en el presente acercamiento, es conveniente advertir que «la fe de Polonia estaba puesta en el futuro, pero sobre todo en Dios y la Virgen María, porque la religión había sido el alimento espiritual que había mantenido vivos a los polacos cuando la opresión estaba en su punto más cruel en el siglo diecinueve»³.

Así como resulta imposible disociar al hombre de su cuna territorial, del mismo modo resulta imposible separar su espíritu de la fe que misteriosamente precede su concepción de la vida y de su pertenencia a ella. Por eso, aunque el catolicismo no era la única religión que orientaba la vida religiosa de la nación polaca, el pequeño Wojtyła hundía sus raíces en el catolicismo tradicional⁴.

Wojtyła crecía dentro de las tradiciones de la nación polaca: amor a la libertad, tolerancia, justicia, pero sobre todo en el aprecio por la dignidad humana y la tradición cristiana que se remontaba a casi mil años. Además, nació en un país que era singularmente consciente del precio de la paz⁵.

² Cfr. Ibidem, pp. 43-44.

³ Ibidem, p.44.

⁴ Cfr. Ibidem

⁵ Cfr. Ibidem, 45.

En sus años de formación, Wojtyła experimentó la tragedia y desolación que cayó sobre Polonia durante la Segunda Guerra Mundial en que murió casi una tercera parte de la nación polaca. Estaba destinado a conocer los horrores de Auschwitz, tan cerca a su hogar, y después el horror nazi hasta vivir bajo el comunismo soviético impuesto, así como también la creciente cohesión y renovación de la Iglesia⁶.

Es por eso por lo que la infancia de Wojtyła no fue particularmente feliz. Y si a esto agregamos la consideración de que la salud de su madre, Emilia Wojtyła, era pobre, quien murió de un mal cardíaco cuando él tenía nueve años, fácilmente nos damos cuenta de las crecientes dificultades que acompañaron la vida de nuestro filósofo. Cabe destacar que pasó su adolescencia sólo con su padre. Su padre era un hombre de ceñida fortaleza, quizá la había adquirido por ser un soldado profesional con disciplina de hierro⁷.

En 1938 Karol Wojtyła y su padre se cambiaron de Wadowice a Debniki Krakowske. Con el inicio del nuevo año escolar, Karol Wojtyła se inscribió en la Facultad de Filosofía de la Universidad Jagelonesa para estudiar un curso de Filología Polaca. La facultad se apreciaba de tener una colección formidable de catedráticos e intelectuales internacionalmente conocidos: Pigon, Nitsch, Kolaczowski. Bajo la supervisión de éstos Wojtyła y otros subgraduados de su año comenzaron su vida universitaria de conferencias, seminarios, enseñanzas, ensayos escritos en las pequeñas horas de la noche, tragos de café en las serias y largas discusiones, debates, fiestas, jovialidad y exámenes⁸.

En el momento en que llega a Debniki Krakowske, su innata cualidad de poeta encontró tierra fértil para su desarrollo. Se inscribió en las clases de declamación de la Jagelonesa y tomó parte en los recitales nocturnos que organizaban los estudiantes, de los cuales él era uno de los más brillantes en la materia. Inmerso en su brío por la poesía, por la literatura, comienza a trabajar aún con mayor seriedad dicha cualidad, por lo cual, se unió a la Sociedad del Idioma Polaco. El lenguaje polaco y sus antecedentes culturales fue algo que Wojtyła siempre apreció. Conviene señalar que algunos de los que compartieron los seminarios de idioma con Wojtyła, se han convertido en escritores y catedráticos distinguidos, algunos con una considerable cantidad de seguidores en Polonia. Uno de esos escritores es Juliusz Kiedrzyński. Él y Wojtyła se hicieron amigos al instante, unidos por la poesía y la literatura⁹.

⁶ Ibidem

⁷ Cfr. Ibidem, p. 53-54.

⁸ Ibidem, p. 59-60.

⁹ Cfr. Ibidem, p. 61.

Pero no sólo cultiva su personalidad de literato, de poeta, descubre que es capaz del teatro. En 1938 Cracovia no contaba con estudio de teatro, es por lo anterior que, desde finales del mismo año, algunos de los escritores que vivían en la ciudad formaron una “Fraternidad Teatral”. La finalidad de dicha Fraternidad era atraer jóvenes trabajadores y estudiantes a una aventura donde desarrollaran su interés por la actuación. Gracias a la Fraternidad Teatral, Wojtyła desarrolla su espíritu teatral¹⁰.

Ahora bien, Puede pensarse que el interés que Wojtyła tenía por la literatura y el teatro lo haya alejado de la responsabilidad de sus estudios, sin embargo, podemos constatar que los exámenes de verano de 1939 fueron aprobados por Wojtyła con excelentes notas¹¹.

Al igual que todos los estudiantes se incorporó a la Legión Académica. En ella los estudiantes eran entrenados en las instrucciones básicas de la praxis militar mientras pasaba el verano. Eso contribuyó para que nuestro filósofo forjara su acérrima voluntad, no por ello deshumanizada, en circunstancias verdaderamente adversas y lejos de valorar la dignidad de la persona¹².

Una vez finalizado el entrenamiento en la Legión Académica, Wojtyła pasa escasas dos semanas de paz. La Segunda Guerra Mundial, estaba sobre Polonia. Ésta es terriblemente bombardeada por los alemanes el 1º de septiembre de 1939. Dentro de los siguientes días, el 14º Ejército alemán bajo el mando de List llegó a Cracovia. El nuevo gobierno militar clausuró la Universidad Jagelonesa; en adelante, los polacos sólo podrían aprender oficios¹³. Pese a lo adverso de las circunstancias, Wojtyła se integra al nuevo Teatro Rhapsody entre 1940 y 1941 juntamente con Kydrynski. En Wadowice continúa clandestinamente sus estudios literarios y filológicos¹⁴. Además, es de admirar que tales circunstancias se convierten en la oportunidad para que Wojtyła preste ayuda humanitaria. Para ello se constituye en miembro activo de la Organización Demócrata Cristiana, UNIA, grupo de resistencia que colaboraba con ayuda humanitaria durante la

¹⁰ Cfr. Ibidem

¹¹ Cfr. Ibidem, p. 62.

¹² Cfr. Ibidem

¹³ Cfr. Ibidem, pp. 63.

¹⁴ Cfr. Ibidem, p. 70.

ocupación. Éste mismo grupo, ayudaba a los judíos a encontrar protección y conseguir papeles de identificación arios falsos¹⁵.

Es en este contexto en el que Wojtyła experimenta la vocación a ser pastor, abandona la filología y abraza la Cruz, así que intenta unirse a la orden de los Carmelitas, pero le dijeron: “*Ad maiores res tu es*”, tú eres para cosas mayores. ¡Qué razón tubo aquella respuesta! Es por eso que se inscribió en el seminario clandestino Teológico de Cracovia, en 1942. Es en la clandestinidad en donde la excelencia académica que siempre lo distinguió comenzó a manifestarse. Esto se constata en los certificados de sus primeros dos años y medio de estudio, los cuales, han sido preservados en la universidad Jagelonesa y en los archivos de Varsovia. Pasados éstos dos años y medio de su formación seminarística, a principios de 1945 terminó la guerra en Polonia. Con la guerra concluida, se vio libre para unirse al Departamento de Teología de la Universidad Jagelonesa que nuevamente abría sus puertas, lo cual le permitió completar sus estudios en las sesiones académicas, de 1944-1945 y, de 1945-1946¹⁶.

Ciertamente los caminos de la Providencia son inescrutables, pero sin embargo podemos considerar que Juan Pablo II cultivo el discernimiento de lo que Dios esperaba de él. Pues, ya desde su trémula e incipiente respuesta percibía el compromiso en bien de los hombres. Tal respuesta a dicho compromiso se ve cristalizada al ser ordenado sacerdote el 1º de noviembre de 1946 por el Arzobispo Metropolitano de Cracovia, Príncipe Adán Sapieha. Ya en el camino que lo conducía a trabajar por el bien de los hombres, es enviado a Roma por Sapieha en el otoño de 1946 para comenzar dos años de estudio en la Universidad Pontifical Angelicum, (Pontificium Institutum Angelicum de Urbe), administrada por los Padres Dominicos. Es en dicha Universidad en la que en 1947 se licenció en filosofía con la puntuación máxima¹⁷.

Habiéndose licenciado en filosofía, continúa perfeccionando sus conocimientos teológicos en el Angelicum Institutum Pontificium Internationale, Facultates Theologiae, en el cual, el 30 de abril de 1948 se convierte en Doctor en Divinidad, Magna cum Laude, con la tesis: “Sobre la doctrina de la Fe de acuerdo a San Juan de la Cruz”. La obra misma

¹⁵ Cfr. Ibidem, p. 74.

¹⁶ Cfr. Ibidem, pp. 75-79.

¹⁷ Cfr. Ibidem, pp. 80-81.

titulada “*Doctrina de Fide apud S. Joannem de Cruce*”. Fue calificada con nueve puntos de una calificación de diez. Llegada la defensa de su tesis, obtiene cincuenta puntos de cincuenta. No le fue posible publicar la tesis en Roma. Sin embargo, una parte ha aparecido en latín, y otra en polaco¹⁸.

El sacerdote Wojtyła se convierte en catedrático. En octubre de 1953 comienza a transformar su comprensión ética, en ética filosófica. En el mismo año, inicia un ciclo de conferencias sobre ética social en el Seminario Teológico de Cracovia, donde él mismo había sido estudiante. Pero el interés magisterial de Wojtyła se extendió más allá del simple fungir como conferencista y profesor en el seminario, dicho interés le lleva a Lublín, ciudad al sureste de Polonia. En 1956 le es ofrecida la dirección de Ética en la Universidad de Lublín, en Lublín. Así, aproximadamente a los treinta y seis años, había adquirido todo el status y la dignidad de un catedrático y director del Instituto de Ética de Lublín¹⁹.

Wojtyła fue nombrado Obispo en 1958, pero su profesorado no cesó. Llevó una atmósfera intelectual a toda la Escuela, pero supo tener cuidado de mantener un aire de sencillez y humildad. Con frecuencia hablaba del colapso moral de Occidente, un punto que le causaba mucho dolor. Toda su manera de ser era casi una incesante meditación filosófica junto con una humanitaria amistad cristiana hacia todo lo que representara la verdad, la belleza y la bondad. Una vez elegido Papa, el rector de la Universidad de Lublín, el Profesor Fr. Krapiec, difundió con justificable orgullo que la Universidad Católica de Lublín es la única en el mundo que ha tenido al Papa como catedrático de ética y como jefe de departamento²⁰.

Wojtyła es electo Sumo Pontífice el 16 de octubre de 1978 e inicia una nueva era en la historia del Pontificado. El Cardenal Felici se adelantó al balcón y entonó en latín: “Les anuncio un gran gozo, ¡Habemus Papam!”. Las lágrimas aparecieron en los ojos de Wojtyła cuando le preguntaron si aceptaba la elección. Hundió la frente en sus manos, y vaciló tanto que muchos de los cardenales temieron que rechazara el aterrador oficio. Ordenó su respuesta en latín: Conociendo la gravedad de estos tiempos, dándome

¹⁸ Cfr. Ibidem, p. 84.

¹⁹ Cfr. Ibidem, pp. 90-91.

²⁰ Cfr. Ibidem, p. 91-96.

cuenta de la responsabilidad de esta elección, poniendo mi fe en Dios, por Cristo, por la Virgen María, Madre de Dios, respetando completamente la constitución apostólica de Paulo VI que decía: Aquel que sea elegido como nuestro sucesor no debe rehusar la tarea a la que ha sido llamado... Acepto²¹.

Es así, que hemos logrado una biografía del hombre sobre cuyo pensamiento se basará toda nuestra reflexión sobre la autoconciencia.

1.1.2 Obra filosófica

Ya hemos tenido un primer acercamiento al autor que nos ocupa en nuestra reflexión. La biografía nos acercó de una manera general a la personalidad y a los intereses a los que Karol Wojtyła se acerca, ya como ordinaria persona en el mundo, ya como estudiante o como sacerdote y catedrático. Ahora bien, al presentar su obra filosófica, podremos acceder intuitivamente al núcleo del interés que se fraguaba ininterrumpidamente en su existencia misma.

Según el profesor Styczen²², la obra filosófica wojtyliana viene a componer un tratado único sobre el hombre. Wojtyła no sólo se limita a comprender y escribir filosofía. Es también un pensador que también contribuye con escritos de tipo teológico, y hasta poético. Por lo que respecta a su producción filosófica podemos considerar en ella algunos periodos que, en gran parte, vienen a coincidir con la publicación de sus obras principales²³.

El pensamiento filosófico wojtyliano es un pensamiento uniforme, esto se ve reflejado en cada una de sus obras, las cuales, tienen una integridad cuya característica clave es la estricta metodología con la que han sido desarrolladas en sus planteamientos.

²¹ Cfr. Ibidem, pp. 13-15.

²² Nació en 1931 en Wadowice. Licenciado en teología por Facultad de Teología de la Universidad Jagellónica. Ordenado sacerdote en la Congregación del Divino Salvador en 1955. En 1981, profesor del Departamento de Ética de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin. Profesor en la Academia Internacional de Filosofía en Liechtenstein. Fundador del Instituto Juan Pablo II dentro de la Universidad de Lublin. Miembro de la Pontificia Academia para la Vida desde su creación en 1994; doctor honoris causa de la Universidad de Navarra en Pamplona y de la Pontificia Universidad Laterana en Roma. Muere en octubre de 2010.

<http://juanpablo2do.blogspot.com/2010/10/homenaje-tadeusz-styczen-discipulo-y.html>. (29 12 2010).

²³ Cfr. FERRER, P., «Introducción» en WOJTYLA, K., *Mi Visión del Hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 2005⁶, pp. 7-8.

Respecto de su producción filosófica, ésta se encuentra estructurada en tres periodos. El primer período, abarca aproximadamente desde el inicio de los años cincuenta hasta 1970. La característica predominante en este periodo es el interés fundamental que Wojtyła centra en estudios de ética filosófica y sobre el amor humano. En la primera fase de este período destaca la publicación de algunos ensayos de filosofía moral y de ética; varios escritos que corresponden a tres cursos impartidos en la universidad católica de Lublin (1954-1958); las separatas de *Abecedario ético*, impresas en *Tygodnik Powszechny* entre los años 1956-1958; su tesis sobre la ética de Scheler, publicada en 1959, y el volumen *Amor y responsabilidad* (1960)²⁴.

A principios de 1958, una vez que ha intimado en estudios sobre ética y moral comienza a abordar la antropología. En el año 1970 entra decididamente en el estudio antropológico. Un estudio que está constantemente en diálogo con los pensadores que contribuyeron a formar los sistemas éticos propios de su tiempo y que se encuentran vigentes hasta nuestros días. Ejemplos concretos de contribución a dichos sistemas éticos, son Kant y Scheler²⁵.

El segundo período, podemos entenderlo como la síntesis entre ética filosófica y antropología. Es un periodo definido fundamentalmente por *Persona y acto*, obra filosófica principal, publicada en 1969. *Persona y Acto* suscitó reacciones opuestas en el ambiente filosófico polaco, primeramente, y después en el internacional. Dichas reacciones estaban centradas en la dialéctica entre la escuela fenomenológica y la neotomista. Pero ahora miramos con ojos más serenos el conflicto de interpretaciones que se levantó en torno a aquel volumen bien compaginado y denso de pensamiento, podemos reconocer que las mejores contribuciones han venido de los comentaristas que no han asumido aquella bipolaridad como el aspecto más importante y decisivo para la correcta comprensión de la filosofía wojtyliana.

En la introducción de *Persona y acto*, encontramos una nota característica de método importante, ya que esta obra marca la transición temática de su pensamiento. La nota de método pone de manifiesto el giro que Wojtyła da en su pensamiento, es el giro

²⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 8.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 8-9.

de la ética a la antropología, ya que su estudio no se mantendrá en el campo de la ética, sino que se introducirá en el hombre sin más. En *Persona y Acto*, apuesta por el hombre y por la posibilidad de afirmar un humanismo no utópico y sólidamente anclado en la realidad y en la experiencia. Sin embargo, aunque en este segundo periodo vemos que Wojtyła gira de la ética a la antropología, no abandona a la primera, no se aleja de ella²⁶.

Finalmente veamos la tercera fase de la producción filosófica de nuestro filósofo. Ésta tercera fase se abre con la última sección de *Persona y acto*, que lleva el título de *participación*, y que se extiende a todos los escritos posteriores. Algunos de ellos constituyen un apéndice explicativo de problemáticas particulares ya tratadas en *Persona y acto*; otros, en cambio, desarrollan puntos de reflexión que no se encuentran claramente tematizados en otras partes de la obra filosófica de Wojtyła.

La distinción entre los dos periodos anteriormente señalados y éste, es posible por la atenta consideración de sus reflexiones sobre la intersubjetividad y la subjetividad, sobre la comunión de las personas, sobre la sociabilidad, sobre la paternidad y, por consiguiente, sobre la relación de generación, y del continuo retorno de éstas a la realidad del sujeto personal y a su constitución interior²⁷.

La trilogía periódica de la obra filosófica que hemos presentado ya nos ha dado por sentado el interés ético-antropológico sobre el que Wojtyła fija su reflexión filosófica. Un interés que afloró en forma intuitiva y tentativa desde que era miembro activo de la UNIA, y que ha quedado inserto tanto en su antropología filosófica, como en su ética filosófica.

Antes de concluir esta somera presentación de la obra wojtyliana, conviene tomar en consideración a un filósofo que ha realizado un aporte tan necesario como importante para la comprensión de la filosofía wojtyliana, dicha aportación versa sobre el método filosófico de Karol Wojtyła, la cual ha quedado dispuesta en la obra: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, de Rodrigo Guerra López, quien de la obra filosófica de Karol Wojtyła, dice lo siguiente:

²⁶ Cfr. Ibidem, p. 9.

²⁷ Cfr. Ibidem, pp. 9-10.

La obra filosófica de Karol Wojtyła constituye un hito en la historia del pensamiento contemporáneo. Sus aproximadamente veintisiete años de actividad en este campo (1951-1978) conforman un periodo de tiempo que muestra elocuentemente la extraordinaria capacidad que poseyó para proponer un pensamiento original, capaz de reconducir algunos de los problemas más acuciantes de la filosofía contemporánea hacia soluciones enraizadas en la comprensión de las experiencias humanas fundamentales²⁸.

Sin duda, los problemas más acuciantes a los que se enfrenta la filosofía contemporánea no son otros más que los mismos que ocuparon la reflexión filosófica de la época antigua, medieval y moderna, los problemas del hombre que es y que actúa de modo intelectual y libre, por una parte, y por otra, los problemas que surgen del intento humano por explicar el logos del mundo y del cosmos mismo.

Para guerra, Wojtyła es un filósofo realista., su realismo no es como el de un repetidor que memoriza ciertas fórmulas de acuerdo a un cierto canon de ortodoxia filosófica preestablecida, sino que es el realismo que brota del esfuerzo personal, para desentrañar la estructura más inteligible del mundo y del hombre²⁹.

Concluimos este apartado considerando que lo peculiar del pensamiento filosófico wojtyliano es el genuino interés por el hombre, no sólo como ser, sino como ser que es consciente de sí y que se revela a través de su obrar. No se piense que el segundo rubro de problemas a que hacemos referencia carece de importancia, hemos especificado solamente el problema del hombre-persona en acción ya que es la reflexión que directamente nos compete.

1.2 Pensamiento filosófico de Karol Wojtyła. Sus influencias y su método

Con la realización de la breve biografía de Karol Wojtyła y el esbozo respecto de su obra filosófica, tenemos ya un panorama que nos ayudará a comprender con facilidad su pensamiento filosófico en cuanto tal y su método, lo cual expondremos en lo sucesivo.

1.2.1 Contexto vital del pensamiento filosófico de Karol Wojtyła

Hasta el momento, hemos tenido un acercamiento panorámico al contexto que empapó la personalidad y que al mismo tiempo marcó la existencia de Karol Wojtyła. Del

²⁸ GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós Editores, Madrid 2002, p. 23.

²⁹ Cfr. *Ibidem*

mismo modo, ya nos hemos hecho presente de manera general la moción filosófica que movió la reflexión filosófica de nuestro autor.

Sin embargo, creemos conveniente que para iniciar nuestro camino de comprensión del pensamiento filosófico de Karol Wojtyła, es necesario contextualizar aún más nuestro análisis y nuestra reflexión, considerando retrospectivamente el contexto de génesis en que Wojtyła engendra su personalismo humanista con la peculiar característica y el renovado interés por el retorno al sujeto mismo, al hombre-persona. Además de que es necesario tener en nuestro punto de comprensión que la vuelta al sujeto mismo sugerida por nuestro autor, tiene una seria implicación en la intersubjetividad del ser humano, así como en la trascendencia del mismo.

La generación de Karol Wojtyła forja su consciencia nacional a partir de un conjunto de valores que algunos de sus críticos como Josef Tischner tratan de sintetizar en reflexiones respecto del cambio cultural polaco. Dicho cambio, no puede eludir la recuperación del sentido sobre la dignidad de la persona humana que se expresa en sus derechos esenciales, por ejemplo: la elección voluntaria de la propia historia ya que vinculándose a una historia el hombre participa de la dignidad de aquéllos cuya obra continúa³⁰. Otro de los derechos esenciales del pueblo polaco convaleciente fue el relativo a la religión que se manifestaba en la fidelidad a Cristo en la persona del Papa que permite paradójicamente que todos, aún los no católicos, puedan elegir un punto de vista que abraza la identidad de un pueblo que busca su libertad³¹.

La vida de Karol nace y se nutre de este *ethos*. Es solidario con él y con los hombres y las mujeres que lo encarnan. Este amplio y complejo mundo vital abarca la historia individual y familiar de Wojtyła, quien se introduce desde muy joven en la experiencia profunda del amor y que sabe compaginarlo con el dolor y la muerte. A los polacos contemporáneos de Wojtyła los une el paisaje, la historia, el trabajo, la lengua y la sangre. Son esas experiencias humanas diversas las que provocaron en Wojtyła el deseo de disponerse a la solidaridad para cargar en su propia espalda el peso del otro.

³⁰ Recordemos que Polonia había sido azotada por la Guerra y necesitaba ser reconstruida en su personalidad, en su historia, ello no sería posible sin el rescate de la dignidad humana individual.

³¹ Cfr. TISCHNER, J., *Ética de la solidaridad*, Encuentro, Madrid 1986, pp. 140-146, citada por GUERRA LÓPEZ R., op.cit. pp. 37-38.

La actitud de solidaridad es como el estrado en el que construye un pensamiento que tematiza la experiencia de la irreductibilidad de la persona. Irreductibilidad que es el sí mismo de cada hombre, de cada persona, pero sin olvidar la capacidad que posee para encontrarse y actuar junto con los otros. Wojtyła se halló en este contexto, dentro de esta historia, frente a la misma disyuntiva que otros pasaron: o la desesperación, fruto del odio al hombre y del autoritarismo político; o la opción por la promoción y defensa de la dignidad humana y de sus derechos fundamentales.

Dicha disyuntiva era real, lo testimonian tantos que, a raíz de aquellas experiencias, optaron por afirmar la existencia volcada hacia el vacío de sentido. Wojtyła por su parte se prepara para sostener con temple, en medio del dolor, que la verdad sobre el hombre necesita ser reconocida como realidad al interior de la historia, y que la vida humana no se desfonda mientras la consciencia permanece abierta a la posibilidad de reconocer en el ser humano un espacio donde lo trascendente se hace presente de manera participada pero real³².

Lo que pudiera considerarse un contexto fatalista e incluso germen de una concepción nihilista del hombre, de su sentido y de su finalidad en la realidad de la existencia, él lo retoma y lo revierte en una nueva posibilidad para ofrecerlo con una perspectiva esperanzadora al hombre y su potencial de vida como tal. La nueva posibilidad que ofrece Wojtyła no será otra que el consolidar al sujeto en sí mismo, proponiéndole la apertura a una existencia libre y auténticamente responsable.

Dicha posibilidad es también un redescubrimiento de la dimensión trascendental inherente al hombre-persona cuya raíz se nutre de la Única Trascendencia. Consideramos que tal redescubrimiento será posible partiendo de la experiencia del encuentro consigo mismo que brota de la urgente necesidad de recuperar el original sentido de la dignidad humana, la que tiene su fundamento en el ser mismo del hombre. Esta recuperación de sentido sobre la dignidad humana sólo se alcanza mediante un volver al sujeto, lo cual se realiza sólo cuando él es capaz de experimentarse en sí y actuante.

³² Cfr. GUERRA LÓPEZ R., op.cit. pp. 38-39.

Es por eso que el personalismo de Karol Wojtyła no es un personalismo meramente materialista e inmanente, su personalismo alcanza una dimensión trascendente porque no es puramente teórico, sino realmente existencial. Un existencialismo personalista que emerge desde la propia experiencia de nuestro autor y de su actitud indagadora del valor íntimo del hombre.

Es en estas coordenadas espacio-temporales y de idiosincrasia en las que Karol Wojtyła comienza a construir un personalismo humanista de dimensión trascendental, ya que busca la apertura a la verdad, la cual permanece por encima de ideologías e intereses que menoscaban la dignidad del hombre-persona.

1.2.2 Influencias en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła

En el punto anterior, examinamos retrospectivamente el contexto vital de Karol Wojtyła, a través de dicho examen encuadramos el *ethos* que comenzó a nutrir la savia filosófica del pensamiento wojtyliano. Ahora bien, por la perspectiva obtenida hasta este momento consideramos que en la raíz de la filosofía wojtyliana no existe otra influencia más profunda que su contacto vivo con las experiencias más profundas a que puede asistir el hombre, la persona.

Sin embargo, es importante conocer cuáles fueron las fuentes filosóficas a las que Wojtyła tuvo que acercarse para continuar nutriendo y haciendo crecer la savia que le permitió comprender filosóficamente su contexto vital. Contexto al que después de comprenderlo él mismo propone una nueva manera para entenderse y abrirse un horizonte que se prolonga más allá de lo inmediato de los humanismos existencialistas y materialistas, de los humanismos que desembocan en un *nihilismo*.

La primera influencia de la que precisa la filosofía wojtyliana es específicamente el tomismo, al cual tiene acceso obviamente desde su formación sacerdotal y es este tomismo con el que gradualmente entraría en diálogo y colaboración³³. Es importante para nuestra comprensión, tener presente la filosofía tomista enmarcada dentro del pensamiento filosófico cracoviano, a la cual se le da el adjetivo de tomismo polaco. El tomismo polaco propio de la época de Wojtyła estaba configurado en tres grandes

³³ Cfr. Ibidem, p. 58.

tendencias. En primer lugar, tenemos el tomismo de inspiración lovainense. A través de ese tomismo tiene su primer encuentro con la filosofía. Una de las características de ese tomismo, era que conocía y defendía los aspectos fundamentales de la metafísica tomista, pero no evitaba la asimilación e incorporación de los aportes de otras corrientes filosóficas modernas. El tomismo polaco infundió en Wojtyła una actitud filosófica abierta al diálogo con la modernidad e instalada en sus preocupaciones propias. En segundo lugar, encontramos un tomismo fundamental más dedicado a la historia de la filosofía medieval, a la producción de manuales y a la lucha contra los adversarios de la metafísica clásica³⁴.

En tercer lugar, se encuentra la corriente del tomismo existencial, introducida en la reflexión filosófica cracoviana por Stefan Swiezawski quien se dedicó a la historia de la filosofía y a la teoría de la historia de la filosofía. La actitud cultivada por este existencialismo tomista con respecto de la fenomenología se caracteriza hasta el día de hoy por valorarla como una herramienta descriptiva pero no como un punto de arranque para la metafísica. La metafísica es la filosofía primera y todas las demás ramas de la filosofía no son sino metafísica aplicada³⁵.

Evidentemente este existencialismo no constituye a la realidad dada fundamento de la metafísica, sino que desde la metafísica explica la fenomenología de esa realidad como tal. De manera que a través del tomismo existencialista la metafísica es revalorada como la filosofía primera.

La segunda influencia que permite a Wojtyła comenzar a construir su pensamiento, es la filosofía de Max Scheler. Si bien, hemos dicho que el tomismo es para nuestro autor la fuente primaria de su filosofía, ésta quedaría limitada sin el recurso a la fenomenología scheleriana. El estudio de la obra de Scheler es, por así decir, la lupa a través de la cual Wojtyła observa y aplica la metafísica tomista.

La influencia de Scheler es claramente perceptible al considerar la obra monográfica wojtyliana. Nos referimos a su tesis de habilitación sobre la posibilidad de construir una ética cristiana sobre la base del sistema scheleriano. La primera parte de

³⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 58-60.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 60-61.

dicha obra es una exposición general del pensamiento de Max Scheler, la segunda es un análisis comparativo entre la ética cristiana y la ética scheleriana. Wojtyła subraya que Scheler tiene el mérito de descubrir la especificidad de la experiencia en general y de la experiencia que está al origen de la ética en particular³⁶.

Para Scheler, según Wojtyła, la experiencia que utilizan las ciencias exactas las obliga a aplicar un método empírico-inductivo que resulta inútil para determinar qué es bueno o qué es malo. Lo bueno y lo malo han de ser datos *a priori*. Pero esto evidentemente no significa la ruptura de las ciencias exactas con la experiencia sino únicamente que la experiencia de las ciencias exactas necesita ser ampliada³⁷.

Una tercera influencia es el realismo de Etienne Gilson (1884-1978). Gilson escribió su tesis doctoral sobre los antecedentes escolásticos del pensamiento de Descartes. Es a través de esta investigación que el autor francés lee las obras de Santo Tomás de Aquino y de otros medievales. Por otra parte, gracias a dicha lectura cayó en la cuenta de que existía presencia del pensamiento escolástico al interior de la filosofía cartesiana, y no una ruptura como consideraban algunos de sus contemporáneos. Posterior a la lectura de Tomás, Gilson se inserta en el ambiente universitario marcado por el positivismo, por este motivo se hace necesario que su contribución busque estar a la altura del debate racional y de la cientificidad historiográfica exigida al momento de explorar, a contracorriente, los escritos de Santo Tomás de Aquino.

Es Gilson, quien haciendo una suerte de *filosofía de la historia de la filosofía*, manifiesta por primera vez que existe una vinculación entre filosofía medieval y filosofía moderna, para posteriormente poner las bases para que pudiera ser comprendida la segunda como una filosofía que *formalmente* desconoce su origen cristiano pero que *materialmente* es heredera de él.

Ahora bien, sólo como ejemplo mencionaremos algunas de las obras que Gilson ya había escrito al momento en que Wojtyła se acerca a su pensamiento. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, aparecida en 1919. En ella expone cómo la teología de Tomás impacta en su filosofía e insiste en concebir a Dios como el

³⁶ Cfr. Ibidem, p. 97.

³⁷ Cfr. Ibidem

mismo Ser subsistente y, a las criaturas como participaciones finitas en las que el acto de existir (*esse*) es constreñido por la esencia. En 1932 publica *El espíritu de la filosofía medieval*, en esta obra, Gilson muestra su convicción sobre la génesis de la filosofía cristiana medieval al interior de la teología³⁸.

De Gilson, podemos concluir, que repropone la vigencia del cristianismo como elemento del pensamiento que ayuda a reconocer a la verdad en las cosas mismas antes que en el esfuerzo humano por transformarlas. Para Gilson Santo Tomás de Aquino es quien salva el realismo epistemológico tras la crisis idealista nacida en la modernidad.

Dentro de esta tercera influencia en el pensamiento filosófico wojtyliano, también aparece Jacques Maritain (1882-1973). El contexto universitario que Maritain enfrenta es un mundo en el que existe una preeminencia radical del objeto sobre el sujeto. En este momento el positivismo se encuentra colocado como enemigo fundamental de la metafísica en nombre de la absolutización de las ciencias empíricas, de las ciencias experimentales y objetivas. De este modo, resultaba evidente el riesgo de reducir la subjetividad personal a una cosa entre las cosas. La liberación de esta posición es obtenida por Maritain a través del magisterio de Henri Bergson, quien propone la defensa de la capacidad de la intuición para aprehender lo real y alcanzar lo absoluto.

No es difícil advertir que la lectura wojtyliana de Maritain se distingue de las realizadas por otros autores. Wojtyła, al leer *Humanismo integral* simpatizó con una realidad que de hecho ya vivía desde joven: la desconfianza respecto del tradicionalismo católico-político, además de la opción por una crítica matizada de la cristiandad medieval que permitiera pensar una filosofía social de inspiración cristiana, centrada en la primacía de la persona humana y su dignidad³⁹.

Hemos visto brevemente las tres influencias principales sobre las que Wojtyła construye su filosofía. Son tres fuentes que Wojtyła sabe unir con una transversalidad predominantemente tomista. Ahora bien, según la estructuración de la filosofía wojtyliana podemos concluir de la manera siguiente: en la fenomenología de Max Scheler reconoce la necesidad del retorno a las cosas mismas, sobre las que tendrá la primacía el sujeto

³⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 104-106.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 109-111.

mismo, mientras que en la filosofía de Etienne Gilson y de Jacques Maritain aprecia y absorbe la dinámica que le permite hacer confluir el racionalismo y el positivismo científicista con el tomismo a través de un humanismo que permita volver a la cosa misma, es decir, a la persona misma, reproponiendo la primacía del espíritu en contraposición al racionalismo y positivismo que eran el hábito vital tanto del humanismo existencialista como del humanismo materialista. Esta primacía del espíritu también será la antítesis que permitirá a nuestro autor, fincar desde otra perspectiva el ángulo que le posibilitará hablar de la trascendencia de la persona en la acción.

Cabe abonar a lo anterior, que Karol Wojtyła hace un uso delicado de la máxima maritainiana, *distinguir para unir*. Wojtyła, distingue entre la fenomenología scheleriana y el realismo tomista, la primera es el punto sobre el que Wojtyła inicia la edificación de una ética realista, y el tomismo es la esencia de la fenomenología que observa en la parte ética del acto humano y que necesariamente está en estrecha ligazón con la autoconciencia, de modo tal que la autoconciencia éticamente considerada no se podría concebir sin el auxilio de la fenomenología, y ésta se ve, no superada pero sí reafirmada a través del realismo tomista del que Wojtyła le impregna.

1.2.3 Pensamiento filosófico de Karol Wojtyła

Hemos visto el contexto propio de Karol Wojtyła, hemos elaborado un juicio a su característico personalismo, y hemos expuesto de manera muy general las fuentes filosóficas de las que alimentó su pensamiento. Ahora consideremos las líneas esenciales de la reflexión filosófica wojtyliana.

Se caracteriza por su mentalidad dialogante y atenta a lo que hay a su alrededor, por una parte, y por otra, por su pensamiento reflexivo y su búsqueda continua de puntos de confluencia, así como su capacidad de conciliar y de sintetizar. Esto nos lleva a sus dos grandes preocupaciones, puestas de manifiesto por Juan Luis Lorda⁴⁰. La primera

⁴⁰ Juan Luis Lorda Iñarra, nació en Pamplona, España en 1955. Fue ordenado sacerdote en 1983. Ingeniero Industrial en 1977, y Doctor en Teología en 1982. En la Universidad de Navarra, es Profesor Agregado de Teología Dogmática. Profesor Asociado de la Facultad Eclesiástica de Filosofía. Profesor del Instituto de Antropología y Ética. Miembro del Grupo de Investigación Ciencia, razón y fe (CRYF). Miembro del Consejo Asesor de Catequesis de la Conferencia Episcopal Española.
<http://www.unav.es/tdogmatica/profesores/jlLorda/default.html#N100A7>. (29 12 2010).

de ellas consiste en manifestar lo que es la persona humana al mostrar su dimensión espiritual; porque está interesado en fundamentar la ética, así como la dignidad de la persona en un mundo dominado por el relativismo. La segunda, es su esfuerzo por unir las grandes cuestiones de la fe con la experiencia diaria del hombre, mostrar que los misterios cristianos salvan al hombre porque le hacen comprender su ser más auténtico, es decir, vivir acorde con su dignidad⁴¹.

Continuando en nuestro interés por acercarnos a las líneas del pensamiento filosófico wojtyliano, en acuerdo con Lorda, podemos resaltar que Wojtyła es un autor difícil, muy personalizado; no se siente obligado a seguir lo que otros han dicho o hecho; reflexiona sobre las cosas y ensaya soluciones propias. No trivializa las cuestiones importantes⁴².

Respecto de su posición filosófica, según Serretti, la filosofía de Wojtyła parte de la experiencia y sometiendo a comprobación experimental las tesis de las que la experiencia no ofrece evidencia de manera directa. Partiendo de sí y partiendo del hombre, Wojtyła da cabida a algunos de los presupuestos presentes en el pensamiento moderno y contemporáneo; acoge el *cogito* cartesiano, así como el presupuesto kantiano de la llamada revolución copernicana⁴³.

Respecto de la conciencia, podemos decir que, para Wojtyła, es en su conjunto un fenómeno, y es considerada como tal. Sin embargo, da un paso más respecto de esta comprensión, ha dejado la permanencia fundamental de la forma. Así, Wojtyła realiza un viraje de la filosofía entendida principalmente como filosofía de la conciencia a la filosofía entendida como desvelamiento y meditación del misterio del hombre como persona.

A raíz de esto, es necesario comprender cómo ha de realizarse el retorno al hombre como persona. Este cuestionamiento queda resuelto en *Persona y Acto*. Wojtyła estrecha la relación entre autodeterminación y acción. Estudia el obrar humano como aquello que revela al hombre y no al contrario. La elección de este punto de vista es lo

⁴¹ Cfr. LORDA, J. L., *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, p. 114, citada por FERRER, P., «Introducción» en WOJTYLA, K., *Mi Visión del Hombre...* pp. 10-11.

⁴² SERRETI, M., «Invitación a la lectura», en WOJTYLA, K., *Perché l'uomo*, Mondadori, Roma 1995, pp. 10-11, citada por FERRER, P., «Introducción» en WOJTYLA, K., *Mi Visión del Hombre...* pp. 11-12.

⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 12.

que distingue su pensamiento fenomenológico de los demás fenomenólogos de lo humano⁴⁴.

La característica motriz de la filosofía wojtyliana es –como hemos podido advertir desde el momento en que tratamos sobre su obra filosófica– la preocupación por el hombre. Preocupación que aborda a partir de la filosofía y la teología. El pensamiento filosófico wojtyliano no es diverso, aunque proceda de fuentes diversas. Wojtyła encuentra la confluencia de la diversidad en el hombre en cuanto tal. Para él, el hombre es la fuente y a la vez cumbre en su reflexión. Es por eso que a partir de dicho presupuesto la única pretensión que persigue es manifestar a la persona con todo lo que implica ser tal.

Por eso, una vez que coloca en el centro a la persona, aborda el tema ético, el cual, no lo construye ni lo explica si no es a partir del hombre mismo. Construcción y explicación que en modo alguno son relativas o subjetivas, pues al tener bien claro lo que es el hombre en cuanto tal, la persona, en cuanto tal, construye y explica de la manera más objetiva que le es posible, aquello que le es connatural a su existencia.

Aunque nuestro propósito es meramente filosófico, conviene decir que no sólo pone de manifiesto al hombre por medio de la filosofía, sino que también lo hace a través de la teología, a través de la fe. Ellas constituyen el arquetipo de la vida del hombre en la experiencia concreta, es decir, teología y fe constituyen la comprensión del ser más íntimo y profundo del hombre.

Hemos dicho que el pensamiento de Karol Wojtyła no es diverso, aunque proceda de fuentes diversas. Wojtyła es un filósofo que busca soluciones personales a problemas reales, partiendo de sus propias reflexiones. Esto le constituye en pensador autónomo.

En la filosofía popular se dice un refrán que bien explica la filosofía de Wojtyła: “La boca habla de lo que está lleno el corazón”. Wojtyła vuelve sobre sí mismo y en esa vuelta teoriza su filosofía. Wojtyła realiza en sí mismo la sentencia griega escrita en el frontón del Templo de Delfos, dedicado al dios Apolo: “Conócete a ti mismo”. Por otra parte, también en la filosofía del pueblo se dice que “lo que interiormente somos es lo que proyectamos en nuestra conducta”. Esto es precisamente lo que revela Wojtyła en su

⁴⁴ Cfr. FERRER, P., «Introducción» en WOJTYLA, K., *Mi visión del Hombre...* p.13.

filosofía de la acción. Es precisamente lo que explica respecto de la autoconciencia. Es precisamente el punto de confluencia entre fenomenología y metafísica⁴⁵.

Por último, en el mismo contexto respecto de la autonomía de pensamiento que caracteriza de un modo particular a Wojtyła, cabe hacer una última observación: aunque Wojtyła es un filósofo aristotélico-tomista, no se contenta con estas dos grandes columnas del pensamiento. Un ejemplo de esto lo podemos ver en la insatisfacción que experimenta Wojtyła respecto del teleologismo de la ética tomista en cuanto que orientación hacia el fin último como presupuesto de la conducta. Es por eso que anda otros caminos para reflexionar sobre la filosofía de la moral. Uno de ellos, la filosofía scheleriana. Es por todo lo anterior, que podemos caracterizar la filosofía wojtyliana, como filosofía dialógica, antitética y sintética.

1.2.4 El método filosófico de Karol Wojtyła

Seguramente, después de habernos acercado a las influencias filosóficas respecto del pensamiento wojtyliano, será mayormente sencillo comprender su método. En cierto sentido, el método que utiliza Karol Wojtyła es el resultado de su propia experiencia, es la suma de las experiencias vividas desde su juventud, a las que no podemos dar el adjetivo de positivas sino en el grado que contemplamos en su globalidad la personalidad y el rumbo que hace tomar a su propia historia nuestro filósofo. Son experiencias que bajan a la intimidad del ser humano y que tocan las fibras más profundas de la existencia y de la vida humana, en medio de las circunstancias más adversas y diversas, en las que es preciso la reafirmación del sentido del hombre.

Karol Wojtyła experimenta las mismas vicisitudes que experimentaron sus contemporáneos y las recibe en la herencia filosófica de aquellos para los que la existencia es meramente inmanente y el fin último del ser humano es exclusivamente *nihilismo*. Sin embargo, en ese contexto construye un humanismo que hunde sus raíces en la dimensión trascendente del ser humano, dimensión que depende necesariamente del apego por parte del hombre a la verdad. Verdad a la cual accede desde la

⁴⁵ En el apartado siguiente, en el que abordaremos el método de la filosofía wojtyliana, quedará explicada de modo más amplio esta intuición.

fenomenología y desde la metafísica, con lo cual logra una comprensión transfenoménica de la realidad.

El método de Karol Wojtyła es realmente científico porque parte de los datos de la mera experiencia sensible, tal como se presenta en la realidad a los sentidos y a la experiencia inmediata del sujeto presente y consciente en el mundo, esta es la parte fenomenológica. Esta experiencia fenomenológica es la base en la que construye la novedad trascendental de su humanismo. Por otro lado, su método es filosófico-racional o metafísico porque busca las causas últimas de la realidad fenomenológica de la que hace experiencia. Ahora bien, hagamos un esfuerzo por dar un juicio acertado y crítico de los presupuestos anteriormente dichos y de la esencia del método wojtyliano.

El método wojtyliano, se inscribe fundamentalmente en el contexto de la fenomenología. [...] Si bien Karol Wojtyła recibió una formación filosófica tomista, su evolución intelectual lo acercó hacia *una modalidad reformulada de la fenomenología que requiere necesariamente de un complemento metafísico*. [...] La fenomenología Wojtyła introduce una nueva comprensión de los problemas metafísicos y por lo tanto eventualmente se encuentra abierta a replantearlos. Así mismo, desde esta posición se reconoce que el planteamiento metodológico fundamental de Wojtyła representa una novedad filosófica⁴⁶.

Con lo anterior podemos intuir el segundo momento en la descripción fenoménica experiencial que permite alcanzar una comprensión del ser de la persona humana y de su actuar en el mundo y con el mundo de una manera metafísica. Este segundo momento no será otro sino la aplicación de la metafísica a la fenomenología.

Wojtyła otorga particular importancia a la fenomenología respecto de la metafísica y sus problemas. Sin embargo, un detenimiento acrítico en este juicio puede llevarnos a creer que la fenomenología sea en sí misma equivalente a la metafísica, lo cual es un error. Por lo anterior, es necesario comprender que el momento propiamente fenomenológico primario es contraído al momento metafísico⁴⁷. Es por eso que la metafísica es como la esencia de la fenomenología wojtyliana. Pues la metafísica es trans-fenoménica.

Se encuentra en lo fenomenológico de la experiencia, pero sin atarse a ella. Ahora bien, en palabras de Rodrigo Guerra, «la metafísica se encuentra dentro del método

⁴⁶ GUERRA LÓPEZ, R., op.cit. pp. 300-304.

⁴⁷ Cfr. Ibidem, p. 305.

fenomenológico wojtyliano, por eso la fenomenología reformulada de Karol Wojtyła es realmente metafísica»⁴⁸. Si no atendemos al elemento estrictamente metafísico que está al interior de la fenomenología, y que a manera de ósmosis empapa el método fenomenológico de Karol Wojtyła, y que, por encontrarse al interior de éste, lo hace devenir en transfenoménico, veremos opacamente el impacto filosófico y la influencia que tiene en nuestro esfuerzo por exaltar al hombre-persona en el pensamiento propio de este cambio de época. Por otra parte, podemos también correr el peligro de olvidar lo esencial del tomismo en su comprensión antropológica y metafísica del hombre y de las realidades que le son intrínsecamente propias, así como la misma comprensión metafísica de la realidad.

Expuesto el riesgo que se corre si no se atiende al elemento metafísico de la fenomenología wojtyliana, conviene describir de modo muy general, la manera como es asimilada la fenomenología en cuanto tal en el método filosófico wojtyliano.

La fenomenología es vista como un método para aprehender el *logos* del fenómeno, es decir, su verdad, su inteligibilidad radical. Por ello, la fenomenología así considerada, abraza y acoge tanto el momento *descriptivo-experiencial* como los momentos *inductivo* y *reductivo* lográndose así como resultado un saber propiamente metafísico en el que la metafísica no es considerada como una realidad externa, adyacente o posterior de la fenomenología, sino que la atraviesa y la recorre *trans-fenoménicamente*⁴⁹.

Esta aprehensión del *logos* realizada por Wojtyła no será otra que la aprehensión de la verdad como tal del fenómeno sin más.

De hecho, *volver a las cosas mismas* y considerar a la fenomenología de una manera tal que abarque todo el esfuerzo cognoscitivo necesario para conocer la verdad *hasta el fondo*, y particularmente la verdad sobre el ser personal, son ambas apreciaciones coincidentes con el punto de vista esencial de las más relevantes versiones de realismo fenomenológico contemporáneo⁵⁰.

Como hemos podido advertir, a Wojtyła le interesan dos ramas del pensamiento para construir su método. Método que tiene como fin exclusivo la vuelta sobre las cosas mismas, y particularmente sobre la cosa misma, es decir, sobre el sujeto mismo, sobre la persona misma, en cuanto que ser personal-individual.

⁴⁸ Ibidem, p. 306.

⁴⁹ Ibidem, p. 307.

⁵⁰ Ibidem

Ya observamos al inicio de este apartado que el método de Karol Wojtyła nace de su experiencia misma de la realidad y del despliegue cognoscitivo que este realiza apoyado en la ontología del ser como tal. De modo que podemos concluir que el método wojtyliano desde su origen conserva una unidad de estructura, que se conjuga a través de sus dos facetas; la fenomenológica y la trans-fenoménica. Ambas son correlativas, se necesitan y dependen mutuamente. Esta interdependencia es el camino de acceso para el conocimiento, la comprensión y la interpretación filosófica del personalismo trascendental wojtyliano.

El método transfenoménico de Wojtyła enfatiza que la puesta en contacto del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo, es un contacto que se da de modo real, objetivo y directo, ello es posible no sólo a través de los sentidos, es posible también gracias a la participación de la inteligencia en la concreción de la experiencia. Es por eso que el método de Wojtyła es *realista*. Aunque este método participa de los principios de la metafísica y no podría no hacerlo sin ser contradictorio, no presupone ningún sistema metafísico previo, su prioridad consiste en lograr la mayor apertura a los datos presentados por la experiencia, por una parte, y por otra, intenta interpretarlos de una manera adecuada, verdadera.

Respecto de lo anterior, Buttiglione⁵¹ afirma que la antropología metafísica tomista es una suerte de *hipótesis* que llega a ser verificada en sus aspectos fundamentales a través de una incursión especulativa y original por parte de Wojtyła. Quizá la única objeción que podemos tener con la afirmación de Buttiglione, en acuerdo con Guerra, es en la interpretación que realiza respecto de la metafísica, pues considera que ésta es

⁵¹ Nació en 1948 en Gallipoli. Cursó estudios de Derecho en las universidades de Turín y Roma. Profesor de filosofía política en Italia, Estados Unidos, Liechtenstein y Polonia. Diputado europeo en 1999. Participa en la creación de una nueva formación política, la Unión Demócrata Cristiana (CDU). Ministro de Asuntos Europeos en el segundo gobierno de Berlusconi. Católico ferviente que milita en la asociación Comunión y Liberación. Amigo cercano y consejero escuchado del papa Juan Pablo II. Es una personalidad clave del dispositivo de influencia intelectual de la Santa Sede. Toda su obra tiende a establecer la convergencia entre el individualismo metodológico de los pensadores libertarios Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek y el personalismo polaco de Karol Wojtyła. <http://www.voltairenet.org/article126263.html>. (29 12 2010).

para la fenomenología lo que el conocimiento de las estructuras internas del cuerpo es a la consciencia vivida del cuerpo⁵².

Siguiendo a guerra en la crítica que dirige a Buttiglione, podemos considerar, que en el pensamiento de Wojtyła, no sólo los datos inmediatos que se ofrecen a la consciencia pueden ser calificados de *fenomenológicos*, sino que también los datos que no son así de evidentes y que se encuentran implícitos en la experiencia. Esto no hace perder a la metafísica su especificidad, sino que amplía a la fenomenología a los horizontes de la pretensión realista que tuvo en sus orígenes.

Wojtyła, –según Buttiglione– busca reformar la fenomenología, en particular la scheleriana, a través de una continuación especulativa que le de alcance metafísico auténtico. Ahora bien, en acuerdo con Guerra, podemos decir que, si Wojtyła no ha incursionado en muchos de los problemas típicos de los tratados de metafísica, no se debe a que su método sea incapaz de incursionar en ellos, sino a la selección temática que realizó hasta la edad de 58 años en que comenzó el más arduo de sus servicios a la verdad.

Ubicados en este juicio, es necesario reafirmar que el método en cuestión es filosófico, fenomenológico y realista. Es por eso que el alcance del método es metafísico, además de ser personalista. Es en el personalismo del retorno al hombre donde se encuentra la nueva oportunidad para repensar la metafísica y la filosofía en general tras la crisis de la modernidad ilustrada y empirista. Es en el *volver a la persona* donde parece encontrarse iniciada la gramática que puede permitir repensar los métodos de las ciencias humanas y sociales, así como sus relaciones interdisciplinarias⁵³.

En una palabra, el método filosófico wojtyliano, recupera el significado de la filosofía como saber constitutivamente abierto, dialogante y progresivo, y brinda al pensamiento en general una posibilidad para legitimarse en la verdad, reconociendo la singularidad de los seres humanos y su esencia⁵⁴.

⁵² Cfr. BUTTIGLIONE, R., *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998, p. 360, citada por GUERRA LÓPEZ R., op.cit. p. 310.

⁵³ GUERRA LÓPEZ R., op.cit. pp. 310-311.

⁵⁴ Cfr. Ibidem, p. 311.

A modo de conclusión, bástenos comentar; que la cualidad fundamental del método wojtyliano es la no limitación a una mera racionalización fenomenológica de la experiencia. El método transfenoménico wojtyliano resalta, además, la individualidad de la persona, la reconoce como sustancia individual, como sujeto racional, como la cosa en sí y para sí, en y por la experiencia fenomenológica sensible.

Por otra parte, el realismo del método filosófico de Wojtyła no queda a merced de una masa uniforme pero indeterminada que inmersa en un acto de devenir diluye en sí misma el acto de ser propio y concreto del hombre-persona, como sucede en el Espíritu Absoluto hegeliano. En esta misma línea cualitativa, afirmamos que a la vez que el método de Karol Wojtyła supera el idealismo hegeliano, también revela la última verdad del *cogito* cartesiano, la que, si bien se fundamenta en el plano cognoscitivo del *pienso* como acto intelectual, le proporciona a esta verdad el elemento de la *praxis* que se desprende de ese *cogito* en la experiencia empírico-sensible del actuar de la persona concreta.

Finalmente, podemos decir que en cuanto al *luego existo* de Descartes, observándolo desde la óptica del método wojtyliano es realmente un sinsentido complementario de un dualismo que no afirma ni niega al sujeto en sí. Pues Descartes separa prácticamente el acto de ser en el *cogito* alejándolo de la persona concreta que actúa en la existencia misma. Existencia en la que lo limita únicamente al acto intelectual en la existencia que afirma. Así tal afirmación, tanto el Espíritu Absoluto de Hegel y el *cogito ergo sum* de Descartes se quedan en el ámbito idealista, no lo superan, aunque sí atienden a la realidad metafísica del ser que es como tal, y que le es propia por el complemento formal de su naturaleza, lo cual nosotros aceptamos, pero sin aceptar el Espíritu Absoluto como el desdoblamiento del único espíritu existente que reduce al todo y a la nada la sustancia individual de la persona.

Hemos querido mencionar las líneas generales de G.W. Friedrich Hegel y René Descartes, dos filósofos realmente prodigiosos; el primero padre de la doctrina idealista del siglo XVII, el segundo iniciador de la doctrina racionalista del siglo XVI, porque serán el hito en la filosofía moderna y empaparán en gran parte el pensamiento filosófico contemporáneo, en el que la reflexión filosófica de Karol Wojtyła y su método filosófico

irrumpirán, con una comprensión unificadora de la dualidad del sujeto como tal en sí y de su irreductible correlación que se manifiesta en la acción en el mundo de la experiencia.

1.3 La autoconciencia como tal en Karol Wojtyła

En el presente apartado de este capítulo abordaremos de modo esencial y muy general el tema que nos ocupa, la autoconciencia. Al referirnos al abordaje de la autoconciencia en Karol Wojtyła con los adjetivos de esencial y general, es con la finalidad no de desenmarañar la compleja actividad que realizan las facultades propias de la estructura de la persona en el preciso momento en que ésta es autoconsciente en la acción, sino que pretendemos únicamente definir lo que es la autoconciencia dentro del ángulo filosófico de Karol Wojtyła, y que él desarrolla de manera minuciosa en su obra filosófica principal, *Persona y Acción*. Aclarado lo anterior, sólo bástenos decir, que los conceptos inherentes al contexto de análisis que es requerido para definir con amplitud la autoconciencia en Karol Wojtyła serán abordados en capítulos posteriores.

Finalmente, es conveniente decir, que hemos entendido por contexto de análisis a las funciones propias desarrolladas por las facultades del hombre-persona en el momento específico en que éste es autoconsciente a través de sus acciones, que son el hito en la filosofía de la autoconciencia según el autor que nos ocupa.

Luego de haber comprendido el contexto vital de Karol Wojtyła, después de haber tenido un brevísimo acercamiento a los pensadores que influyeron en él, y después de haber realizado nuestra hermenéutica respecto de su método, no será difícil definir como tal el tema en cuestión. Wojtyła comienza su reflexión sobre la autoconciencia de la manera siguiente:

La inspiración que constituye la base de este estudio procede de la necesidad de objetivar un proceso cognoscitivo fundamental que, considerando sus orígenes, se puede definir como la experiencia del hombre; esta experiencia que el hombre tiene de sí mismo es la más rica y, sin duda ninguna, la más compleja de todas las experiencias a las que tiene acceso. La experiencia que el hombre puede tener de alguna realidad exterior a sí mismo está siempre asociada a la experiencia del propio yo, de forma que nunca experimenta nada exterior sin al mismo tiempo tener la experiencia de sí mismo⁵⁵.

⁵⁵ WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, BAC, Madrid 1982, p. 3.

En la filosofía antigua Aristóteles afirmaba que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos. Esta afirmación es bajo ninguna duda acertadamente verdadera en concordancia con la filosofía fenomenológica, y me atrevo a decir que también con la filosofía de Wojtyła, con la variante expresada en el anterior párrafo, a saber, la experiencia del sujeto con respecto de sí mismo como preámbulo de la experiencia exterior.

Wojtyła admite la primacía de los sentidos sobre la realidad o experiencia sensible que el sujeto se hace presente en la acción por medio de la relación sujeto-objeto. Sin embargo, no reduce dicha relación a la simple aprehensión como un movimiento causado por el objeto que aparece a la experiencia del sujeto, sino que esta captación que realiza el entendimiento, esta asimilación subjetiva de un contenido de conciencia está precedida por el elemento irreductible, es decir, por el hombre-persona. Por eso, es necesario que la experiencia del hombre con respecto de la realidad extrínseca a él se encuentre precedida por la experiencia de sí mismo. La experiencia de sí mismo determinará la manera en que se realice la simple aprehensión, o por decirlo de otra forma, la relación sujeto-objeto. Esto no quiere decir que en la relación sujeto-objeto pierda su objetividad la segunda, sino que la manera como el sujeto acceda desde su experiencia a la experiencia sensible determinará la objetividad de la experiencia total. La experiencia total no es otra, sino la experiencia en la que experimenta sensiblemente y metafísicamente.

De manera que podemos concluir, en lenguaje sencillo, que la autoconciencia en la reflexión filosófica de Karol Wojtyła es simplemente la previa reflexión introspectiva de la conciencia del hombre-persona respecto de la experiencia fenoménica de la realidad. Una reflexión, en la que el hombre se reconoce objetivamente a sí mismo, respecto de su sí mismo, en el momento específico en que accede a la experiencia sensible.

CAPITULO
II
FUNDAMENTOS ESTRUCTURALES DE LA AUTOCONCIENCIA
EN KAROL WOJTYLA

En el capítulo primero, nos acercamos de modo muy esencial a la vida, obra, pensamiento y método de Wojtyla. En el presente capítulo presentamos los fundamentos que constituyen la estructura de la autoconciencia en la filosofía de la acción wojtyliana. Abordaremos en primer lugar los fundamentos metafísicos de la autoconciencia, en un segundo momento, expondremos el fundamento ético antropológico, para concluir nuestro análisis, en un tercer momento hablaremos del acto humano metafísico, el cual, será como la síntesis de los dos primeros.

2.1 Fundamentos metafísicos de la autoconciencia en Karol Wojtyla

En el capítulo precedente, realizamos un breve esbozo del contexto vital de nuestro autor, y consideramos los presupuestos filosóficos y socio-políticos, a través de los cuales, Wojtyla intuye y construye su reflexión filosófica. Por otra parte, nos acercamos a su pensamiento filosófico, el cual hace depositario de la verdad, al hombre mismo, descubriéndolo como responsable de reconocer en ella su valor intrínseco, en virtud del cual ha de corresponder como actor de la vida en la experiencia concreta e inmediata de su existencia misma.

Así mismo, realizamos un acercamiento somero a las fuentes de las que nutrió su sabia la filosofía wojtyliana. Respecto de dicha sabia, estimábamos la predominancia del tomismo clásico bajo la peculiaridad de la reflexión filosófica polaca. Por otra parte, afirmábamos también, que la sabia de la reflexión filosófica wojtyliana, encontraba su complemento en la fenomenología de Max Scheler.

Finalmente, en dicho capítulo, nos acercamos ponderadamente a su método, el cual definíamos como transfenoménico en razón de la predominancia de la metafísica sobre la fenomenología en cuanto tal.

Ahora, en el presente capítulo, daremos un paso más en la comprensión de la filosofía wojtyliana. Iremos desmenuzando las claves metafísicas sobre las que Karol Wojtyła construye su reflexión filosófica para explicar la autoconciencia. Sobre esta consideración ya hemos hablado implícitamente en el apartado último del anterior capítulo cuando definíamos la autoconciencia como tal en Karol Wojtyła.

La reflexión filosófica sobre la autoconciencia que Karol Wojtyła realiza metafísicamente y de modo dialéctico entre ésta y la fenomenología, se desarrolla de manera dialógica dentro del contexto científicista, empirista y positivista propios del siglo XX. La reflexión wojtyliana sobre la autoconciencia, también se implanta dentro de los modernos humanismos existencialista y materialista, que nacieron como resultado de la filosofía positiva y empírica, así como de la doctrina científicista. Ahora bien, a las anteriores corrientes de pensamiento, habrá que abonar los movimientos contemporáneos deterministas, conductistas, utilitaristas; en psicología, psicoanálisis y otros campos⁵⁶.

La piedra angular sobre la que se expondrán y comentarán los presupuestos metafísicos de la autoconciencia, es esencialmente y necesariamente la persona misma. Wojtyła no abandona el elemento irreductible de la autoconciencia (el hombre) para construir su filosofía de la autoconciencia, no únicamente como una mera introspección del entendimiento del hombre sobre sí mismo, sino también como un volver sobre las cosas mismas y sobre la cosa misma a través de la experiencia inmediata a la que ininterrumpidamente accede, sea hacia dentro o hacia fuera.

Ahora bien, antes de comenzar a ubicar las claves metafísicas de la autoconciencia, quiero que consideremos la definición de persona ofrecida por Boecio⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, BAC, Madrid 1982, p. XVI.

⁵⁷ Anicio Manlio Severino Boecio (480-525 d.C.). Es una personalidad de importancia excepcional. "Pensador consumado en todas las ciencias humanas", según Fray Luis de Granada. Se constituye en heredero universal de toda la antigüedad griega y helenística. Por él pasa esa herencia al Medievo. Situado en la divisoria de una civilización que agoniza y otra que amanece, ha podido ser llamado, el último romano y el primer escolástico. (Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel., *Historia de la Filosofía. En cuadros esquemáticos*, Epesa, Madrid 1974, p. 52.).

Tener presente los presupuestos bajo los cuales Boecio comprende al hombre en cuanto persona, nos dará la vértebra sobre la que construiremos nuestra reflexión, no sólo de las claves metafísicas de la autoconciencia, sino también del fundamento ético-antropológico de la misma.

Sin embargo, conviene aclarar que la excepcional importancia que le hemos conferido a la concepción boeciana de persona no es absoluta con respecto de la reflexión que nos ocupa. No es absoluta porque en la filosofía de la acción wojtyliana, la conciencia es manifestada como aspecto intrínseco y constitutivo de la estructura dinámica, es decir, de la persona en acción⁵⁸. Por otra parte, conviene decir que aunque los presupuestos bajo los cuales Boecio ha definido a la persona serán la vértebra para nuestra reflexión, dicha vértebra estará complementada con la novedad de la comprensión wojtyliana de la conciencia. Examinemos por qué:

La conciencia en cuanto tal, la conciencia en el sentido de sustantivo y de sujeto, como cala hasta lo más profundo de la relación total persona-acción y como constituye en sí misma un aspecto importante de esta relación, puede ser percibida por sí misma en el actuar consciente. Es éste el aspecto que no sólo refleja la existencia de la persona, así como de sus acciones, sino que también la modela de una manera específica⁵⁹.

Es decir, la filosofía de la acción en Karol Wojtyła, tiene la peculiaridad de manifestar la conciencia como identidad propia, no disuelta en la racionalidad, sino existente en cuanto tal en la totalidad de la estructura de la persona y sus dinamismos. Con lo anterior, damos razón de la complementariedad existente entre Boecio y Karol Wojtyła con respecto a la comprensión de persona.

Así pues, retomar la concepción boeciana de persona en el contexto de la filosofía wojtyliana de la acción, nos permitirá comprender con mayor facilidad, cómo es que el hombre es el elemento irreductible de la autoconciencia. Boecio ha definido persona de la manera siguiente: “*rationalis naturae individua substantia*”, es decir, persona es sustancia individual de naturaleza racional.

Aunque nuestra reflexión tiene su origen en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła, retomar los presupuestos antropológicos boecianos, como ya hemos explicado

⁵⁸ Cfr. WOJTYŁA, K., op.cit. p. 38.

⁵⁹ Ibidem, p. 37.

párrafos arriba, nos ayudará a examinar con mayor precisión los fundamentos estructurales de la autoconciencia.

Ya hemos justificado por qué hemos retomado a Boecio en la reflexión que nos concierne. Ahora bien, a la justificación anterior, conviene dar una razón más: hemos tomado la definición boeciana de persona, en razón de que Wojtyła la ha heredado de un modo directo a través de las obras de Santo Tomás de Aquino⁶⁰, pues el aquinate la comenta en su *Suma Teológica*⁶¹.

Por otra parte, como ya hemos podido observar, es en ella en donde radica el eje de los fundamentos estructurales de la autoconciencia. Ya que sólo podremos hablar de los elementos estructurales de la autoconciencia, tanto metafísicos como antropológicos, –tengamos presente que en este primer apartado nos interesa el metafísico– si consideramos en nuestra reflexión la parte espiritual-racional del hombre-persona.

Como se ve, la razón para estimar los presupuestos boecianos que definen a la persona, se debe a que la reflexión filosófica que Karol Wojtyła realiza, está enraizada esencialmente en la filosofía de Tomás de Aquino, aunque obviamente con su característica propia. Ahora ya podemos abordar de manera concisa nuestra reflexión:

Al comenzar nuestro examen, aseguramos que la filosofía wojtyliana de la autoconciencia está contextualizada dentro de los humanismos existencialistas y materialistas, por una parte, y por otra, aseguramos que está enmarcada dentro de los movimientos deterministas y conductistas propios de la psicología contemporánea.

⁶⁰ Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Nació en Roccasecca, cerca de Nápoles. Estudió de niño en el monasterio de Monte Casino. En 1239 estudió el Trivium bajo la dirección de Pedro Martín y el Cuadrivium con Pedro de Hibernia. En 1244 toma en Nápoles el hábito de Santo Domingo. Poco tiempo después se pone en camino de París, en compañía de Juan el Teutónico, maestro general de la Orden. Sus hermanos, molestos por su entrada en religión, le obligan a volver a Roccasecca. Libre ya, en 1245 va a París, donde estudia Teología bajo la dirección de Alberto Magno, hasta 1248, en que pasa a Colonia, siguiendo a su maestro. En 1252 vuelve a París, en cuya Facultad de Teología obtiene el grado de licenciado llegado el año 1256. Al año siguiente es recibido en el número de los maestros en teología, y sigue enseñando como tal hasta 1259, en que pasa a Italia, profesando en diversas ciudades como Agnani, Orvieto, Roma y Viterbo. Vuelve en 1269, por tercera vez, a París, donde permanece hasta 1272, año en que pasa a enseñar a Nápoles, hasta que en 1274, llamado por Gregorio X para asistir al segundo Concilio de Lyon, se pone en camino y, habiendo enfermado, muere, en Fossanuova, el 7 de marzo del mismo año. La Iglesia, reconociendo la santidad de su vida y la verdad y profundidad de su doctrina, no tardó en canonizarle y en darle el título de Doctor Angélico. Sus obras han sido clasificadas por M. Grabmann. (GONZÁLEZ, A., op.cit. p. 68.).

⁶¹ Sum. Thol., I, q. 29, a. 3.

Ahora bien, para descubrir qué papel juega el hombre en cuanto tal dentro de dichas circunstancias, y qué lugar ocupa en el conocimiento de la realidad exterior a sí mismo, será conveniente para el segundo propósito, establecer una analogía con respecto del hombre que soy yo mismo en cuanto tal, y en cuanto que soy tal estoy en relación al otro hombre que no soy yo y que sólo se presenta como objeto de conocimiento. Karol Wojtyła lo explica de la manera siguiente:

La experiencia que se tiene del interior sólo es posible en relación con el hombre que soy yo mismo y de que esta experiencia interior no se puede dar nunca en relación con otro hombre que no sea yo mismo. Todos los demás hombres están incluidos en la experiencia que se tiene desde fuera, denominada «experiencia externa». [...] En relación con mi propio yo, los demás seres humanos son solamente «lo exterior», lo que significa que están en oposición a mi «interioridad»; en el total del conocimiento, estos aspectos se complementan y compensan mutuamente, mientras que la experiencia, en sus formas interna y externa tiende a fortalecer y no a debilitar este efecto complementario y de compensación⁶².

Abordando la analogía que hemos propuesto, expliquemos cómo se realiza la relación sujeto-objeto bajo los presupuestos de la filosofía wojtyliana. La experiencia que el hombre tiene de sí mismo es insustituible respecto del conocimiento de las cosas externas, sin embargo, esto no representa un hermetismo entre el hombre y la realidad que no le es intrínseca, pues a la vez que tiene experiencia de sí mismo en su interioridad, también se comprende a sí mismo como exterioridad en el momento en que sabe que la realidad exterior a sí mismo no es su sí y está en relación con ella.

Ahora bien, la complementariedad entre la experiencia interna de mi yo en cuanto sujeto, y la experiencia externa de la realidad que no soy yo, se realiza en el momento preciso en el que yo me experimento como sujeto individual interior, al mismo tiempo que me experimento partícipe de la realidad exterior, la cual soy capaz de conocer tal cual es.

Con el análisis anterior, hemos dado el primer paso en la comprensión de la relación sujeto-objeto. Ahora bien, examinemos qué papel juega el hombre en cuanto tal dentro de las circunstancias en las que se implanta la filosofía wojtyliana del hombre.

Párrafos arriba hacíamos énfasis en la actitud de Wojtyła con respecto al hombre, que lo define como elemento irreductible de la reflexión que nos ocupa. Así la posición, con respecto de la persona, es conveniente abordar la propiedad de su subjetividad. La cualidad subjetiva en la persona, según la reflexión filosófica de Karol Wojtyła, hemos de

⁶² WOJTYŁA, K., op.cit. pp. 7-8.

entenderla no dentro del parámetro corriente de su significado ni del uso genérico de la palabra.

Basándose en la experiencia integrada del hombre, en contraste con el planteamiento conductista, la persona se revela a través de la acción, pues en esta experiencia el hombre se nos da desde dentro y no sólo exteriormente. Precisamente porque no se nos da como hombre-sujeto, sino en su total subjetividad experiencial, en cuanto yo, se abren nuevas posibilidades a una interpretación del hombre que nos permitirá al mismo tiempo reproducir, en sus debidas proporciones, la subjetividad del hombre. Esto tiene un significado fundamental para la concepción de la persona y de la acción⁶³.

Siguiendo el planteamiento wojtyliano de la experiencia integrada del hombre con respecto de la doctrina conductista quiero hacer la siguiente observación. Wojtyła como fenomenólogo y metafísico declara que la experiencia del hombre es un movimiento externo, pero ante todo un movimiento interno.

El movimiento interno ha de ser entendido como el primer paso de la autoconciencia, es decir, un movimiento reflejo, una operación del hombre consciente de sí, a la vez que se sabe en relación con una realidad intrínseca. La realidad intrínseca es la experiencia cognoscitiva que el hombre tiene de sí mismo con respecto de sí mismo. Esta experiencia es la conciencia que el hombre tiene de sí, y que es absolutamente irremplazable para que se realice la relación sujeto-objeto⁶⁴ una vez que la ha realizado internamente como experiencia primaria con respecto de la presencia de los estímulos externos a él.

En el primer paso de la relación sujeto-objeto según la analogía que hemos propuesto, predomina el hombre que soy yo en cuanto tal, pero sin desdeñar la realidad externa. Ahora bien, una vez que hemos puesto de manifiesto al hombre en cuanto que elemento irreductible de la autoconciencia, continuemos nuestro análisis respecto del hombre en cuanto que sujeto autoconsciente y en relación con la realidad externa a él.

Al incorporarse la experiencia intrínseca del hombre-persona al escenario de los objetos perceptibles a través del conocimiento que realiza de las cosas externas, se

⁶³ Ibidem, p. 22.

⁶⁴ Dado que la filosofía wojtyliana de la autoconciencia está contextualizada dentro de las corrientes deterministas y conductistas contemporáneas, y considerando que nuestro objetivo consiste en poner de manifiesto que el hombre es el elemento irreductible de dicha filosofía, conviene decir, que aquí entendemos por objeto, no la realidad material, sino el estímulo ante el cual se espera una reacción inmediata e inconsciente por parte de la persona, según las corrientes anteriormente mencionadas.

concluye la predominancia de la experiencia refleja de la conciencia con respecto del contacto inmediato con la realidad que no le es inherente, pero que sin embargo conoce, dado que una vez que se conoce a través del proceso cognoscitivo interno –volver sobre sí–, obtiene conocimiento externo por la simple aprehensión de la realidad empírica.

En otras palabras, la incorporación de la experiencia intrínseca-interna del hombre al escenario de los objetos perceptibles es, ya no la vuelta sobre sí mismo, sino la vuelta sobre las cosas mismas en cuanto que realidad externa.

La relación sujeto-objeto que se establece a través de esta incorporación es dinámica. Esta relación es dinámica porque se estructura en el desarrollo de una reciprocidad estrictamente necesaria e íntimamente dependiente. Lo dinámico de la relación de incorporación, consiste en la vuelta del hombre sobre las cosas mismas. El hombre ha vuelto sobre sí mismo, por eso es capaz de volver sobre las cosas mismas. El hombre se ha experimentado a sí mismo internamente, por eso experimenta externamente de modo objetivo.

Por otra parte, el hombre vuelve sobre las cosas mismas porque ellas se le presentan tal y como son en la realidad. El hombre podrá engañarse a sí mismo, pero lo evidente de la realidad es innegable. Ahora bien, de lo dinámico de la relación entre la realidad interna –la cosa misma, el sujeto–, y la realidad externa, –las cosas mismas, los objetos–, hemos dicho que se desarrolla de un modo recíproco y dependiente con carácter de necesidad. Por tanto, precisemos en palabras de Wojtyła cómo es que la experiencia cognoscitiva interna precede a la experiencia cognoscitiva externa:

La comprensión [o conocimiento] es intrínseca a la experiencia humana, pero también la trasciende, no sólo porque la experiencia es un acto y un proceso cuya naturaleza es sensorial, mientras que la naturaleza de la comprensión y de la interpretación es intelectual, sino por la naturaleza intrínseca de una y otra. Experimentar es una cosa y comprender e interpretar (lo cual implica comprender) es algo completamente distinto. El objetivo de la interpretación es producir una imagen intelectual del objeto, una imagen que sea adecuada y coincida con el objeto. Esto significa que todos los argumentos relacionados con el objeto deben captarse en sus correctas proporciones⁶⁵.

El conocimiento interno de la experiencia sensible tiene carácter de reciprocidad. Esto es, el conocimiento en cuanto que intelectual aprehende el mundo sensible, lo cual

⁶⁵ WOJTYŁA, K., op.cit. pp. 20-21.

significa que la relación sujeto-objeto no es puramente sensorial sino también intelectual. Sin embargo, podemos observar que el conocimiento intrínseco de la experiencia sensible es trascendido por el sujeto cognoscente dado que la naturaleza intrínseca de la comprensión del sujeto es intelectual, mientras que la naturaleza de la experiencia sensible –o de los objetos– es sin más experiencia de lo dado al intelecto de modo sensible en la aprehensión simple. Es por eso que el hombre se encuentra objetivamente en un nivel superior respecto de lo dado a su entendimiento, lo cual no quiere decir que el mundo de la experiencia no se ofrezca de modo objetivo al hombre en el momento de la relación sujeto-objeto.

Es por eso que el hombre en cuanto que elemento irreductible de la autoconciencia, por una parte, y sujeto autoconsciente con respecto de la realidad, por otra, es anterior a la segunda y a la vez capaz de establecer relación objetiva con ella, pues él está en ella vuelto sobre sí mismo, mientras que ella se le presenta en cuanto que objeto de conocimiento tal cual es.

Con el examen precedente, hemos llegado a determinar cómo es que se realiza la objetivación del conocimiento sensible en el hombre, respecto de sus contenidos de conciencia. Sin embargo, para que nuestra comprensión se realice de un modo más amplio, conviene realizar una interpretación del objeto que se da al sujeto cognoscente.

El objeto se presenta al sujeto con sus cualidades esenciales y accidentales, permitiendo que se realice correctamente la relación sujeto-objeto. La cualidad esencial de la cosa es que es. Las cualidades accidentales de la cosa son por así decirlo, el fin de la operación cognoscitiva que el sujeto realiza, pues primariamente capta que la cosa es y posteriormente capta cómo es.

Respecto de las afirmaciones anteriores, podemos decir que en la relación sujeto-objeto, ninguna de las dos realidades es un elemento pasivo. Pues por un lado está el sujeto cognoscente con todo su dinamismo interno que actúa en el momento específico de conocimiento, y por otro, el objeto que se da de modo real y objetivo, siendo captado sensiblemente e intelectivamente.

Es así como tenemos el primer paso de la conciencia del hombre-persona con respecto de la realidad que no le es inherente. Es así como sabemos que obtenemos la

primera experiencia integrada del hombre, es en esta experiencia en la que concebimos la primera clave de la metafísica de la autoconciencia en la reflexión que nos compete.

Contemplada la primera clave de la metafísica de la autoconciencia⁶⁶, resulta relativamente sencillo refutar la corriente conductista, que ha sido desde el siglo pasado un acicate en la reflexión de la persona y sus acciones.

Sería una desviación de nuestra parte efectuar una confrontación entre autoconciencia-conciencia y conductismo. Ya que al hacerlo sería imposible evadir el aspecto de la libertad del hombre, así como otras cualidades propias de él. Pero sin embargo es conveniente tener en cuenta que la doctrina conductista, en su sentido más puro, reduce la operación o movimiento reflejo de la conciencia a un concepto frío e inactuante, pues, según dicha doctrina sólo basta la incursión de una acción externa al sujeto y ya se da por sentada la respuesta de éste.

Así las cosas, la conciencia del hombre-persona queda reducida a un simple accesorio que en nada tendría que influir a la respuesta por parte del sujeto. De manera que la acción de la persona queda reducida a un simple instinto animal.

Finalmente, es oportuno recalcar que en esta primera clave metafísica de la autoconciencia la persona en cuanto tal se eleva por encima de la fenomenología que ha saltado a nuestra vista al considerar la relación sujeto-objeto. Esta elevación de la persona por encima de la fenomenología⁶⁷ de la realidad, se debe evidentemente a la revelación de la persona a través de su actuar.

Concluimos diciendo que la experiencia integrada del hombre, según el planteamiento de Karol Wojtyła, es la presencia interna de la persona que se manifiesta en el modo de relación que establece con el objeto. Así el planteamiento anterior, la subjetividad de la persona, es la persona misma, su interioridad independiente del contexto exterior.

⁶⁶ Cuando reflexionamos sobre esta primera clave metafísica de la autoconciencia, no utilizamos estrictamente la palabra autoconciencia, salvo al comienzo de nuestro análisis. Fue más usual la palabra conciencia. Lo anterior ha sido en razón de hacer un recorrido gradual en nuestra reflexión sobre el tema que nos hemos propuesto.

⁶⁷ El concepto fenomenología que refiero en este comentario sobre la primera clave metafísica de la autoconciencia lo tomo tal y como debe entenderse en sentido literal. Ya que fenomenología en sentido estricto va más allá del aparecer de las cosas y realiza una hermenéutica de ellas. El segundo sentido del concepto fenomenología nos será de vital importancia al introducimos con más tacto en la reflexión que nos concierne.

En la primera clave metafísica que describimos párrafos arriba, tomamos como punto de partida una⁶⁸ de las cualidades propias de la conciencia. Una segunda clave metafísica de la autoconciencia es, sin duda, la *eficacia*⁶⁹ de la persona que se ha manifestado a través de la acción.

Por momento de la eficacia se entiende [la experiencia que tiene el hombre] de «ser el que actúa». [...] Al tener la experiencia de sí mismo en cuanto agente, el actor descubre que es él mismo quien está en el origen de su actuar. Es de él de quien depende la existencia del actuar en cuanto tal: en él tiene su origen y él mantiene su existencia. Ser causa significa producir un efecto y mantener su existencia, su devenir y su ser. Por eso, de forma completamente experimental, el hombre es la causa de su actuar⁷⁰.

La conciencia que posee el hombre de sí mismo, no concluye con el movimiento reflejo. De hecho, podemos afirmar que esa misma operación interna por medio de la cual el sujeto tiene experiencia de sí mismo está precedida por la eficacia. Esto no significa que la eficacia produzca sobre el sujeto la experiencia de sí mismo por el movimiento reflejo de la conciencia, sino que por la fuerza propia de la eficacia el hombre se experimenta en acción. La eficacia, entendida ya no en sentido simple, sino tal y como la refiere Wojtyła, es la causa inmediata del obrar humano⁷¹, y la causa que mantiene la acción en el escenario externo al hombre en cuanto tal.

Esta experiencia que el hombre tiene de ser él quien está a la base de lo que ocurre en relación a su obrar nos libra del idealismo⁷². ¿Y por qué mencionar la filosofía idealista, si *Persona y Acción* contrasta con el cientificismo, empirismo y positivismo? ¿Por qué tomar en este espacio de nuestra reflexión el idealismo, cuando debería de enfocarse nuestro análisis en los humanismos existencialista y materialista, según párrafos arriba? A las cuestiones anteriores respondamos con el análisis siguiente:

El idealismo suprime la conciencia individual al fusionarla en el Espíritu Absoluto, así las cosas, el actuar autoconsciente del hombre, el movimiento reflejo y la eficacia de

⁶⁸ Hemos tomado como adjetivo calificativo de la conciencia el pronombre indeterminado “una” cualidad, para indicar que el movimiento reflejo de la conciencia no es la única cualidad que atañe a la conciencia.

⁶⁹ La eficacia, en sentido simple, es la capacidad de lograr el efecto que se desea o se espera.

⁷⁰ WOJTYŁA, K., op.cit. pp. 81-83.

⁷¹ Sobre la eficacia hablaremos de manera más minuciosa cuando examinemos la metafísica del acto humano.

⁷² Ya habíamos considerado de modo general la filosofía idealista de G.W. Hegel y René Descartes en el capítulo precedente cuando expusimos el método filosófico de Karol Wojtyła.

la persona, serían extirpados de la plataforma metafísico-fenomenológica y realista según el método y la filosofía de Karol Wojtyła.

El análisis precedente nos ayudará a anclar con mayor firmeza nuestra crítica a la inversión materialista y existencialista que las filosofías modernas y contemporáneas realizaron del idealismo y que constituye los humanismos propios del siglo XX. *Persona y Acción* se opone a los humanismos existencialista y materialista por la sencilla razón de la inmanencia⁷³ sobre la que fincan su filosofía. Porque si se construye el actuar del hombre sobre presupuestos inmanentistas, la eficacia de la persona no se considera en su aspecto original, en cuanto que causa primera de la acción.

Ahora bien, la pregunta que salta a nuestra vista es la siguiente: ¿Cómo es que la eficacia no es considerada en su sentido original en cuanto que causa primera de la acción dentro de una visión inmanentista de la acción? Al presente cuestionamiento podemos responder de la siguiente manera: el hombre es agente insustituible de la acción dado que es elemento irreductible de la conciencia. En esto radica la consistencia del hombre que le permite sostenerse como realidad única frente a una conciencia universal que suprime su intencionalidad.

Son precisamente una concepción existencialista y materialista, las que reducen la intencionalidad del sujeto, a un simple acto del hombre sin fin de trascendencia. Pues tengamos en cuenta, que ambos niegan la metafísica. Y es precisamente la trascendencia lo que Karol Wojtyła pretende poner de manifiesto, partiendo de la metafísica del ser, así como de la metafísica de todo su dinamismo interno, en el cual destaca de un modo particular la eficacia, en cuanto que causa primera del *actus humanus*. Es por eso que la eficacia revela la inmanencia de los humanismos existencialista y materialista. Y es precisamente por ellos, que la eficacia no se toma en su sentido original, y en cuanto que causa primera de la acción.

Ya hemos respondido a la pregunta que presenta a la intencionalidad como causa de la acción, y como causa de trascendencia, además de ser un argumento por medio del cual se rescata la metafísica en un contexto existencialista y materialista. Sin

⁷³ Este punto sobre la inmanencia, quedará explicado de mejor manera en capítulos posteriores cuando tratemos sobre la dimensión trascendental de la autoconciencia.

embargo, para comprender mejor nuestra respuesta, es conveniente decir lo siguiente: la eficacia entera al hombre de ser él quien está a la base de su acción en cuanto causa, pone de manifiesto de un modo todavía más profundo al sujeto que actúa, por una parte, a la vez que le ayuda a hacer consciente su actuar y a volver sobre sí.

Ahora bien, dado que nuestro interés es presentar al hombre en cuanto que elemento irreductible de la autoconciencia, en este cambio de época, heredero teórico y práctico de los humanismos existencialista y materialista, podemos decir, que la conciencia se libra del inmanentismo una vez que el sujeto vuelve sobre sí mismo, descubriendo en su interioridad la intencionalidad que hace trascender sus acciones, no sólo al ámbito externo, sino sobre todo al ámbito que le hace consciente de su subjetividad, de su yo, de su individualidad, y en el cual se sabe en relación a una existencia a la que trasciende en cuanto que elemento irreductible, pues se experimenta a sí mismo desde dentro, de tal modo que al experimentar en sí mismo una realidad que trasciende el mundo sensible de la acción, se proyecta más allá de este.

Es por lo anterior, que podemos decir, que el hombre se libra del Espíritu Absoluto y de los humanismos existencialista y materialista. Dado que respecto del primero se sabe individuo intencional-eficaz de su acción, mientras que, respecto de los segundos, desde su interioridad, rompe la inmanencia de su acción.

Es importante que, en el marco de las claves metafísicas de la autoconciencia, hagamos un espacio que nos permita reflexionar sobre el autoconocimiento. El hecho de que hablemos del autoconocimiento respecto de la autoconciencia es con la finalidad de reforzar la línea de acción respecto del hombre en cuanto que elemento irreductible, y en cuanto que agente eficaz o intencional de la acción. El autoconocimiento en sí mismo es también un volver sobre sí mismo, esto no quiere decir que sea el equivalente de la autoconciencia o (conciencia). El autoconocimiento es más bien el preámbulo para la realización estricta de la autoconciencia. Karol Wojtyła lo comprende de la manera siguiente:

El hombre tiene el autoconocimiento de que es consciente, y debido a ello tiene conocimiento de la conciencia de su ser y actuar. [...] El que el hombre pueda tener conocimiento no sólo de su propio yo y de las acciones relacionadas con él, sino también de la conciencia de sus acciones en relación con el ego, parece ser obra del autoconocimiento⁷⁴.

La conciencia que el hombre posee de sí le hace verse a sí mismo como en un espejo, –decíamos–, esto es posible por la reflexión que realiza el sujeto a través de la vuelta sobre sí mismo, en la cual, el autoconocimiento actúa de modo directo y englobante. La conciencia tal y como Karol Wojtyła la entiende sería:

La conciencia es también reflejo, o más bien reproducción como en un espejo, de todo aquello con lo que el hombre se encuentra en relación externa a través de todas y cada una de las cosas que hace –también de orden cognoscitivo– y de todas las cosas que ocurren en él. Todo esto se refleja en la conciencia⁷⁵.

Páginas anteriores hablamos muy someramente de la subjetividad, es más, sólo la enunciamos y vislumbramos el efecto que tendría en nuestra reflexión al ser examinada y expuesta desde la filosofía wojtyliana en estrecha coexistencia con nuestro análisis. En términos generales, entendemos por subjetividad, lo que es intrínseco al sujeto, es decir, su manera de pensar, su modo de sentir o inclusive su método de proceder con independencia de la realidad exterior-empírica a él. Karol Wojtyła nos la propone del modo siguiente, según su estrecha correlación con la conciencia:

La función esencial de la conciencia es formar la experiencia del hombre, y de esta manera permitirle experimentar de una manera especial su propia subjetividad. Esta es precisamente la razón por la que, si queremos comprender a la persona en acción y la acción que procede de la persona *en la medida en que ésta constituye una experiencia* –y, por tanto, en la dimensión experiencial de la subjetividad de la persona–, no podemos restringir nuestro análisis de la conciencia únicamente a su función de reflejo. [...] La conciencia no sólo nos permite tener una visión interior de nuestras acciones (percepción inmanente) y de su dependencia dinámica del *ego*, sino también *experimentar estas acciones en cuanto acciones y en cuanto propias*. En este sentido, decimos que el hombre debe a la conciencia la subjetivación de lo objetivo»⁷⁶.

Antes de introducir nuestra reflexión con respecto de la subjetividad, dado que la conciencia permite que el hombre en cuanto ego experimente sus acciones en cuanto propias, es conveniente decir que el ego, tal y como lo intuye y expone Wojtyła, significa el sujeto que tiene la experiencia de su subjetividad, y en este aspecto se refiere también

⁷⁴ WOJTYŁA, K., op.cit. pp. 46-47.

⁷⁵ Ibidem, p. 39.

⁷⁶ Ibidem, pp. 52-53.

a la persona. A la persona concreta, al yo concreto, al yo como tal. No es el caso del término subjetividad, ya se ve claro en la cita precedente.

Hemos logrado unificar dos criterios con respecto de la conciencia, a saber, el primero es su dinamismo de reflejo que coloca en escenario de relación al hombre-persona con la realidad inmediata, el segundo es su dinamismo de reflejo interno que hace posible la interrelación entre *ego* y reflejo, tanto a nivel intrínseco como extrínseco.

La interrelación entre *ego* y reflejo intrínseco es netamente la subjetividad que se encuentra iluminada por la conciencia del *ego* en cuanto que sujeto, en cuanto que persona. Por otra parte, la relación entre *ego* y reflejo extrínseco es la relación establecida entre el sujeto que ha sido objetivado a través de la operación de subjetivación de la persona en referencia al acceso sensitivo a la realidad material.

Respecto de la intuición que constituye uno de los presupuestos sobre los que Wojtyła construye su reflexión respecto de la subjetividad en cuanto que *ego* consciente, es preciso decir, que la ha retomado de Husserl. El presupuesto husserliano que sostiene el análisis de la conciencia, es precisamente la relación entre *ego* y conciencia. El padre de la fenomenología ha teorizado dicho análisis especialmente en *Ideas I* y en *Meditaciones cartesianas*. En ellas, el filósofo expone la estructura «corriente o de conciencia –actos– polo del *ego*» que constituye el fundamento existencial del ser humano y de su mundo vital⁷⁷. Wojtyła, respecto de lo anterior, dice lo siguiente:

Al hablar de la vitalidad que es propia y pertenece a la conciencia, no pensamos únicamente en la vitalidad que se manifiesta en la corriente de la conciencia; lo que estamos intentando conseguir es llegar a la fuente misma de esa corriente⁷⁸.

Vemos que la vitalidad fontal es el elemento irreductible, es decir, el hombre mismo, la persona misma, el yo concreto, el sujeto mismo. La subjetividad es la comprensibilidad de la irreductibilidad ontológica del hombre-persona. Es decir, la subjetividad expresa al hombre desde su interioridad –pensamientos, sentimientos, etcétera–. Es por eso que la subjetividad es la comprensión de lo irreductible del ser del hombre en cuanto tal. La subjetividad es también el eslabón de concatenación entre la conciencia y el *ego*, así como también del dinamismo reflejo intrínseco. Ahora bien, la

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 51.

⁷⁸ *Ibidem*, p.51.

subjetividad entendida en este dinamismo según la postura wojtyliana queda expresada de la siguiente manera:

Discernimos claramente que una cosa es *ser* el sujeto, otra *ser conocido*, (es decir, objetivado) en cuanto sujeto, y otra, *experimentar* el propio yo en cuanto sujeto de los propios actos y experiencias. (La última distinción se la debemos a la función reflexiva de la conciencia). [...] Indudablemente, el hombre es, por encima de todo, sujeto de su ser y de su obrar; es el sujeto en la medida en que es un ser de una naturaleza determinada, que se manifiesta en una serie de consecuencias, especialmente en el obrar»⁷⁹.

Así, damos por sentado que el autoconocimiento es el agua que baña desde dentro y por fuera el elemento irreductible, es decir, el hombre mismo y su dinamismo de conciencia.

Hemos analizado las dos claves metafísicas de la autoconciencia. La primera de ellas, la hemos denominado como presencia interna de la persona que se manifiesta en el modo de relación que establece con el objeto. La segunda, ha sido la eficacia, que según la filosofía de la acción en Karol Wojtyła, es la conciencia que posee el hombre de ser él quien actúa. Experiencia de ser él quien está a la base de su actuar consciente. Sin embargo, antes de abordar nuestro análisis respecto del fundamento ético-antropológico de la autoconciencia, conviene definir, por qué razón la conclusión precedente es metafísica.

Respecto de la primera afirmación, la metafísica está contenida en el proceso cognoscitivo que realiza el sujeto en cuanto que cognoscente de los objetos sensibles. Es decir, la captación que realiza el sujeto del objeto en cuanto tal. Y en cuanto al modo de darse la persona desde su interioridad en la relación que establece con el objeto, podemos decir, que la persona, en cuanto *ego*, en cuanto subjetividad, se experimenta a sí misma en la vuelta sobre sí, en el momento mismo en que accede a la experiencia sensible. Este es el darse la persona en el modo de relación que estrecha con el objeto.

Respecto de la segunda, la metafísica está enraizada en el hombre en cuanto que intelectual y volitivo.

⁷⁹ Ibidem, p. 55.

2.2 Fundamento ético-antropológico de la autoconciencia en Karol Wojtyła

En la ética de Karol Wojtyła resulta sencillo advertir que no es la ética en cuanto tal un presupuesto de la autoconciencia. Dado que comprendida tal y como Wojtyła la concibe, la autoconciencia presupone a la ética. Ahora bien, la antropología, según los parámetros wojtylianos, es el hombre como sujeto. Es el hombre en cuanto soporte óntico de lo que ocurre en el hombre (actos del hombre) y de lo que es obrado por el hombre (actos humanos). Es el ego en cuanto yo, es la persona como tal y es la subjetividad misma, es decir, el ser independiente del mundo exterior, sus sentimientos y sus pensamientos más íntimos. El aspecto subjetivo, según Wojtyła, no es relativo al objeto en sí mismo, sino el sujeto en cuanto sujeto.

Se presentan pues dos vertientes a través de las cuales podemos exponer el fundamento ético-antropológico. El primero es respecto de lo que ocurre en el hombre y el segundo respecto a lo obrado por él. La primera, según Wojtyła, es la «experiencia de los actos del hombre»⁸⁰. Y es precisamente en esta experiencia en la que Wojtyła basa una parte importante de su filosofía respecto de la acción. La experiencia de los actos del hombre, tal y como la concibe Wojtyła, no es menor a la experiencia del *actus humanus*, pues la experiencia integrada del hombre –la cual hemos expuesto en el apartado anterior– también abarca la experiencia de “algo ocurre en el hombre”. Y es en la experiencia integrada del hombre, en la que Wojtyła une tanto la experiencia del acto del hombre y la experiencia del *actus humanus* a través del dinamismo integral de la persona. La segunda, según la filosofía wojtyliana de la acción, es:

El *actus humanus* supone al hombre como sujeto que actúa; [...] expresa su potencialidad en cuanto que fuente del actuar. Lo mismo se consigue, todavía con mayor precisión, con el término *actus voluntarius*, que hace referencia directa a la facultad que sirve de base dinámica del actuar consciente, de base de la acción. La facultad en cuestión es la voluntad. El atributo *voluntarius* nos dice también cómo se realiza la acción, a saber, que se trata de una acción «voluntaria»⁸¹.

La finalidad de la autoconciencia es, entre otras, el recto descubrimiento del hombre-persona en cuanto que ser en sí, ante sí, ante el otro, ante la realidad fenoménica empírica y ante la Trascendencia. Es, declarar la irreductibilidad del hombre mismo. Es,

⁸⁰ Ibidem, p. 22.

⁸¹ Ibídem, p. 32.

como decíamos en la segunda clave metafísica, el reconocimiento que la conciencia hace de la *eficacia* (o intención) del elemento irreductible (*el hombre*).

A Karol Wojtyła le interesa fundamentalmente decir cómo ha de concebirse la acción del hombre-persona en cuanto agente eficaz de la acción autoconsciente en la ética como tal. Por eso, para determinar cuál es el fundamento ético-antropológico de la autoconciencia, hemos de mirar hacia la estructura misma del hombre-persona. Dicha mirada es una mirada englobante de la subjetividad de la persona, de su *ego*, y de la facultad volitiva del hombre en cuanto que es, formalmente.

Es por eso que anteriormente señalamos qué entiende Wojtyła por acto del hombre, por una parte, y qué entiende por *actus humanus*, por otra. Ya que el hombre en cuanto tal, visto desde la autoconciencia, es el dinamismo total de su ser en cuanto tal. Es por eso que la autoconciencia, en cuanto tal, es el hombre en cuanto que elemento irreductible poseedor de una experiencia integrada de su ser en sí, en la cual –como hemos dicho anteriormente– confluye tanto la experiencia de “algo ocurre en el hombre”, como la experiencia del *actus humanus*.

Ahora bien, el interés que nos ocupa en este momento es determinar el fundamento ético-antropológico de la autoconciencia, por eso, se hace necesario establecer la definición de la ética para examinar la estructura del hombre-persona en cuanto agente eficaz de la acción. En cuanto que ser ético.

La palabra ética viene del griego *ethos*, que significa costumbre. [...] De acuerdo con esto, la ética sería *la ciencia de las costumbres*. [...] A la ética le interesa exclusivamente el estudio de la bondad o maldad de la conducta humana. No le interesan otros aspectos o enfoques de esa misma conducta. [...] Su objeto material es la conducta humana y su objeto formal es la bondad o maldad de esa misma conducta. Por tanto, la definición real de ética es: *Ciencia que estudia la bondad o maldad de los actos humanos*⁸².

De acuerdo con Gutiérrez Sáez, la finalidad que la ética persigue en sí misma es declarar o denunciar la bondad o maldad del acto humano. Esta declaración, ha de entenderse no en tono indicativo, sino con tonalidad prescriptiva. El hombre debe, de hecho, hacer tal o cual cosa, así mismo, debe evitar tal o cual cosa⁸³.

⁸² SÁENZ GUTIÉRREZ, R., *Introducción a la Ética*, Esfinge, México 2001³, p. 14.

⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. 16.

Por tanto, en términos generales, la voluntad es la facultad a través de la cual el hombre se autodetermina a actuar de tal o cual manera. Es la facultad por la cual el hombre consiente –de consentir– la ejecución de la acción.

Dado que a Wojtyła le interesa poner de manifiesto al hombre en cuanto que agente eficaz de la acción. Y a nosotros exponer el fundamento ético antropológico de la autoconciencia. Una vez que hemos expuesto las dos vertientes a través de las cuales comprendemos el fundamento ético-antropológico. Además de definir y comprender en breve la ética en cuanto que estudia la bondad o maldad del *actus humanus*. Es necesario que extraigamos de nuestro examen la voluntad en cuanto que facultad. Ello nos ayudará a exponer, casi de modo conclusivo, qué entendemos por fundamento ético-antropológico. En la comprensión wojtyliana de la acción, la voluntad queda definida de la manera siguiente:

La voluntad se manifiesta en cuanto propiedad de la persona, cuya capacidad para realizar acciones procede directamente de la posesión de esta propiedad, más que de algún rasgo intrínseco de la acción realizada por la persona. Se puede incluso dar la vuelta a esta relación, y decir que es la persona la que se manifiesta en la voluntad y no que la voluntad se manifiesta en o por la persona⁸⁴.

Como hemos venido observando, el fundamento ético-antropológico está compuesto de dos elementos. El primero de ellos es el ético, mientras que el segundo es el antropológico. Los hemos expuesto por separado, pero ahora que hemos extraído la voluntad en cuanto que facultad del elemento irreductible, ya podemos unirlos sin que cada uno de ellos pierda su identidad, y definir qué entendemos por fundamento ético-antropológico.

El fundamento ético-antropológico en cuanto tal, es el hombre en sí mismo. Es el hombre enterado de una experiencia que le dice que “algo ocurre en él”. Es el hombre enterado de una experiencia que le dice que “él es el que actúa”. En la segunda experiencia tiene un papel fundamental la voluntad. Y es en ella en la que el fundamento ético-antropológico encuentra su eje en cuanto que presupuesto para la autoconciencia en el marco de nuestra comprensión. Es en ella en cuanto que fundamento de la experiencia del *actus humanus*, en la que el hombre autoconsciente se experimenta, en cierto sentido, como ser ético, y necesitado de la ética en el mundo de la acción.

⁸⁴ WOJTYŁA, K., op.cit. p. 123.

Atendiendo a la ética en cuanto ciencia, y en cuanto que es el primer elemento del fundamento en la reflexión que nos concierne. Podemos denominarlo como *incentivo extrínseco* de la autoconciencia. Esto es en razón de que en sí mismo no presupone al hombre persona, sino que depende de éste.

Continuando con la separación teórica de los dos componentes del binomio en cuestión, presentamos el examen siguiente: el “presupuesto ético para la autoconciencia”, es como tal, un *incentivo extrínseco* que incita al hombre a obrar autoconscientemente con libre voluntad. Sin embargo, aunque he calificado a la ética, en cuanto tal, como *incentivo extrínseco* sobre el acto autoconsciente, no pierde sustancialidad, pues es ella, en cuanto que presupuesto para la autoconciencia, la que indica la cualidad y la calidad de la acción en el procedimiento de su hacerse.

La ética se interesa por la acción moral sin más. Es decir, la ética le prescribe al sujeto que el carácter propio de la conducta ha de ser la bondad del acto humano, y le indica, de modo indirecto, la maldad de su acto si se autodetermina por una conducta no-ética. La ética, pues, funge como indicador necesario del bien con respecto del sujeto que realiza la acción y, al mismo tiempo, califica a la persona como buena o mala una vez que se ha dado a sí misma de modo objetivo a través de la acción.

Por tanto, la ética será considerada un presupuesto de la autoconciencia en cuanto que el elemento irreductible asimile de modo intrínseco e inmediato el bien en cuanto bien. Este bien se presenta sin más a la conciencia, y una vez que es asimilado por ella, actúa por entero el dinamismo interno del sujeto –la subjetividad– del yo en cuanto ego.

La ética es presupuesto de la autoconciencia –del hombre que se manifiesta a sí mismo en la acción– porque, aunque la intencionalidad tiene primacía sobre la ética en cuanto que incentivo extrínseco, el hombre, en el momento preciso de la decisión, en el momento preciso del ejercicio de la voluntad, se ve afectado por la ética. La ética, que le presenta de manera extrínseca la bondad o maldad del *actus humanus*. Bondad o maldad respecto del *actus humanus*, que hemos dicho, no es independiente de la eficacia o intención de la persona en acción.

La ética, será un presupuesto de la autoconciencia, en la medida que le descubra a la eficacia o intención la bondad o maldad del acto humano. A este respecto, hacemos la siguiente aclaración: implícitamente hemos dado por sentado que la ética precede a la

libertad y a la voluntad, dado que le muestra la bondad o la maldad del acto en cuanto tal, precisamente por esto, por develar la bondad o maldad del acto en cuanto tal, se libra a la intención maliciosa o bondadosa del acto humano de hacerla depender de la ética en cuanto ética. Dicho de otra manera, dado que hemos advertido la eficacia de la persona también como intención, reconocer el concurso de la libertad de intención con que la persona se adhiere al acto ético, o incluso no-ético, una vez que la ética en cuanto tal le ha dicho sobre la bondad o maldad del acto humano, nos libramos de constituir a la ética como presupuesto intrínseco de la autoconciencia, al mismo tiempo que develamos con mayor claridad su carácter extrínseco.

Es así como hemos llegado a determinar que la ética es un presupuesto para la autoconciencia. En adelante, nos ocuparemos en examinar el fundamento antropológico de la autoconciencia.

Persona y Acción, tiene carácter antropológico, por lo que establecer el fundamento antropológico como tal de la autoconciencia, nos será relativamente sencillo. Empecemos por definir qué es antropología:

(Del griego *ἄνθρωπος*, *anthropos*, hombre, y *λογος*, *logos*, discurso que da razón de las cosas). Etimológicamente es el estudio o la reflexión general acerca del hombre en todas sus dimensiones: biológicas, culturales y sociales. Dentro de la antropología general, cada una de estas dimensiones ha originado subdivisiones o antropologías regionales: la antropología física, la antropología cultural, la antropología social, mientras que el estudio general y holístico del hombre seguirá correspondiendo fundamentalmente a la antropología filosófica⁸⁵.

Por lo que respecta a nuestro estudio, será más benéfico utilizar el concepto de antropología filosófica dado su carácter holístico sobre su objeto de estudio.

La antropología, como reflexión filosófica no es una ciencia, sino un análisis de los fundamentos de la misma noción de ser humano, y de la consideración de éste como punto de partida de todo conocimiento sobre sí mismo y sobre el mundo. En este sentido es, como dice Max Scheler, un puente entre las ciencias y la metafísica. Por ello, no es una disciplina filosófica que trate de establecer apriorísticamente las características de una pretendida esencia humana inmutable, sino que parte de las ciencias humanas [...] para elaborar una reflexión sobre el ser humano en su globalidad, capaz de explicar cómo este ser humano es la condición de posibilidad de tales ciencias y, en general, de la conducta humana: lenguaje, arte, ciencia, religión, mitos, acción moral, etc.⁸⁶.

Conforme al objetivo que persigue *Persona y Acción*, a saber:

⁸⁵ *Diccionario de filosofía*, (CD-R) 1996, HERDER.

⁸⁶ *Ibidem*

Poner en claro la naturaleza del *ser específicamente humano* en la medida en que es capaz de una acción personal, es decir, de una interacción con otra persona, que establece un *mundo de vida*, comunitario y social, dentro del cual pueden realizarse plenamente las posibilidades de la existencia humana⁸⁷.

Podemos concluir, que el carácter antropológico de ésta no es otro que el hombre mismo. Sin sorpresa, encontramos que la antropología filosófica y el objetivo de *Persona y Acción* son fundamentalmente lo mismo.

Por tanto, el fundamento antropológico de la autoconciencia es el hombre mismo, el elemento irreductible, el sujeto en cuanto que sujeto, la persona misma. Hemos determinado el fundamento antropológico de la autoconciencia, sin embargo, examinarlo, nos dará la clave que nos permitirá yuxtaponerlo con la ética en cuanto que fundamento para la autoconciencia.

Cuando reflexionamos en la ética-fundamento, advertimos que ésta le proporciona al hombre-sujeto un juicio *formal* extrínseco a él⁸⁸. Dicho juicio, le advierte sobre la bondad o maldad del acto humano en posibilidad de ejecución. Ahora bien, la antropología no le proporcionará al hombre-sujeto un juicio *formal* extrínseco a él, por el contrario, el fundamento antropológico está en el interior mismo del hombre, y le proporciona un juicio *formal* intrínseco.

Por otra parte, la antropología en cuanto que fundamento de la autoconciencia, observará al sujeto desde un ángulo analítico englobante, a la vez que le develará el carácter antropológico de su autoconciencia en la acción. El primer punto, al que se dirige la antropología, es al ser mismo del hombre, en cuanto que es, vive, siente, y actúa racionalmente. Dicho lo anterior basado en la antropología filosófica como tal, resulta evidente que a través de la integración transversal del hombre-sujeto (ser ontológico), viviente, sentiente y actuante, la consecuencia lógica es la puesta en claro de la naturaleza del ser específicamente humano.

Por tanto, no es suficiente plantear la antropología desde una metafísica apodíctica que dé por sentado de modo irreflexivo que ella es un fundamento de la autoconciencia. Antes bien, es necesario examinarla desde la ontología, la cual nos dará un conocimiento

⁸⁷ WOJTYLA, K., op.cit. p. XIV.

⁸⁸ Pues el sujeto, interiormente, tiene la intuición *formal* sobre la bondad o maldad del acto humano en cuanto que dicho acto depende de la intención.

cierto del sujeto en cuanto que es, y nos pondrá en condiciones de comprender el modo propio de vivir, sentir y actuar de dicho sujeto. Analicemos pues:

«El *suppositum* [o soporte óntico] indica el hecho mismo de ser el sujeto o el hecho de que el sujeto es un ser. [...] Es un ser real, el hombre-ser que existe realmente, y, por lo tanto, actúa también realmente»⁸⁹. Entendido lo que es el soporte óntico o *suppositum*, salta a la vista que el modo propio de vivir del sujeto es su reflexibilidad, que lo coloca por encima del resto de los entes existentes, animales o cosas. Asimismo, el modo propio, de sentir y actuar dependen de que el hombre-ser, por ser *suppositum*, reflexiona su sentir y también su acción. Nótese, que el término hombre-ser, une el fundamento antropológico de la autoconciencia. Pues hemos dicho que la antropología analiza los fundamentos del ser humano, y considera a éste como punto de partida de todo conocimiento sobre sí mismo y sobre la realidad fenoménica, la realidad del mundo de los objetos.

Así las cosas, llegamos a la evidencia de que el fundamento antropológico de la autoconciencia es el hombre-ser, que actúa metafísicamente. Esto es, vive reflexionándose a sí mismo, volviendo sobre sí mismo. Y en cuanto que ser racional, tiene la capacidad de racionalizar su subjetividad –sus sentimientos y pensamientos más íntimos–.

Finalmente, conviene concluir nuestro análisis del fundamento ético-antropológico de la autoconciencia, haciendo la yuxtaposición de la ética-fundamento y la antropología-fundamento, que ya de por sí, la manera como hemos venido desglosando nuestra reflexión nos la pide. Y que, en cierto sentido, la manera como hemos realizado la exposición de dicho fundamento, nos la explica.

El hombre-persona, en cuanto que *anthropos*, es *suppositum*, es ser, es soporte óntico. En el soporte óntico tiene su fundamento el *ego*, es decir, el yo concreto, la subjetividad. De manera que antropología filosófica y *suppositum* los podemos considerar como una misma entidad. La diferencia radica en que la primera analiza y explica al hombre a partir de sus fundamentos cualitativos, o facultades propias de su ser, mientras

⁸⁹ WOJTYLA, K., op.cit. p. 89.

que el segundo es el mismo ser ontológico. Podríamos decir, en cierto sentido, que la antropología filosófica explica al hombre en cuanto que ser ontológico.

Por tanto, ética-fundamento y antropología-fundamento, encuentran su punto de cohesión en el *suppositum*. De modo que ya no es una yuxtaposición convencional, sino una realidad que se explica en la acción de la persona. No es una yuxtaposición convencional, porque la ética-fundamento, con su carácter prescriptivo, se introduce en la antropología-fundamento que devela el carácter del hombre-ser en cuanto ser ontológico, de modo que la introducción prescriptiva de la ética no es determinante para la autoconciencia, sino que, dicho de mejor manera, la antropología-fundamento sostiene y explica a la ética misma en el *suppositum*, del que ambos fundamentos de la autoconciencia dependen.

2.3 Metafísica del acto humano en Karol Wojtyła

Nos encontramos de frente a la realidad que penetra en lo más íntimo de la persona, sus acciones. La acción es, en cierto sentido, la persona misma.

Hemos hecho un esfuerzo por describir y entender las claves metafísicas de la autoconciencia, de igual manera, hemos develado la ética en cuanto que presupuesto extrínseco para la autoconciencia a la vez que examinamos la antropología como fundamento de la misma. Ahora, en el presente apartado, nos centraremos en llegar a lo más profundo del *actus humanus*.

El hombre ha sido creado para la acción, lleva en su misma esencia la naturaleza del obrar, del actuar. El hombre es un ser en movimiento, aunque él mismo, en un momento determinado no sea el agente eficaz de su obrar, algo sucede en él. Tiene la experiencia de que “algo ocurre en él”, experimenta su *ego*, su subjetividad, sin ser intencionalmente partícipe en dicha experiencia. En esto estriba la diferenciación clásica entre *actus humanus* y acto del hombre. Por el primero entendemos el acto deliberado del hombre, el acto que es resultado del actuar consciente y eficiente de la persona. Por el segundo entendemos aquello que sin más sucede en el hombre sin ninguna implicación moral o ética. A nosotros nos interesa reflexionar sobre la autoconciencia, por eso focalizaremos nuestro análisis sobre todo en el *actus humanus*.

La expresión *actus humanus* no sólo procede del verbo *agere* –que establece su relación directa con la acción y el actuar, pues *agere* significa actuar u obrar–, sino que presupone también, [...] una interpretación determinada de la acción, [...] se trata de una interpretación realista y objetiva, así como metafísica⁹⁰.

Nuestra incumbencia está en la interpretación realista, objetiva y metafísica de la acción. Por consiguiente, necesitamos establecer una relación entre la conciencia y el *actus humanus*. Según nuestra reflexión, por conciencia hemos entendido la reflexión introspectiva del hombre sobre sí mismo, mientras que por *actus humanus* entendemos el obrar deliberado del hombre. El obrar eficaz o intencional del hombre. El *actus humanus volitivo*. De los presupuestos anteriores, obtenemos la integración que nos permitirá el examen metafísico del acto humano.

El hombre, antes de obrar de manera deliberada o volitiva, necesita frente a sí, unos valores o no-valores en cuanto objeto de su actuar, de manera que una vez contemplados se autodetermine a abrazarlos o rechazarlos respecto a cualquiera de los dos casos.

Para la autodeterminación, el hombre necesita previamente escudriñar su natural tendencia al bien. Esto es posible a través del *actus humanus*. En nuestra reflexión no nos detendremos en la elaboración jerárquica de los bienes o valores, únicamente nos propondremos discernir la relación entre *actus humanus* y conciencia, presupuestos a través de los cuales se manifiesta la esencia del obrar humano. Hemos dicho que es necesario discernir la relación entre conciencia y *actus humanus*. El primer punto de discernimiento estriba en que el *actus humanus* es un acto consciente en el dinamismo total del hombre-persona, en cuanto que éste es el elemento irreductible. Por eso, atendiendo a la filosofía de la acción según la comprensión wojtyliana, cabe citar lo siguiente:

Tanto *acción* como *actuación consciente* nos hablan del dinamismo propio del hombre en cuanto persona. [...] Por «acción» se entiende actuar conscientemente. Cuando decimos «actuación consciente», nos referimos implícitamente a la clase de actuación que tiene relación con la voluntad y es característica de ella. Se trata, por tanto, de una fórmula que se corresponde, en cierta medida, con el *actus voluntarius*. [...] Pues todo acto perteneciente a la voluntad humana debe ser también consciente⁹¹.

⁹⁰ Ibidem, p. 31.

⁹¹ Ibidem, p. 34.

La conciencia, en su acto de introspección le revela al hombre lo que él es y lo que hace. Y le advierte de modo inmediato sobre la bondad o maldad de la acción, pues la estrecha relación entre ella y el *actus humanus* desnuda la bondad o maldad de sus acciones. Ya que, en el dinamismo total del elemento irreductible, actúan de modo recíproco conciencia y voluntad en cuanto que la segunda presupone el *actus humanus*.

La reciprocidad del trabajo realizado por la conciencia y la voluntad, en la acción, es la forma apriorística de la ética. Pues como afirmamos en el apartado anterior, no es la ética en cuanto tal presupuesto para la autoconciencia, sin embargo, sí lo es de modo extrínseco.

Tenemos el discernimiento de la relación entre conciencia y *actus humanus*, así como la cohesiva colaboración de ambos respecto de la persona en acción. Ahora bien, es conveniente retomar el aspecto metafísico, objetivo y realista, respecto de la acción. Además de considerarla respecto de los valores o no-valores en cuanto que son objeto del *actus voluntarius*.

El hombre, en cuanto tal, se da cuenta que está en potencia de actuar o no actuar, de aceptar un valor o rechazarlo. Sin embargo, este nivel de conciencia no le asegura el *deber*⁹² de su obrar respecto de la natural tendencia que experimenta hacia el bien. Este nivel de conciencia es el nivel fenomenológico de la decisión consciente. Por eso es necesario que actualice a través de la autoconciencia el contenido propio del objeto de la acción, es decir, que pase al nivel metafísico de la decisión.

Actualizar a través de la autoconciencia, significa conjugar la eficacia o intención con la autodeterminación sobre el objeto del obrar humano, o acción de la persona. Dicha conjugación, termina indicándole la bondad o maldad de su obrar de modo intrínseco.

La ética-fundamento, también participa en la conjugación del deber hacer en la autodeterminación. Aunque no de una manera profunda, por las razones que ya hemos examinado cuando determinamos a la ética en cuanto que *incentivo extrínseco* de la

⁹² En lo sucesivo de nuestra reflexión, el término *deber* respecto del *actus humanus*, en el marco de la relación entre éste y la conciencia, hemos de entenderlo en relación con la autodeterminación respecto de la acción volitiva en la autoconciencia. Acción que se realiza a través de la totalidad del dinamismo del hombre en cuanto que elemento irreductible de la autoconciencia.

autoconciencia. Así pues, tenemos ya un cuadro esquemático de la metafísica del acto humano, ahora bien, es conveniente matizar algunas consideraciones sobre el mismo.

Cuando nos acercamos al *suppositum* en cuanto que soporte óptico, en cuanto continente del *ego* –del yo–, del sujeto y de la subjetividad de éste, no generalizamos la implicación que tiene con la facultad volitiva del *anthropos*, como se ve, lo abarcamos en su sentido más original, más interior y necesario. Ahora, es oportuno retomarlo en un sentido más extenso, en el cual lo examinemos referido a la facultad volitiva en cuanto que presupuesto del *actus humanus* en la acción autoconsciente del hombre-persona. Sin dejar al margen el punto focal de la conjugación entre el *deber* y el acto autoconsciente, es decir, la decisión. El hombre se experimenta sensiblemente y racionalmente atraído por un bien, inmediatamente, en el momento mismo de la atracción o apetito, entra en acto la voluntad del *anthropos*, y sin más sabe que quiere. La voluntad desde la cima y de la cima del *suppositum* se activa y determina la libertad. Hasta aquí la primera referencia del *actus voluntarius* respecto del soporte óptico⁹³.

Una segunda referencia que está en cohesión con el soporte óptico es la autoposesión. Es decir, para que la metafísica del acto humano sea efectiva se requiere de sujeto que sea completamente dueño de sí mismo:

Sólo puede ser persona quien tenga posesión de sí mismo y sea, al mismo tiempo, su propia, única y exclusiva posesión. (En un orden de cosas diferentes, se puede considerar que la persona en cuanto criatura pertenece a Dios; pero esta relación no elimina ni oscurece esa relación interior de autoposesión o autopropiedad que es esencial para la persona⁹⁴.)

Por autoposesión entendemos no la voluntad en cuanto que voluntad, sino que ésta es una consecuencia de la voluntad, y a su vez, encuentra su manifestación en la acción⁹⁵. Por eso, el acto humano-metafísico es el momento en que se fusiona el soporte óptico con la autoposesión. De aquí se sigue el juicio sobre la moralidad de las acciones, es decir, una acción será moral en su totalidad cuando se posea la totalidad de la autoposesión. Reflexionemos un poco más en nuestro análisis sobre la autoposesión en

⁹³ Nótese que en algunos momentos hemos utilizado *suppositum*, y en otros, *soporte óptico*, es con la finalidad de tensar al mínimo nuestra reflexión.

⁹⁴ WOJTYŁA, K., op.cit. p. 124.

⁹⁵ Cfr. Ibidem, 124.

la autodeterminación. Y analicemos de modo más exhaustivo la autoposesión en su estricta correlación respecto del *suppositum*:

La autoposesión tiene como consecuencia otra relación, que se da en la misma estructura del hombre en cuanto persona y que está muy estrechamente vinculada con la voluntad. Es la relación de autogobierno, que es indispensable para la comprensión e interpretación de la autodeterminación⁹⁶.

Con referencia a la autoposesión, es oportuno traer a colación el punto álgido de la acción autoconsciente. Este punto álgido es la decisión. En ella juega un papel importante el autogobierno. El autogobierno en cierto sentido es equiparable a la autoposesión en el momento en que el hombre-persona tiende sensiblemente o racionalmente hacia un bien. Ahora bien, citemos qué entiende Wojtyła por autogobierno: «La persona es, por una parte, la que se gobierna a sí misma y, por otra, la que es gobernada⁹⁷». La persona se gobierna a sí misma en cuanto que es volitiva y libre, sin embargo, es gobernada en cuanto que ejerce su autoposesión y su autogobierno sobre sí misma.

Yo puedo tener sobre mí la voluntad libre de autodeterminarme respecto de tal o cual valor, o respecto de una acción u otra, sin embargo, el grado de autoposesión y autogobierno es indispensable en el momento específico de mi decisión. Por ejemplo: estoy en un centro comercial, mi libre voluntad me abre la posibilidad de hurtar “x” producto, inmediatamente entra en acto mi autoposesión y mi autogobierno, y de ellos dependerá el que hurte o no el producto “x”.

La autoposesión, aunque dependiente de la voluntad y resultado de ésta, es también determinante en el momento de la decisión. La autoposesión y el autogobierno, se interrelacionan, y a su vez, interactúan y se corresponden recíprocamente con el *actus voluntarius*. Podemos concluir este examen de las dos referencias anteriores y su relación con el soporte óntico, de la manera siguiente: la voluntad tiene el imperio sobre la autoposesión y el autogobierno de una manera inmediata respecto del hombre-persona. La autoposesión y el autogobierno determinan el modo como la voluntad será ejercida por la persona en el ya de la acción. Aunque autoposesión y autogobierno dependen de

⁹⁶ Ibidem, pp. 124-125.

⁹⁷ Ibidem, p. 125.

la facultad volitiva del *anthropos*, resulta curioso, que en el momento específico de la decisión estos sean los elementos sumarios de ella.

Respecto del análisis que hemos venido realizando, conviene hacer una última consideración. Esta consideración, es relativa a la facultad intelectual en cuanto que conocimiento según la filosofía wojtyliana de la acción. Esta filosofía dice lo siguiente respecto de la facultad volitiva en cuanto que presupuesto del *actus voluntarius*:

Si la autodeterminación y todo el dinamismo de la voluntad van a estar orientados por algo (esto se refiere en primer lugar a la intencionalidad de la voluntad, a su orientación hacia valores u objetos en general), este algo debe ser el autoconocimiento junto con todo el conocimiento que el hombre tiene de la realidad existente, y en especial su conocimiento de los valores en cuanto posibles fines, y también en cuanto base de las normas a las que hace referencia en su actuar. La objetividad de la autodeterminación y la volición sólo pueden tener como correlativo la objetividad del conocimiento. El conocimiento dirige la voluntad únicamente mediante su función objetivadora: nada puede ser objeto de la voluntad si no es algo conocido⁹⁸.

En el primer apartado del presente capítulo, cuando reflexionamos sobre los fundamentos metafísicos de la autoconciencia, también examinamos el autoconocimiento respecto de la persona en acción. Sin embargo, es preciso considerarlo nuevamente en cuanto que orientador del elemento irreductible en el *actus voluntarius*. Ya que el hombre conoce y tiene experiencia de los posibles objetos o valores de su decisión-volición, al mismo tiempo que tiene conocimiento de sí mismo por medio del autoconocimiento.

Ahora bien, dado que sólo se quiere lo que se conoce, dado que sólo existe autodeterminación por aquello que ha sido evaluado intelectivamente, es necesario decir, que el *actus humanus volitivo*, tiene el final de su cumplimiento en el momento preciso de la decisión, una vez que han sido objetivados los posibles valores u objetos respecto del acto volitivo a través de la facultad intelectual.

Una vez examinada la estructura general de la decisión, conviene no pasar por alto el papel de la cognoscibilidad de los valores, lo cual nos aclarará el modo de conjugación entre el *debe* y la autodeterminación en cuanto que decisión. Objetivo que nos propusimos en el momento que indicamos nuestra incumbencia en la interpretación

⁹⁸ Ibidem, pp. 132-133.

objetiva y metafísica de la acción, a la vez que veíamos la necesidad de establecer una relación entre la conciencia y el *actus humanus*.

En el acto cognoscitivo de los valores, existe también la implicación de la autoposición y del autogobierno, ya que podemos conocer la bondad o maldad del acto y, en consecuencia, tomar una decisión errada o atinada. Veamos pues en qué consiste la cognoscibilidad de los valores: «El conocimiento se presenta como condición que influye en la elección, en la toma de decisiones, y, más en general, en el ejercicio de la autodeterminación»⁹⁹.

El hombre-persona, a través de la simple aprehensión capta las esencias de los objetos materiales. Y en la vuelta sobre sí mismo a través del acto del autoconocimiento y el movimiento reflexivo de la conciencia que tiene de sí, se reconoce intencionalmente tendiendo hacia un fin, hacia un valor o un no-valor objetivado de manera metafísica-racional. Este es, en conjunto, el acto intencional en cuanto que objeto, respecto del acto intelectual-cognoscitivo. Este es el primer paso de la cognoscibilidad –o acto intelectual– en cuanto que condición de la decisión.

El segundo momento de la cognoscibilidad es la elaboración del juicio sobre el valor o no-valor del objeto u objetivo de la acción o decisión, con respecto de la cual el sujeto cognoscente, es decir, el hombre-persona, ha de autodeterminarse.

Existe una clara correspondencia o correlación entre juicio y deliberación, elección o toma de decisiones, en el proceso de la voluntad. Se trata de la correspondencia de lo ya conocido con el objeto de la volición. Pero para captar adecuadamente esta correspondencia o correlación es necesario considerar y concebir a la persona en su trascendencia. A través de los juicios, la persona consigue su propia trascendencia cognoscitiva con relación a los objetos, la trascendencia debida a la verdad sobre los objetos conocidos; en este caso es fundamentalmente la verdad axiológica contenida en el juicio sobre los valores de los objetos. La trascendencia cognoscitiva hacia el objeto en cuanto conocido es condición de la trascendencia de la voluntad en la acción con relación al objeto de la voluntad¹⁰⁰.

En este segundo momento de la cognoscibilidad, –como ya hemos advertido en la nota precedente– existe una estrecha correlación entre el conocimiento del objeto de la decisión y el objeto (acto intencional) de la voluntad. En esta fusión de la aprehensión intelectual del objeto de la acción con el acto-intencional de la acción, es el punto en donde se levanta el juicio. Por lo anterior, resulta sencillo determinar, que el juicio es

⁹⁹ Ibidem, p. 164.

¹⁰⁰ Ibidem, pp. 170-171.

esencialmente metafísico, sea que el hombre-persona lo lleve al *actus humanus* o sólo exista en el intelecto. Independientemente de los dos casos anteriormente dichos, la persona trasciende¹⁰¹ hacia los objetos de su volición.

Analizados los dos aspectos fundamentales de la cognoscibilidad y debido a la estrecha correlación que presenta el juicio con respecto de la decisión, aparece la necesidad de una nueva proposición, a saber, la confusión de creer que el juicio en cuanto tal es la decisión misma. A este respecto podemos decir:

La esencia del juicio es cognoscitiva, y, por lo tanto, pertenece a la esfera del conocer, mientras que la esencia de la decisión está esencialmente vinculada con la volición. Querer significa no solamente tender hacia un fin, sino también tender al mismo tiempo que se decide. Esta es la razón por la que la voluntad es tan profundamente intrínseca en la estructura de la persona, y todo querer auténtico e incondicional actualiza el autogobierno y la autoposesión propios de la persona¹⁰².

Hasta aquí, tenemos el plano metafísico de la autodeterminación o decisión. Será necesario, para la conjugación entre el *deber* del obrar humano con la autodeterminación metafísica del *actus humanus* –objetivo que nos propusimos en los párrafos iniciales de este apartado– hacer un breve pero sustancial examen del axioma de los valores. Haremos un esfuerzo por comprender el axioma del valor en sí mismo en cuanto que objeto de la decisión intencional y crítica del hombre-persona. Comencemos nuestra reflexión definiendo el axioma, no como una proposición clara y evidente, sino como principio fundamental e indemostrable en cuanto que es evidente. Los valores, son tan evidentes como la salinidad de la sal, y tan necesarios como el amor entre el amante y el amado. Esta analogía, nos ayuda a traer a la memoria el ejercicio del intelecto en cuanto acto cognoscitivo en su relación respecto de la decisión volitiva. De lo anterior, inmediatamente pasamos a definir, aunque en otro término, pero igualmente cierto, la fundamentalidad e indemostrabilidad de los valores:

La comprensión del valor en sí mismo, que nos da la pauta para el proceso cognoscitivo y volitivo del hombre-persona que actúa deliberadamente en la decisión, depende de la esencia del bien, es decir, su verdad axiológica o verdad del objeto, sin

¹⁰¹ Aquí la trascendencia de la persona no ha de comprenderse como el estado metafísico de la trascendencia de la persona a través de sus acciones. Sí ha de entenderse, la fusión metafísica entre el objeto de la elección y la facultad intelectual-cognoscitiva de la persona en cuanto a juicio de decisión se refiere.

¹⁰² WOJTYLA, K., op.cit. p. 171.

más¹⁰³. Con lo anterior, ya podemos dar por sentado el cuadro completo del acto humano-metafísico. Sin embargo, creo conveniente hacer una última consideración en cuanto a la verdad en la decisión, y de su referencia con respecto del bien y el valor moral de las acciones. Lo cual, nos ayudará a enlazar la metafísica del acto humano con la ética en cuanto que ciencia prescriptiva de la bondad o maldad del acto humano, y en consecuencia nos permitirá engarzar el *debe* prescriptivo de la ética con la autodeterminación.

Si la elección y la decisión no tuvieran su momento propio de verdad, si debieran realizarse independientemente de esa referencia específica a la verdad, el comportamiento moral más característico del hombre-persona resultaría incomprensible, pues esencialmente se refiere a la oposición entre lo que es moralmente bueno y lo que es moralmente malo. Esta oposición no sólo presupone la relación específica de la voluntad con la verdad –en lo que se refiere a la intencionalidad de la voluntad–, sino que otorga a esta relación el papel del principio de decisión, elección y acción¹⁰⁴.

El momento propio de verdad en la decisión, es el momento cognoscitivo o intelectual de la verdad en teoría, y es también, el momento volitivo dependiente de la verdad. De los dos momentos anteriores, el segundo es el de mayor peso en la decisión, veamos por qué:

Las elecciones y decisiones que se proponen como objeto algo que no es un bien verdadero –especialmente cuando se trata de algo opuesto a lo que se ha reconocido como bien verdadero– dan lugar a la experiencia de culpabilidad o pecado. Pero es la realidad de la culpa –del pecado o mal moral–, conocida a través de la experiencia moral, la que manifiesta explícitamente el hecho de que la referencia a la verdad y la dependencia interna de la verdad son realidades arraigadas en la voluntad humana¹⁰⁵.

Párrafos arriba, nos propusimos el objetivo de correlacionar la verdad respecto del bien y del valor moral de la acción, para enlazar la metafísica del acto humano con la ética, a la vez que engarzar el *debe*, con la autodeterminación. Este objetivo hemos de cumplirlo de la manera siguiente:

El bien es bien en cuanto que se adecúa de modo cohesivo-intrínseco a la verdad, esta adecuación no es una adecuación según la definición tradicional de verdad –*veritas est adequatio rei et intellectus*–, o adecuación de la razón y la cosa, sino que es el bien

¹⁰³ Cfr. *Ibidem*, p. 167.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 163.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 162-163.

mismo en cuanto que verdadero en sí mismo. Ya que la verdad en cuanto *adecuatio rex et intellectus*, será verdad independientemente de que el *actus humanus* o acto metafísico, en cuanto que volitivo, sea moralmente bueno o malo. En cuanto *adecuatio rex et intellectus*, será verdadera la acción en cuanto tal, aunque ésta sea moralmente mala. Hasta aquí la primera parte de nuestro objetivo. La segunda parte del objetivo en cuestión se cumple de la manera siguiente:

La metafísica del acto humano, y la ética, encuentran su punto de cohesión en la verdad axiológica del objeto de la volición, la primera, engloba la estructura de la autodeterminación, a saber, la autoposesión y el autogobierno en cuanto que enraizados en el soporte óntico, mientras que la segunda, en cuanto ciencia prescriptiva de la bondad o maldad del acto humano, es el *incentivo extrínseco*¹⁰⁶ de la deliberación volitiva de la acción, en cuanto que a ésta también le incumbe el *axioma* del valor.

Finalmente, el tercer punto del presente objetivo consiste en engarzar el *debe* con la autodeterminación: la ética, en cuanto tal, encuentra su punto de unión con la autodeterminación, en el momento en que el hombre-persona, por un error deliberado, o bien, por un defecto en su autoposesión y/o autogobierno, da lugar a una autodeterminación mala. Es aquí, donde el *debe* prescriptivo de la ética encuentra el escenario propicio en el que su objeto formal actúa para decir de la bondad o maldad del acto humano.

Concluimos este capítulo diciendo: A mayor autogobierno y autoposesión, mayor ética en la acción. A mayor racionalidad, mejor autodeterminación. A mayor intensidad de la voluntad sobre la deliberación, mejor acto metafísico. El momento metafísico de la autoconciencia, es el momento de fusión del logos del hombre-persona, con el logos de la realidad empírica en la acción.

¹⁰⁶ El término *incentivo extrínseco* ha surgido de la reflexión que hemos venido realizando, a saber, el hecho de que para nosotros, la ética en cuanto que ciencia prescriptiva de valores y juez de la bondad o maldad del *actus humanus*, no es constitutivo intrínseco de dicho *actus* como lo es la estructura interna de la autoconciencia.

CAPITULO
III
ÉTICA, ALTERIDAD Y TRASCENDENCIA
VISTAS DESDE LA AUTOCONCIENCIA

En el capítulo anterior abordamos la estructura de la autoconciencia considerando sus elementos constitutivos, a saber, los metafísicos y el antropológico, por una parte, y el *actus humanus* en cuanto que expresión de aquellos. Ahora en el presente capítulo, en un primer momento, presentamos cómo concebimos la ética en cuanto tal analizada desde la estructura de la autoconciencia; en un segundo espacio, abordamos el tema de la alteridad a partir del presupuesto de la persona en acción, de la persona autoconsciente; en un tercer escenario, exponemos la clave de la trascendencia en la autoconciencia; finalmente aterrizamos el capítulo discerniendo la relación intrínseca entre verdad, trascendencia y autoconciencia.

3.1 Autoconciencia y estructura ética en la persona

El hombre es un ser ético, relacional y trascendente por naturaleza, ésta será la línea de acción en la que construiremos nuestra reflexión en el presente capítulo. El hombre de todos los tiempos y de todas las culturas, ha experimentado que existe en él la bondad, en la vuelta sobre sí mismo, se sabe necesitado de sus semejantes, y al preguntarse metafísicamente por su origen y su fin, necesariamente da respuesta de manera causal-atributiva a un Ser Trascendente –llámesele Dios, Espíritu Absoluto, Energía, o bajo cualquier otra denominación–.

Ahora bien, estas realidades que el hombre experimenta por ser connaturales a él, jamás pueden ser ignoradas. Dicha connaturalidad exige adhesión existencial a ellas. Pero el hombre, no sólo descubre que ha de vivirlas, sino que al mismo tiempo reconoce que deben ser comprendidas.

La primera afirmación, de la línea de acción que nos hemos propuesto, se refiere a la noción de ética en cuanto que connatural al hombre. Karol Wojtyła, dice de ella lo siguiente:

En la ley natural, como en todas las leyes, debe estar presente, en cierto modo, un legislador. Es claro que la naturaleza no puede identificarse con el Legislador, sino que se limita a permitir al ser racional leer el pensamiento y la voluntad del Legislador. [...] La existencia de la ley indica siempre la existencia del legislador. [...] La ley encerrada en la misma naturaleza del hombre, señala el Legislador que está sobre el hombre. [...] La ley es siempre obra de la razón. Santo Tomás la define como una disposición que proviene de la razón y que mira al bien¹⁰⁷.

Si el hombre por naturaleza es un ser ético, esto significa que su natural bondad tiene por Autor a un Ser Trascendente, que le ha participado al hombre lo que Él es esencialmente¹⁰⁸. Con lo anterior tenemos una precisión general de la bondad natural del hombre, de la ética-ley natural, y de Dios como fundamento y Legislador. Tal precisión será más concisa abonando lo siguiente: si en el hombre existe eticidad, es porque es racional por naturaleza. Si existe bondad en sus acciones, esto significa que dicha bondad no le viene del exterior, sino de su interior, está en él mismo. Dios es fundamento porque es Autor del hombre en cuanto tal. Finalmente, es Legislador porque en el momento mismo en que crea al hombre le inscribe la ley natural. En resumen, es bueno por naturaleza porque ha recibido de parte de Dios su humanidad, es ético por naturaleza ya que de Dios ha recibido en dicha humanidad una ley que le impele a actuar conforme a lo que él es, un ser humano por naturaleza. Dios es fundamento y Legislador porque así decidió pensar al hombre.

Ahora bien, en el capítulo precedente, cuando reflexionamos sobre los fundamentos metafísicos de la autoconciencia, afirmábamos que el fundamento metafísico por antonomasia es la capacidad cognoscitiva-racional del hombre. Por tanto, es en dicha capacidad, en la cual, el hombre realiza dos operaciones, la primera le permite reconocer que la bondad connatural a él tiene una causa superior a él, y la segunda, –aunque no de un modo absoluto, dado que nuestro conocimiento será siempre imperfecto– racionalmente le confiere en la praxis, la capacidad de ordenar su conducta

¹⁰⁷ WOJTYŁA, K., *Mi Visión del Hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 2005⁶, pp. 56-58.

¹⁰⁸ La bondad que el hombre posee por naturaleza, es por participación en un modo análogo, ya que no participa de manera absoluta de la Suma Bondad. El hombre tiene bondad en su naturaleza, pero no de un modo total y absoluto.

al bien limitado e imperfecto, a través del cual en la trascendencia final se ordenará al Sumo Bien.

Considerado lo anterior, ya damos por sentada la primera consideración de la estructura ética de la persona. A saber, la identificación y correlación existente entre racionalidad, ley natural y bondad. Sin embargo, intimar un poco más en nuestra reflexión, nos dará un campo mayor de comprensión. Para el indicado propósito, develaremos la autoconciencia en cuanto que presupuesto de la estructura ética de la persona, partiendo de la definición que Karol Wojtyła da del hombre-persona:

La noción de espíritu y espiritualidad es muchas veces algo unilateral, y se identifica con la negación de una naturaleza puramente material del hombre. Con espiritual nos referimos en realidad a un factor inmaterial que es intrínsecamente irreductible a la materia. [...] El hombre no podría mostrar el componente espiritual de su naturaleza si no fuera él mismo, en cierta manera, un espíritu¹⁰⁹.

En la concepción que Karol Wojtyła tiene de hombre-persona queda superado el dualismo clásico. Si bien reconoce la dualidad materia-forma, no obstante, nuestro autor, impregna de una peculiaridad al dualismo clásico, pues según su definición, radicaliza la naturaleza humana a través del siguiente binomio: el hombre es, por una parte, materia espiritualizada, y por otra, espíritu materializado. La materia, en el hombre, ha quedado espiritualizada por ser él mismo espíritu. Por otra parte, el espíritu ha quedado materializado, porque es a través de la materia por la cual el espíritu se manifiesta y niega la naturaleza puramente material del hombre. Por lo tanto, por un lado, podemos asegurar que la bondad connatural al hombre no proviene de la materia sino de la parte espiritual, mientras que por otro, el hombre, según su especie, no podría manifestar su bondad, sin un medio por el cual el espíritu accese a la realidad material, tanto de sí mismo, como del mundo.

Examinados los dos presupuestos anteriores, podemos concluir que la estructura ética, vista desde la autoconciencia, es la manifestación del espíritu a través de la persona en acción. Es por lo anterior que el dualismo clásico al pasar por la comprensión wojtyliana tiene relación con la autoconciencia. Pues materia y forma en la persona, no sólo se identifican como una frente a la otra, sino que se cohesionan en ella.

¹⁰⁹ WOJTYŁA, K., *Persona y Acción*, BAC, Madrid 1982, pp. 210-211.

Según los presupuestos anteriores, se da por sentada la bondad, la ética, en cuanto que propiedad intrínseca en el hombre. Pero, aunque ello es verdad, inmediatamente salta a nuestro conocimiento el enigmático cuestionamiento del mal¹¹⁰. Por eso, para abordar dicho cuestionamiento, es necesario tratar en modo cohesivo a él, la cuestión de la trascendencia del hombre. Aunque nuestro objetivo en este apartado no es examinar –de modo exhaustivo– la trascendencia de la persona en acto, resulta menester explicar la trascendencia del hombre en cuanto que connatural a él.

El carácter trascendental de la persona que determina Karol Wojtyła en *Persona y Acto*, es la manifestación de la persona a través de todo su aspecto operativo, bien en su relación de acción con respecto del obrar en cuanto tal y en cuanto ético, bien en su aspecto de alteridad. Hechas las anteriores consideraciones, centremos nuestra reflexión en el enigmático acto inmoral en cuanto que manifestación del enigma del mal.

En el capítulo II, asistimos a la verdad axiológica, dijimos de ella, que es la verdad del valor en cuanto valor, es decir, el *axioma* valor, la indemostrabilidad del valor del objeto de volición por ser en sí mismo verdadero, necesario y fundamental.

Pues bien, hemos dicho que el hombre es bueno por naturaleza, entonces: ¿Por qué se torna malo en sí mismo¹¹¹? ¿Por qué, si además de ser bueno por naturaleza, y decidir por un “supuesto” bien, decide un mal creyendo que ha elegido bien? A estos cuestionamientos respondemos de la manera siguiente:

La conciencia del hombre tiene, indudablemente, carácter mental; pero aun así su función propia no consiste únicamente en buscar la verdad y distinguirla de la falsedad, pues esto pertenece al juicio. La conciencia, en su función de reflejo, obtiene sus contenidos significativos de los procesos activos intelectuales y prácticos que están dirigidos hacia la verdad. De esta manera tiene relación con la veracidad, y por eso la conciencia, en su función reflexiva, condiciona la experiencia de la veracidad¹¹².

La estructura de la conciencia se encuentra, en cierto sentido, contenida y manifestada en el juicio y en el proceso de decisión, ya que la autoposesión y el

¹¹⁰ En nuestra reflexión, en sentido estricto, no es de nuestra incumbencia el misterio del mal, pero es conveniente rozarlo, para que nuestra comprensión del hombre en cuanto que ético por naturaleza, sea más manifiesta.

¹¹¹ Nótese en el planteamiento de las preguntas que la maldad atribuida al hombre no es de modo correlativo ontológico, sino más bien, como correlativo adjetivado.

¹¹² WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 184.

autogobierno, así como la libertad y la voluntad, se subordinan a la autodeterminación en el momento específico de decisión precedida del juicio.

Según el análisis precedente, se puede pensar que la conciencia está subordinada al juicio, sin embargo, hemos de entender, que el carácter mental de la conciencia no consiste solamente en reflexionar, –mirar como en un espejo– para distinguir, a una con el juicio, en sentido de subordinada, la verdad de lo que no es realmente verdadero. Por el contrario, la conciencia es más que el juicio y el momento específico de decisión, porque ellos, aunque tienen su origen en el hombre en cuanto tal, en cuanto *suppositum*, están contenidos en la conciencia, y aunque actúan con cierta independencia de ella, no se actualizan si ella en el movimiento reflejo –el cual hemos mencionado líneas arriba, y examinamos en el capítulo anterior– no los constituye objeto de examen, dado que su función primordial está enraizada en el proceso intelectual y práctico en orden a la verdad.

Con el examen anterior, debe quedarnos claro, que los contenidos de la conciencia obtenidos por el juicio y la decisión no son sus elementos estructurales, como tampoco lo es el juicio y el momento específico de decisión, en cambio, sí es un elemento estructural de la conciencia la facultad cognoscitiva del hombre-persona, la cual, pone en acto los momentos de juicio y decisión en el momento de autoconciencia.

Pero la conciencia, en cuanto conciencia, para poder determinar la bondad o “maldad” del *actus humanus*, –y que es el cuestionamiento que nos hemos planteado, con respecto del mal– necesita realizar una verificación de los procesos intelectuales y prácticos en consonancia con la verdad ontológica. Ahora bien, dicha verificación, consiste en una correcta adecuación lógica a la verdad sin más, bajo la perspectiva siguiente, es decir, a través de una adecuación onto-axiológica que sea lógica entre el valor presentado y el hombre en cuanto que persona en acción. Con dicha adecuación, no sólo se llega a conocer la bondad del *actus humanus*, sino que también sirve para definir la maldad de dicho *actus humanus*. La verificación anterior, como hemos podido observar, se realiza en el momento en que el hombre-persona actúa en la verdad en cuanto tal.

Hecho el examen precedente, podemos concluir: el hombre se convierte moralmente en malo, cuando en el momento de la autoconciencia, –manifestación de la persona a través de la acción– una vez que ha hecho un discernimiento sobre la verdad

o falsedad de la acción, es decir, un discernimiento en cuanto que la conciencia ha captado la verdad axiológica del objeto de volición, o falsedad axiológica¹¹³ de dicho objeto de volición, –como resultado de la afirmación o in-afirmación del hombre-persona en la verdad axiológica del objeto de volición en cuanto intrínsecamente bueno– se autodetermina intencionalmente desde su autoposesión y su autogobierno, a obrar con independencia de la verdad axiológica.

En un examen menos elaborado, podemos decir que el hombre-persona, se convierte moralmente en malo, cuando rechaza la realización de sus acciones en la verdad, una vez que la ha conocido y se ha autodeterminado por actuar en la no-verdad. Con lo anterior, damos por sentada la respuesta a los cuestionamientos planteados para explicar cómo es que el hombre, siendo bueno por naturaleza, deviene en moralmente malo, lo cual lo constituye a él mismo en malo.

Ahora bien, hemos examinado la ética en cuanto que presupuesta por la autoconciencia. Sin embargo, examinar la estructura ética de la persona, tomando como referente el momento de autoconciencia¹¹⁴, nos dará la pauta para el posterior análisis de la dimensión de alteridad y comunión de la persona. Para ampliar nuestra comprensión sobre el momento de autoconciencia, es importante, que contemplemos el momento de realización del hombre-persona. A este respecto, conviene dar una intuición inicial: así como la autoconciencia es el momento de acción de toda la estructura dinámica¹¹⁵ de la persona, también la realización expresa al hombre-persona en acción, dado que ella misma es consecuencia de la acción.

La realización se encuentra en cohesiva dependencia de la conciencia, al respecto ya hemos dicho sobre el papel que desempeña la conciencia en el momento del *actus humanus*. Ahora bien, antes de comenzar, es importante tener presente la transitividad e intransitividad de la acción. Partamos de un presupuesto sencillo de comprensión: dentro

¹¹³ Aunque no será correcto llamar, “falsedad axiológica”, al resultado intencional que surge de la autodeterminación de la persona y la negación, no de la “verdad axiológica”, dado que ésta es evidente y concuerda con la bondad natural del hombre, sino de la acción subordinada al valor, nos será de utilidad para concluir nuestra respuesta con respecto de la acción que convierte en moralmente malo al hombre-persona.

¹¹⁴ Es decir, momento de manifestación de la persona en la acción. En sentido general, la trascendencia o comunicación de la persona.

¹¹⁵ Autogobierno, autoposesión, intención-eficacia, autodeterminación.

del ámbito común, entendemos por transitivo, aquello que no permanece, aquello que va de un punto a otro, o aquello que es transferido. Mientras que, por intransitivo, entendemos aquello que sí permanece, aquello que se implanta. Como nuestro interés es fundamentalmente el sujeto mismo, el hombre-persona que se comunica a sí mismo en la acción, anclaremos nuestro examen sobre la intransitividad de la acción. Karol Wojtyła, define la intransitividad de la acción de la manera siguiente:

En la dimensión interna de la persona, la acción humana es, al mismo tiempo, transitoria y relativamente duradera, en la medida en que sus efectos, que deben considerarse en relación con la eficacia y la autodeterminación, es decir, con la implicación de la persona en la libertad, dura más que la acción propiamente dicha. La implicación en la libertad se objetiva –debido a sus efectos duraderos y repetitivos y en conformidad con la estructura de la autodeterminación– en la persona y no solamente en la acción, que es el efecto transitivo¹¹⁶.

Como podemos observar, la intransitividad de la acción hace referencia al momento de la eficacia o intención, mientras que la acción, en cuanto acción, es simplemente el efecto propio de la eficacia causal. Por eso, hemos de entender la realización de la persona, como el momento mismo de autoconciencia.

Párrafos arriba, determinamos el momento y la manera, en que una persona se convierte en éticamente mala, a la vez que ella misma es mala. A este respecto, en consonancia con la realización, dado que ambos, se dan en el momento específico de autoconciencia, podemos decir una consideración más: la no-realización, es la intransitividad cimentada en la maldad intrínseca de la eficacia causal. Es decir, el momento específico de decisión, al margen de la correcta adecuación lógica a la verdad onto-axiológica bajo la no adecuación lógica entre el valor presentado y el hombre en cuanto agente intencional o eficaz de la acción.

En párrafos precedentes, también aludimos a la conciencia con respecto de la realización. Sobre este presupuesto, es importante señalar, que la cohesiva dependencia de la realización con la conciencia encuentra su punto de conjugación a través de la inserción en la verdad. Nos encontramos así, con una cualidad de la conciencia, que en cierto modo saltó a la vista en el capítulo anterior, cuando hablamos sobre los fundamentos metafísicos de la autoconciencia, pero que es preciso tener reminiscencia de ella, en cuanto aprehensible de la verdad, nos referimos a la facultad cognoscitiva-

¹¹⁶ WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 175.

intelectiva del hombre-persona en cuanto que *suppositum*, y que ha de dar un paso más en el momento de realización del hombre persona. En palabras de Wojtyła, el esfuerzo plus de la conciencia en cuanto que cognoscitiva, queda dicho de la manera siguiente:

La función apropiada y completa de la conciencia consiste en subordinar las acciones a la verdad que se ha llegado a conocer. Esta subordinación implica, además, la subordinación de la autodeterminación o de la voluntad al verdadero bien, o, más bien, al bien en la verdad¹¹⁷.

Tenemos pues, el punto de confluencia de nuestro examen. Por una parte, hemos podido analizar a la ética como dependiente de la autoconciencia, comprendiendo que tal dependencia se construye en el soporte óntico, en el hombre mismo. Por otra parte, hemos concluido que el enigma del mal moral es resultado de una intencionalidad ajena a la verdad en cuanto tal.

Finalmente, también hemos podido observar, que la autoconciencia posee un valor transitivo y otro intransitivo, es decir, por una parte, sabemos que la acción, en cuanto acción, es la manifestación de la persona sin más, y por otra, la manifestación de la persona desde lo profundo de su interioridad, desde su intencionalidad.

3.2 Autoconciencia y alteridad

En el presente apartado, pretendemos intimar en el hombre en cuanto que capaz de salir de sí, y ser alteridad. A lo anterior es oportuno decir que, desde siempre, el hombre ha madurado como tal, ha sido más humano, ha creado, y todo lo ha hecho con el otro mediante la alteridad, a través del encuentro, a través de la comunión. Pero también, y por desgracia, ha malogrado su propia existencia y la de sus semejantes próximos y lejanos, lo cual ha degradado su dignidad, ha deteriorado la alteridad y ha hecho nula la comunión.

El hombre, en cuanto *suppositum*, es voluntad, es inteligencia, es autoposición, autogobierno y autodeterminación. Estas facultades y estructuras son la parte fundamental que lo ponen de manifiesto como elemento irreductible de la autoconciencia. Pero también, son estas facultades y estas estructuras las que lo descubren como sujeto,

¹¹⁷ Ibidem, p. 181.

como *ego* –yo concreto–, como subjetividad, y además, como ser en relación, como ser capaz de alteridad.

Si a la autoconciencia le corresponde decir cómo y quién es la persona que se da en la acción; a la alteridad, le compete decir, cómo y quién es esa misma persona, desde sí misma, para la otra persona, y con la otra persona. Por lo anterior, podemos decir de modo preliminar, que la alteridad es estar con el otro sin más, es el encuentro. Encuentro que le dice al hombre lo que él es. De manera que llegamos a la conclusión de que no únicamente la acción autoconsciente revela al hombre, sino también la alteridad. Comencemos pues nuestra reflexión, sobre el propósito que nos concierne¹¹⁸:

En la esencialidad de la palabra, en su significado más original y primitivo, alteridad, es la condición de empatía, –en cierto sentido– de ser otro. Ya la simplicidad de los adjetivos del «sustantivo» alteridad, nos remite a una realidad que tiene su origen en el hombre mismo, pero que va más allá de sí mismo, sin dejar de ser él.

El origen de la alteridad está en la persona misma, y por lo tanto, no es una realidad pasiva, sino dinámica. El aspecto dinámico es la donación de la persona con la totalidad de su dinamismo físico y metafísico. Es la participación de la persona con sus semejantes a través de una relación recíproca, a través de la mutua correspondencia.

Por otra parte, así como la autoconciencia en la acción libre y eficaz tiene como fin la trascendencia del hombre, de la persona. También la alteridad tiene a la trascendencia como su fin. Pues cuando el *ego* –yo concreto–, el hombre-persona, sale de sí mismo a través de su subjetividad y de su dinamismo estructural desde la intencionalidad, se da la persona de tal manera que en el *ya*, en el aquí y ahora, se realiza la trascendencia a través de la alteridad.

Ahora bien, así como en la autoconciencia es necesaria la interrelación y cohesión de las estructuras de autogobierno, autoposesión y autodeterminación con las facultades volitiva e intelectual, en la alteridad¹¹⁹, se necesita la integración de la persona que actúa

¹¹⁸ Antes de analizar la alteridad en la filosofía wojtyliana, será conveniente contextualizar nuestra reflexión. Definir el término y el fin que conlleva.

¹¹⁹ Dado que la autoconciencia y la alteridad quieren la trascendencia de la persona, tal trascendencia no puede comprenderse al margen de la integración que circunscribe la experiencia total del hombre –acto del hombre y *actus humanus*–. Esta razón –que examinaremos en lo sucesivo– muestra la necesidad que la persona tiene de estar totalmente integrada en sí misma para la alteridad. Es precisamente en esta razón,

en alteridad. Pues autoconciencia y alteridad no son dos realidades separadas, se identifican y se contienen mutuamente. Por eso el presupuesto de la integración nos plantea un ángulo abarcante en la observación del hombre-persona.

La integración del hombre-persona, no solamente realiza la alteridad, sino que en cierto sentido, también la determina, porque una desintegración del hombre-persona hace nula la alteridad. A simple vista esta afirmación parece confusa y ambigua. Sin embargo, contextualizada en el fin que la autoconciencia y la alteridad persiguen nos abre la posibilidad de comprender la identificación y contención mutua entre ambos presupuestos, así como su origen.

La situación de correlación –de identificación– y cohesión –de contención– autoconciencia-alteridad tiene su base en la persona en cuanto que –*suppositum*– poseedora de estructuras y facultades. Del mismo modo, el punto de origen del presupuesto identificación-contención es también la persona en la totalidad de su dinamismo estructural y facultativo. Es por lo anterior que la integración abarca tanto la autoconciencia como la alteridad juntamente con el fin que ambas persiguen. Además, conviene yuxtaponer el medio a dicho fin común, el cual, es la acción autoconsciente realizada en el momento específico de autoconciencia, así como en el momento específico de alteridad.

Hemos dicho que autoconciencia y alteridad tienen el mismo fin y que lo cumplen a través del mismo medio –la acción–. Sin embargo, dicho fin está determinado por la integración que es base del mismo. Por lo tanto, sin integración, el fin querido por la autoconciencia y la alteridad permanece suspendido en un vacío estructural¹²⁰. Es por eso que dijimos anteriormente que la integración del hombre-persona, no solamente realiza la alteridad, sino que también la determina. Es por eso que afirmamos la imposibilidad de la alteridad si en la persona existe desintegración.

En la integración, es necesario que las facultades y estructuras del hombre estén en estricta conformidad e interrelación, bien se trate de la autoconciencia o la alteridad. Es necesario que la inteligencia y la voluntad se dirijan hacia el mismo objeto de

en la que la peculiaridad –materia espiritualizada y espíritu materializado– del dualismo wojtyliano alcanza su mejor expresión.

¹²⁰ Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 222.

autodeterminación o alteridad, de la misma manera, es importante que el hombre al gobernarse a sí mismo, también esté en completa autoposesión y en completo autoconocimiento¹²¹ de sí, de tal manera que en la autoapropiación de sí, se manifieste totalmente en la alteridad y alcance la donación de sí en cuanto que consecuencia necesaria del dinamismo integral en el momento de alteridad, el cual, es también autoconsciente.

Según la reflexión precedente, hemos contextualizado la alteridad y el propósito que conlleva. Así mismo, determinamos la relación cohesiva entre autoconciencia y alteridad cuya vía o hilo de relación es la integración. Ahora bien, para evitar¹²² un solipsismo, en nuestro enfoque de integración, es conveniente señalar el lugar que ocupa la subjetividad en cuanto que elemento de la alteridad respecto de la experiencia total del hombre –*actus humanus* y acto del hombre–. Para dicho propósito, la línea de acción será la integración de su estructura psicósomática en cuanto que dependiente del *suppositum*. Comencemos por analizar qué ha entendido Wojtyla por integración:

El hombre se experimenta a sí mismo en cuanto agente de su acción, y es, por eso mismo, sujeto. También tiene experiencia de sí mismo en cuanto sujeto, pero esta experiencia es distinta de la experiencia de su eficacia. Además, el ser humano experimenta también todo aquello que simplemente ocurre en él. Mientras que en la experiencia de la subjetividad se da una cierta pasividad, la experiencia de la eficacia –que es intrínsecamente activa– determina la acción humana. Sin embargo, toda acción contiene una síntesis de la eficacia y subjetividad del *ego* humano. En la medida en que se puede considerar que la eficacia es el dominio donde se manifiesta la trascendencia, la integración se manifiesta en la subjetividad¹²³.

El hombre-ser, experimenta que es *suppositum*, es decir, como hombre racional, es consciente de poseer facultades y estructuras que lo hacen ser tal. La experiencia que el hombre tiene de sí mismo en cuanto que soporte óntico, es el núcleo en que el hombre se comprende como sujeto, como *ego* –yo concreto–. Sin embargo, esta experiencia tomada en modo absoluto constituye el solipsismo que queremos evitar. Es por eso que la subjetividad ha de ser elevada a la categoría de acto intencional, de acto eficaz, de *actus humanus*, pero lo cual es necesario el reconocimiento de la subjetividad desde las

¹²¹ Sobre las facultades y estructuras ya hemos reflexionado en el capítulo precedente, es por eso que ahora sólo las mencionamos.

¹²² Lo cual ya se advierte en el hilo de concatenación respecto de la identificación y contención recíproca entre autoconciencia y alteridad.

¹²³ WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 223.

facultades volitivo e intelectual, por una parte, y por otra, conservar la subordinación necesaria de la misma a las estructuras propias de la acción autoconsciente en el momento de alteridad. Es por lo anterior que la alteridad es intencional, no contrapuesta a la definición preliminar que aportamos de la misma, pues el simple hecho de estar y actuar con el otro, me impele, me motiva a la alteridad. Es por la misma razón que es compatible también con la identificación y contención cohesiva entre autoconciencia y alteridad.

Hecha la reflexión anterior, comprendemos que el lugar que le corresponde a la subjetividad como elemento de la alteridad en la experiencia total del hombre, es el lugar entre pasividad y actividad. Es el “acto del hombre” que puede y debe ser afectado por la intencionalidad. Es por eso que la subjetividad sin más puede ser integrada e integrante del dinamismo total de la persona autoconsciente de la persona en alteridad.

En una argumentación muy sencilla, el lugar de la subjetividad no es otro sino el soporte óptico mismo o *suppositum* que sintetiza al *ego* en sí mismo por medio de la intencionalidad.

Con el análisis precedente hemos dado la razón que nos libra del solipsismo. Pero para ampliar un poco más tal comprensión, vale la pena exponer muy general el contenido de la subjetividad y qué papel juega la intencionalidad respecto de la misma. Por una parte, tenemos que la subjetividad es aquello que ocurre en el hombre, y de lo cual, el hombre hace experiencia, sin ser, él mismo, intencionalmente responsable de lo que en él ocurre: pensamientos, sentimientos, pasiones. –Primera parte de la experiencia total del hombre–. Sin embargo, esto no quiere decir, que en cuanto yo concreto, – participante subjetivo¹²⁴–, afincado en el soporte óptico, en el cual, también está enraizado el hombre-persona– no participe a la intencionalidad o eficacia, las pasiones, los pensamientos y sentimientos que se realizan en el hombre-ser, en el sí ontológico. – Segunda parte de la experiencia total del hombre–.

¹²⁴ Este término, expresa al hombre-sujeto en cuanto tal. Aquí, subjetivo no tiene connotación de minúscula importancia, sino que dice del hombre en cuanto *ego*, en cuanto hombre.

En las primeras páginas del presente capítulo, pudimos observar que Karol Wojtyła, lleva a un nivel metafísico-existencial la concepción dualista clásica de la especie humana, en cuanto que compuesta de materia y de forma.

Con la concepción metafísico-existencial de hombre, que Wojtyła ha determinado, afirma de modo *a priori* la integridad¹²⁵ total del hombre-persona. Por consiguiente, todo cuanto a alteridad se refiera, tendrá su fuente y culmen en dicho aforismo.

Considerando la reflexión que desde el principio de este apartado hemos venido realizando, y antes de abordar el significado de la experiencia de alteridad, es oportuno expresar que la persona no sólo es alteridad cuando tiene la experiencia de autoconciencia e integración, sino que también es alteridad porque el otro está presente a ella de tal manera que la constituye, el cual, es su semejante.

Cuando el hombre se comunica, lo hace a través de su cuerpo¹²⁶. Sin embargo, no hemos de concluir que dicha comunicación se realiza a través del cuerpo como si éste fuese mero instrumento. El cuerpo no es solamente causa instrumental de la alteridad, sino que es también causa eficiente. «[En metafísica, hemos entendido por] causa material, aquello de lo cual y, en lo cual se hace algo, y por causa formal, el acto o perfección intrínseca por lo que una cosa es lo que es, tanto en el ámbito de la substancia como en el de los accidentes»¹²⁷.

La comprensión de lo que es la causa material, así como la comprensión de lo que es la causa formal, son el preámbulo para explicar, por qué el cuerpo es también causa eficiente. La causa eficiente, también llamada causa agente, es el principio del que fluye primariamente cualquier acción que hace que algo sea o que sea de algún modo¹²⁸. Por tanto, el cuerpo, en cuanto que espiritualizado, comunica el espíritu al mismo tiempo que se comunica a sí mismo. Pues en el conjunto de la humanidad el cuerpo es también espíritu. El cuerpo, como causa material, es el medio a través del cual el espíritu fluye,

¹²⁵ Y que nosotros hemos examinado para decir de ella la razón por la que es necesaria respecto de la alteridad. Al mismo tiempo que nos expone la circunscripción que realiza de la primera y segunda experiencia en la única experiencia del hombre-persona, la experiencia total.

¹²⁶ Sólo como dato curioso, recordemos que los comunicólogos afirman con respecto de la comunicación, que ésta se realiza entre un 75-80 % de manera corporal, mientras que entre el 20-25 % se realiza de forma verbal.

¹²⁷ RUVALCABA, J. J., *Introducción a la Metafísica*, Seminario de la Inmaculada Concepción, San Juan de Los Lagos 2004, pp. 59-60. –Ésta obra aún no ha sido editada–.

¹²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 61.

pero como causa eficiente o agente, comunica la forma, es decir, su misma forma, su naturaleza espiritual, su totalidad de ser y de existir.

El hombre-persona, en cuanto causa eficiente, comunica su substancialidad, comunica su naturaleza, y esta comunicación, es global, la más abarcante, porque comunica su sí mismo. Ahora bien, al parecer la argumentación anterior respecto del cuerpo en cuanto causa eficiente o agente de la alteridad es insuficiente. A dicho respecto, es conveniente decir que el cuerpo es condición de posibilidad para que la alteridad se realice. Pues dentro del dualismo wojtyliano, materia y forma no son dos realidades separadas componiendo una unidad, sino que son dos realidades cohesivas, interrelacionadas y complementarias entre sí formando una única unidad¹²⁹, la persona.

Hasta aquí, hemos logrado el punto eje de la alteridad. A saber, el panorama conjunto entre autoconciencia y alteridad, así como la integración en cuanto que presupuesto que circunscribe la experiencia total de la persona. Además, de haber advertido la manera de evitar el solipsismo de la persona por medio de la intencionalidad contextualizada en el análisis de la integración y su efecto en la alteridad. Ahora bien, antes de focalizar nuestra reflexión en la integración psicosomática¹³⁰ de la persona en alteridad, –Para la cual ya tenemos la argumentación estructural–, es preciso definir qué ha entendido Wojtyla por psicosomático:

Psique, se refiere a aquello que hace que el hombre sea un ser integral, a lo que determina la integridad de sus componentes, sin que por ello sea de naturaleza corporal o somática. Y, sin embargo, precisamente por esta razón, la idea de psique está en correlación con la idea de soma¹³¹.

Y soma:

El término somático se refiere al cuerpo en los aspectos internos y externos del [hombre en cuanto materia]. Por eso, cuando hablamos de dinamismo somático, nos estamos refiriendo tanto a la realidad exterior del cuerpo con sus miembros adecuados, como a su realidad interior, es decir, al organismo: al sistema y al funcionamiento conjunto de todos los órganos corporales¹³².

El aspecto psíquico y el aspecto somático de la persona, del hombre-ser, son correlativos, pero no identificados entre sí de modo cohesivo. Sin embargo, ambos son

¹²⁹ Esto ya se ha venido manifestando a través de nuestra reflexión.

¹³⁰ La cual consideramos necesaria en el momento en que determinamos la línea de acción que conduciría nuestro análisis.

¹³¹ WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 257.

¹³² *Ibidem*, p. 234.

partícipes de una misma identidad. La *psique* es el principio ordenador y el hilo conductor a través del cual la persona toma conciencia de su *sensibilidad somática*¹³³, pues la persona sabe que siente y que tal sentir tiene lugar en su cuerpo, sea a nivel interno o externo. Es aquí donde podemos ubicar la relación entre *psique* e inteligencia. La *psique*, en cuanto tal, no es la inteligencia en cuanto que facultad participativa y activa en el dinamismo estructural de la persona. Sin embargo, es de orden intelectual, ya que evidentemente no es somática. La *psique* aporta el contenido del *soma* a la facultad intelectual que actúa; bien para la autoconciencia, bien para la alteridad.

Aunque implícitamente ya hemos advertido el papel que ejerce el *soma* respecto de la integración psicosomática, podemos explicitarlo diciendo que es base de la sensibilidad y soporte en el que la *psique* actúa. Con el examen precedente del aspecto psicosomático de la persona, tenemos una comprensión sintética de él. Por eso, en lo sucesivo realizaremos un acercamiento más general –no por ello irrelevante– al mismo.

Así como por una parte en el *suppositum* están radicadas las estructuras de autoposición y de autogobierno, y por otra, en la naturaleza racional del hombre-persona, están cimentadas y en cohesiva relación la facultad volitiva y la facultad intelectivo-deliberativa, en la *psique*, se consuma una buena parte¹³⁴ de la integración total del hombre.

El interés de la *psique* radica particularmente en la subordinación de la dinamización¹³⁵ del *ego* subjetivo –del yo– a la autodeterminación y a la eficacia¹³⁶. Es decir, la acción del hombre no se limita al momento de la autodeterminación sin más, por el contrario, esa misma acción, es, en sí misma, la cohesión de lo que ocurre en el hombre y el *actus humanus*. Según el interés de la *psique*, podemos decir que en ella se realizan

¹³³ El término sensibilidad somática ha resultado consecuentemente del examen que hemos venido realizando.

¹³⁴ Nótese que expreso, “una buena parte”, porque como es evidente, la integración de la persona en acción, y la integración de la persona en alteridad, tiene su dependencia, en mayor medida, en la parte racional, mientras que el porcentaje menor lo tiene en el aspecto psíquico. La diferencia entre un porcentaje y otro, estriba en que la primera, en cierto sentido, contiene a la segunda, mientras que la segunda está necesariamente subordinada a la primera, en el momento específico de la experiencia integral y total de la persona autoconsciente o en alteridad.

¹³⁵ Entendemos por dinamización, la emotividad del hombre, es decir, su excitación, su deseo, sus impulsos.

¹³⁶ Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 256.

dos tareas fundamentales, por una parte, examina aquello que ocurre en el hombre¹³⁷, y por otra, integra lo que ocurre en el hombre. Podemos decir de la segunda tarea de la psique, que ésta consiste en llevar a un orden racional el soma del hombre. Hechas las tres consideraciones anteriores respecto de la psique, podemos concluir, que ella, es para el *ego* humano, lo que las estructuras de autoposesión y autogobierno son para el momento específico de autodeterminación.

Hasta el momento, sólo hemos focalizado nuestro examen en la psique, en cuanto que presupuesto para la integración total –dinámico-estructural– de la persona, dado que dicha integración es plataforma para la alteridad. Por tanto, siguiendo en nuestro interés por examinar la integración del hombre-persona, focalicemos ahora nuestra atención en el segundo concepto del binomio psicósomático. El *soma*:

Wojtyla, entiende por *soma*, tanto el aspecto exterior como el interior del hombre-persona, en cuanto a materia se refiere. Sin embargo, la comprensión que tiene de este no es una comprensión materialista del hombre, dado que devela la correlación entre ambas realidades. Dicha correlación, es el momento de integración entre el soma y la psique, en la cual, la psique ejerce autoridad sobre el soma. Una vez asimilada la razón de correlación entre la psique y el soma, expliquemos qué papel juega el *soma* en el momento de alteridad.

Hemos entendido que la responsabilidad de la psique es ejercida de una manera más directa en el momento de integración de la sensibilidad¹³⁸ del hombre, por tanto, el soma es el taller, la factoría que contiene los materiales que la psique requiere para manifestar al hombre en el momento de alteridad. Según la afirmación anterior, puede parecer que el soma queda excluido –o demasiado subordinado– que pierde su sentido en el momento específico de alteridad, dado que lo hemos calificado como el taller en el cual actúa de forma predominante la psique, sin embargo, el papel que ejerce el soma en el momento de alteridad es el de manifestar en sí mismo el trabajo de integración que ha sido realizado corresponsablemente entre éste y la psique.

¹³⁷ Hemos dicho de lo que ocurre en el hombre, que es aquello que por ser tal el hombre, existe y se manifiesta en él, sin más.

¹³⁸ Dado que nada hay en la inteligencia que no haya pasado por los sentidos, la sensibilidad posee connotación cognoscitiva. Sin embargo, según nuestro examen, la hemos entendido como dinamización.

En conclusión, la psique es principio de integración porque posee un soporte somático, un organismo complejo que requiere ser integrado de manera inteligente¹³⁹. Mientras que el soma, es el portador y manifestador de la sensibilidad que han sido sometidas a examen por la psique en el momento de integración psicosomática, de manera que ambos en cuanto que correlacionados se cohesionan en el momento de alteridad.

Hasta el momento únicamente hemos analizado de modo preliminar qué es alteridad, por una parte, el aspecto necesario de la integración del hombre-persona que circunscribe sus dos experiencias: *acto del hombre* y *actus humanus*, a la vez que atendimos a la experiencia de integración *psicosomática*, por otra. Además de reflexionar sobre el significado de la experiencia de alteridad delimitado dentro de la concepción dualista wojtyliana.

Ahora bien, antes de examinar el momento específico y concreto de alteridad en la filosofía wojtyliana de la acción, para lo cual nos ubicamos en la integración total de la persona en cuanto que ángulo privilegiado para la observación de la misma, es conveniente hacer hincapié, que tal observación, no toma el *ego* humano –yo concreto– que sale de sí mismo a través de su subjetividad, de forma independiente respecto de la intencionalidad.

A la conclusión precedente, conviene agregar lo siguiente: dado que el *ego* en cierto sentido es la subjetividad, es decir, el sujeto en cuanto tal. Podemos decir que la integración de la persona también se realiza en ella. La subjetividad es como el contenedor¹⁴⁰ de las estructuras del hombre, a la vez que es pantalla de proyección de las mismas.

Luego de haber examinado el aspecto “*integración*” como necesario para la alteridad del hombre-persona, es oportuno decir que una persona manifiesta su grado de autoconciencia en modo proporcional a la bondad o maldad de sus acciones. Ahora bien,

¹³⁹ En el próximo capítulo, reflexionaremos sobre el hedonismo en cuanto que manifestación concreta y predominante del relativismo y subjetivismo ético. Esta afirmación, nos sirve de precomprensión respecto de la absolutización que se le da a la *sensibilidad somática* como si se tratara de la única realidad en la conciencia, a la vez, lejos de la totalidad del dinamismo estructural autoconsciente.

¹⁴⁰ Sólo en cierto sentido consideramos a la subjetividad como contenedor de las estructuras de autoposesión y autogobierno. Pues no olvidemos que el *suppositum* es el fundamento de las estructuras del hombre-persona.

del mismo modo, podemos decir que la alteridad será proporcional al grado de empatía, –de ser otro–, que el hombre posea al momento de ser desde sí mismo en su totalidad, y sea para el otro y con el otro. Ahora, nos interesa llegar a la explicación de cómo es que se consume el momento de alteridad. Antes de analizar qué ha entendido Wojtyla en cuanto a alteridad¹⁴¹, conviene tomar como referencia su comprensión de la misma. Es una comprensión que ha definido como actuar «junto con otros»¹⁴².

Como de hecho el hombre actúa “junto con otros”, es necesario extender sobre esa misma base el conocimiento del hombre en su intersubjetividad. De esta manera, en lugar de la “intersubjetividad” en cuanto categoría puramente cognoscitiva, se introduce la “participación”. Tenemos así al hombre, que, al *actuar “junto con otros”*, es decir, *participando*, descubre una nueva dimensión de sí mismo en cuanto persona¹⁴³.

El hombre sabe que actúa, y no sólo eso, sabe que actúa junto con otros. Es en dicho actuar, en el que el hombre se experimenta copartícipe en la existencia de los demás. Y en la experiencia relacional, se sabe afectado por el otro, influido en su existencia misma. Por otra parte, es en esta experiencia, en la que se supera el carácter puramente cognoscitivo¹⁴⁴ de la intersubjetividad. Es en el ámbito de la interacción en donde el momento puramente cognoscitivo de la intersubjetividad logra el nivel fenomenológico. Es en la interacción, en donde la subjetividad adquiere manifestación fenomenológica de sí, pues su dinamismo participa activamente en la experiencia integral y total de la persona en acción, de la persona en alteridad.

Con la introducción del término “*participación*”, Wojtyla, amplía el sentido de la acción. Es decir, le da un sentido personalista a la acción. Dado que la persona ya no sólo se manifiesta a través de su acción, sino que también se da a sí misma en la acción. En palabras de Wojtyla, el valor personalista de la acción es el siguiente:

¹⁴¹ Wojtyla, no emplea el término alteridad, para referirse a la capacidad del hombre-persona de salir de sí mismo, y participar con el otro. Sin embargo, nosotros utilizaremos dicho término, para respetar el orden propuesto en nuestro objetivo de análisis al principio de este capítulo, -y más concretamente al inicio del presente apartado- ya que su utilización, no implica ningún cambio substancial en nuestra reflexión.

¹⁴² La oración bajo la cual Karol Wojtyla comprende la alteridad, está en cohesiva relación con la acción, dado que el interés que persigue, es el retorno al sujeto mismo a través de la autoconciencia en la acción, dicho retorno, implica necesariamente la acción juntamente con otros. Es en la experiencia de la acción con el otro, en la que el hombre, se sabe autoconsciente por relación y participación.

¹⁴³ WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 305.

¹⁴⁴ Al colocar a la acción como base de la intersubjetividad, Wojtyla perfecciona la comprensión idealista de la misma, dado que en acuerdo con el *cogito ergo sum* cartesiano, la intersubjetividad solo sería posible a un nivel cognoscitivo, mas no experiencial.

Nos damos cuenta de que la realización de una acción por la persona es en sí misma un valor fundamental, que podemos denominar valor personalista –o personal– de la acción. Este valor difiere siempre de los valores morales que pertenecen a la acción realizada y proceden de la referencia a una norma. El valor personalista, por otra parte, es intrínseco a la misma realización de la acción por la persona, al hecho mismo de que el hombre actúe de forma adecuada a lo que es él mismo, de que la autodeterminación sea inherente auténticamente a la naturaleza de su actuar –realizándose la trascendencia de la persona por medio de su actuación–¹⁴⁵.

El valor fundamental de la acción radica en lo irreductible de la persona, es decir, en su mismo ser, en el hombre mismo. Así mismo, el valor personal de la acción radica en la naturaleza misma de la persona que está implicada en la acción, o transmitida a ella, lo cual se realiza en el proceso mismo de la acción. Expliquemos: lo natural de la persona es salir de sí misma, y no puede hacerlo de otra manera, si no es a través de su capacidad de trascender¹⁴⁶, de traspasarse a sí misma en la verdad¹⁴⁷ por la acción. Es también propio de la persona, actuar conforme a su naturaleza, es decir, conforme a la verdad, ya que el hombre está creado para la verdad y todas sus estructuras están constituidas para el mismo fin. Por eso, el valor personalista de la acción es más que el valor moral de la misma, dado que éste le viene, en cierto sentido, de manera añadida en cuanto que resultado de su realización y referida a una norma establecida.

En un juicio menos elaborado, podemos decir, que el valor personalista de la acción es la trascendencia de la persona desde su intencionalidad, a través de sus estructuras de autoposición y de autogobierno, manifestada en una autodeterminación conforme a lo que es, es decir, conforme a su naturaleza, a su ser en cuanto que persona, a su ser de naturaleza intelectual. En último término, el valor personalista de la acción es la trascendencia de la persona manifestada en el bien, desde el bien y para el bien¹⁴⁸.

¹⁴⁵ WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 309.

¹⁴⁶ Karol Wojtyla establece dos tipos de trascendencia, el primero lo denomina: “trascendencia horizontal”, es decir, aquella que se da en relación a los sujetos, a los otros. El segundo lo llama: “trascendencia vertical”, es decir, aquella que se realiza en relación a un Ser Trascendente, en relación a Dios. A nosotros, nos interesa en este momento el primer tipo. Sin embargo, conviene aclarar que, en cualquiera de los dos casos, el autotraspasarse de la persona, debe realizarse en y a través de la verdad.

¹⁴⁷ Este presupuesto, no sólo nos es útil para explicar el valor personalista de la acción, sino que también será fundamental, para analizar la trascendencia en la autoconciencia.

¹⁴⁸ En el bien, equivale a decir, en la verdad, pues la voluntad del hombre por naturaleza apetece el bien, apetece la verdad y la verdad es el bien. Desde el bien, pues el hombre, en cuanto ser intelectual, se esfuerza por conocer, a través de todo el proceso de autoconciencia –del cual hablamos en el capítulo anterior, cuando tratamos de los fundamentos estructurales de la misma– aquello por lo cual ha de autodeterminarse, cuya autodeterminación ha de ser en orden a su naturaleza, en orden a la bondad, en

Por eso, la novedad de la alteridad en la filosofía wojtyliana de la acción es precisamente la donación que la persona hace de sí misma, a través de sí misma, en la verdad, desde la verdad y para la verdad¹⁴⁹.

Concluamos nuestro examen diciendo de la alteridad, que dentro de la reflexión wojtyliana tiene dos postulados a través de los cuales se realiza. En el primero, atiende a la necesidad de una integración adecuada del hombre-persona, lo cual no quiere decir, que con esto sea suplantado el hombre-ser en cuanto *suppositum*¹⁵⁰. Mientras que en el segundo retoma la manifestación de la persona a través de su acción comprendida dentro del personalismo de la acción, a la vez que dicha manifestación es realización¹⁵¹ de la persona por donación en la participación.

3.3 Clave de la trascendencia en la autoconciencia

El hombre por naturaleza apetece un fin último, apetece la Felicidad, apetece la Verdad, en definitiva, desea a Dios. Es por eso que el hombre no siente satisfecho su deseo de trascendencia. A simple vista, tal afirmación parece anular el plano existencial y saltar hacia una absolutización de lo puramente trascendente. Sin embargo, lo que pretendemos es evitar la realización de la acción en el sólo plano existencial o inmanente que desemboque en una actitud nihilista de la existencia y de la vida misma.

Por tanto, el hombre, por el deseo impreso en sí mismo de eternidad, ordena o debe ordenar toda su acción a la verdad, de manera que su obrar, en el aquí y ahora de su existencia, le haga trascender existencialmente. Es por lo anterior que la autoconciencia no puede estacionarse en el juicio del obrar en un nivel puramente inmanente. Así mismo, no debe considerarse al hombre y sus estructuras de autogobierno y autoposesión en su relación cohesiva con las facultades volitiva e intelectual como si él y éstas dependieran únicamente de sí mismos. Por eso, no es

orden a la verdad. Para el bien, dado que el hombre, una vez que ha decidido en el bien, y desde el bien, el valor personalista de su acción, necesariamente tiene consecuencia buena, verdadera.

¹⁴⁹ Con esto, queda examinada y explicada la afirmación inicial de alteridad, la cual definíamos en su sentido más original y primitivo, como la capacidad de empatía, de ser otro. Lo cual, en ninguna forma, significa desdoblamiento del espíritu, sino sobre todo, vivencia intelectual, experiencial e individual del hombre-persona de la verdad en participación.

¹⁵⁰ Ya en el capítulo anterior hemos examinado el hombre en cuanto *suppositum*.

¹⁵¹ En el capítulo precedente, cuando examinamos la metafísica del acto humano, afirmábamos que en dicho acto, la persona también se realiza.

suficiente que el hombre en el momento específico de decisión y de autoconciencia se manifieste a sí mismo a través de su acción, sino que exactamente en el mismo momento en que actúa y se manifiesta, también trascienda.

En el capítulo precedente, vimos que la metafísica del *actus humanus* se encuentra en la estructura total del hombre-persona. Ahora bien, lo que nos interesa en este apartado, es la trascendencia de dicho *actus humanus*¹⁵². Para lograr el pretendido objetivo, debemos partir del presupuesto de la verdad. La verdad como clave por antonomasia de la trascendencia de la persona en acción. La verdad en cuanto elemento cohesivo de la autoconciencia, y como necesidad original y natural del hombre. Comencemos pues por definir qué es la verdad:

En el plano lógico, se entiende por verdad, a la relación de adecuación entre el intelecto y el objeto, mientras que la verdad ontológica es el ser de las cosas en cuanto que son. Tenemos pues dos formas de entender la verdad, la primera, nos da la parte existencial e inmanente de la autoconciencia, es decir, el instante en que la realidad es captada sin más por el sujeto cognoscente; mientras que la segunda, no sólo adecua el intelecto y la cosa en cuanto cosa, sino que por ser tal –la cosa– y por presentarse al sujeto en cuanto que es, lo coloca en el plano del juicio¹⁵³. Aunque la verdad axiológica nos ocupará la parte esencial de nuestra reflexión, es conveniente analizar la verdad lógica y la ontológica en el marco de la trascendencia en la autoconciencia. Veamos por qué:

Hemos dicho que la verdad ontológica es el ser de las cosas. Pareciera que esta verdad es más sencilla que la verdad lógica, sin embargo, no es así, dado que ella agota toda la realidad de lo que es. Por eso, en cuanto que el hombre es, es en sí mismo acto

¹⁵² Así las cosas, ocupará un lugar fundamental la intencionalidad en su intrínseca relación con la verdad. De la intencionalidad hemos dicho en el capítulo anterior, que es el momento de eficacia, el momento propio en que el hombre actúa.

¹⁵³ Hemos definido lo que es la verdad lógica y la verdad ontológica. Sin embargo, es conveniente aclarar que la trascendencia del hombre no se da en ninguna de las dos, dado que la trascendencia no se logra ni con la simple adecuación, ni con el ser de las cosas en cuanto que son, sino en la verdad axiológica, que está en intrínseca relación con la intencionalidad del hombre. La verdad axiológica, pone al sujeto –a la persona– en el plano de la trascendencia porque se da una relación de intencionalidad. La verdad axiológica es moral en cuanto que presenta el valor en cuanto tal. Además, en cierto sentido, la podemos considerar como verdad antropológica en cuanto que existe adecuación de intencionalidad por parte de la persona.

metafísico¹⁵⁴, y verdad ontológica¹⁵⁵. Ahora bien, la verdad en cuanto que presupuesto de la trascendencia, se da en sí misma sin más, con sus cualidades y con su potencia. Las cualidades, son fundamentalmente tres, unidad, indivisibilidad e inmutabilidad, mientras que la potencia¹⁵⁶ es la realidad total del ser de lo que es. Ahora veamos en su esencialidad cada una de las cualidades dichas anteriormente:

La verdad es una porque no puede contradecirse en sí misma, ni a sí misma, el mundo de la verdad es unitario¹⁵⁷. La unidad de la verdad en el momento de autoconciencia tiene como finalidad, librar a la eficacia del hombre de toda posible contradicción, es decir, la eficacia de la persona debe someterse de modo irrestricto – incondicional– a la unidad total del objeto intencional¹⁵⁸ de volición-decisión que se presenta real y verdaderamente en la totalidad de su ser.

Es oportuno hacer una consideración respecto del objeto de volición-decisión, el cual, en un momento determinado puede ser real y verdaderamente un no-ser. Entendamos por qué: el no-ser del objeto de volición-decisión se constituye no-verdad, aunque se dé realmente un objeto de volición, (el pecado bajo cualquiera de sus formas y estructuras, y respecto de cualquiera de sus grados) éste, no-es¹⁵⁹, porque no tiene verdad, porque no busca el ser, y, por lo tanto, no hace trascender al hombre, sino todo lo contrario. Sin embargo, esto no quiere decir que el hombre no sea autoconsciente, simplemente significa que no se actualiza la cohesiva relación entre verdad y autoconciencia en su sentido original y natural, debido a un defecto en la

¹⁵⁴ El hombre es acto metafísico por ser de naturaleza racional, por poseer estructuras volitivas y deliberativas, y por ser, un ser ontológico cognoscente-intelectivo. Además de que tiene más intensidad de ser.

¹⁵⁵ El hombre es verdad ontológica porque agota en sí mismo todas las cualidades que lo hacen ser lo que es.

¹⁵⁶ Entendemos como potencia de la verdad, la fuerza intrínseca de ella. La fuerza, que por ser el “ser” la verdad, se da de forma original y radical.

¹⁵⁷ Cfr. RUVALCABA, J. J., *Crítica del Conocimiento*, Seminario de la Inmaculada Concepción, San Juan de Los Lagos 2004, p. 41. –Esta obra aún no ha sido editada–.

¹⁵⁸ Es conveniente decir, que el objeto intencional de volición-decisión es, según nuestra comprensión, objeto axiológico, es el valor sin más.

¹⁵⁹ El pecado es real y objetivo. No es de nuestra incumbencia analizar este punto. Únicamente lo definimos como real y objetivo, para confirmar que la mentira en cuanto que totalmente opuesta a la verdad es el no-ser en cuanto que trunca o aniquila la trascendencia, la cual, hemos dicho, empieza en el ya de la existencia presente y concreta.

intencionalidad¹⁶⁰. De lo cual podemos concluir: se da el momento de autoconciencia, pero no el momento de trascendencia en la verdad. He aquí el primer cimiento de la verdad axiológica¹⁶¹.

Una segunda cualidad de la verdad, hemos convenido en que es la indivisibilidad, de la cual podemos decir lo siguiente: la verdad formalmente considerada no admite grados, no hay término medio, porque la adecuación o se da o no se da. No existen las medias verdades¹⁶². La indivisibilidad de la verdad, –dado que la verdad es o no es– provoca en el hombre la necesidad intrínseca de ajustarse totalmente a ella a través de todo el proceso de decisión en el momento de autoconciencia.

Así las cosas, podemos considerar que el segundo pilar de la verdad axiológica es la indivisibilidad, dado que la intencionalidad decide por un valor o un pseudovalor¹⁶³. Para cerrar la segunda cualidad de la verdad sólo bástenos decir que, aunque el hombre, intencionalmente decida por un pseudovalor, no quiere decir que la indivisibilidad de la verdad disminuya, únicamente sucede que el hombre, o bien parcializa la verdad, o bien es indiferente a ella. O en el último de los casos, está desintegrado en sí mismo.

La tercera y última característica de la verdad es su inmutabilidad, pues la verdad tomada formalmente, no cambia; es verdad para siempre¹⁶⁴. La inmutabilidad de la verdad, respecto de la autoconciencia, no es otra cosa sino la realidad objetiva e inamovible –en su verdad– captada por el sujeto cognoscente, el cual ha de someterse a ella tal y como se le presenta en el tiempo, en el espacio y en las circunstancias. Así las cosas, una vez que el sujeto ha captado una determinada realidad objetiva y verdadera, esto es, que tiene valor, que tiene ser, no debe falsearla intencionalmente so pretexto de antigua o retrógrada. Por eso, la inmutabilidad de la verdad axiológica radica en la

¹⁶⁰ Con esta afirmación, surgen las cuestiones siguientes: ¿el problema del pecado, es un problema de intencionalidad? ¿qué se entiende por defecto de intencionalidad? A ambas cuestiones respondemos que se debe –en acuerdo a las estructuras propias tanto de la experiencia “*acto del hombre*” como de la experiencia “*actus humanus*”,– a una desintegración, a un vacío estructural, según la filosofía de la acción autoconsciente.

¹⁶¹ Aunque la verdad axiológica es solamente respecto de los valores, su primer cimiento es la unidad de la verdad, dado que la intencionalidad sólo puede ser ejercida respecto del valor en el momento de la acción.

¹⁶² Cfr. RUVALCABA, J. J., *Crítica del Conocimiento*, p. 42.

¹⁶³ Nótese que le estamos dando mayor importancia a los valores, pues nuestro interés en la presente reflexión es el hombre en cuanto que capaz de trascender en la verdad.

¹⁶⁴ Cfr. RUVALCABA, J. J., *Crítica del Conocimiento*, p. 42.

inmutabilidad de los valores. Tenemos, pues, a la verdad en cuanto clave de la trascendencia en la autoconciencia. Sin embargo, precisar en palabras de Karol Wojtyła la trascendencia de la persona a través de su acción, nos permitirá una comprensión mejor y más exacta.

«La trascendencia de la persona en acción, está, en último término, constituida como transpasarse a sí mismo en la verdad más que hacia la verdad»¹⁶⁵. Podemos decir que la trascendencia de la persona se realiza una vez que el hombre en cuanto cognoscente no sólo ha aprehendido la verdad y ha hecho juicio de ella en el momento específico de decisión, sino además y, sobre todo, porque en el momento exacto de volición intelectual, de deliberación, de autoposición y autogobierno, se ha sometido a sí mismo al conocimiento que ha logrado de la verdad axiológica del ser del valor en cuanto que es.

Al comienzo de este apartado, nuestro propósito fue poner de manifiesto la trascendencia del *actus humanus*, con el análisis precedente, no hemos hecho más que decir, que el *actus humanus*, antes de ser tal, el hombre total, y en su dinamismo total de autoconciencia debió haber realizado su decisión en la verdad y para la verdad.

3.4 Relación intrínseca entre verdad, trascendencia y autoconciencia

Al comienzo del presente capítulo, nos propusimos examinar, cómo es que el hombre es un ser trascendente por naturaleza. Ahora, en este último apartado, haremos un esfuerzo por reflexionar sobre la dimensión de la trascendencia en la autoconciencia en su intrínseca relación con la verdad, a la vez que dependiente de ella.

Ya en el apartado anterior, –autoconciencia y alteridad–, aludimos a la capacidad de trascender del hombre, a dicho respecto, decíamos, que es la capacidad a través de la cual el hombre se traspasa a sí mismo en la verdad.

Comencemos diciendo que la dependencia de la autoconciencia con respecto de la verdad no es, en modo alguno, una dependencia pasiva, por el contrario, afirmamos que más que dependencia, es codependencia, y es activa. Es codependencia activa porque la verdad de la realidad exterior al hombre, es decir, los objetos presentados a los

¹⁶⁵ WOJTYŁA, K., *Persona y Acción*, p. 162.

sentidos no dependen de él, sin embargo, el hombre se objetiva con verdad en la realidad de dichos objetos.

Al final del capítulo segundo, hicimos una afirmación que suena absolutista y osada de verdad irrefutable, dicha afirmación es la siguiente: El momento metafísico de la autoconciencia, es el momento de fusión del *logos* del hombre-persona, con el *logos* de la realidad empírica en la acción. Ahora bien, conviene dar una explicación con respecto de dicha afirmación: si el momento metafísico de la autoconciencia fuera la entera fusión del *logos* –razón–, del hombre, con el *logos* de la realidad empírica en la acción, esto implicaría, en sentido estricto, por parte del hombre, un conocimiento irrestricto de la realidad total, lo cual únicamente conviene a Dios.

Sin embargo, dado que el hombre ha recibido por participación la facultad intelectual, es poseedor de conocimiento de la realidad, lo cual quiere decir, que es capaz de aprehender metafísicamente de modo restringido la verdad objetiva de la realidad, tal y como se le presenta a los sentidos y a su facultad intelectual. Así nuestro examen, podemos afirmar que la autoconciencia, en cuanto que dependiente de la verdad, tiene, en el momento específico del *actus humanus*, –o acto metafísico–, una dependencia intrínseca con la verdad de la realidad exterior a ella, –de la cual hemos dicho, se da a través de los sentidos– ya que dicha realidad, objetiva a la persona¹⁶⁶ en el momento de autoconciencia, y la persona la comprende, aunque sabemos, no de modo irrestricto.

Ya se ve, por lo anterior, cómo es que se pone de manifiesto la codependencia activa entre la verdad de la realidad exterior a la autoconciencia, la cual se le da sin más, a la vez que la autoconciencia entra en relación con dicha realidad.

Ahora bien, haremos una consideración más, a fin de ampliar nuestra comprensión: no basta con que el momento de autoconciencia en la acción capte la verdad de la realidad, y que la persona se objetive en ella; es igualmente necesario que la persona sea intencionalmente participante en dicha objetivación. Es decir, se da la condición de verdad en la realidad¹⁶⁷, y la persona se objetiva asumiéndola intencionalmente. Así nuestra reflexión, sólo bástenos decir que, en el momento de

¹⁶⁶ La objetivación de la persona, por parte de la realidad, no significa que el hombre-persona se subordine a los objetos materiales, sino que dicha objetivación, es la correcta relación sujeto-objeto.

¹⁶⁷ La condición de verdad en la realidad, no es otra cosa, sino la relación sujeto-objeto.

dependencia activa entre autoconciencia y verdad, no sólo el hombre se objetiva con respecto de la realidad, sino que también, la realidad se objetiva con respecto del hombre¹⁶⁸.

Con el examen precedente, tenemos la relación entre autoconciencia y verdad, ahora, analicemos cómo es que está presente la dimensión de la trascendencia en la autoconciencia.

En una reflexión sencilla, podemos decir que la dimensión de la trascendencia en la persona está presente por el hecho mismo de que la persona es un ser humano, y que por lo cual, es connatural a su ser y existencia. El hombre no se ha dado el ser a sí mismo, no ha sido causa de sí, sino que su ser, depende de Otro que lo ha causado. Ese Otro, lo mantiene en la existencia como efecto suyo.

La connaturalidad de la trascendencia en el hombre, la podemos observar, en el esfuerzo que hace por eternizar su presencia en la presente existencia¹⁶⁹. Aún por encima de existencialismos inmanentistas que niegan su trascendencia y lo condenan a una existencia cargada de absurdo, al mismo tiempo que lo orientan hacia un fin *nihilista*. En el hombre está presente el deseo de subsistir, de permanecer¹⁷⁰.

¹⁶⁸ La afirmación anterior, no es una afirmación idealista, aunque así parece. Sino que es una afirmación que no diluye la realidad en la racionalidad, ni la racionalidad en la realidad, y explica, cómo es que se realiza la codependencia entre verdad y autoconciencia. La realidad se objetiva con respecto del hombre, dado que éste, o la rechaza o la acepta de manera inteligente.

¹⁶⁹ El anhelo de eternización que experimenta el hombre, es sólo un ejemplo de tantos que se pueden observar. Nosotros lo hemos tomado en razón del objeto del presente capítulo, a saber, su trascendencia en cuanto que en relación intrínseca con la verdad y la autoconciencia.

¹⁷⁰ Respecto a esta afirmación, surge la pregunta de si la subsistencia es sinónimo de trascendencia. A tal cuestión, respondemos de la manera siguiente: subsistir, sí es sinónimo de trascender, porque el hombre, en cuanto que "ser" de naturaleza humana, es condición de posibilidad en sí mismo para alcanzar la plenitud de la vida, de la existencia. Por otra parte, ya desde el aquí y ahora de la presente existencia, el hombre, en cuanto que autoconsciente, en cuanto que capaz de transpasarse a sí mismo en la verdad, y en cuanto que capaz de *actus humanus*, está trascendiendo en el ya del hoy. Además, conviene decir, que se corresponden en modo cohesivo, pues la segunda no se da sin la primera, y la primera quedaría limitada sin la segunda.

Por otra parte, surge también el siguiente cuestionamiento: ¿la argumentación respecto de la trascendencia recae sobre el deseo de subsistir sin más? Y respondemos de la manera siguiente: el anhelo de trascender, la proyección de la existencia del ya del hoy respecto de una realidad supraexistencial, sí recae en el deseo de subsistir, pues como hemos visto en la argumentación precedente, ambas realidades se corresponden cohesivamente. Además, en palabras muy tomadas, el deseo de subsistir, de trascender, lo podemos calificar como deseo racional.

Finalmente, en cuanto que dicho deseo es connatural al hombre, y en cuanto que él depende de Otro mayor, tal deseo, lógicamente ha sido puesto intrínsecamente en la naturaleza misma del hombre.

Hechas las observaciones anteriores, haremos un esfuerzo por dar razón de la dimensión de la trascendencia en la autoconciencia¹⁷¹. Comencemos por decir a dicho propósito, que la trascendencia en la autoconciencia no es sino la verdad misma, la verdad en cuanto ser –pues la verdad es lo que es, y si se busca la verdad, a través de la experiencia sensible o inteligible, se busca el ser.

El hombre es ser, porque es verdadero, y viceversa, es verdadero porque es ser. El hombre en cuanto ser, en cuanto soporte óntico o *suppositum*, posee las facultades volitiva e intelectual. Por otra parte, tiene la capacidad de autoposeerse, y de autogobernarse. Ahora bien, únicamente por el hecho de que experimenta activamente dichas facultades y capacidades, independientemente del grado de intensidad con que dicha experiencia se realice, le confirma, que no es un ser condenado a la nada.

La persona autoconsciente tiene experiencia de ser ella quien está a la base de su *actus humanus*. En dicha experiencia, se comprende a sí misma como ser intelectual y volitivo, como ser que se autoposee y autogobierna. Esta experiencia, está intrínsecamente relacionada con el momento de decisión, el cual, es propio del *actus humanus*¹⁷² y es el centro en el que la persona autoconsciente se entera de la presencia de la trascendencia en sí misma como dependiente de la verdad.

El hombre, por su facultad intelectual discierne sobre los objetos de su volición, y en cuanto que ser volitivo-intencional ha de rendirse esencialmente a la verdad, de manera que tal rendición, explique, en último término, la trascendencia de la persona en la acción y, en definitiva, su ascendencia sobre su propio dinamismo¹⁷³.

Nos queda claro que aún por encima del dinamismo propio de la persona autoconsciente está la verdad¹⁷⁴ sin más. Aunque hay que evitar el peligro de absolutizar la verdad por la verdad, ya que si bien, la persona intelectual-volitiva se alza por encima

¹⁷¹ A este propósito llegaremos a través de una argumentación teleológica-genética. Teleológica, en cuanto que la causa final es la verdad sin más, la verdad en sí misma, sin dejar de lado al hombre-persona en cuanto que intelectual-volitivo. Genética, en cuanto que el hombre-persona por naturaleza está pensado para la trascendencia, para la verdad.

¹⁷² Recordemos que sobre este punto ya hemos hablado en el capítulo anterior cuando reflexionamos sobre la metafísica del acto humano. Sin embargo, en vista de que nuestro objetivo en el presente apartado es dar razón de la trascendencia respecto de la autoconciencia, creemos conveniente tomarlo a consideración.

¹⁷³ Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 161.

¹⁷⁴ Que para nuestro propósito, más que la verdad respecto de los objetos materiales, es la verdad respecto de los valores, respecto del bien. La verdad como causa de trascendencia.

de su propio dinamismo, esto no quiere decir que se disuelva irremediabilmente, sino más bien, que antes de alzarse sobre su dinamismo de autoconciencia, ha de poseerlo real y verdaderamente, de tal manera que en sí misma y desde sí misma intime con la verdad y en la verdad. Con la argumentación precedente, damos razón de la trascendencia respecto de la autoconciencia, por una parte, y por otra, ofrecemos el presupuesto que encumbra a la persona, al hombre, por encima del *nihilismo*.

En una argumentación más sencilla, el presupuesto de la trascendencia en cuanto que presente en la autoconciencia, queda explicado de la manera siguiente: el hombre piensa, y sabe que piensa, siente, y sabe que siente, actúa, y sabe que actúa. Este saber, no es sólo en relación a sí mismo, sino que es también en relación a los demás, en relación a su existencia en el mundo, y en último término, en relación a un Ser Trascendente.

Por otra parte, su misma corporeidad le manifiesta la presencia de una realidad metaempírica, y de la cual, hace experiencia. La corporeidad es simbólica, unifica al hombre-persona en cuanto tal, y le manifiesta que todo su ser, –cuerpo espiritualizado y espíritu materializado–, y las diversas manifestaciones del mismo, –sexo, lenguaje, afectividad, etc. – tienen carácter sobrenatural, carácter trascendente. Ahora bien, en el momento de autoconciencia, el hombre se manifiesta en su totalidad, es decir, como *ego* –yo concreto–, como *suppositum*, como *símbolo*, de manera que todo lo que en él ocurre –actos del hombre–, así como todo lo que él hace autoconscientemente –*actus humanus*–, en cuanto que ser volitivo e inteligente, es expresión de trascendencia.

Tenemos pues dos presupuestos respecto de la trascendencia. El primero, afirma la relación intrínseca y activa, así como necesaria entre autoconciencia y verdad. El segundo, por una parte, define que el hombre es un ser trascendente por naturaleza, lo cual implica la totalidad de su ser, y por otra, lo reconoce como ser causado.

Para concluir nuestro análisis, sólo bástenos decir, en acuerdo con Wojtyła, que «la persona trasciende sus acciones porque es libre y sólo en la medida en que es libre»¹⁷⁵. Con esta afirmación¹⁷⁶, consideramos que Wojtyła plenifica el momento

¹⁷⁵ WOJTYŁA, K., *Persona y Acción*, pp. 161.

¹⁷⁶ Que no es utilizada inequívocamente, ya que la libertad depende de la intencionalidad y de la voluntad respecto de la verdad. Es por eso que la trascendencia está condicionada por la acción, ya que tanto

específico de autoconciencia, esto es, la persona no sólo se manifiesta en la acción, sino que también trasciende a través de ella y, la trasciende dado que la decisión respecto de la acción implica la intencionalidad en el momento de la libre voluntad¹⁷⁷ de la persona respecto de la verdad. Es decir, la estructura de la autoconciencia depende en último término de la libre voluntad, la cual, a su vez, debe rendirse totalmente a la verdad. Concluamos este apartado diciendo lo siguiente: la trascendencia de la persona es posible porque ya está intrínsecamente presente en ella, sin embargo, se realiza en la autoconciencia por el hecho de que sus estructuras ponen en acción todo su ser en cuanto que dependientes de la intencionalidad, la cual, en la libre voluntad, lo hace trascender. Finalmente, tomemos en cuenta una última afirmación:

La reflexión que hemos realizado nos ha ayudado a comprender, que el hombre es un ser ético, relacional y trascendente por naturaleza, lo cual, nos posibilita una visión integral del hombre en cuanto tal, a la vez que lo afirma en el lugar que ocupa respecto del actual cambio de época, marcado fuertemente por el relativismo y subjetivismo ético.

intencionalidad como voluntad están referidas interiormente a la verdad. Es por eso que una libertad sin referencia a la verdad no hace trascender a la persona. Es por eso que la libertad respecto de la trascendencia no debe ser comprendida en modo absoluto, en modo inequívoco.

¹⁷⁷ Con la expresión, “libre voluntad”, Wojtyła, entiende la flexibilidad intencional de la persona y la independencia con relación a los posibles objetos de volición, en cuanto que el hombre no está determinado por los objetos ni por su presentación. Su independencia en la esfera intencional se explica recurriendo a su referencia interior a la verdad y a la dependencia de la verdad que es inherente a la voluntad. (Cfr. *Ibidem*, p. 162).

CAPITULO
IV
LA ACCIÓN AUTOCONSCIENTE EN LA ÉTICA.
UNA RESPUESTA AL RELATIVISMO Y SUBJETIVISMO ÉTICOS

En los capítulos anteriores, principalmente en el segundo y el tercero, hemos podido advertir la necesidad que el hombre tiene de volver sobre sí mismo, la necesidad de ser autoconsciente como presupuesto para el acto humano, para la ética y, para una existencia vivida junto con otros de modo objetivo. Ahora bien, en el presente capítulo, exponemos el hedonismo como manifestación concreta del relativismo y subjetivismo éticos. No es un análisis exhaustivo de dicha manifestación, es una reflexión que parte del presupuesto de la necesidad intrínseca del acto ético, pues dicha necesidad expresa la ausencia de autoconciencia en el hombre que vive una existencia relativista y subjetivista.

4.1 Preámbulo para una respuesta al relativismo y subjetivismo éticos

“Autoconciencia en la ética”, ésta será la máxima que acompañará nuestra reflexión en el presente capítulo. La autoconciencia en cuanto que presupuesto para la ética contra el relativismo y subjetivismo éticos propio de nuestro cambio de época.

Creemos que la causa básica del relativismo y del subjetivismo, es principalmente la pérdida de autoconciencia, que el hombre de nuestro cambio de época tiene respecto de sí mismo y de su existencia. Es precisamente por eso que se hace necesaria la vuelta sobre el sujeto mismo. Vuelta que no puede ser en modo colectivo, sino de modo muy personal. Es por lo anterior, que la palabra autoconciencia tiene sentido substancial, ya que recae de manera directa en el individuo.

En los capítulos precedentes, la línea de acción ha sido precisamente la vuelta al hombre mismo, a la persona en cuanto tal. Un retorno que se realiza de modo interno y

externo. Interno, porque es el hombre en cuanto que elemento irreductible quien posee el dinamismo que le permite volver sobre sí mismo. Externo, porque a través de la experiencia que tiene de sí mismo como ser en el mundo, como ser que actúa en el mundo concreto, reconoce la eticidad o no-eticidad de sus acciones.

El hombre del siglo XXI necesita de modo inminente volver sobre sí mismo. Nosotros, tú y yo, necesitamos de volver sobre nosotros mismos. Ahora bien, la dificultad que encontramos no está en el relativismo y subjetivismo ético en que vive nuestro siglo, tampoco está en el hedonismo¹⁷⁸ en cuanto que expresión del primero. El obstáculo está en la huida que emprendemos respecto de nosotros mismos.

4.2 Necesidad intrínseca del acto ético

Para poder reflexionar sobre la necesidad intrínseca del acto ético, es conveniente que partamos del hombre en cuanto que elemento irreductible, no sólo de la autoconciencia, sino también respecto de la ética. En los capítulos anteriores, sobre todo en el segundo, pusimos de manifiesto al hombre en cuanto que *suppositum*, en cuanto que elemento irreductible de la autoconciencia. Ahora bien, es conveniente que consideremos al hombre en cuanto que ser ético por naturaleza en nuestro mundo relativo y subjetivo éticamente. Pero antes de adentrarnos en la necesidad de actuar éticamente, examinemos qué entiende Karol Wojtyła por subjetivismo.

El subjetivismo, tal como lo consideramos aquí, parece consistir en una completa separación de la experiencia y de la acción, en reducir al mero contenido de la conciencia los valores morales, que [...] germinan en esta acción, así como en la persona. [...] El subjetivismo concibe a la conciencia en sí misma como un sujeto total y exclusivo –sujeto de experiencias y valores en la medida en que se trata de la experiencia moral–¹⁷⁹.

La experiencia que el hombre tiene de sí mismo está relacionada con la experiencia que tiene de la realidad externa, y no sólo con esta, sino también con la experiencia que tiene de sus propias acciones. Esto es la autoconciencia. El subjetivismo es precisamente la no autoconciencia, es el corte entre la experiencia total del *ego* –yo concreto– y la experiencia total de sus acciones. Por lo anterior, podemos decir, que si la

¹⁷⁸ Es una de tantas expresiones concretas del relativismo y subjetivismo ético de nuestro tiempo. Nosotros la hemos escogido para concretizar y aterrizar nuestra reflexión.

¹⁷⁹ WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, BAC, Madrid 1982, pp. 71-72.

autoconciencia es la manifestación del hombre a través de sus acciones, el subjetivismo es el ocultamiento del hombre a través de sus acciones relativistas y subjetivistas. Cabe decir también, que el subjetivismo, al separar acción y experiencia, consecuentemente, en cierto sentido, suprime al sujeto en cuanto que agente de su acción.

La autoconciencia tiene como fin poner de manifiesto que el hombre es verdad objetiva y capaz de estar objetivamente en la realidad, así como con ella misma. El hombre es verdad objetiva porque es real en sí mismo, es verdadero. Y el hombre está objetivamente en dicha realidad porque siendo autoconsciente no se disuelve en ella, no pierde su sí mismo, su objetividad en cuanto que elemento irreductible de la autoconciencia y de la ética.

El subjetivismo es ocultamiento del hombre porque la conciencia es considerada como una entidad aparte, como sujeto exclusivo y total. Aunque la conciencia es una realidad en sí misma, no puede ni debe ser entendida en forma absoluta, separada del dinamismo total del hombre autoconsciente. El dinamismo total de la autoconciencia involucra a todo el hombre en cuanto que *suppositum*, en cuanto que sujeto, en cuanto que yo concreto. En el subjetivismo este proceso no es aceptado de modo objetivo. La no aceptación objetiva consiste precisamente en tomar la conciencia al margen de la libre voluntad, del autogobierno y de la autoposición en su intrínseca relación con la conciencia, y la dependencia de esta en la verdad de la realidad objetivamente presente, sobre todo la realidad de los valores en cuanto que verdaderos y objetivos en sí mismos.

Por eso es necesario que el hombre vuelva sobre sí mismo de manera global e integral¹⁸⁰, abarcando el total de su dinamismo. No es suficiente que el hombre tenga conciencia de estar presente ante sí mismo, es conveniente que esta presencia esté en estrecha correlación con la inteligencia que le revela por medio del autoconocimiento lo que él es y la experiencia total de sus acciones. Es necesario que el hombre no absolutice la conciencia respecto de sí mismo y de la realidad.

De la primera absolutización, se libera si vuelve sobre sí mismo en la verdad a través de la inteligencia, si se posee a sí mismo en cuanto que yo concreto, en cuanto

¹⁸⁰ Recordemos que en el capítulo tercero dedicamos un espacio de nuestra reflexión a la autoconciencia y alteridad, respecto de las cuales proponíamos la necesidad que la persona tiene de estar debidamente integrada para vivir la alteridad.

que elemento irreductible, en cuanto que poseedor del dinamismo total de sus acciones. Mientras que de la segunda absolutización se libra si en la experiencia concreta del momento específico de la acción, accede a la verdad axiológica de la conducta moral y ética, y a la realidad objetiva del mundo.

En el capítulo II, advertimos que la ética en cuanto tal no presupone la autoconciencia, sino que la autoconciencia es presupuesto de la ética. La autoconciencia presupone a la ética precisamente porque está en cohesiva relación con todo el dinamismo de la persona, a la vez que es el resultado de éste. La presupone también porque está relacionada de modo objetivo con la realidad, con la verdad. Porque el hombre se experimenta y experimenta indivisamente. Es por eso que el hombre es un valor en sí mismo y verdad objetiva en sí misma. Es por eso que el hombre se objetiva en la experiencia de la verdad axiológica de los valores, que son objetivos y verdaderos en sí mismos. El subjetivismo procede de manera inversa. Wojtyła lo plantea de la manera siguiente: «Las experiencias y valores pierden su condición de realidad; dejan de ser algo real y se convierten únicamente en un momento de la conciencia. [...] En último término, la propia conciencia deja de ser algo real, se convierte simplemente en sujeto de contenidos mentales»¹⁸¹.

Dentro del dinamismo total del hombre en cuanto tal, en cuanto *ego* concreto, la conciencia es una entidad real que no actúa al margen de la totalidad de tal dinamismo. Pero una vez que se ha absolutizado como una entidad aparte, en el mismo instante deja de explicar la subjetividad total del hombre, es decir, que sea el sujeto de sus acciones; se convierte en sustituto del sujeto, de la persona que actúa¹⁸². Es por eso que nos pronunciamos en desacuerdo con el subjetivismo.

El subjetivismo hace de la experiencia de las acciones una realidad ajena a la persona misma, ajena a la verdad, a la que necesariamente el hombre debe adherirse en cuanto que sujeto agente de su obrar. Y corta todo vínculo con la verdad axiológica del valor en la experiencia práctica de la ética y la moral. En el subjetivismo, la concepción del *actus humanus* tiene serias implicaciones. Una de ellas, es la relativa a la ley natural.

¹⁸¹ WOJTYŁA, K., *Persona y Acción*, p. 72.

¹⁸² Cfr. *Ibidem*

En el capítulo II, dijimos que el *actus humanus* es el actuar consciente y eficaz de la persona, en el que entra en acto la totalidad de la estructura de la autoconsciencia en su intrínseca relación con la voluntad y la inteligencia.

Una actitud subjetiva de nuestro cambio de época es aquella que pretende encontrar en la naturaleza humana, la justificación y la absolución de la conducta no-ética, de la conducta inmoral. El hombre de nuestro cambio de época recurre frecuentemente a la naturaleza como algo que excusa y absuelve, da la impresión de que la naturaleza es para el hombre una fuente de malas inclinaciones¹⁸³.

El *actus humanus*, es el *actus voluntarius* que está orientado por la intencionalidad de la voluntad, la cual, siempre tiende hacia los valores como fines de su acción y en cuanto que base de las normas en su actuar¹⁸⁴. El *actus humanus*, también es inteligente, y precisamente por eso es objetivo, sea que dicho *actus* resulte intrínsecamente bueno o malo. Es por lo anterior, que podemos evaluar el dinamismo de la persona en acción, por una parte, y la bondad o maldad de las acciones, por otra. Es por eso que no se entiende a la conciencia como entidad ajena a dicho dinamismo. De lo anterior, podemos deducir, que la ley natural, es una ley volitiva e inteligente, y que por lo tanto no es fuente de malas inclinaciones sin más, sino todo lo contrario. El subjetivismo, por el contrario, encuentra protección en una concepción solapadora de la ley natural.

Es precisamente en la conjugación que hace entre la conciencia como realidad aislada del dinamismo estructural del hombre autoconsciente, de la persona en cuanto que capaz de *actus humanus*, y la falsa concepción de la ley natural, en la que la persona subjetiva justifica la relativización de sus acciones.

La ley natural y el *actus humanus* no se contraponen, se identifican. Se identifican porque ambos tienen su soporte en el *suppositum*, en el hombre en cuanto que ser humano. La identificación que pretendemos realizar entre ambos presupuestos tiene su punto de partida en la concepción wojtyliana de naturaleza. De ella dice lo siguiente: «La humanidad o naturaleza humana está dotada de las propiedades que hacen posible que

¹⁸³ Cfr. WOJTYLA, K., *Mi Visión del Hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 2005⁶, p. 55.

¹⁸⁴ Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, p. 133.

un ser humano concreto sea una persona: ser y actuar como persona. A demás le impide ser y actuar de otra manera»¹⁸⁵.

Evidentemente encontramos una razón que nos advierte de la necesidad intrínseca del acto ético. La persona, el yo concreto, ha de actuar de tal manera que sus acciones pongan de manifiesto lo más profundo de su naturaleza. El subjetivismo, procede de manera inversa, toma la naturaleza de modo negativo, y en él hace depender una parte de sus acciones, la otra, hemos dicho, la hace depender de la atención parcial que tiene, respecto de la totalidad de su dinamismo.

Wojtyla identifica la naturaleza humana con la ley natural, esto ha quedado advertido en el presupuesto mencionado párrafos arriba. Sin embargo, conviene hacer una precisión más. «La naturaleza, en el planteamiento metafísico, es idéntica a la esencia, y de esta manera en el hombre la naturaleza equivale al conjunto de su humanidad»¹⁸⁶. Ahora bien, nuestro interés consiste en determinar cómo es que ley natural y *actus humanus* se identifican, y cómo es que el subjetivismo toma en sentido concupiscible a la primera, y qué implicación conlleva respecto del segundo.

Dado que ya abordamos la metafísica del acto humano, sólo bástenos decir que es el momento conclusivo de todo el dinamismo de la persona en acción. Por tanto, la identificación del *actus humanus* y la ley natural radica particularmente en que ambos tienen su origen en el *suppositum*. Y en que se encuentran en coexistencia con el dinamismo total del sujeto, del elemento irreductible de la autoconciencia. La identificación y coexistencia de dichas realidades no debemos entenderlas como si se tratara de dos elementos puestos uno frente al otro, por una parte, y como si solamente se encontraran puestas sobre el *suppositum*, por otra. En efecto, tal identificación, y tal coexistencia, hemos de entenderlas intrínsecamente unidas como si se tratara de un árbol en cuanto que árbol, y originadas en el *suppositum* como si se tratara del mismo árbol en la tierra. Naciendo y viviendo en el ser mismo de la persona, alimentándose y creciendo en la esencia misma de ella. En su humanidad en cuanto tal.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 101.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 98.

Ahora bien, prácticamente el sentido concupiscible que el subjetivismo da a la naturaleza del hombre, en cuanto tal, es la dicotomía teórica y práctica que hace entre su esencia, la cual, según Wojtyła, le hace ser persona, y la ley de que es connatural a dicha esencia.

Según la comprensión wojtyliana, la naturaleza es la que asegura la identificación de la persona con su actuar. Y de modo inverso, es la que afirma la identificación del obrar con la persona. Esto es precisamente la autoconciencia, la manifestación de la persona a través de sus acciones, la unidad entre naturaleza humana y ley de tal naturaleza. Lo anterior, lo podemos decir con la sentencia popular que versa de la manera siguiente: “nadie da lo que no tiene”. O con esta otra: “de tal palo, tal astilla”.

El subjetivismo, por su parte, pretende justificar o absolver la no-eticidad de sus acciones, o la relativización de ellas, extirpando la ley de la naturaleza. Ley que se identifica perfectamente con el *actus humanus*¹⁸⁷, y que tiene su expresión en el total del dinamismo propio de la persona autoconsciente. De la persona en acto.

Una actitud y una acción subjetivistas son, en cierto sentido, la supresión de la humanidad, de la esencia del ser humano. Es la construcción de la acción en el centro de la división entre naturaleza y ley, entre la esencia y la acción consecuente de ella. Es por lo anterior que el efecto subjetivo del obrar de la persona tiene seria implicación en el *actus humanus*, generando consecuencias serias en la vida individual y, por tanto, también en la colectiva.

El *actus humanus* es siempre tal, sea que, como hemos dicho anteriormente, intrínsecamente sea bueno o malo. He aquí la necesidad de respetar, favorecer y conservar, la identificación y unidad entre naturaleza y ley, entre esencia y acción. En resumen, la humanidad de la persona, su dignidad.

De lo anterior, podemos decir, en cierto sentido, que una persona no es persona, si sus acciones no corresponden a su naturaleza humana¹⁸⁸. No es tal, si libremente

¹⁸⁷ Dado que dijimos en párrafos anteriores que el *actus humanus* es tal independientemente de que sea bueno o malo en sí mismo, para evitar confusión en este punto, conviene decir, que la ley natural se identifica perfectamente con dicho *actus*, en cuanto que dependen de la misma esencia y en cuanto que en su sentido original, en su primitiva dirección, tienden hacia el bien. Y en cuanto que participan de la misma inteligencia.

¹⁸⁸ Con esta afirmación no estamos negando a la persona en cuanto tal, a la persona sin más, sino simplemente pretendemos hacer hincapié en la necesidad de una existencia autoconsciente.

orienta hacia el mal su voluntad, e ignora que la conciencia es parte del todo, que es un miembro más del total del dinamismo del elemento irreductible, del yo concreto, de la persona autoconsciente.

La reflexión que hemos realizado, hasta aquí, nos da la razón para comprender la necesidad intrínseca del acto ético. Ahora bien, en el preámbulo para una respuesta al subjetivismo y relativismo éticos, advertimos que el hombre de nuestro siglo necesita volver sobre sí, y observamos que, para dicho retorno, la particular dificultad se encuentra en la huida que el hombre emprende respecto de sí mismo. Dicha huida, origina una actitud relativa y subjetiva en los diversos ámbitos de su existencia. Nosotros reflexionaremos sobre el hedonismo en cuanto que expresión concreta y predominante de tal actitud.

4.3 Hedonismo. Expresión concreta del relativismo y subjetivismo éticos

Antes de examinar el hedonismo en cuanto que expresión del subjetivismo y relativismo ético, es conveniente que respondamos a las cuestiones siguientes: ¿Cómo es que el hombre huye de sí mismo? ¿Cómo es que dicha huida origina la actitud relativa y subjetiva? La primera encuentra su respuesta en el centro de la división hecha entre la naturaleza humana y la ley que es connatural a ella, por una parte, y por otra, en el *actus humanus* deliberadamente orientado hacia el mal, como consecuencia de la no identificación y de la no unidad de éste con la ley natural. La segunda tiene su respuesta en la concepción concupiscible y justificadora de la naturaleza humana, por una parte, y la absolutización de la conciencia respecto del dinamismo total de la persona en acto, por otra. Esto lo podemos constatar en la experiencia misma de la vida. Respondidas las cuestiones anteriores, comencemos por definir de manera muy esencial la expresión concreta que hemos escogido respecto del tema en cuestión.

El hedonismo, es el modo de vida que pone como fundamento y fin de la existencia el placer en cuanto que placer. Ahora bien, la única objeción que tenemos frente al hedonismo es precisamente el lugar absoluto que ocupa en la existencia de la persona, y en la persona misma.

En la autoconciencia tiene un papel fundamental la conciencia en cuanto que elemento activo y participativo en la totalidad del dinamismo del elemento irreductible en

acto. Es precisamente por eso, que debemos tener muy presente el papel que juega respecto de los sentimientos y la sensibilidad del cuerpo, el cual, no se entiende separado de ellos, sino sólo a través de la relación que tiene con los mismos. Wojtyla lo comprende de la manera siguiente:

La relación del sentimiento y la sensación con la conciencia es de importancia fundamental para el dinamismo personal [...]. Existe el sentimiento del propio cuerpo; el cuerpo, sus distintos estados y movimientos, son fuente de sensaciones que desempeñan un papel decisivo en orden a la posibilidad de que el hombre tenga experiencia de su cuerpo. En esta experiencia, el sentimiento se incluye en la conciencia y se combina con ella para formar una única base común de la experiencia, aunque el sentimiento sensorial se distinga del conocimiento mental¹⁸⁹.

Antes de examinar la referencia anterior, conviene decir que el hedonismo, está cargado de sensibilidad y emoción, de los que la persona hedonista hace un absoluto. Tanto la conciencia, el sentimiento y la sensación, no deben ser absolutizados por la persona. Pues cualquiera de ellas constituye una forma subjetiva y relativa de concebir a la persona en sí misma y en la experiencia. Es por eso que la comprensión del trinomio ha de realizarse en modo integral y completo, de tal manera que permita la correcta y objetiva interpretación de la subjetividad del hombre en cuanto *ego*, en cuanto yo concreto de la autoconciencia.

En el hedonismo, la persona absolutiza el sentimiento y la sensibilidad en la conciencia y, a la conciencia respecto del total dinamismo de la persona. Por eso constituye una expresión concreta del subjetivismo y relativismo. Por otra parte, aunque la existencia del sentimiento del propio cuerpo y sus distintas manifestaciones son decisivas para la experiencia que el hombre tiene de sí mismo en cuanto que ser corpóreo, y aunque a través de dicha experiencia el sentimiento se incluya en la conciencia formando una base común de la experiencia en cuanto que sensorial-sentimental, ésta se distingue del conocimiento mental-intelectual, el cual tiene prioridad respecto de la primera, dado que el conocimiento intelectual es condición indispensable para el *actus voluntarius*.

Con la absolutización del placer por el placer, la persona se relativiza a sí misma, obstruye la realización total del dinamismo en el momento de la autoconciencia, y

¹⁸⁹ WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, pp. 265-266.

abandona toda posibilidad de objetivarse en sí misma y en el axioma de los valores en cuanto tal, en el momento concreto de la acción. En la experiencia hedonista, la persona se parcializa, toma la parte por el todo, de un modo radical y poco reflexivo, y en base a ella se autodetermina en la acción.

La persona que vive una existencia cuya máxima es el placer, la vida de los sentidos, la vida de las emociones, vive la subjetividad por la subjetividad misma. Hace de la subjetividad una isla, ajena a la estructura de la autoconciencia. Ahora bien, dado que el hedonismo es colocado como fundamento y fin de la vida y existencia de la persona, inmediatamente se abre otra cuestión. Esta cuestión es sobre el significado de la felicidad. De ella podemos decir, en modo anticipado, que para quien vive sujeto a una concepción hedonista de sí mismo y de los demás, así como de la existencia misma y de la experiencia, será el placer en sí mismo, sin más. Mientras que, para nosotros, en completo acuerdo con Wojtyła, la felicidad es una tendencia natural y, por eso, necesaria¹⁹⁰.

Por ser natural está enraizada en la esencia misma de la persona, y de ello depende dicha necesidad. Para Wojtyła, la felicidad está intrínsecamente presente en la naturaleza humana misma. No puede no quererla, y precisamente porque la quiere, se da cuenta que no es un deseo superficial más, sino que es un deseo que palpita en lo profundo de la voluntad y precisamente por eso no es difícil descubrirlo y objetivarlo¹⁹¹.

La felicidad, dentro del planteamiento wojtyliano, podemos decir que es también intelectual. Pues la inteligencia participa directamente de la estructura total y del dinamismo total de la persona. Además de estar presente en la ley natural, de la cual hemos dicho que es volitiva e intelectual. Es precisamente por lo anterior, que podemos afirmar, que la felicidad está inscrita en la ley natural.

Precisamente por eso, dentro del total del dinamismo y de la estructura de la autoconciencia, no se puede aislar la conciencia como si fuera la única realidad objetiva en la totalidad del sujeto, en cuanto que *suppositum*, en cuanto que elemento irreductible. Por eso, no es suficiente que la persona tenga conciencia del deseo de felicidad, es

¹⁹⁰ Cfr. WOJTYŁA, K., *Mi Visión del Hombre...* p. 72.

¹⁹¹ Cfr. *Ibidem*

necesario que lo haga participar de la totalidad de su estructura, es necesario que lo haga un *actus voluntarius*, un acto inteligente, no sólo sensitivo-emotivo, o en el peor de los casos, lo haga degenerar a nivel puramente instintivo. A nivel puramente animal.

Para Wojtyla, la felicidad, también constituye el fin de la naturaleza, y no un objeto que se pueda escoger¹⁹². Precisamente porque es el fin de la naturaleza humana, está intrínsecamente presente en la naturaleza humana, y porque no se contrapone a la ley natural, es *actus humanus*, y acto inteligente.

Una vez hecho el análisis respecto de la felicidad, en su contraposición respecto de la concepción de felicidad que plantea el hedonismo, podemos concluir esta expresión relativo-subjetiva del hombre de este cambio de época, diciendo lo siguiente:

El placer y la satisfacción son bienes subjetivos que, abandonados a sí mismos, pueden llevar al hombre a realizar la propia felicidad¹⁹³. Ni Wojtyla ni nosotros estamos en contra del placer, ya que como dijimos al principio, la única objeción que tenemos a dicho respecto es su absolutización en la persona y en su experiencia. A demás, si consideramos que la felicidad es el equivalente a la perfección ética a través de las acciones, en ellas, el placer no es algo esencial ni para el perfeccionamiento moral ni para la felicidad, o sea, son algo secundario¹⁹⁴.

Finalmente, podemos decir, que el hombre autoconsciente es el hombre realmente feliz, mientras que el hombre hedonista es el hombre realmente infeliz. Esto también lo podemos constatar en la experiencia cotidiana. El bien moral da profunda satisfacción, aunque no exenta de problemas, mientras que la inmoralidad provoca remordimientos, desajustes interiores y dolor, a la vez que ella es un problema en sí misma y generadora de nuevos conflictos y problemas. Además de que una persona que vive sujeta al hedonismo, difícilmente comprenderá el significado auténtico de la felicidad.

¹⁹² Cfr. *Ibidem*, p. 73.

¹⁹³ Cfr. *Ibidem*, p. 76.

¹⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 75.

CONCLUSIÓN

En los capítulos del trabajo que hemos finalizado, hemos examinado la autoconciencia según la filosofía personalista de Karol Wojtyła, enfocándonos particularmente en su filosofía de la acción. El interés que procuramos fue poner de manifiesto a través de nuestra reflexión, que nuestro cambio de época necesita de hombres autoconscientes, cuyas acciones sean una fuerte manifestación contra el relativismo y subjetivismo éticos propios de nuestra cultura actual.

Creemos que el propósito ha sido logrado, ya que, por una parte, hemos realizado nuestra interpretación de la ontología de los dinamismos y estructuras fundamentales de la persona en acción, presentados por Wojtyła, y por otra, hemos argumentado la necesidad de volver sobre el sujeto mismo a partir de una antropología de la acción, ya que ésta depende del elemento irreductible de la autoconciencia.

En los cuatro capítulos que conforman nuestro análisis, hemos podido advertir que la acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona, es decir, en su humanidad, a la vez que nos acerca al mayor grado posible de conocimiento de la misma. Es por esto que en el último capítulo realizamos una confrontación entre la necesidad de acciones autoconscientes y el relativismo y subjetivismo éticos, –dentro de los cuales, una expresión concreta y predominante es el hedonismo–.

Así pues, por una parte, estamos convencidos de que sólo en el reconocimiento de la necesidad de actos autoconscientes, encontramos la vía eficaz para librarnos de constituir al hombre objeto entre los objetos, mientras que, por otra, podemos asegurar

que el hombre es capaz de la verdad y de trascender con acciones autoconscientes¹⁹⁵, pues las segundas no se conciben sin la primera, dado que, en sentido estricto, autoconciencia y verdad se identifican y necesitan mutuamente.

Es por lo anterior que estamos convencidos de que el hombre no está condenado a una existencia nihilista. Nuestro cambio de época relativista y subjetivista necesita inminentemente de hombres autoconscientes que estén presentes en todas las instituciones y diversos grupos sociales. Necesita personas cuyas acciones estén afincadas en la verdad. Creemos que, con esto, podremos salvar nuestra existencia de la mentira, del mal moral¹⁹⁶, de la cosificación de la persona, de las estructuras de poder causantes de injusticia social, etc. Creemos que, con una recta autoconciencia, podremos lograr la alteridad auténtica, capaz de actuar en la verdad, por la verdad y para la verdad, buscando el mayor beneficio para los demás, viendo en cada uno de ellos un fin en sí mismo y no un medio.

El hombre autoconsciente que necesita nuestro cambio de época no será posible si él se resiste a la verdad, si la parcializa o anula. Es por eso que la experiencia que el hombre tiene de sí mismo debe ser la más real, la más integral, y la mayormente auténtica y profunda, así como objetiva.

El elemento irreductible de la autoconciencia, es decir, el hombre en cuanto que persona, en cuanto que sujeto en la totalidad de su dinamismo, tiene la grave responsabilidad de volver sobre sí mismo sin temor, sin reservas, y de modo objetivo en la verdad y para la verdad. Si así lo hace, la conciencia que tenga de sus acciones será una conciencia integral, y al mismo tiempo integrada a la totalidad de la estructura de la autoconciencia.

Finalmente, nuestro cambio de época necesita hombres autoconscientes, agentes eficaces (intencionales) de sus acciones en la verdad y para la verdad, en los valores, por los valores y para los valores. Si así vive en nuestro siglo, en sí mismo y a través de

¹⁹⁵ Pues al conocer el dinamismo intrínseco y total de la persona en acción, descubrimos que está constituida esencialmente para la verdad, para la relación y la trascendencia.

¹⁹⁶ Pues recordemos que éste no depende de la naturaleza humana en cuanto tal, sino más bien del mal uso de la libertad. Es por eso que la autoconciencia respecto de la trascendencia consiste en traspasarse a sí mismo en la verdad, es por eso que alteridad y autoconciencia se contienen y corresponden mutuamente respecto de la dimensión social de la persona.

sus acciones, comunicará al hombre relativo y subjetivo lo más íntimo de su ser, su verdad en cuanto que es, su dignidad, así como la responsabilidad que tal verdad conlleva. Y al mismo tiempo le hará reconocer que lleva en sí mismo la capacidad de trascender la inmanencia a la que constantemente adhiere su existencia a través de sus acciones.

BIBLIOGRAFÍA

Obras primarias

WOJTYLA, Karol., *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982.

IDEM, *Mi Visión del Hombre. Hacia una nueva ética*, PALABRA, Madrid, 2005⁶.

Obras secundarias

BLAZINSKY, George., *Juan Pablo II. Completa y amena biografía de El Hombre de Cracovia*, LASSER PRESS MEXICANA, México, 1980.

GONZÁLEZ, A., *Historia de la Filosofía. En cuadros esquemáticos*, EPESA, Madrid, 1974.

GUERRA, Rodrigo., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, CAPARRÓS EDITORES, Madrid, 2002.

GUTIÉRREZ, Raúl., *Introducción a la Ética*, ESFINGE, México, 2001³.

RUVALCABA, J. Jesús, *Introducción a la Metafísica*, Seminario de la Inmaculada Concepción, San Juan de Los Lagos, 2004. –Ésta obra aún no ha sido editada–.

IDEM, *Crítica del conocimiento*, Seminario de la Inmaculada Concepción, San Juan de Los Lagos, 2004. –Ésta obra aún no ha sido editada–.

Páginas web

<http://www.unav.es/tdogmatica/profesores/jlLorda/default.html#N100A7>.

<http://juanpablo2do.blogspot.com/2010/10/homenaje-tadeusz-styczen-discipulo-y.html>.

CD-R

Diccionario de filosofía, (CD-R) 1996, HERDER.