



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"**

T E S I S

***RELACIÓN ENTRE CONCIENCIA MORAL Y VERDAD
EN LA EXPERIENCIA INTEGRAL DEL HOMBRE
DESDE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE KAROL WOJTYLA***

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

LUIS FELIPE ZIZUMBO GONZÁLEZ

A S E S O R:

DR. JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

MORELIA, MICH.

FEBRERO, 2021.

DEDICATORIA

A Dios, Acontecimiento y Verdad, quien me hace persona y se dona para dar sentido a mi existencia.

A mis padres María Francisca y Felipe, quienes han sido un ejemplo valioso de coherencia de vida y de entrega generosa.

A Monse, mi hermana quien me ha sacado de mi soledad y me ha enseñado a compartir la vida.

A mis abuelos Otilia (+) y Felipe (+), Cuquita y Emiliano (+), a mi tía Inés, mi tío Emiliano, a mis padrinos Lupita y Bricio; a mis primas Ana Laura, Liliana y Alexandra; a mis primos Joaquín, Jorge, Diego y Andrés.

De manera especial al Padre Eduardo, quien me ha acompañado durante varios años y me ha ayudado a descubrirme partícipe de esa Verdad y Acontecimiento.

Al Padre Tomás, al Padre Tadeo y a la comunidad de los Hijos del Amor Misericordioso, por su afecto y acompañamiento en etapas decisivas de mi vida.

A mis amigos, de manera especial y con cariño a Lulú Cortés con quien he compartido años preciosos y a quien admiro por su serenidad y entereza ante la adversidad.

A Heidi, Mily y Marilú. A Jair Daniel, Juan Diego, Adonay y Jesús Abraham con quienes he compartido una experiencia valiosa de servicio y encuentro en la “Casita” y de quienes ha aprendido a ser decidido y seguro.

A Bertha Ballesteros, a Daniel Cárdenas y al Dr. Carlos Bravo por su amistad incondicional y por cuidar de mi salud.

A Miguel Ángel Padilla, Miguel Ángel Jiménez y Guillermo Díaz, quienes me han acompañado con su paciencia, cercanía y amistad en una experiencia como la USEM y más allá de ella.

A Mony y a Tere Servín a quienes agradezco su cariño, creatividad y generosidad en los primeros años de mi educación.

Al Dr. Eduardo González Di Pierro por su entrega y amistad a lo largo de esta experiencia universitaria y al Dr. Alfonso Villa por su acompañamiento generoso y cercanía en esta etapa final. A la Dra. Marcela García, al Dr. Emmanuel Ferreira y a mis demás maestros; a mis compañeros de la Facultad: Alondra, Yissel, Jimena, Yara, Jairo, Rafael, Jalil, Benjamín y Carlos.

RELACIÓN ENTRE CONCIENCIA MORAL Y VERDAD EN LA EXPERIENCIA INTEGRAL DEL HOMBRE DESDE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE KAROL WOJTYLA

RESUMEN	5
ABSTRACT	6
INTRODUCCIÓN	7

CAPÍTULO I. LA EXPERIENCIA INTEGRAL DEL HOMBRE COMO CLAVE METODOLÓGICA

1. Introducción	9
2. Contexto problemático: ruptura entre el ser y la conciencia	10
a) Antítesis entre el empirismo y el apriorismo racional	11
b) Contraposición entre el apriorismo formal del deber y el apriorismo material de los valores	14
3. Sentido realista de la experiencia integral del hombre: algunos de sus rasgos específicos	19
a) Sentido realista de la experiencia	19
b) Inducción y reducción, dos direcciones metodológicas complementarias	21
c) El hombre actúa: la experiencia del hombre y la experiencia de la moralidad, relacionadas y diferenciadas	25
d) La conciencia en referencia al correlato entre persona y acción	29
4. Persona y acción: unidad, complejidad y especificidad	34
5. Conclusión	37

CAPÍTULO II. RELACIÓN ENTRE CONCIENCIA MORAL Y VERDAD EN LA TRASCENDENCIA DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN

1. Introducción	43
2. La trascendencia de la persona en la acción como ámbito propio del correlato conciencia moral y verdad	45
a) Trascendencia: rasgos sobre su contexto problemático y su complejidad	45

b) Relación entre inteligencia y voluntad en la trascendencia de la persona en la acción	49
3. Sobre la especificidad del correlato conciencia moral y verdad en la trascendencia de la persona en la acción	52
a) La experiencia, punto de partida para la comprensión y realización del correlato conciencia moral y verdad	53
b) Responsabilidad, conciencia moral y verdad	59
4. La persona como fin de la autodeterminación y como principio real del orden normativo	62
5. Conclusión	68
 CAPÍTULO III. RELACIÓN ENTRE CONCIENCIA MORAL Y VERDAD EN LA INTEGRACIÓN DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN	 75
1. Introducción	75
2. La integración de la persona en la acción	77
3. El dinamismo somático y psíquico	79
4. Relaciones entre el correlato conciencia moral y verdad y la tensión creativa entre emotividad y autodeterminación	88
5. Conclusión	94
 REFLEXIÓN FINAL	 96
BIBLIOGRAFÍA	106

RESUMEN

Según el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła, la persona es una realidad irreductible reconocida como un “alguien”. Precisamente, el hecho de que sea irreductible hace posible que se nos dé en la experiencia y que podamos dar cuenta de ella. La acción es el dinamismo más específico mediante el cual la persona se manifiesta y se realiza como tal. Esta realización es inseparable de la moralidad. Solamente la persona se realiza en tanto persona mediante acciones moralmente buenas.

Como hipótesis de trabajo nos preguntamos: ¿en qué sentido, el correlato entre conciencia moral y verdad es decisivo en la realización de la persona mediante la acción? El enfoque de esta investigación es antropológico y ontológico, por tanto, se tomaría esta dirección: ¿de qué manera el correlato entre conciencia moral y verdad involucra en la acción a las estructuras ontológicas de la persona: “el hombre actúa” y “suceder en”?

Para abordar la cuestión anterior es importante asumir la siguiente dificultad: ¿cómo dar cuenta de la relación de estas estructuras en el interior de la persona a pesar de que se actualizan en direcciones opuestas? Mediante la trascendencia y la integración -funciones vinculadas estrechamente-, la persona decide sobre sí misma y se perfecciona moralmente, siendo capaz de hacer participar su dinamismo psicosomático (“suceder en”) de la acción. Por tanto, ¿en qué sentido el correlato entre conciencia moral y verdad orienta la realización de ambas funciones?

Al aclarar las preguntas anteriores es posible caracterizar algunos aspectos específicos de una noción de verdad personalista. La adecuación del intelecto a la realidad de la filosofía tomista, es enriquecida por la experiencia integral del hombre como clave metodológica. Por tanto, es posible plantear una noción de verdad personalista como la adecuación de la persona a sí misma mediante la acción, comprometiendo no sólo al intelecto, sino a toda la persona en su unidad y complejidad.

Palabras clave: persona, acción, suceder en, trascendencia, integración.

ABSTRACT

According to the philosophical thought of Karol Wojtyla, the person is an irreducible reality recognized as a "someone". Precisely, the fact that it is irreducible makes it possible for it to be given to us in experience and to be able for us to account for it. Action is the most specific dynamism through which the person manifests and performs as such. This realization is inseparable from morality. Only the person realizes himself as a person through morally good actions.

As a working hypothesis, we ask ourselves: in what sense is the correlation between moral conscience and truth decisive in the realization of the person through action? The focus of this research is anthropological and ontological, therefore, this direction would be taken: in what way does the correlation between moral conscience and truth involve the ontological structures of the person in action: "man acts" and "happens in"?

To address the above question, it is important to assume the following difficulty: how to account for the relationship of these structures within the person despite the fact that they are actualized in opposite directions? Through transcendence and integration -functions closely linked-, the person decides about himself and is morally perfected, being able to make his psychosomatic dynamism ("happen in") participate in the action. Therefore, in what sense does the correlation between moral conscience and truth guide the performance of both functions?

By clarifying the previous questions it is possible to characterize some specific aspects of a personalistic notion of truth. The adequacy of the intellect to the reality of Thomist philosophy is enriched by the integral experience of man as a methodological key. Therefore, it is possible to propose a notion of personalistic truth as the adaptation of the person to himself through action, committing not only the intellect, but the whole person in its unity and complexity.

Keywords: person, action, happen in, transcendence, integration.

INTRODUCCIÓN

Siguiendo la filosofía de Karol Wojtyla, la persona es una realidad originaria que se distingue cualitativamente como “alguien” respecto a los demás entes que se caracterizan como “algo”. Sin embargo, el hecho que sea una realidad irreductible no conlleva la imposibilidad de conocerla, sino una apertura a métodos orgánicos que sean respetuosos y adecuados con su objeto de estudio.

La acción es el dinamismo real más específico de la persona que le permite experimentarse y comprenderse en su singularidad y en sus estructuras ontológicas. Además, tiene una importancia decisiva porque precisamente mediante ella la persona se realiza a sí misma en tanto que persona. Sin embargo, esta realización es inseparable de la moralidad. La persona se realiza como alguien moralmente buena o no, mediante el bien o el mal moral experimentados y comprendidos, y por tanto, elegidos entre diferentes valores.

La realización de la persona está en juego en la directriz y en el juicio de la conciencia -sobre el bien moral que debe cumplir y el mal que debe evitar-, en cada decisión y en cada acción. Esto permite percatarnos que una noción de verdad exclusivamente epistemológica y especulativa resulta insuficiente para dar cuenta de esta trama compleja, generada a partir de la libertad y la contingencia del ser humano.

Por tanto, la hipótesis de trabajo de esta investigación consiste en aclarar lo siguiente:

Dentro de la experiencia integral del hombre, ¿en qué sentido es posible reconocer adecuadamente una relación entre la conciencia moral y la verdad, y por tanto, delinear algunos aspectos distintivos de una noción de verdad personalista?

El preguntarse “en qué sentido” conlleva la necesidad de esclarecer dentro de dicha experiencia, lo siguiente: ¿qué implicaciones, dinamismos y categorías permiten un reconocimiento adecuado de la relación entre conciencia moral y verdad, como estructura decisiva en la realización de la persona?

En el primer capítulo, pretendemos caracterizar algunos rasgos que nos permiten reconocer la experiencia integral del hombre como un método fenomenológico realista, idóneo para abordar adecuadamente nuestro principal

objeto de estudio: la estructura persona y acción, y el correlato entre conciencia moral y verdad, como su núcleo específico. Al hacer este ejercicio procuraremos aclarar que una noción de verdad personalista consiste en un proceso de adecuación de la persona a sí misma mediante su acción, teniendo como clave de orientación el correlato entre conciencia moral y verdad. Para este proceso serán necesarias dos funciones: la trascendencia y la integración.

En el segundo, se plantea como objetivo caracterizar algunas relaciones entre la trascendencia de la persona en la acción y el correlato entre conciencia moral y verdad. Nos apoyamos en las siguientes preguntas: ¿en qué sentido sólo en la trascendencia es posible reconocer la centralidad de dicho correlato?, ¿qué funciones desempeña este correlato en una adecuada realización de la trascendencia personal?

Finalmente, en el capítulo tercero, aclaramos algunas relaciones entre la integración de la persona en la acción y el correlato entre conciencia moral y verdad. La persona no sólo se constituye por el dinamismo de su acción, sino también por su dinamismo psicosomático que tiene un carácter de pasividad. Entonces, si la persona se realiza como tal mediante su acción sirviéndose adecuadamente de él, nos preguntamos: ¿qué papel juega el correlato entre conciencia moral y verdad en el aprovechamiento adecuado de este dinamismo?

Nos iremos dando cuenta que al aclarar este conjunto de relaciones -entre el esquema persona y acción, y el correlato entre conciencia moral y verdad- delineamos una aproximación básica a una noción de verdad personalista, desde una perspectiva antropológica y ontológica.

CAPÍTULO I.

LA EXPERIENCIA INTEGRAL DEL HOMBRE COMO CLAVE METODOLÓGICA

1. Introducción

En este primer capítulo, realizaremos una aproximación preliminar a la experiencia integral del hombre¹, caracterizando algunas de sus peculiaridades. Si pretendemos reflexionar sobre la función específica que desempeña el correlato entre conciencia moral y verdad en la realización de toda la persona mediante su acción -y, por tanto, delinear algunos aspectos distintivos de noción de verdad personalista- es importante situarnos en un marco metodológico adecuado y dimensionar su pertinencia.

El desarrollo de este capítulo consta de las siguientes partes.

En la primera, trataremos de esbozar una imagen del contexto problemático a partir del cual surge la necesidad de plantear la experiencia integral del hombre, como clave metodológica que dé cuenta de la realidad persona y acción y del correlato conciencia moral y verdad, de manera idónea. Para tener un panorama ordenado y sintético, proponemos reconstruir dicha imagen a partir de dos dicotomías: la primera entre el empirismo y el apriorismo racional, y la siguiente, entre el apriorismo formal del deber y el apriorismo material de los valores. Ambas parten de una problemática común de la filosofía contemporánea: la separación entre el ser y la conciencia.

¹ La noción “experiencia integral del hombre” fue explicitada por Juan Manuel Burgos, para distinguirla de otras nociones de experiencia como la empirista. Caracteriza algunos de sus rasgos distintivos: “Pero, si nos limitamos a la dimensión epistemológica básica, que es la que nos interesa en este momento, la experiencia (integral) puede ser descrita través de los siguientes rasgos: 1) es primaria y originaria; 2) posee un aspecto simultáneamente objetivo y subjetivo; 3) posee una estructura intelectual-sensitiva que opera de modo unitario e integral. Y, a partir de la experiencia caracterizada de este modo, es posible establecer un punto de partida metodológico amplio, sólido y consistente. Un punto de partida capaz de conectar directamente con la riqueza y complejidad de lo real, de superar, a nuestro juicio, muchos problemas epistemológicos planteados a lo largo de la historia de la filosofía y, en particular, de evitar y superar la manida pero compleja problemática de la dualidad sujeto-objeto”. “La experiencia integral: un método para el personalismo”, *Academia*, n. especial, III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2015): 27, <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/41184/articulo2.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

En la segunda, caracterizamos algunos rasgos distintivos del sentido realista de la experiencia. Esto nos permite entender cuál es la lógica interna y la manera de operar de dicho método, dándonos más pautas de cara a nuestra inquietud: delinear algunos rasgos distintivos de una noción de verdad personalista. El mismo ser personal, irreductible e inconmensurable, tal y como se nos da en la experiencia, nos proporciona los elementos necesarios que nos conducen a profundizar en sus estructuras esenciales mediante un proceso de comprensión. De todos esos elementos, la acción: i) es el que nos revela de mejor manera a la persona en toda su composición compleja, ii) y a la vez es el dinamismo más específico mediante el cual se realiza a sí misma en tanto que persona.

En la tercera, pretendemos aclarar de qué manera la acción a partir de estos dos aspectos nos conduce a las siguientes preguntas: ¿Por qué la relación entre conciencia moral y verdad resulta decisiva en la trascendencia de la persona en la acción? y ¿qué papel juega la relación entre conciencia moral y verdad en la integración de toda la complejidad de ser personal a través de la acción?

En referencia a nuestra hipótesis de trabajo, trataremos de mostrar que estas preguntas responden a la exigencia del realismo filosófico de adecuar el método al objeto e ir tras él mediante un proceso de comprensión. Consideramos que si somos consecuentes con esta exigencia, estamos en un camino adecuado para aclararnos esta inquietud: caracterizar algunos aspectos de una noción de verdad personalista.

2. Contexto problemático: ruptura entre el ser y la conciencia

Este contexto problemático de la filosofía contemporánea lo podemos expresar sintéticamente como ruptura entre la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia. Si la experiencia integral del hombre, con toda su estructura de procesos cognoscitivos y dimensiones, resulta compleja. Por tanto, la problemática a la que responde también lo es.

Para reconstruir una imagen básica y ordenada de ella podemos ubicar dos dicotomías: a) la antítesis entre el empirismo y el apriorismo racional, y b) la contraposición entre el apriorismo formal de Kant y el apriorismo material de Scheler. Es importante no perderlos de vista a lo largo del trabajo. Al menos una

visión panorámica de ellos nos permitirá valorar de mejor manera la experiencia integral del hombre, como una clave metodológica que nos indicará hasta qué punto se esclarece nuestra hipótesis.

a) Antítesis entre el empirismo y el apriorismo racional

Se trata de un ámbito de fragmentación entre dos polos antitéticos: el empirismo que reduce la experiencia a la recepción de datos sensibles (la certeza objetiva radica más bien en la recepción de impresiones sensibles que en la intervención de la razón); y el apriorismo kantiano que pone el ápice en la razón que, mediante sus formas apriorísticas cognoscitivas, ordena el caos de los contenidos que recibe a partir de la experiencia fenoménica.

Se puede decir que la relación fundamental entre el ser personal y su realización como tal mediante la acción, y el correlato entre la conciencia moral y la verdad, forman una especie de complejo real. Posteriormente se abordarán sus relaciones con más detenimiento. Para reconocer la importancia tanto del contexto problemático como de la experiencia integral del hombre y su comprensión, es importante señalar de qué manera este complejo real es afectado por la identificación entre el ser y la conciencia, expresada en la antítesis entre el empirismo y el apriorismo.

La experiencia nos revela el hecho real de que “el hombre actúa” y que se realiza como tal mediante la acción, posibilitando una comprensión objetiva y progresiva de ese hecho. Se mencionó al inicio que esta realización es inseparable de la moralidad. El hombre experimenta y comprende el bien o el mal moral que elige y, por tanto, el hacerse un hombre moralmente bueno o malo mediante su acción. A partir de la experiencia y la comprensión del hombre emerge una relación con la experiencia y la comprensión de la moralidad, sin que esto conlleve una identificación entre ambas.²

Sin embargo, trasladar las anteriores implicaciones a este ámbito de contraposición entre el empirismo y el apriorismo, resultaría contraproducente. La

² Cf. Karol Wojtyła, *Persona y acción*, trad. de Rafael Mora, 3ª ed. (Madrid: Palabra, 2017), 46-47; Karol Wojtyła, “El problema de la experiencia en la ética”, en *Mi visión del hombre*, trad. de Pilar Ferrer, 6ª ed. (Madrid: Palabra, 2005), 347-348.

persona se tornaría en una ruptura entre dos mundos que se excluyen entre sí: el fenoménico y el nouménico. Ya no es posible acceder a un conocimiento objetivo del hombre a partir de la experiencia: “Así, la vida del hombre orienta nuestra atención sobre la esfera extra-fenoménica; pero no nos permite crear una imagen tal de la esencia misma de la persona humana que tenga una certeza científica”.³

Por tanto, para Kant el hombre se vería reducido a una conciencia autónoma cuya vida ética se reduce a un esfuerzo de liberación continua de las determinaciones externas y placeres sensibles, para subordinarse desinteresadamente bajo la forma de la ley:

La ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura. Pero como esta ley es solamente formal (es decir, sólo requiere la forma de la máxima como universalmente legislativa), ella hace abstracción, en tanto que fundamento determinante, de toda materia, y por lo tanto, de todo objeto del querer.⁴

Wojtyla señala críticamente que para Kant el perfeccionamiento del hombre “no consistiría en ningún bien moral objetivo y objetivable, sino en la libertad como contenido puramente inmanente de la conciencia”.⁵

Se comentó en la introducción general que la acción es el dinamismo más específico que le permite a la persona experimentarse y comprenderse en su singularidad y en su estructura ontológica, y realizarse a sí misma en tanto que persona, al experimentar y objetivar el bien moral de un valor y elegirlo.

¿Cómo caracterizar la acción del hombre reducido a pura conciencia autónoma? Se puede distinguir como un movimiento no empírico mediante el cual la voluntad se separa de la experiencia fenoménica reducida a la pura sensibilidad y del bien como objeto de elección, y se subordina a la forma pura de la ley moral. “Se lleva a cabo un giro total de la voluntad en dirección de la forma de legislación universal”.⁶

³ Karol Wojtyla, “El Problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler”, en *Mi visión del hombre*, 192.

⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de Dulce María Granja, (México: Fondo de Cultura Económica - UNAM - UAM, 2005), 130.

⁵ Wojtyla, “En busca de una base para el perfectivismo en la ética”, en *Mi visión del hombre*, 145.

⁶ Wojtyla, “El problema de la separación de la experiencia y el acto”, 197-198.

La voluntad en Kant no tiene eficacia y poder propio para realizar aquel bien objetivo que la razón le indica, porque es afectada por la fragmentación entre el empirismo y el apriorismo racional. En el polo fenoménico no la reconocemos como ética ni como humana porque ahí se encuentra expuesta y vulnerable a las pasiones y determinaciones sensibles, y en el nouménico, es identificada y subordinada por la razón práctica que se limita a ordenarle. “La voluntad debe centrarse exclusivamente sobre la forma y separarse de la materia, asumiendo un valor ético”.⁷ Es decir, ni siquiera hay un ser personal consciente que realmente objeque la verdad sobre el bien moral, decida y actúe en referencia a él y a su realización como persona.

Nos preguntamos junto con Wojtyla qué tan radical es en Kant la separación respecto a la experiencia. Caemos en cuenta que en definitiva aunque no es posible un conocimiento objetivo de la persona, ni de su realización mediante la acción, ni de la experiencia del hombre y de la moralidad, sigue siendo necesario algún intento de constatación que se aproxime a la experiencia y dé cuenta de cierto modo del cumplimiento desinteresado del deber -“que constituye la vida ética verdadera y propia de la persona humana”-⁸, y por tanto, de la conformación del hombre como conciencia subjetiva, autónoma y racional.

Eso nos conduce al sentimiento de respeto por la ley que para Kant: “no es un móvil de la moralidad sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como móvil”.⁹ Wojtyla reconoce este sentimiento como una satisfacción extra-fenoménica y suprasensible, y como un “signo externo del carácter ético que la voluntad posee fuera de la experiencia, en el orden nouménico”.¹⁰

En otros términos, Wojtyla sintetiza esta fragmentación entre la experiencia y la comprensión en dos movimientos: sacar la esencia misma de la vida ética de la esfera de la experiencia empírica de la persona y transferirla a una nouménica que

⁷ *Ibíd.*, 197.

⁸ *Ibíd.*, 191-192.

⁹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 90.

¹⁰ Wojtyla, “El problema de la separación de la experiencia y el acto”, 200.

somos incapaces de objetivar; y cristalizar la experiencia ética del sujeto personal en un sólo elemento psicológico, expresado en el sentimiento de respeto por la ley.¹¹

Si en dicha fragmentación nos atrevemos a vislumbrar alguna noción de verdad, ésta puede encontrar expresión en la subordinación de la voluntad humana a la ley como creación a priori de la razón en la cual: “la conciencia encuentra la afirmación más fundamental del carácter humano”.¹²

b) Contraposición entre el apriorismo formal del deber y el apriorismo material de los valores

Wojtyla señala algunos motivos de fondo para entender por qué la crítica de Scheler desde su fenomenología hacia la ética de Kant no ayuda a conciliar la separación entre la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia:

Cuando decimos que en la experiencia directa se manifiesta la esencia de la cosa, no hay que entender con ello la esencia en sentido metafísico. Un fenomenólogo no se interesa por lo que la cosa es en sí sino por cómo se nos manifiesta en la experiencia directa. El fenomenólogo no tiene las ambiciones de un aristotélico o de un tomista, no pone en primer plano la filosofía del ser; por otra parte se distingue de un kantiano para quien la experiencia está separada de la esencia nouménica de la cosa.¹³

Para reconocer con más claridad algunas aportaciones y limitantes clave en la ética de Scheler, no hay que perder de vista el marco en que nos movemos: la necesidad de conciliar la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia para experimentar y comprender adecuadamente el complejo real conformado por la relación fundamental entre el ser personal y su realización mediante la acción, y el correlato entre la conciencia moral y la verdad.

Podemos decir que el correlato distintivo de la propuesta de Scheler se conforma entre i) la persona, como unidad de experiencias emotivas cuyo dinamismo esencial consiste en ampliarse y enriquecerse, mediante el descubrimiento de nuevos valores, ii) y los valores que “son siempre contenidos de carácter cualitativo, y nunca tienen, en cambio, el carácter de cosa en sí”.¹⁴

¹¹ Cf., *Ibíd.*, 199.

¹² Wojtyla, “En busca de una base para el perfectivismo”, 144.

¹³ Wojtyla, “El problema de la separación entre la experiencia y el acto”, 202-203.

¹⁴ Wojtyla, “En busca de una base para el perfectivismo”, 146.

Se puede notar en estos términos una dirección opuesta a la de Kant. Si es que se puede hablar análogamente de cierta realización del hombre, en Scheler no se trata de la configuración del hombre como conciencia autónoma mediante el cumplimiento del deber formal y la subordinación de la voluntad bajo una ley moral impuesta por la razón, sino que el foco de atención se centra en el orden objetivo de los valores como único contenido de la experiencia ética y en el hecho que el hombre nutre y hace crecer su mundo personal de valores (ethos). En este pasaje de la Ética material de los valores, podemos reconocer dicha oposición:

De aquí se ha seguido para la *Ética* la consecuencia siguiente: que, a lo largo de su historia, se constituyó bien como Ética absoluta y apriorica y, por esto, racional, o bien como una Ética relativa, empírica y emocional. Apenas si ha sido planteado el problema de si no debiera y podría darse una Ética absoluta apriorica y emocional.¹⁵

Wojtyla observa que Scheler no trata de negar a la razón en su función: “abrirse a la estructura objetiva de los objetos”.¹⁶ Sin embargo para Scheler ella no es lo más fundamental en la persona, sino la emoción que “es el verdadero y propio estrato profundo de la vida de una persona, ya que, a través de ella, la persona toma contacto con lo que es más importante y fundamental en la realidad objetiva, es decir, con el valor”.¹⁷

Si el correlato mencionado conlleva una dinámica relacional y si somos consecuentes con la consigna fenomenológica de dar cuenta de cómo se nos manifiesta la esencia de la cosa (en este caso la esencia de los valores) en la experiencia directa, detectamos dos perspectivas problemáticas: ¿qué es lo esencial o específico en la vida emocional? y ¿cómo se manifiestan los valores a la conciencia emotiva?

Si para Scheler el dinamismo más específico de la persona es la emoción -que le da unidad, continuidad y cohesión interna al proceso de crecimiento del mundo personal de valores-, ésta no se puede confundir con una proyección subjetiva de

¹⁵ Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. de Hilario Rodríguez, (Madrid: Caparrós, 2001), 355-356.

¹⁶ Wojtyla, “El problema de la separación entre la experiencia y el acto”, 206.

¹⁷ *Ibíd.*, 211.

deseos y representaciones hacia algo que los satisfaga. Tampoco puede limitar su actividad a sentir de manera estática un mismo orden jerárquico de valores.

A partir de la primera perspectiva cabe preguntarse: ¿qué tipo de acto es el más esencial en la vida emotiva? Se puede decir que el amor es el acto de descubrimiento -no de creación- que de manera más fiel responde a las exigencias objetivas de los valores hacia la conciencia emotiva.¹⁸ Cada uno de estos actos conlleva una predisposición emotiva que se va afinando en la medida en que la persona logra captar sentimentalmente con la mayor precisión posible las relaciones jerárquicas entre los valores y por tanto es capaz de inclinarse hacia los más altos y rechazar los más ínfimos.¹⁹

Respecto a la segunda pregunta puede señalarse que los valores se manifiestan en la experiencia emocional como dignos de ser sentidos, estimados en preferencia con otros y descubiertos. Sin embargo, la indefinida amplitud de su orden jerárquico no depende ni se agota en la realización o frustración de la vida emocional, ni en la manera peculiar que cada hombre tiene de contactar personalmente con ellos y descubrirlos.

Tomando en cuenta el complejo real que hemos mencionado, es importante problematizar lo siguiente: ¿realmente el esquema ético de Scheler da cuenta del correlato entre el ser personal y su realización como tal mediante la acción? Nos preguntamos lo anterior, considerando que dicha realización está en juego en el momento del juicio de conciencia mediante el cual la persona, orientada por la norma moral, objetiva el bien moral que debe cumplir y el mal que debe evitar.

Wojtyla cuestiona que el esquema correlativo de Scheler pueda justificar de manera integral la experiencia del hombre y la experiencia ética de los valores morales buenos y malos. Podemos reconstruir su crítica retomando las dos

¹⁸ “Pero estimo que no es esencial para el acto del amor el que se dirija hacia ese valor ‘a modo de réplica’, después de haberlo percibido sentimentalmente o después de haberlo preferido; por el contrario, ese acto juega más bien el papel de auténtico descubridor en nuestra aprehensión del valor —y solamente él representa ese papel—; y, por así decir, representa un movimiento en cuyo proceso irradian y se iluminan para el ser respectivo nuevos y más altos valores que hasta entonces desconocía totalmente”. Scheler, *Ética*, 363.

¹⁹ Cf. Wojtyla, “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler”, en *Mi visión del hombre*, 262-264.

perspectivas del correlato: ¿qué dinamismo es el más esencial en la vida emocional y en el crecimiento del mundo personal de valores?, y ¿cómo se dan los valores?

Con relación a la primera, el desarrollo del mundo personal de valores y los estratos de la vida emocional que contribuyen a ese crecimiento resultan insuficientes, ya que reducen la voluntad bajo un aspecto: la emotividad, un móvil importante pero que por sí solo no basta para reconocer consistentemente a la voluntad como un dinamismo real de elección y sobre todo como la capacidad más específica de la persona para realizarse a sí misma: “El hecho moral, la vida moral del hombre, nos impone ver la voluntad de modo distinto: no es sólo una potencia activa, una facultad que inicia y ejecuta acciones, sino también una especie de capacidad de hacerse”.²⁰

Por tanto, es necesario remitirse a una estructura personal y central de la voluntad humana que dimensione la experiencia del valor moral en un dinamismo más amplio y complejo que un deseo o un descubrimiento emocional. Son varias las motivaciones que entran en conflicto en el drama de la voluntad, no sólo la emotiva. Por tanto, el esquema que contiene la posibilidad de perfeccionarse en este conflicto, no puede ser sólo un campo de estimaciones auténticas, sino la estructura ontológica del “yo personal”.²¹

Los valores no pueden ser sólo contenidos específicos que enriquecen a la persona reducida a unidad de experiencias emocionales.²² Por el momento, planteamos esta pregunta que se desarrollará más adelante: ¿cómo damos cuenta de los bienes y males morales que están en juego durante la elección personal, de manera que no sólo se viven mediante reacciones sentimentales de felicidad o desesperación, sino que ante todo hacen al hombre bueno o malo en tanto que hombre?

²⁰ Wojtyla, “La naturaleza como fundamento de la formación ética”, en *Mi visión del hombre*, 286-287.

²¹ Wojtyla señala que: “La expresión ‘drama’ debe ser aquí entendida literalmente como dinamismo propio de la voluntad humana que sólo a veces se presenta como simple intencionalidad, pero que frecuentemente es más complejo en el conjunto de motivaciones, que se transforma en un conflicto de motivos que es percibido al fin como un combate interior”. “El acto intencional y al acto humano: Acto y experiencia”, en *El hombre y su destino*, trad. de Pillar Ferrer, 4ª ed. (Madrid: Palabra, 2005), 162.

²² Cf. Wojtyla, “En busca de una base para el perfectivismo”, 148.

Ante la seriedad y complejidad de este problema, Wojtyla no tolera que los valores y la normatividad estén separados. Para él, el deber no impide un contacto vivo, expresivo (que Scheler temía perder al integrar el deber kantiano en su propuesta) y al mismo tiempo objetivo con los valores, como veremos más adelante.

Si mediante ellos la persona se realiza como tal, resultaría incoherente restarles obligatoriedad y responsabilidad. No pueden expresarse solamente como “una especie de invitación a la realización del valor”.²³ Por tanto, para Wojtyla el esquema de Scheler carece de los elementos y el soporte suficientes para delinear el momento clave de la conciencia moral y de la norma; en él la razón es relegada a un segundo plano.

En otros términos, la propuesta de Scheler nos ayuda a esclarecer fenomenológicamente cómo es la experiencia del bien y del mal moral en la conciencia emotiva de la persona. Sin embargo, no está a la altura de las exigencias de la experiencia integral del hombre, que da cuenta de un ser personal consciente que se perfecciona al dinamizar su voluntad y su inteligencia a través de la acción moral.

A modo de síntesis, en referencia a la antítesis kantiana entre la experiencia y la razón, Wojtyla aclara que: “la conciencia se entiende de modo realista cuando se relaciona con el ser humano como su sujeto propio, cuando constituye su acto. La conciencia separada del ser humano, considerada como sujeto autónomo de acción, es una conciencia concebida de modo idealista”.²⁴

En Scheler, tampoco es posible una experiencia y una comprensión reales del ser humano y de su perfeccionamiento como persona: “El objetivismo de los actos de conciencia sobre los que, a diferencia de Kant, ha basado Scheler su sistema no es en absoluto una objetivación del ente consciente. Sin la objetivación del ente consciente no tiene ningún sentido hablar del perfectivismo en la ética”.²⁵ De esta manera podemos advertir que ambos campos problemáticos conforman dos

²³ Wojtyla, “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral”, 263.

²⁴ Wojtyla, “En busca de una base para el perfectivismo”, 150.

²⁵ *Ibíd.*, 150.

maneras distintas de expresar esta separación entre la filosofía de ser y la filosofía de la conciencia.

3. Sentido realista de la experiencia integral del hombre: algunos de sus rasgos específicos

a) Sentido realista de la experiencia

Retomamos el objeto de estudio que nos seguirá conduciendo a lo largo de nuestra investigación: el complejo real conformado por la relación entre la persona y su realización mediante la acción, y su núcleo específico, el correlato entre la conciencia moral y la verdad.

Tomando en cuenta que el pensamiento de Wojtyla es realista, se habla constantemente de hechos: el hecho de que el hombre actúa, el hecho de la moralidad. Son hechos reales y existenciales que no se identifican con la aproximación cognoscitiva que tengamos hacia ellos.

Sin embargo, como se insinuó al inicio del trabajo, el hecho de que sean realidades irreducibles no significa que sea imposible conocerlas. Es decir, al mismo tiempo son hechos empíricos que se nos dan en la experiencia y que podemos comprender en su sentido y en sus estructuras más esenciales.²⁶ Por tanto, estamos lejos de considerarlos en la antinomia entre el empirismo y el apriorismo racional porque “vería en cada experiencia individual tan solo un conjunto de impresiones o de emociones que posteriormente han sido ordenadas por el entendimiento”.²⁷

Para Wojtyla, la experiencia es un conjunto orgánico compuesto de dos elementos relacionados estrechamente: por un lado, tenemos el “sentido de la realidad” que pone de relieve el hecho de que la persona existe “con una existencia real y objetivamente independiente del sujeto cognoscente, de su acto

²⁶ “Así empleada, la fenomenología no es autosuficiente, sino que se convierte en una especie de transfenomenología que, a partir de lo que nos es dado, inmediatamente conduce al umbral de las realidades que superan el mero dato empírico y al mismo tiempo lo explican ulteriormente”. Jaroslaw Merecki, “Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyla”, en *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, 2ª ed. (Madrid: Palabra, 2007), 21.

²⁷ Wojtyla, *Persona y acción*, 35.

cognoscitivo”;²⁸ y “el sentido del conocimiento”, que conlleva un contacto y una relación con lo que existe en tanto que real.²⁹

Este doble sentido nos abre la posibilidad de acceder a las estructuras fundamentales de la persona. Precisamente para Wojtyla en tal referencia “el sentido del conocimiento se manifiesta como una tendencia a lo que es real y existe objetivamente -una inclinación al objeto- como verdad”.³⁰

Podemos detectar dos dimensiones de la experiencia unidas de manera inseparable: la objetiva que pone énfasis en el contacto cognoscitivo con la realidad que se nos da en esa experiencia y salvaguarda la independencia del objeto que existe realmente respecto al conocimiento que tenemos de él, es decir, su carácter realista, y la subjetiva que conlleva una vivencia interior de esa realidad que conocemos objetivamente. Ésta última se enriquece de elementos afectivos, psíquicos, etc.³¹

La implicación entre ambas dimensiones nos da idea de cierta estabilidad y equilibrio al aproximarnos experiencial y cognoscitivamente a la realidad de la persona. La filosofía del ser (que parte de la metafísica tradicional) es importante porque define al ente en sus estructuras ontológicas últimas. Sin embargo, cuando nos referimos a la persona no basta una definición externa de dichas estructuras. Este pensamiento no da cuenta de manera suficiente de la vivencia interior que el sujeto tiene de los hechos reales mencionados anteriormente.³²

Por otro lado, la filosofía de la conciencia nos ayuda a esclarecer los dinamismos y vivencias internas que precisamente nos permiten reconocer a la persona en su originalidad y singularidad, sin separarse de la filosofía del ser. De lo

²⁸ Cf. Wojtyla, “El problema de la experiencia en la ética”, en *Mi visión de hombre*, 335-336.

²⁹ Cf. *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*, 336.

³¹ “Para él [para Wojtyla] la experiencia, es decir, la dimensión cognoscitiva de la vivencia a través de la cual interactuamos con el mundo, se compone de dos elementos indisolublemente unidos: la vivencia de un contenido (objetividad), puesto que siempre experimento algo concreto; y la vivencia de mí mismo al vivir o experimentar ese contenido (subjetividad). La experiencia es el acto que me da unitaria e integradamente estos factores y que, por lo tanto, unifica desde el principio la objetividad y la subjetividad, constituyéndose en el punto de partida de todo filosofar”. Juan Manuel Burgos, Prólogo a *Persona y acción*, 19.

³² Cf. Juan Manuel Burgos, ed., “La antropología personalista de Persona y Acción”, en *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, 2ª ed. (Madrid: Palabra, 2007), 124-125.

contrario, una absolutización de ella nos conduce a una conciencia idealista. Wojtyla señala que: “se debe generar la convicción de que, en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación”³³.

En la experiencia integral, es posible intuir de manera orgánica y directa la esencia de la persona, a partir de su dinamismo más específico que es la acción. Sin embargo, la persona es una realidad irreductible e inconmensurable.³⁴ En vez de que conlleven un obstáculo, podemos decir más bien que estas dos cualidades nos abren a un proceso cognoscitivo que, mediante nuevas intuiciones y comprensiones, que nos llevan a madurar en una “visión originaria de la persona en la acción y a través de la acción”.³⁵

Aunque en la primera intuición originaria se nos muestra todo el ser personal, no nos estancamos en esta etapa, sino que el sentido realista de la experiencia del hombre suscita una comprensión progresiva de su esencia personal y, por tanto, nos abre a nuevas direcciones metodológicas.

b) Inducción y reducción, dos direcciones metodológicas complementarias

El hecho de que la experiencia del hombre que actúa tenga como núcleo insustituible y primordial la experiencia de mi yo personal, no quiere decir que la experiencia y comprensión de lo humano sea un proceso ensimismado. Es decir, precisamente porque la realidad del ser personal es inconmensurable e irreductible, no se reduce a coincidir con la experiencia de mi propio yo, sino que, sin desarraigarme de mi yo personal que experimento y comprendo, es posible una apertura a nuevas relaciones de experiencia y comprensión de otras personas

³³ Wojtyla, *Persona y acción*, 55.

³⁴ La caracterización que hace Andrés Felipe López de la antropología de Wojtyla nos puede orientar en nuestro desarrollo: “La visión antropológica de Wojtyla es realista en el sentido de que explica la estructura central de la composición humana por medio de la fenomenización de esa estructura en las acciones; es científica o rigurosa en los términos en los que la Fenomenología lo permite hacer al fenomenólogo conduciéndolo por la vía de la visión pura de las cosas y, es personalista en mayor grado porque argumenta, desde enunciados éticos y axiológicos, la posición o el lugar primordial que ocupa la persona en la totalidad del ser”. Andrés Felipe López, “Antropología y personalismo filosófico en Karol Wojtyla”, *Cuestiones Teológicas*, 41, n. 96 (2014): 448, <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/309/194>.

³⁵ Wojtyla, *Persona y acción*, 51.

concretas, únicas e irrepetibles como yo. Dicho de otra manera, al experimentar las realidades existentes en el mundo (en este caso a las otras personas concretas) al mismo tiempo me experimento a mí mismo.

Por tanto, en este punto es posible valorar de nuevo el papel que juega la sana conjugación entre la experiencia subjetiva y la experiencia objetiva. Evita que la experiencia del hombre se falsee y se fragmente reduciéndose, por un lado, a una experiencia exclusivamente interior del ser personal propio y por otro lado una experiencia de los otros hombres solamente como objetos externos.³⁶

Aclarado esto, con ayuda de Wojtyla podemos caracterizar la inducción como una dirección metodológica de la experiencia del hombre que actúa.³⁷ Sin embargo, no hablamos de una inducción en sentido positivista “como generalización de una serie de casos de co-ocurrencia de elementos extraños a otros casos semejantes”.³⁸ Más bien nos referimos a la inducción aristotélica, entendida como “la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y la complejidad de los fenómenos”.³⁹

Es importante la cita anterior porque permite percatarnos de la organicidad de esta dirección metodológica: tiene sus raíces en cada experiencia concreta - respetando su singularidad y riqueza-; y al mismo tiempo, en su carácter filosófico, no renuncia al conocimiento de las esencias de las realidades, a una cierta pretensión de universalidad. Tomando cuenta que la acción es el dinamismo más específico mediante el cual la persona se manifiesta en tanto que persona, dicha pretensión se puede sintetizar en la expresión: captar quién es la persona que actúa.

De manera que -a partir de la base primordial del yo personal auto-experimentado y auto-comprendido- al tener distintas experiencias empíricas y

³⁶ “Basándose en la experiencia integral de hombre, a través de la acción de la persona, se nos manifiestan como datos no solo su exterior, sino también su interior. Puesto que no se nos da solo como hombre sujeto, sino también como ‘yo’ en toda su subjetividad experimental”. *Ibíd.*, 55.

³⁷ Para complementar y profundizar sobre la inducción y la reducción, véase: Rodrigo Guerra, *Volver a la persona: El método filosófico del Karol Wojtyla*, (Madrid: Caparrós, 2002), 232-238, 239-244; José Luis Marín Moreno, “La raíz fenomenológica de Karol Wojtyla: Método, conciencia y subjetividad” (tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2013), 113-126, 126-135, <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/35244/1/Tesis%20completa.pdf>.

³⁸ Wojtyla, *Persona y acción*, 49n.

³⁹ *Ibíd.*

comprensiones de hombres concretos que actúan, no contamos con una multiplicidad dispersa de casos concretos, sino que hay una cierta identidad cualitativa y estabilización intelectual que le da cohesión interna y continuidad al proceso cognoscitivo que tiene por objeto a la esencia de la persona.⁴⁰

Mediante la inducción, en esta multiplicidad de casos concretos de hombres que actúan se nos revela un estatuto cualitativo de una misma estructura real que les es común: el correlato fundamental entre persona y acción. Es decir, en cada experiencia y comprensión -independientemente si se pone énfasis en el yo personal o en las experiencias y comprensiones de otros hombres- es posible captar quién es la persona.

La pretensión de universalidad en la inducción de Wojtyla se puede caracterizar como un proceso de universalización abierta de la realidad “el hombre actúa”, que no se desvitaliza ni se desarraiga de la experiencia:

Así, por ejemplo, cuando el entendimiento capta la persona y la acción a partir de la experiencia del hombre, a partir de los hechos del tipo ‘el hombre actúa’, permanece abierto en esta comprensión esencial a toda la riqueza y variedad de los datos de la experiencia.⁴¹

Acabamos de señalar que la estructura real que da significado unitario a cada una de las experiencias y comprensiones del hombre es el correlato entre persona y acción. Es importante no presuponerlo, sino dar cuenta de sus estructuras y dinanismos esenciales. Por tanto, la inducción requiere complementarse con otra dirección metodológica.

Se trata de la reducción. Wojtyla la plantea como una operación metodológica que consiste en una especie de exploración a fondo de la relación entre persona y acción, para sacar a la luz y dar cuenta de su composición compleja y de sus estructuras fundamentales.

A modo de síntesis, la persona que actúa es una realidad irreductible e inconmensurable. Sin embargo, esto en vez de un impedimento, nos abre a

⁴⁰ “Alcanzar esta unidad es obra de la inducción; pues la experiencia en sí misma nos deja una multiplicidad de casos. Sin embargo, en la experiencia permanece toda la riqueza de los hechos en su diversidad constituida por individuos particulares, mientras que el entendimiento capta en ellos la unidad de su significado”. *Ibíd.*, 49-50.

⁴¹ *Ibíd.*, 50.

métodos más orgánicos que den cuenta de ella de manera integral. No sólo es posible experimentar a la persona que actúa y tener una intuición orgánica de esa realidad, sino que esta misma experiencia genera una “provocación a la mente”⁴² para ir tras ella, aclararla e interpretarla.

Para Wojtyła, la inducción y la reducción son dos direcciones metodológicas complementarias que están enraizadas en la experiencia. Por una parte, la persona que actúa es una realidad que “se desvela como un objeto al que todos pueden observar, independientemente de la condición subjetiva que, al menos parcialmente, posee el objeto”.⁴³ Por otra, es importante, a partir de la experiencia del hombre, extraer las estructuras esenciales que nos revelan quién es la persona que actúa.

Son dos direcciones metodológicas estrechamente relacionadas que proveen de equilibrio y armonía a la experiencia integral del hombre y al proceso cognoscitivo enraizado en ella. No se podría entender una multiplicidad de experiencias de hombres concretos que actúan, sin una identidad cualitativa que le dé soporte y unidad de significado. Ni una comunicación de experiencias y comprensiones del hecho “el hombre actúa”, suprimiendo la riqueza y la originalidad de cada caso concreto, ni dando por sentadas las estructuras esenciales del contenido real de esas experiencias. Por tanto, la visión originaria de la persona en la acción al mismo tiempo pretende ser universal y profunda, es decir, se nutre de ambas direcciones metodológicas.

Considero oportuno retomar los dos rasgos del sentido realista de la experiencia del “hombre actúa” señalados anteriormente: el sentido de la realidad y el sentido del conocimiento. Nos damos cuenta que el sentido de la realidad implica que la persona es un ser que existe en tanto que real y objetivamente independiente de la conciencia que se tenga de él. Sin embargo, es una realidad que se le revela al sujeto cognoscente en la experiencia y que además le proporciona los elementos

⁴² *Ibíd.*, 50-51.

⁴³ *Ibíd.*, 51.

necesarios para profundizar en su comprensión y desarrollar “una visión originaria de la persona en la acción”.⁴⁴

Por otra parte, podemos advertir que el sentido de conocimiento, encuentra expresión en la reducción: “Al explicar avanzamos tras el objeto que nos es dado en la experiencia, y precisamente tal y como nos es dado: toda la riqueza, variedad y complejidad de la experiencia se abren ante nosotros”.⁴⁵

Una vez que abordamos ambas direcciones podemos plantear la siguiente pregunta -con más claridad sobre el cuadro metodológico en que estamos situamos- : De toda esa variedad y riqueza de elementos que vamos extrayendo mediante la reducción, ¿cuál de ellos es la fuente de conocimiento más privilegiada que nos revela quién es la persona en tanto que persona y nos ayuda -de manera progresiva- realizar una imagen intelectual más completa y madura de su esencia? La acción.

c) El hombre actúa: la experiencia del hombre y la experiencia de la moralidad, relacionadas y diferenciadas

La acción es el dinamismo más específico de la persona: sólo ella realiza acciones. Al mismo tiempo, es una realidad que se nos da en la experiencia y nos revela de la manera más apropiada quién es la persona al actuar: “la acción constituye el momento privilegiado de revelación de la persona, que nos permite analizar muy adecuadamente su esencia y comprenderla de la manera más completa”.⁴⁶ Persona y acción es un correlato real que tiene evidencia propia. Es decir, por un lado, tiene la capacidad de manifestarse, y por otro, al estar arraigado y abierto a experiencias posibles, su comprensión encuentra plena confirmación en la experiencia.⁴⁷

La acción es una dinamización crucial en la persona porque a través de ella se realiza a sí misma en tanto que persona. Sin embargo, señalamos al inicio del trabajo que dicha realización es inseparable de la moralidad –“en su aspecto

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, 52-53.

⁴⁶ *Ibíd.*, 44.

⁴⁷ *Cf. Ibíd.*, 43.

dinámico y existencial”-⁴⁸ que es la cualidad más específica de sus acciones. El hombre se hace bueno o malo en tanto que persona, precisamente por el bien o el mal moral que elige y que al mismo tiempo decide afirmar a través de sus acciones.⁴⁹

Por tanto, a Wojtyla no le interesan “los valores morales en sí mismos, lo que propiamente le corresponde tratar a la ética, sino su constitución en acciones, su dinámico *fieri*. Y esto porque ahí la persona se nos revela de manera más profunda y amplia que en el acto mismo”.⁵⁰

Esto nos ayuda a precisar: la persona no se realiza en tanto que persona por el simple hecho de que lleva a cabo acciones, sino que porque realiza acciones moralmente buenas. Las acciones no se pueden entender con cierto carácter neutral, separadas de la moralidad. A su vez, el hombre se hace moralmente bueno o malo sólo mediante acciones.⁵¹

Nos damos cuenta que la experiencia integral del hombre y la experiencia de la moralidad, se complementan: por una parte, ésta última nos permite explicar de manera aún más específica la naturaleza del hombre a partir del bien o el mal moral que impregnan el dinamismo de su acción y que lo hacen bueno o malo en tanto que persona. “La moralidad como realidad axiológica está radicada en esta realidad ontológica, pero a la vez la explica y ayuda a comprenderla. Precisamente por esto subrayamos tanto en este estudio la experiencia de la moralidad”.⁵²

Por otra, la experiencia integral del hombre no presupone a la persona en la cual la moralidad tiene su último sentido. Es decir, la moralidad sólo se puede

⁴⁸ *Ibíd.*, 46.

⁴⁹ En términos de Urbano Ferrer: “la experiencia destaca la moralidad no como una armazón o superestructura externa –como tiende a presentarlo el lenguaje cuando sustantiva la moral o la ética–, sino como debida a que la persona es autora de sus actos y es modificada por ellos al realizarlos, trazando así su propia figura ética”. “La noción de experiencia ética en Karol Wojtyla”, *Studia Elckie*, 16, n. 4 (2014): 476, http://www.studiaelckie.pl/images/sampled/annex/studia_elckie/2014/4/SE1604_27_Ferrer.pdf.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ “La experiencia de la moralidad debe interesarnos de manera particular, ya que los valores morales -el bien y el mal- no solo determinan la propiedad interior de los actos humanos, sino que poseen en sí la capacidad de que el hombre llegue a ser bueno o malo en cuanto persona través de sus actos moralmente buenos o malos”. *Ibíd.*, 46.

⁵² *Ibíd.*, 230.

entender de manera adecuada en un hombre que se realiza o no en tanto que persona, cuyos sus dinamismos y estructuras específicas no se pasan por alto.⁵³

Para profundizar en ambas experiencias, sin fragmentar sus relaciones y al mismo tiempo respetando su especificidad, Wojtyla implementa una operación metodológica que hace alusión al procedimiento matemático “sacar el factor común”.⁵⁴ Al sacarlo no lo excluimos de la estructura sino que hacemos notar con más claridad que afecta a los componentes que están dentro del paréntesis. Algunos estudiosos de Wojtyla como Rodrigo Guerra la han representado con el siguiente gráfico:

$$\text{Persona ética y acto ético} = \text{Ética [Persona y acto]}^{55}$$

Podemos decir que la pregunta de fondo en este esquema, se puede sintetizar de este modo: ¿cómo el hombre se puede hacer bueno o malo en tanto que persona mediante sus acciones?⁵⁶ Esta pregunta involucra a las dos expresiones que componen el esquema. Podemos notar que la expresión de la izquierda pone énfasis en la experiencia del hombre y la siguiente en la experiencia de la moralidad. Observamos que en esta última el factor común extraído de la persona y la acción es la ética.

Sin embargo, dado que la relación entre ambas experiencias es orgánica, ni la dimensión antropológica ni la dimensión ética se excluyen entre sí en ninguna de las dos expresiones de la operación. Por otro lado, es un esquema respetuoso con la peculiaridad y ámbito propio de la experiencia del hombre y de la experiencia de la moralidad. No es lo mismo dar cuenta de las estructuras ontológicas del hombre

⁵³ “El hombre no puede ser sujeto de deberes si no es capaz de cumplirlos, es decir, sino es libre... Si el sujeto y objeto de dichas exigencias morales son las personas humanas, resulta imprescindible un conocimiento del ser de la persona humana para poder conocer el fundamento de sus exigencias morales...”. Pilar Ferrer, Introducción a *Mi visión del hombre*, trad. de Pilar Ferrer, 6ª ed. (Madrid: Palabra, 2005), 18-19.

⁵⁴ Wojtyla, *Persona y acción*, 47-48.

⁵⁵ Cf. Guerra, *Volver a la persona*, 231.

⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, 230.

que explicar sobre la moralidad de los actos humanos, la cual conserva cierta estabilidad e independencia de las personas que realizan actos morales.

Sin embargo, la experiencia del hombre y la experiencia de la moralidad, atienden su propio ámbito de experiencia y comprensión, y al mismo tiempo realizan sus propios aportes dentro de una misma pregunta que las pone en relación: ¿cómo el hombre se puede hacer bueno o malo en tanto que persona mediante sus acciones?

Acabamos de abordar dos direcciones metodológicas que tienen como objeto la relación específica entre persona y acción: la inducción que pretende un conocimiento universal y la reducción que se propone explorar a profundidad esa realidad. El desarrollo de estos últimos puntos nos permite constatar que es de lo más consecuente que también ambas direcciones metodológicas profundicen en la comprensión de la experiencia de la moralidad.

No perdamos de vista el objeto de estudio conductor en nuestra investigación: el complejo real conformado por: la relación entre la persona y su realización mediante la acción y su núcleo específico: el correlato entre la conciencia moral y la verdad.

Mencionamos que el sentido realista de la experiencia conlleva que el complejo real que profundizamos es el que nos provee en la experiencia de los elementos necesarios para madurar progresivamente en su comprensión. Si decimos con Wojtyla que esa realidad fundamental se nos da en la experiencia y provoca nuestra mente para ir tras ella de manera progresiva, nos resulta adecuado decir que suscita preguntas:

- i. Enfatizando en la experiencia del hombre: “¿Quién es el hombre que actúa? ¿Quién es el hombre cuando actúa?”⁵⁷ ¿Cuáles son las estructuras fundamentales que dan cuenta de la irreductibilidad de la persona?
- ii. Vinculando ambas experiencias: ¿cómo el hombre se puede hacer bueno o malo en tanto que persona mediante sus acciones?

⁵⁷ Wojtyla, *Persona y acción*, 128.

- iii. Y desde la dimensión ética: “¿qué debo hacer y por qué? [y] ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué?”.⁵⁸

Sin duda, las distinciones e implicaciones metodológicas que procuramos delinear nos permiten dimensionar un cuadro complejo. Por tanto, debido a su amplitud, en los siguientes capítulos pondré mayor énfasis en el esquema izquierdo de la operación, relacionándolo sólo con algunos aspectos de la experiencia de la moralidad que sean necesarios para esclarecerlo.

d) La conciencia en referencia al correlato entre persona y acción

Nos hemos referido a la intervención de la inteligencia tanto en la experiencia -en la cual una realidad se nos da como tal-, como en el proceso cognoscitivo en el que profundizamos en la comprensión del objeto que experimentamos. Sin embargo, antes de pasar al último punto de este capítulo, considero oportuno preguntar de manera más explícita: en referencia al correlato entre persona y acción, ¿qué posición, cualidades y funciones ha de asumir la conciencia para contribuir adecuadamente en la relación entre *esse* y *percipi*?

El símil del factor común también nos ayuda para abordar la conciencia de manera diferenciada y orgánica. Considero oportuno retomar un esquema de José Luis Marín, otro especialista en Wojtyla:

$ax \quad + \quad bx \quad \rightarrow \quad x \quad [a + b]^{59}$
$\text{acción consciente} + \text{persona} \quad \rightarrow \quad \text{consciencia} [\text{acción} + \text{persona}]$

Con una lógica parecida al esquema del punto anterior, no escindimos la conciencia de todo el componente, sino que la extraemos como factor común. Esto nos permite apreciarla de manera más explícita y al mismo tiempo entender con más claridad cómo afecta a los componentes que están dentro del paréntesis.

La primera expresión del esquema representa un aspecto constitutivo de la acción de la persona -que ya mencionamos en el planteamiento de la hipótesis-: la

⁵⁸ Karol Wojtyla, “El hombre y la responsabilidad”, en *El hombre y su destino*, trad. de Pilar Ferrer, 4ª ed. (Madrid: Palabra, 2005), 242.

⁵⁹ Marín, “La raíz fenomenológica de Karol Wojtyla”, 247.

objetivación cognoscitiva mediante la cual la persona discierne qué bien moral debe hacer y qué mal moral debe evitar, y por tanto, a través de qué bien o mal moral se realiza o no como persona.⁶⁰ Sin embargo, en este punto del capítulo pondremos énfasis en la segunda expresión: “la persona y la acción bajo el aspecto de la consciencia”.⁶¹ Wojtyla delinea dos funciones de la consciencia: la reflejante y la reflexiva. Caractericemos algunos aspectos de la primera:

Para Wojtyla, la función reflejante de la consciencia tiene su influencia en el esquema tomista “ser consciente de algo”.⁶² Puede entenderse con la expresión cotidiana “darme cuenta de algo”. Pero a fin de que esto sea posible, es necesario que la consciencia, también denominada como intencional, ilumine las actividades realizadas por el hombre a lo largo de su existencia y los contenidos que experimenta al estar en relación con el mundo.

Sin embargo, es necesario prestar atención en la actividad cognoscitiva: “La consciencia es también reflejo, más todavía, imagen especular, de todo aquello con lo que el hombre entra en contacto objetivo mediante cualquier actividad (así pues, también la cognoscitiva) ...”⁶³

Para Wojtyla es importante advertir que los sentidos correspondientes a los objetos conocidos no son constituidos por la consciencia, pero sí en la consciencia. Es decir, la consciencia es ese ámbito en el cual tienen resonancia los sentidos de los objetos constituidos por los actos del conocer.⁶⁴ Esto nos permite distinguir: no es lo mismo conocer algo que darnos cuenta de que conocemos algo.

La actividad cognoscitiva y su respectiva imagen especular están relacionadas. Por una parte, sin una actividad cognoscitiva que objetive la estructura persona y acción, la consciencia tendría una imagen carente de contenidos objetivos;

⁶⁰ Burgos, “La antropología personalista de Persona y acción”, 128-130. Esta objetivación cognoscitiva se da en el ámbito de la acción y hace que nos refiramos a ella como una actividad consciente. Burgos detecta en este punto una influencia de la filosofía medieval. Se sintetiza en la dimensión horizontal de la consciencia: ser consciente de algo, en este caso de la acción. Este ser consciente genera responsabilidad, mérito o culpa acorde al bien o el mal moral elegido. Pero como estamos hablando de una acción personal, esta dimensión horizontal necesita ser reforzada por otra más peculiar: la función reflexiva de la consciencia.

⁶¹ Wojtyla, *Persona y acción*, 70.

⁶² Cf. Burgos, “La antropología personalista de Persona y acción”, 128-130.

⁶³ Wojtyla, *Persona y acción*, 72.

⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 74.

por otra, si no hay una conciencia que ilumine el contenido real persona y acción, el hombre no se daría cuenta de que es persona al actuar.

Sin embargo, el soporte más específico de ese “darse cuenta” de sí mismo al actuar, no es el hecho de que el dato real esté contenido en la conciencia, sino el acto de autoconocimiento. “Tener conciencia de una acción significa específicamente que un acto de autoconocimiento objetiva mi acción en relación con mi persona”.⁶⁵

Si me doy cuenta de mí mismo al actuar y de mi realización o no como persona, es porque una certeza objetiva provee a la conciencia refleja de los contenidos más específicos de la estructura persona-acción: sé que mi acción es una verdadera manifestación de mi ser personal, sé que realmente soy moralmente bueno o malo porque yo mismo de manera consciente y voluntaria elegí el bien o el mal moral mediante mi acción.

Sin embargo, no hay que perder de vista el diagrama propuesto anteriormente sobre las relaciones entre la experiencia del hombre y la experiencia de la moralidad. Según Wojtyla, el autoconocimiento que es la constitución del significado objetivo del propio yo en relación con su acción, no sólo se caracteriza por un aspecto cognoscitivo sino también valorativo.⁶⁶

De nuevo encontramos otra manera de expresar esa armonía entre *esse* y *percipi*: el hombre es consciente de su propio yo y de las acciones de la que es autor gracias a su operatividad, es decir a su capacidad de generar como persona su propia actualización. Pero no nos referimos a una conciencia autónoma que se da a sí misma sus contenidos, sino a aquella que es provista de su contenido más específico gracias a un acto de autoconocimiento. Es decir, el autoconocimiento “establece los límites gracias a los que la conciencia se queda ‘dentro del ser’ y se confirma que es inmanente a él y que no se encuentra condenada a una interminable ‘autosubjetivación’”.⁶⁷

⁶⁵ *Ibíd.*, 82.

⁶⁶ “Las ideas de este hecho [de la visión global del propio ‘yo’ no solo tienen carácter de teoría ‘autocognoscitiva’ del propio yo sino también carácter valorativo, pues para el autoconocimiento no es menos esencial la dimensión del valor”. *Ibíd.*, 85.

⁶⁷ *Ibíd.*, 81.

Wojtyla afirma que: “La consciencia es el ámbito en el que el propio ‘yo’, a la vez que se manifiesta en toda su específica objetividad (en concreto, como objeto del autoconocimiento), experimenta en toda su plenitud su propia subjetividad”.⁶⁸ Si tomamos en cuenta lo anterior, estos equilibrios que hemos señalado aún no han sido delineados de manera proporcional. Por tanto, también es necesario abordar algunos rasgos clave de la función reflexiva de la consciencia.

La función de la consciencia no se limita a un “darse cuenta de algo”, ya que esto es insuficiente para dar cuenta de toda su riqueza y “vitalidad cognoscitiva”.⁶⁹ No sólo se trata de que el hombre que actúa aparezca a sí mismo como contenido objetivo, sino que experimente de manera vital y directa esa realidad que en cierto sentido es él mismo.

El elemento subjetivo conlleva el vivirme a mí mismo al acceder cognitivamente a esa realidad, es una manera de hacer mío el contenido objetivo que me es dado. No sólo se trata de que el hombre aparezca a sí mismo como objeto de conocimiento que es ontológicamente sujeto, sino que él experimente de manera interior y personal su ser persona que actúa. La consciencia también “introduce dentro, es decir interioriza, lo que refleja, proporcionándole un lugar en el propio ‘yo’”.⁷⁰

Para Wojtyla, la función reflexiva de la consciencia, se expresa precisamente en “formar la experiencia”.⁷¹ Y no sólo formar la experiencia sino también la configuración de una esfera en la que todas nuestras vivencias interiores se puedan enraizar y adquieran entre sí continuidad, cohesión interna y organicidad. De modo más directo, la vivencia de propia subjetividad “es lo que fundamenta el definirnos como ‘yo’, del sujeto real, que es el propio yo”.⁷²

Considero que lo anterior encuentra expresión y síntesis en la siguiente pregunta: ¿qué es esa realidad que estoy experimentando subjetivamente? Podemos extraer de ella algunas consecuencias que nos permiten seguir

⁶⁸ *Ibíd.*, 87.

⁶⁹ *Cf. Ibíd.*, 86.

⁷⁰ *Ibíd.*, 76.

⁷¹ *Ibíd.*, 88.

⁷² *Ibíd.*, 92.

profundizando en la importancia del complejo fenomenológico de la experiencia realista:

- Si la aproximación cognoscitiva al correlato entre persona y acción se basa exclusivamente en una perspectiva metafísica, se dejaría de lado toda la riqueza implicada en la pregunta anterior, que pone en relación ambas perspectivas metodológicas: la objetiva y la subjetiva. Para Wojtyla es importante delinear y conjugar ambas funciones de la conciencia. Sin ello no es posible dar cuenta de una relación adecuada entre *esse* y *percipi*.
- La exclusividad de la perspectiva metafísica impide que se le preste suficiente atención a la interioridad de la persona. En cierto sentido, dicha esfera de interioridad es la que nos permite afirmar con más contundencia que la persona por sí misma es quien lleva a cabo el proceso de experiencia y comprensión de sí, que también es experiencia y comprensión de su misma existencia.⁷³
- La noción *suppositum* de la tradición clásica, que sólo incluye la objetividad ontológica, es insuficiente. La pregunta: ¿qué es esa realidad que estoy experimentando subjetivamente?, queda reducida a: ¿qué es esa realidad? Wojtyla propone la noción 'yo' que distingue y al mismo tiempo "entrelaza el momento de la subjetividad vivida con la subjetividad óptica".⁷⁴
- Podemos decir que el estrato interior de las vivencias del yo personal nos arroja la constatación de que la persona por sí misma experimenta y comprende que es persona y que se realiza como tal en cada una de sus acciones. Por tanto, podemos caer en cuenta de que lo anterior nos proporciona una evidencia peculiar y una convicción subjetiva de alguien que se define a sí mismo como un yo personal único e irrepetible.

⁷³ "Más aún, apelando a nuestra experiencia nuestro autor busca que cada persona pueda verificar por sí mismo la verdad sobre sí y la verdad sobre su obrar. En este sentido, el método creado por Wojtyla es profundamente heurístico por lo que no puede aceptar que este posea un sistema teórico subyacente sino que recuperando una valiosa intuición fenomenológica, no acepta otra cosa más que aquello que posea auténticamente las credenciales de verdad y evidencia". Guerra, *Volver a la persona*, 244.

⁷⁴ Wojtyla, *Persona y acción*, 91.

Wojtyla considera que el análisis de la conciencia en su función reflexiva para nada es ajeno a la consolidación del “yo” en sus fundamentos ónticos, sino lo contrario, sirve para anclarlo más sólidamente en ellos.⁷⁵ La persona no sólo posee conciencia y certeza cognitiva de su yo como sujeto de existencia y acción, sino que esta certeza se afianza experimentalmente. Por tanto, se elimina el riesgo de que el dato objetivo “el hombre actúa”, se torne un contenido distante e inexpressivo, desvinculado del sujeto cognoscente que trata de aproximarse a él.

4. Persona y acción: unidad, complejidad y especificidad

Comentamos anteriormente que en los siguientes capítulos de nuestra investigación pondremos mayor énfasis en la experiencia del hombre y en las preguntas que le son propias: ¿quién es la persona cuando actúa?, ¿qué dinamismos y funciones dan cuenta de su realización mediante su acción? Y señalaremos sólo algunos aspectos de la experiencia de la moralidad que sean necesarios para profundizar más en aquélla, orientándonos sobre todo con los siguientes problemas: ¿cómo el hombre se puede hacer bueno o malo en tanto que persona mediante sus acciones?, ¿y qué debo hacer para ser moralmente bueno?

En este proceso cognoscitivo de experiencia y comprensión del dato real persona y acción, considero importante no perder de vista las siguientes notas: unidad, complejidad y especificidad. Proporcionan pautas valiosas para precisar otros problemas, que nos ayudan a avanzar progresivamente en una comprensión adecuada y respetuosa del esquema persona y acción.

Cabe señalar que Wojtyla toma como punto de partida la teoría metafísica potencia-acto que juega un papel importante: “Basándonos en esa teoría y con ayuda de su lenguaje se puede concebir adecuadamente cualquier dinamismo que se encuentre en un ente del tipo que sea. Por lo que hay que servirse de ellos para captar el dinamismo específicamente humano”.⁷⁶

La potencia hace referencia a aquello que se encuentra dispuesto a realizarse. La actualización, que es correlativa a la potencia, no sólo conlleva un estado

⁷⁵ Cf. *Ibíd.*, 92.

⁷⁶ *Ibíd.*, 119.

acabado de realización, sino todo un proceso de dinamización de la potencialidad, es decir, “un paso que objetiva todo el dinamismo inscrito en el ente”,⁷⁷ que nos permite conocer ese dinamismo como un contenido real. Potencia y acto se reclaman entre sí: no es posible la realización de una existencia sin un acto fundamental de existir, ni tiene mucho sentido hablar de una potencialidad que no se actualiza.⁷⁸

Sin embargo, la persona es un dinamismo real y complejo que no se actualiza de manera homogénea, sino diversificada. Esto se puede distinguir en dos principales estructuras dinámicas: “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre”. Su influencia radica en la tradición clásica que distingue y objetiva el término “agere” respecto al término “pati”. Ambas tienen maneras peculiares de actualizarse y apuntan a direcciones opuestas.⁷⁹

En la primera estructura, el hombre es autor consciente de su actualización. Y la manera específica de dinamizar esa estructura es precisamente mediante la acción. “La relación causal entre la persona y la acción aparece no sólo de modo sustancial sino también vivencial”.⁸⁰ Al ser autor y generador consciente de su propia actualización es responsable de sus actos. Es una actualización que él conscientemente hace emerger desde su interior y al mismo tiempo, esa dinamización lo coloca por encima de sí mismo.⁸¹ Mediante ella se realiza a sí mismo en tanto que persona, se trasciende, se perfecciona –si sus actos son moralmente buenos-.

En la relación entre el esquema dinámico “el hombre actúa” y su actualización, podemos localizar adecuadamente el correlato entre conciencia moral y verdad.

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ Sin embargo la teoría metafísica potencia y acto no tiene el alcance suficiente para dar cuenta del esquema persona y acción, en su irreductibilidad, su carácter personal y consciente: “Acceder al acto humano desde los principios metafísicos de potencia y acto muestra la acción del hombre como un mero devenir en el que la potencia es actualizada libremente, pero no alcanza a comprender la riqueza de la acción como fenómeno de un sujeto, consciente y libre, que actúa como causa”. Carmen González, “El método fenomenológico como posibilidad de integración entre ética y ontología”, *Tópicos*, n. 19 (2010): 60, <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/7522/10916>.

⁷⁹ Cf. Wojtyła, *Persona y acción*, 120-121.

⁸⁰ *Ibíd.*, 123.

⁸¹ Cf. *Ibíd.*, 124.

Este último esquema muestra un momento de decisivo en el cual la persona es responsable de su realización como tal o de su no realización. Aquí es donde constatamos que la experiencia del hombre tiene un punto de compenetración con la experiencia de la moralidad.

La persona, orientada por las normas morales que descubre, trata de dilucidar mediante una objetivación: ¿qué bien moral debe hacer o qué mal moral debe rechazar, para ser buena en tanto que persona y evitar ser mala? “El hombre se hace bueno o malo mediante sus acciones dependiendo cómo sean esas acciones. La cualidad de las acciones, que depende de las normas morales y en última instancia de la consciencia, se traspasa al hombre, que es autor de las acciones”.⁸²

El esquema dinámico algo sucede en el hombre, permite percatarnos que la acción es la manera más específica como la persona se dinamiza y que el esquema “el hombre actúa” no es el único que la conforma. Las actualizaciones de este último también se diferencian interiormente y son causadas por dinamismos que en cierto sentido están fuera del alcance de la operatividad de la persona: el dinamismo somático-vegetativo y el psico-emotivo. Ella solamente vive una actualización que estructuralmente le pertenece pero que, como alguien consciente, no genera.

¿Cómo es que a partir de la experiencia podemos dar cuenta de que los dinamismos “el hombre actúa” y “algo sucede en el hombre” realmente pertenecen y están enraizados en un mismo ser personal? Por un lado, no podemos negar que realmente experimentamos la actualización peculiar de cada uno de estos dinamismos: tenemos la vivencia interna de una oposición entre ambos. Pero tampoco podemos negar que experimentamos el que sean nuestros y que nos constituyan estructuralmente. “La experiencia de la unidad y de la identidad del propio yo es objetivamente anterior y más básica que la distinción experimental entre actuar y suceder-en, entre operatividad y no-operatividad del ‘yo’”.⁸³

Ambos esquemas son reales y se nos dan en la experiencia. Pero también se nos da en la experiencia el hecho de que ambos se oponen en nuestro interior y, al mismo tiempo, el hecho de que forman parte de un mismo yo personal. Todo ese

⁸² *Ibíd.*, 164.

⁸³ *Ibíd.*, 140.

conjunto de hechos experimentales exige una explicación, un esclarecimiento: ¿cómo congeniar la actualización de cada esquema -en su especificidad propia- y, al mismo tiempo, su pertenencia a un mismo ser personal?, ¿cómo damos cuenta a partir de la experiencia que ambos esquemas se articulan en un mismo núcleo que es la unidad ontológica de la persona? En otras palabras, estas preguntas exigen una explicación adecuada de las relaciones entre la unidad de la persona y su composición.

El hecho de que el hombre constata experimentalmente que es el mismo “cuando actúa” o cuando “algo sucede en”, nos lleva a consecuencias ontológicas. Para Wojtyla es necesario proporcionar a la noción de persona estabilidad y soporte ontológico. Es decir, independientemente de que en la persona cobre mayor énfasis el esquema “actuar” o “suceder en”, ella ontológicamente hablando sigue siendo persona (alguien).

Pero hay un grado de dificultad en lo anterior: partiendo de la experiencia, se trata de aprovechar el análisis metafísico de la mejor manera posible, para que brinde esa estabilidad y soporte ontológico, pero al mismo tiempo evitando una sustancialización excesiva de la persona,⁸⁴ en su carácter irreductible: “La persona solo en parte y bajo cierto aspecto se puede reducir a la naturaleza, en concreto bajo el aspecto de la sustancialidad. Globalmente y en su ser más profundo, permanece irreductible”.⁸⁵

5. Conclusión

El objetivo de este capítulo fue desarrollar un acercamiento preliminar a la experiencia integral del hombre como clave metodológica, a fin de dimensionar su complejidad y reconocer su idoneidad de cara a nuestra hipótesis de trabajo, que

⁸⁴ Wojtyla se percató que es necesario articular un nuevo método, sin optar por un esquema fenomenológico autosuficiente y sin recaer en los mismos resultados de la metafísica tradicional. Burgos ya había detectado esta dificultad: “El problema, por tanto, no es unidireccional sino *bidireccional*, y se podría expresar del siguiente modo: la antropología ontológica no es capaz de alcanzar el nivel de la metafísica pero, al mismo tiempo, la metafísica tampoco es capaz de alcanzar la radicalidad en la comprensión del hombre”. “El método de Karol Wojtyla, una vía entre la fenomenología, el personalismo y la metafísica”, Asociación Española de Personalismo, <http://www.personalismo.org/burgos-j-m-el-metodo-de-karol-wojtyla-una-via-entre-la-fenomenologia-el-personalismo-y-la-metafisica/>

⁸⁵ Wojtyla, *Persona y acción*, 269.

se ha ido precisando: en el cuadro metodológico conformado por la experiencia integral del hombre y la experiencia de la moralidad, ¿en qué sentido es posible reconocer adecuadamente el complejo real integrado por la relación entre la persona y su realización mediante la acción y su núcleo específico, el correlato entre la conciencia moral y la verdad?

En la primera parte sobre la problemática de la filosofía contemporánea, advertimos que este complejo real no se puede comprender adecuadamente en un ámbito filosófico de fragmentación entre el ser y la conciencia. En la escisión entre el empirismo y el apriorismo racional, la conciencia es una subjetividad autónoma que se constituye a sí misma separada del ser humano como contenido objetivo y real. Si se pudiera hablar de cierta realización en el hombre en el ámbito ético, ésta consistiría en una liberación del hombre de la experiencia sensible y material para subordinar su voluntad al deber formal.

En Scheler, no se puede hablar de una capacidad real de objetivación, ni de un ser personal que realice acciones, perfeccionándose a través de ellas. La persona es una unidad de experiencias. Su fuerza constitutiva es la vida emocional y su contenido específico es la vivencia fenomenológica y emotiva de valores objetivos.

En la siguiente parte sobre el sentido realista de la experiencia, detectamos una pauta clave de cara a la inquietud de nuestra investigación: delinear algunos rasgos distintivos de una noción de verdad personalista. Si se pretende hacer esto, es importante tomar en cuenta que –a partir de la influencia realista de la filosofía clásica y medieval- uno de los matices de la verdad consiste en ser una relación de adecuación del intelecto a la realidad.

Pero desde una propuesta filosófica que tiene su punto de partida en la experiencia, la noción de verdad tendría que enriquecerse porque se encuentra en un contexto metodológico distinto, que tiene frente a sí a un dato real *sui generis*: la persona que actúa. De manera que en Wojtyla la exigencia básica del realismo quedaría replanteada de esta manera: comprender y acceder progresivamente a una realidad ontológica e irreductible, pero tal y como nos es dada en la experiencia con toda la riqueza que le constituye.

Esta exigencia es atendida en un nuevo método fundado en la experiencia. En ella nos es dado el contenido real persona-acción. Por tanto, ese movimiento de adecuación hacia el objeto real cobra organicidad. Precisamente, el método de la experiencia fenomenológica nos permite dar cuenta de cómo el hecho experimental “el hombre actúa” provoca un proceso de comprensión de dicho contenido. Podemos decir que esta provocación adquiere vitalidad, desde la raíz de la existencia humana, mediante preguntas.

Señalábamos que la experiencia del hombre nos abre a la experiencia de la moralidad. La persona se perfecciona en tanto que persona o no mediante el bien o el mal moral conocidos, elegidos y realizados mediante la acción. La moralidad es una cualidad inseparable del esquema persona y acción que nos permite dar cuenta de manera más precisa de la acción en su bondad o maldad moral y de la persona que se vuelve buena o mala mediante ese bien o ese mal elegido mediante su acción.

Estas implicaciones nos dan cierta idea de lo complejo que es un cuadro metodológico que, a partir de la experiencia, nos ayude a esclarecer todo este conjunto de realidades. Advertimos de manera introductoria que en este cuadro es necesaria una relación orgánica y a la vez diferenciada entre la antropología y la ética, la experiencia del hombre y la experiencia de la moralidad. Podemos decir que ambas provocan su propio ámbito de preguntas que nos permiten profundizar en la comprensión de sus contenidos reales.

La experiencia del hombre nos abre a un proceso de comprensión del contenido persona y acción, provocando las siguientes preguntas: “¿Quién es el hombre que actúa? ¿Quién es el hombre cuando actúa?”⁸⁶ ¿Cuáles son las estructuras y funciones fundamentales que dan cuenta de la irreductibilidad de la persona quien actúa?

La experiencia de la moralidad también contribuye en la comprensión del correlato entre persona y acción, pero de manera más precisa. Su objeto específico es la moralidad, esa cualidad mediante la cual las acciones de la persona son moralmente buenas o malas y, por tanto, ella se realiza en tanto que persona o no.

⁸⁶ *Ibíd.*, 128.

Retomamos las preguntas correspondientes a su ámbito de comprensión: “¿qué debo hacer y por qué? [y] ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué?”.⁸⁷

Advertimos que cada experiencia enriquece -con su respectivo conjunto de hechos experimentales, preguntas y comprensiones- a la relación orgánica entre la antropología y la ética, que se puede expresar de esta manera: ¿cómo es que el hombre mediante sus acciones se hace bueno malo como persona? Esto nos da cierta pauta para delinear una comprensión más completa del esquema persona y acción.

El cuadro de estas experiencias y las preguntas que de ella se generan permiten dimensionar la complejidad del objeto de estudio con el que estamos tratando: el complejo real articulado entre el esquema persona y acción, y su núcleo específico que es la relación entre la conciencia moral y la verdad.

También nos ayudan a acotar la línea de trabajo sobre la cual nos vamos a enfocar: el abordaje de este complejo real, pero enfatizando más en las estructuras y funciones fundamentales que explican el dato real persona y acción, desde las cuales tiene sentido hablar de moralidad.

Más adelante procuraremos esclarecer que la relación entre la conciencia moral y la verdad está situada, por decirlo así, en el núcleo del cuadro de preguntas ya señalado. La conciencia moral direcciona la realización del hombre en tanto que persona en su totalidad. Mediante esta relación es posible que el hombre comprenda y distinga el bien respecto al mal moral, para elegir alguno de ellos y asimilarlo mediante su acción, lo cual repercute en la estructura misma de su ser.

Las observaciones que tratamos de esbozar en el último punto permiten darnos cuenta de dos implicaciones que no hay que perder de vista al abordar la estructura real entre persona y acción -y por tanto su núcleo específico, la relación entre conciencia moral y verdad-. Se pueden relacionar de esta manera: la acción no sólo es la dinamización más específica de la persona, sino que es la forma más apropiada mediante la cual se revela y se realiza en su totalidad.

Por tanto, si tenemos la sospecha de que el correlato entre la conciencia moral y la verdad es el núcleo más específico del esquema persona y acción, la fuerza

⁸⁷ Véase la nota 52.

directriz de aquel correlato no sólo influye en la realización del puro esquema “el hombre actúa”, al margen de aquello que “sucede en el hombre”. Sino que resulta consecuente que dicha fuerza también involucre a toda la unidad del ser personal.

Hablar de esto es posible precisamente porque la unidad del ser personal posee estabilidad y soporte ontológico. El hecho de que la persona constata experimentalmente que es ella misma cuando “actúa” que cuando algo “sucede en” ella, indica que ambos dinamismos realmente forman parte de ella y que la persona ontológicamente hablando sigue siendo persona, independientemente de cuál de ellos tenga mayor énfasis.

Nos remitimos a nuestra hipótesis de trabajo: dentro de la experiencia integral del hombre y la experiencia de la moralidad, ¿en qué sentido es posible reconocer adecuadamente una relación entre la conciencia moral y la verdad, y por tanto, delinear algunos aspectos distintivos de una noción de verdad personalista? Señalábamos que la expresión “en qué sentido”, conlleva preguntarse: ¿qué problemas, estructuras y funciones permiten reconocer adecuadamente el correlato conciencia moral y verdad como estructura central en la realización de toda la persona?

Seguiremos enfatizando en estas implicaciones: i) La acción es la dinamización más específica de la persona ii) y la forma más adecuada de revelarse y de realizarse en su totalidad. iii) Y el correlato entre la conciencia moral y verdad es medular en la realización de la persona completa, y no sólo del puro dinamismo “el hombre actúa”.

El desarrollo de este capítulo nos da elementos para delinear algunos problemas, correspondientes a dos funciones fundamentales del dinamismo del ser personal: la trascendencia y la integración de la persona en la acción. Nos ayudarán a seguir avanzando en el esclarecimiento de ese “en qué sentido”.

- i) ¿Por qué es central el correlato entre conciencia moral y verdad en la trascendencia de la persona en la acción?
- ii) Y respecto a la integración de la persona en la acción, ¿de qué manera el correlato entre conciencia moral y verdad, compromete no sólo al esquema “el

hombre actúa”, sino a la totalidad compleja del ser personal? Por tanto, considero que tenemos elementos suficientes para el desarrollo del siguiente capítulo.

CAPÍTULO II.

RELACIÓN ENTRE CONCIENCIA MORAL Y VERDAD EN LA TRASCENDENCIA DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN

1. Introducción

El objetivo de este capítulo parte de lo esclarecido en el anterior. Nos percatábamos de que para acceder a una comprensión adecuada del complejo real conformado por el esquema persona y acción, y el correlato entre conciencia moral y verdad, es necesario un cuerpo metodológico articulado por la experiencia integral del hombre y la experiencia de la moralidad. Sin embargo, debido a su complejidad, en esta investigación nos inclinamos hacia un enfoque antropológico y ontológico. En otros términos, Wojtyla opta por un método fenomenológico realista que tiene como objetivo acceder, a través de la experiencia, a las estructuras últimas de la persona, tal y como se nos da en esta experiencia, con toda su riqueza y complejidad.

Señalábamos que, de toda la riqueza de elementos contenidos en dichas experiencias, la acción es la fuente de conocimiento que de mejor manera nos revela quién es la persona y el dinamismo más específico mediante el cual ella se realiza en tanto que persona. Precisamente caemos en cuenta a partir de la experiencia que el correlato entre conciencia moral y verdad es el núcleo más específico del esquema persona y acción. Su función consiste en orientar a la persona en el reconocimiento y elección del bien moral que debe realizar y el mal que debe evitar. Al decidir entre ambos mediante la acción, está en juego la realización o no realización de la persona en tanto que persona.

Sin embargo, la fuerza directriz de este correlato no sólo involucra a la persona en el puro dinamismo de su acción, sino en toda su composición y complejidad. Si pretendemos ser consecuentes con la exigencia de ir tras la realidad persona y acción tal y como nos es dada en la experiencia, es importante dar cuenta de estos dos hechos: de la acción como el dinamismo más específico de la persona y de cómo los demás dinamismos que la constituyen participan de la acción y de la realización de la persona. Para ello son necesarias dos funciones: la trascendencia y la integración de la persona en la acción.

El objetivo de este capítulo consiste en esclarecer algunas relaciones entre el correlato entre conciencia moral y verdad y la trascendencia de la persona en la acción. Consta de los siguientes puntos:

En el primero, pretendemos reflexionar sobre la siguiente cuestión: ¿En qué sentido sólo desde la trascendencia es posible comprender adecuadamente la importancia del correlato entre conciencia moral y verdad? Al abordar esta pregunta trataremos de justificar que este correlato no tiene sentido de manera aislada sino en función del perfeccionamiento de la persona mediante la acción.

En el segundo, abordaremos algunos aspectos que dan cuenta de la importancia del correlato entre conciencia moral y verdad, situado en la trascendencia y en el esquema persona y acción. Éstos se pueden expresar y sintetizar en la siguiente pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?

Consideramos que esta pregunta es muy importante, tomando en cuenta que: i) la persona es quien la plantea a partir de su existencia concreta; se pregunta por el bien moral que debe hacer y por el mal que debe evitar, es decir, por la verdad de su ser, ii) y que además dicha pregunta nos ayudará explorar y reconocer algunos contenidos distintivos de dicho correlato, entre ellos la norma moral. Su función consiste en orientar a la persona en su proceso de realización mediante la acción.

Finalmente, reflexionaremos en el siguiente problema: ¿cómo es que las relaciones entre el correlato conciencia moral y verdad y la trascendencia nos dan bases suficientes para abordar otras cuestiones vinculadas con una noción de verdad personalista: la primacía de la persona como norma respecto a los valores morales y su dignidad irreductible?

En relación con nuestra hipótesis de trabajo, procuraremos mostrar que al valorar la importancia del correlato conciencia moral y verdad en la realización de la persona mediante la acción, ya estamos caracterizando algunos aspectos distintivos de una noción de verdad personalista, que a fin de cuentas es una relación de adecuación progresiva a la realidad persona y acción.

2. La trascendencia de la persona en la acción como ámbito propio del correlato conciencia moral y verdad

a) Trascendencia: rasgos sobre su contexto problemático y su complejidad

Traigamos a colación la antinomia entre el empirismo y el apriorismo racional. Esta ruptura es una de las expresiones de otra problemática de fondo: la escisión entre la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia. Señalábamos que esta ruptura genera afectaciones en el objeto de estudio de nuestra investigación: el complejo real articulado por la relación fundamental entre persona y acción y, su núcleo específico que es el correlato entre conciencia moral y verdad. Dichas afectaciones las podemos expresar mediante este conjunto de carencias.

Precisamente esta ruptura respecto a la experiencia imposibilita una trascendencia dinámica; no hay una realidad hacia la cual trascender, ya sea mediante el conocimiento o la acción moral, sino que una conciencia subjetiva y autónoma formula el sentido de un mundo al cual no puede acceder mediante la experiencia y la comprensión. No tendría caso hablar de conciencia moral y verdad fuera de un ser que se pregunte por la verdad sobre el bien al momento de decidir y actuar. Más bien: “[la conciencia moral] hunde sus raíces en el hecho ontológico que es la realización personal de sí mismo mediante la acción”.⁸⁸

Tampoco encontramos en Kant una capacidad real de trascendencia por parte de la voluntad, mediante la cual la persona decide sobre sí misma y se realiza en tanto que persona; ni un dinamismo intelectual capaz de objetivar y discernir el bien moral que la persona debe realizar y el mal moral que debe evitar. En otros términos, resulta imposible experimentar y comprender la realidad ontológica de la persona que, en referencia a la verdad, se perfecciona y se supera a sí misma, mediante su acción.

Sin una clave metodológica fundada en el sentido realista de la experiencia no es posible abordar adecuadamente nuestro objeto de estudio. Este sentido conlleva trascender hacia el complejo real que se nos da en ella. Trataremos de esclarecer que la trascendencia es una función fundamental y compleja de la realización de la

⁸⁸ Wojtyła, *Persona y acción*, 230.

persona mediante la acción que integra: el conocer, el querer, el decidir, el obrar y el ser. Y nos permite apreciar de mejor manera el papel decisivo del correlato entre conciencia moral y verdad.

Una vez señaladas dichas carencias nos preguntamos: ¿qué entiende Wojtyla por trascendencia? y ¿en qué estructuras y dinanismos es posible que se relacionen la trascendencia de la persona en la acción y el correlato entre conciencia moral y verdad?

Atendamos a la primera cuestión. Para Wojtyla: “El término ‘trascendencia’ indica etimológicamente franquear algún umbral o alguna frontera (transcendere)”.⁸⁹ Para replantearla adecuadamente, Wojtyla parte de cómo ha sido entendida por la filosofía aristotélico-tomista, que ha puesto énfasis en su dimensión horizontal o intencional. Ésta conlleva el hecho de que el sujeto franquea sus propios límites hacia el objeto, ya sea mediante actos intencionales volitivos o cognoscitivos.⁹⁰

Sin embargo, no hay que perder de vista que la trascendencia es una función compleja y en ella está implicada la realización de la persona en tanto que persona y, por tanto, una adecuada experiencia y comprensión de dicha realidad. Esto involucra: el conocer, el querer, el decidir, el actuar y el ser. Por tanto, la exclusiva dimensión horizontal de la trascendencia es insuficiente. Es necesario integrar otra:

Se trata de una trascendencia que existe gracias a la autodeterminación, trascendencia por el mismo hecho de la libertad, de ser libre en el acto, y no únicamente porque la volición se encuentre ligada intencionalmente hacia su objeto propio, el valor-finalidad.⁹¹

Wojtyla se refiere a una dimensión vertical. La persona no sólo se dirige intencionalmente hacia un objeto, sino que, mediante ese direccionamiento, decide sobre sí misma, se realiza o no mediante la acción, dependiendo del bien o al mal moral implicado en ese objeto de elección. La dimensión vertical es la más específica cuando nos referimos a la trascendencia de la persona en la acción.

⁸⁹ *Ibíd.*, 186.

⁹⁰ “En este lugar puede tratarse de atravesar los límites del sujeto en dirección al objeto, como sucede de maneras diversas en los llamados actos intencionales. Se atraviesan los límites del sujeto de una manera en los actos cognoscitivos y de otra manera en las voliciones, que tienen carácter de tendencia”. *Ibíd.*, 187.

⁹¹ *Ibíd.*

Si nos preguntamos por las estructuras y dinamismos en los cuales es posible la trascendencia de la persona en la acción, nos remitimos a la voluntad. Pero Wojtyla considera que este dinamismo tampoco puede ser exclusivamente intencional. Por tanto, es necesario considerarla como capacidad personal de autodeterminación, que se identifica con la libertad.

Es una propiedad real enraizada en ser personal y, al mismo tiempo, una facultad que se encuentra a completa disposición de la persona: “En la autodeterminación la voluntad aparece ante todo como una propiedad de la persona, y sólo secundariamente como una facultad”.⁹²

De la voluntad como propiedad de la persona, hay que extraer las siguientes “relaciones intrapersonales”,⁹³ que precisamente se siguen de este hecho que es propio de la autodeterminación: “El sujeto y el objeto están simultánea y correlativamente incluidos en este concepto y palabras”.⁹⁴ Sólo la persona es el sujeto quien domina y posee, y a la vez, solamente la persona es objeto dominado y poseído por ella misma. Por tanto, sólo es persona quien es capaz de poseerse y decidir sobre sí misma.⁹⁵

Como facultad, y a la vez, como consecuencia del autodomínio y autoposesión, la voluntad es un medio a completa disposición de la persona. Por tanto, la persona tiene una supremacía sobre la voluntad y el estar ya disponiendo de ella no es un hecho predeterminado. También es libre hacia la realidad existencial de los objetos y de los valores. En su autodeterminación, tiene la capacidad de elegir entre ellos y de afirmarse como persona a través de ellos, pero no es libre de ellos como tal.⁹⁶

⁹² *Ibíd.*, 172.

⁹³ *Ibíd.*, 173.

⁹⁴ *Ibíd.*, 174.

⁹⁵ “A saber, persona es quien se posee a sí mismo y a la vez es poseído solo y exclusivamente por sí mismo”. *Ibíd.*, 170.

⁹⁶ “Esa libertad, o sea, la particular independencia de los objetos en el orden intencional, la capacidad de elegir entre ellos, la capacidad de decidir entre ellos, no anula, en efecto, el condicionamiento entendido en sentido lato mediante el mundo de los objetos, y en particular mediante el mundo de los valores. Pues no se trata de ser libre de los objetos, de los valores, sino, al contrario, más bien se trata de ser libre hacia ellos o, por expresarlo aún mejor, de ser libre por ellos, por los objetos, por los valores”, *Ibíd.*, 204-205.

¿A qué consecuencias nos conducen estas caracterizaciones? La voluntad, identificada con la libertad, es propiedad real del hombre. No se encuentra fuera del ser; está ligada y depende estructuralmente del yo personal. Es importante reconsiderar este equilibrio entre el ser y la conciencia -en el que se ha insistido- para entender adecuadamente el dinamismo personal de la voluntad:

Se trata de la libertad como una realidad, se trata de la libertad como una propiedad real del hombre y también un atributo real de la voluntad. Es este un principio esencial, pues es fácil que al reflexionar sobre la libertad de la voluntad se ceda a un cierto idealismo, si se parte de la idea de libertad 'en cuanto tal', y no de esa realidad que es el hombre y que constituye la libertad en el hombre.⁹⁷

Partiendo del hecho de que la libertad no se puede entender fuera del ser personal, resulta contraproducente plantear una realización personal ensimismada. También es importante que la persona en su voluntad específica se disponga en apertura intencional hacia el orden experiencial y objetivo de la existencia y del valor-finalidad (teleología).⁹⁸

A partir de las consecuencias anteriores, nos iremos dando cuenta con más claridad que sin una referencia dinámica a la verdad que salvaguarde la estabilización de los dinamismos personales dentro de su ser, la persona se halla expuesta a posibilidades de no realización o alienación.

Si pretendemos imaginar una voluntad fuera del ser, sin ningún direccionamiento objetivo, en lugar de una propiedad personal que posibilita la autodeterminación y la realización de la persona mediante la acción, tendríamos como resultado un dinamismo trastocado, cuyas manifestaciones consistirían en una especie de voliciones aparentemente "libres", reducidas a meras exteriorizaciones de un "suceder en" que sobrepasa a la persona.⁹⁹

⁹⁷ *Ibíd.*, 182.

⁹⁸ Más adelante abordaremos de qué manera se relacionan las nociones de autoteleología y teleología. Mediante ésta última el hombre: "está siempre en conexión con la estructura axiológica (y como consecuencia teleológica) de la realidad en la que vive y actúa". Wojtyła, "La autoteleología del hombre y la trascendencia de la persona en el acto", en *El hombre y su destino*, 148.

⁹⁹ "Adviértase que pertenece a la esencia de la vivencia 'yo quiero', a la esencia del querer el que esa vivencia no aparezca nunca como un 'suceder en', sino siempre como un 'hacer', como el meollo mismo de cada actividad; y es entonces cuando actúa la persona en cuanto tal". *Ibíd.*, 176.

Resulta imprescindible que la persona en su capacidad de autodeterminación, se realice en relación dinámica con la verdad. Pero antes de tratar directamente la especificidad del correlato entre conciencia moral y verdad es necesario aclararnos lo siguiente:

¿Cómo reconocemos la voluntad personal en relación con otros dinamismos que también están involucrados directamente en la trascendencia -como la inteligencia-? Es decir, ¿de qué manera se coordina la voluntad con la inteligencia en sus funciones propias, de cara al proceso complejo de la decisión y, por tanto, de la realización –o no realización- de la persona en la acción?

b) Relación entre inteligencia y voluntad en la trascendencia de la persona en la acción

En otros términos, las preguntas anteriores plantean la necesidad de esclarecer la relación orgánica entre la inteligencia y la voluntad en la función de la trascendencia personal, y de esta manera delinear un marco en el que se reconozca adecuadamente el papel específico del correlato conciencia moral y verdad, en la realización de toda la persona mediante la acción.

Para valorar de mejor manera las especificidades de dichos dinamismos y sus coordinaciones, podemos señalar algunas distinciones que nos podrían orientar. Por un lado, la decisión personal es irreductible a un simple querer intencional y con mayor motivo a un antojo espontáneo, y por otro, es irreductible a un simple saber.

Reducir el momento personal de la decisión a un antojo espontáneo, conllevaría la exclusiva dinamización de la estructura “algo sucede” que no es la manera más propia de la dinamización de la persona. Si esa exclusividad adquiere niveles más radicales, la persona pierde el dominio sobre sí misma y la capacidad de decidir sobre ella misma. Es insuficiente un puro direccionamiento hacia el valor-finalidad, que presupone los dinamismos adecuados que dan cuenta del carácter autónomo y personal de dicho direccionamiento. Es decir, no sólo tiendo hacia algo, sino que me autodetermino hacia algo.

Comentábamos que la persona se encuentra estructuralmente en apertura intencional hacia el orden objetivo de la existencia y de los valores. No es libre de dicho orden, sino hacia ese orden. La preposición “hacia” es importante. Por un

lado, nos permite reconocer que la persona en su libertad está situada en dicho orden, y por otro, el hecho de que esté vinculada “hacia” no conlleva determinismo.

Como consecuencia de esta apertura intencional “hacia” de la persona, nos damos cuenta que la autodeterminación está situada y su actualización condicionada, más no determinada, por los valores y bienes que se le presentan y que provocan una puesta en marcha. Pero el direccionamiento personal no está predeterminado por esas provocaciones. La persona puede querer algo que se le muestra, pero no necesariamente tiene que aceptarlo: “[La decisión] conlleva en sí no solo una aceptación pasiva o una asimilación del valor presentado, sino una auténtica respuesta a ese valor”.¹⁰⁰

Podemos decir, siguiendo a Wojtyla, que esa auténtica respuesta contiene dos hechos: que la persona al no estar determinada por su relación intencional con los bienes y valores presentados, realmente es libre y decide sobre ellos; y que la libertad está situada dentro del ser personal (autodependencia): “La libertad en sentido fundamental equivale a autodependencia. La libertad en sentido desarrollado es la independencia en el campo intencional”.¹⁰¹

Este último hecho implica que la autodeterminación, por una parte, es una estructura real arraigada en el ser personal, y, por otra, no es creadora absoluta del orden objetivo de los bienes y valores, sino que, en referencia a la verdad, va tras ellos:

La razón esencial de la elección y la propia capacidad para elegir no puede ser otra cosa que la propia referencia a la verdad que penetra en la intencionalidad de la volición y forma como su principio intrínseco. Elegir no significa solamente dirigirse hacia un valor relegando otros (esto sería una concepción puramente ‘material’ de la elección). Elegir significa ante todo decidir sobre los objetos que se presentan a la voluntad en el orden intencional basándose en alguna verdad.¹⁰²

La acción es la actualización más específica de la autodeterminación. Pero no se reduce a un resultado acabado, sino que se desarrolla a lo largo del momento personal de la decisión. Ahí la persona experimenta y objetiva una especie de drama

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 207.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 212.

¹⁰² *Ibíd.*, 210, 211.

interior, una contraposición entre el bien moral que debe realizar para hacerse una persona moralmente buena y el mal que debe evitar.

Se entrevé que la intervención del conocimiento es indispensable en la trascendencia de la persona en la acción: condiciona a la voluntad personal, le da orientación objetiva a su direccionamiento y lo hace consciente. De lo contrario, no habría una respuesta auténtica al valor, sino la recepción pasiva de tipo “suceder en” de los objetos presentados.

Considero oportuno retomar el esquema del capítulo anterior:

$ax + bx \rightarrow x \quad [a + b]^{103}$ $\text{acción consciente} + \text{persona} \rightarrow \text{consciencia} [\text{acción} + \text{persona}]$

Podemos representar este punto del presente capítulo con la expresión del lado izquierdo. Es decir, estamos abordando a la conciencia -en sus dos funciones: la reflejante y la reflexiva- que permea a la persona en su estructura de autodeterminación y a la acción, que es su dinamización más propia.

Wojtyla considera que la expresión que de mejor manera sintetiza la relación orgánica entre la voluntad y la inteligencia es: “nihil est volitum nisi praecognitum”. Pero es necesario retomar este esquema de la filosofía tomista teniendo como pauta central la relación dinámica entre la voluntad personal y la verdad, que involucra a la conciencia en sus dos dimensiones: la reflejante -vinculada al conocimiento objetivante-, y la reflexiva -que constituye la vivencia interior de la realidad experimentada-.¹⁰⁴

Por tanto, digámoslo así, el conocimiento está al servicio de la autodeterminación y de sus exigencias, pero no se confunde con ella: conocer algo no significa como tal quererlo o decidir sobre él. El saber con el cual la inteligencia

¹⁰³ Véase la nota 48.

¹⁰⁴ “A la objetividad de la autodeterminación y de la volición solo puede corresponder la objetividad del conocimiento. El conocimiento guía a la voluntad solo en su función objetivante (nihil est volitum nisi praecognitum). En cambio, en su función subjetivante, como consciencia, el conocimiento acompaña a la voluntad y la completa en el ámbito de esa estructura específica que presenta la persona; pero no la guía no la dirige”. *Ibíd.*, 180.

contribuye en el momento personal de decisión no apunta a un conocimiento en sí mismo y aislado, sino que es una especie de aporte valorativo, objetivo y experiencial que orienta el direccionamiento de la autodeterminación y de esta manera responde a la exigencia fundamental: dilucidar qué bien verdadero la voluntad debe elegir entre los distintos valores que se le presentan: “Así pues, se libera en el conocimiento una relación a la verdad, que podrá constituirse luego en fundamento de una volición, tanto de una decisión como de una elección”.¹⁰⁵

3. Sobre la especificidad del correlato conciencia moral y verdad en la trascendencia de la persona en la acción

Volvemos sobre una de las preguntas delineadas en el capítulo anterior: ¿cómo es posible que la persona al elegir un bien o mal moral mediante su acción se hace a sí misma buena o mala como persona?

En relación con las dos dimensiones voluntad y de la trascendencia de la persona en la acción (la horizontal que hace referencia a los bienes y valores hacia los que ella mediante su voluntad se dirige intencionalmente y a través los cuales se autodetermina, y la vertical que conlleva una capacidad de la persona de decidir sobre sí misma y hacerse a sí misma), Wojtyla advierte en la acción dos resultados estrechamente relacionados:

El primero es transitivo y exterior correspondiente a la relación entre la voluntad en su direccionamiento intencional y el mundo exterior. Es un efecto menos duradero. El segundo es intransitivo e interior: el bien o mal moral elegidos entre distintos valores y bienes propuestos -mediante la acción-, penetran en el interior de la persona y se estabilizan en ella haciéndola buena o mala como persona.¹⁰⁶

Dicha estabilización e introducción es posible gracias a la autodeterminación. En este conjunto la moralidad encuentra su fundamento y explicación: “La moralidad, es decir, el valor moral como realidad existencial, se fundamenta en esta

¹⁰⁵ *Ibíd.* 217.

¹⁰⁶ *Cf. Ibíd.*, 226-228.

estructura; gracias a esta estructura se introduce en el interior del hombre como persona y alcanza en ella su estabilidad".¹⁰⁷

Hay que tener muy en cuenta los siguientes hechos para apreciar adecuadamente la centralidad del correlato entre conciencia moral y verdad: i) la persona se realiza solo mediante el bien moral, ii) la persona en su libertad tiene abierta la constante posibilidad de ser buena o mala. Es decir, la respuesta del hombre al bien verdadero no necesariamente está asegurada y la libertad se puede usar bien o mal.¹⁰⁸

Por tanto, para Wojtyla sólo es posible reconocer adecuadamente dicho correlato en el ámbito orgánico y contingente de la existencia de la persona que actúa y que puede realizarse o no mediante su acción. De manera más precisa, la relación entre la conciencia moral y la verdad también posee carácter orgánico y se sitúa en una contraposición existencial entre el bien que se debe hacer y el mal moral que se debe evitar.

La persona mediante la conciencia moral guarda una relación dinámica de dependencia respecto a la verdad: "El criterio de la división y contraposición nos conduce hacia la verdad: la persona, en cuanto que está dotada de un dinamismo espiritual, se realiza mediante el verdadero bien; no se realiza en cambio mediante el bien no verdadero. La línea divisoria, de separación y contraposición, entre el bien y el mal como un valor y como un antivalor moral se reconduce a la verdad".¹⁰⁹

a) La experiencia, punto de partida para la comprensión y realización del correlato conciencia moral y verdad

Podemos dimensionar dos implicaciones en el correlato entre conciencia moral y verdad: por un lado, Wojtyla señala que hay una tendencia inscrita en el interior de la persona a buscar la verdad, a hacerse depender a sí misma y a su acción de

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 229

¹⁰⁸ "La posibilidad de ser bueno o malo; o sea, la realización de sí mismo mediante el bien, o la no-realización mediante el mal moral, testimonia la particular contingencia de la persona. [...] Muestra a la vez que la libertad puede ser usada bien o mal. [...] En esto consiste precisamente el aspecto ético de la contingencia de la persona, y a la vez el sentido de la conciencia moral". *Ibíd.*, 232-233.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 233.

la verdad.¹¹⁰ Pero, por otro, la actualización de esa capacidad inscrita no es un hecho predeterminado. Esto lo podemos advertir cuando Wojtyla señala que la función de la conciencia moral es “hacer depender” a la persona y a su acción de la verdad experimentada y conocida.¹¹¹

Ahora es importante caracterizar con más detenimiento ¿en qué consiste ese “hacer depender”? ¿cómo se relacionan los dinamismos, estructuras y experiencias involucradas en la actualización del correlato entre conciencia moral y verdad?, ¿qué consecuencias se extraen de dicha actualización?

En el capítulo anterior, detectamos un cuadro de preguntas que nos ayudó a enfocar la dirección de nuestra investigación. Es necesario retomarlo. Hemos dicho que la relación fundamental entre la conciencia moral y la verdad se actualiza en un ámbito de organicidad que es la existencia humana, donde la persona experimenta y comprende una contraposición entre el bien que debe hacer y el mal moral que debe evitar.

La aproximación preliminar a la experiencia integral del hombre como clave metodológica, hace percatarnos que la manera más idónea para expresar la actualización del correlato entre conciencia moral y verdad es mediante preguntas.

Nos damos cuenta con mayor contundencia que la pregunta es la expresión que de mejor manera articula la experiencia en sus dos dimensiones: i) la subjetiva que conlleva la vivencia del drama entre el bien y el mal moral que se contraponen en el interior de la persona, y en ocasiones, de cierta tensión entre las estructuras dinámicas “el hombre actúa” y “algo sucede en”, ii) y la objetiva que conlleva la objetivación del bien moral que la persona debe hacer y el mal que debe evitar. Por tanto, el correlato entre conciencia moral y verdad está permeado por la experiencia en sus dos dimensiones, la cual nos abre a un proceso gradual de comprensión de la persona que se realiza o no mediante su acción.

¹¹⁰ “La conciencia moral revela también la dependencia de la verdad inscrita en la libertad del hombre. Esta dependencia [...] es el fundamento de la autodependencia de la persona, es decir, de la libertad en su sentido fundamental, de la libertad como autodeterminación. [...] Pues ella no se realiza subordinando la verdad a uno mismo, sino subordinándose a la verdad”. *Ibíd.*, 232.

¹¹¹ *Cf. Ibíd.*, 234.

Por tanto, consideramos que la pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, expresa sintéticamente y, al mismo tiempo, provoca un ámbito de experiencia y comprensión idóneo, para captar de mejor manera la relación dinámica entre conciencia moral y verdad.

Considero necesario detenernos en la pregunta anterior: podemos entrever que es el interrogante más propio que emerge de la conciencia moral y que al mismo tiempo sintetiza su función. Tomando en cuenta que, en el ámbito de la realización de la persona a través del obrar, la inteligencia está al servicio de la autodeterminación personal. Es en este enraizamiento de la inteligencia en la autodeterminación donde es posible ubicar el correlato entre conciencia moral y verdad.¹¹²

Wojtyla caracteriza a la conciencia moral como “un esfuerzo absolutamente peculiar de la persona dirigido a captar la verdad en el campo de los valores, principalmente de los valores morales”.¹¹³ Pero su función no se limita a experimentarlos y distinguirlos en su bondad o maldad moral, sino que provoca un paso decisivo de la valoración al deber y a la respuesta, mediante la decisión y la acción: “La persona humana, en cada una de sus acciones, es testigo ocular del paso del ‘es’ al ‘debe’: de ‘x es verdaderamente bueno’ a ‘debo hacer x’”.¹¹⁴

Este paso es posible porque la conciencia moral está arraigada estructuralmente en la autodeterminación -y por tanto en el ser personal- y porque el valor mediante el cual la persona se elige a sí misma no sólo es un objeto comprendido por el pensamiento, un contenido que constituye una vivencia subjetiva o un objeto de la pura voluntad intencional, sino que se sitúa en el ámbito de la acción y de una llamada al perfeccionamiento de la persona:

La vivencia de los valores no implica necesariamente el quererlos, ni mucho menos la vivencia del deber. Para esto, para que el valor genere el deber,

¹¹² “El esfuerzo de la conciencia moral como tarea del intelecto que tiende a la verdad en el terreno de los valores no tiene carácter de investigación teórica. Por el contrario, se encuentra ligado estrictamente con la peculiar estructura de la voluntad como autodeterminación, y a la vez con la estructura de la persona”. *Ibíd.*, 240.

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ *Ibíd.*, 243.

aquel debe situarse de manera peculiar en el camino del obrar de la persona como una llamada específica.¹¹⁵

Podemos decir que esta llamada constitutiva de la persona al perfeccionamiento tiene su realización dentro de los equilibrios entre el ser y la conciencia (en sus dos funciones: reflejante y reflexiva). Como consecuencia de estos equilibrios, advertimos que los dinamismos fundamentales de la persona como la inteligencia y la autodeterminación están arraigados en el ser personal y que a ella le constituye una tendencia a hacer depender de la verdad su ser y su obrar: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?

Para que la persona pueda reconocer los valores como realidades hacia las cuales tiene el deber de responder, son necesarias las normas, de manera específica las normas morales. Su función no consiste en señalar definiciones, sino en orientar a la conciencia moral sobre qué se bien moral debe cumplir y qué mal se debe evitar, en referencia al perfeccionamiento de la persona mediante la acción. En ese sentido, Wojtyla puntualiza que: “la norma es el contenido esencial del deber y decide también sobre su estructura y originalidad”.¹¹⁶

Como consecuencia de esta relación constitutiva y experimental entre la persona -mediante su conciencia moral- y la verdad, advertimos que la pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, está situada dentro de los equilibrios entre el ser y la conciencia. De manera que el correlato entre conciencia moral y verdad opera en una sintonía propia del sentido realista de la experiencia: “La conciencia moral no es legisladora, no es ella misma la que crea las normas, sino que las encuentra de algún modo dispuestas en el orden objetivo de la moralidad y el derecho”.¹¹⁷

Por tanto, la persona no se limita a acatar de manera pasiva las normas en sí mismas que el orden social y jurídico le impone, sino que mediante su conciencia moral es capaz de discernir cuáles contienen o no la verdad sobre el bien, y por tanto, son dignas de ser cumplidas o ignoradas. “El valor fundamental de las normas reside en la verdad del bien que es objetivada en ellas, y no en el hecho de generar

¹¹⁵ *Ibíd.*, 248.

¹¹⁶ Wojtyla, “El hombre y la responsabilidad”, 244.

¹¹⁷ Wojtyla, *Persona y acción*, 246.

un deber [...] Mediante esa objetividad, ellas se ponen en contacto con la conciencia moral, que de alguna manera convierte esa verdad en necesidad real y concreta”.¹¹⁸

Señalábamos que la tendencia de la persona a buscar la verdad y hacerse depender a sí misma y a sus acciones de ella, es una de las implicaciones del correlato entre conciencia moral y verdad. A partir de lo anterior resulta de lo más consecuente señalar que le es propio el deseo fundamental de ser buena, de realizarse en tanto que persona, una aspiración a la dignidad.¹¹⁹

Es en este marco donde podemos situar adecuadamente las preguntas: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona y por qué?, ¿qué es moralmente bueno y malo y por qué?, y por tanto a la ética con sus aportes específicos. No hay que perder de vista que la ética se encuentra enraizada en las estructuras ontológicas de la persona. Sólo desde el ser personal es posible que emerjan estas preguntas y sólo tienen sentido de cara a su realización en la acción.

Para Wojtyla la función de la ética como ciencia normativa no consiste en determinar normas, ni exclusivamente en su mera implementación práctica, sino sobre todo en justificar si realmente contienen la verdad sobre el bien, si son principios del buen obrar y del ser bueno. ¿Sobre qué se funda el hecho de que contengan la verdad sobre el bien? Wojtyla afirma:

Se funda sobre la convicción de que este o aquel principio de comportamiento contribuye realmente a formar el valor moral, que el comportamiento conforme a este principio hace al hombre bueno, mientras que el comportamiento contrario lo hace malo en cuanto hombre.¹²⁰

Si ambas implicaciones del correlato entre conciencia moral y verdad (la tendencia inscrita en la persona a hacerse depender a sí misma y a sus acciones de la verdad y la actualización de dicha tendencia) se expresan en una pregunta que cuyo componente específico es el término “debo”, entonces nos percatamos que el contenido fundamental de la conciencia moral son las normas morales y que

¹¹⁸ *Ibíd.*, 245.

¹¹⁹ “Toda la moralidad (*moralitas*) como resultado de la norma y de la normatividad tiene un fundamento a priori en este deseo de honestidad o también de dignidad connatural al hombre-persona”. Wojtyla, “El hombre y la responsabilidad”, 251.

¹²⁰ *Ibíd.*, 282.

el cuestionamiento: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, conlleva el preguntarse por las normas que contengan la verdad sobre el bien.

Es decir, la relación del orden normativo en la persona tiene lugar gracias al dinamismo correlativo entre la conciencia moral y la verdad. De manera que, para Wojtyła, están conjugadas la inmanencia que implica el hecho que la norma está condicionada desde el interior de la persona por esta aspiración a la dignidad, y la trascendencia que se deriva del hecho de que la actualización de esta referencia a la verdad conlleva un constante “hacer depender de”, un movimiento de búsqueda hacia el exterior, hacia el orden de la existencia y de los valores.

En sus términos, podemos reconocer la norma: “como una realidad exterior y trascendente en relación a la tendencia a la honestidad, natural a la persona, pero también [...] como una realidad estrechamente condicionada desde el interior por esta misma tendencia”.¹²¹

Esta organicidad dinámica de relaciones es articulada por Wojtyła mediante la noción: fuerza normativa de la verdad.¹²² Se trata de un impulso enriquecido por el deseo fundamental de realización, la atracción hacia el bien moral, el rechazo hacia el mal y el convencimiento interno sobre el bien verdadero indicado la norma, de cara a la realización de la persona.

Considero necesario volver sobre la noción de yo personal. Señalábamos en el primer capítulo su importancia porque nos permite integrar la interioridad de la persona y la estabilidad ontológica de su ser. Es en esta esfera de interioridad donde la persona vivencia su aspiración fundamental de dignidad y la verdad sobre el bien indicado por la norma moral.

Señalábamos que la interioridad de la persona nos arroja la constatación de que ella por sí misma experimenta y comprende que es persona y que se realiza como tal en cada una de sus acciones. Esto nos da pauta para captar el carácter personal de la conciencia moral. La persona es quien por sí misma experimenta y comprende la verdad de su ser y de su obrar. Esto nos hace advertir que la

¹²¹ *Ibíd.*, 251.

¹²² “La conciencia moral introduce en ella [en la persona] la fuerza normativa de la verdad que no solo condiciona la realización de la acción por parte de la persona, sino también la realización de sí mismo mediante la acción”. Wojtyła, *Persona y acción*, 241-242.

conciencia moral en su carácter personal conlleva esa manera única e irrepetible de interiorizar las normas, de hacerlas propias. “La conciencia moral otorga a las normas la forma singular e irrepetible que tienen precisamente en la persona, en su vivencia y en su realización”.¹²³

Nos atrevemos a decir junto con Wojtyla que sólo a partir de dicha base experiencial es posible que se genere un deber personal como tal, y sólo en el dinamismo de la persona y su realización tiene sentido hablar de norma moral. “Tras las huellas de la formación de la convicción y de la certeza, tras la formación de la verdad de la norma según la dimensión de la persona, discurre el deber”.¹²⁴

b) Responsabilidad, conciencia moral y verdad

No perdamos de vista nuestro principal objeto de estudio: la relación fundamental entre persona y acción, y su núcleo específico, el correlato entre conciencia moral y verdad. Éste último permanece en equilibrio dentro del primero. Advertimos también que la relación orgánica entre conciencia moral y verdad, se realiza en el ámbito concreto de la existencia personal.

Este correlato expresado sintéticamente en la pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, nos abre un marco amplio de experiencia y comprensión, del cual hemos extraído el dinamismo fundamental del deber, en referencia a la realización de la persona.

Sin embargo, hay otro elemento involucrado en este ámbito que guarda estrecha relación con el deber: la responsabilidad. “El deber constituye esa forma madura de respuesta a los valores con la que se encuentra íntimamente relacionada la responsabilidad”.¹²⁵ Sin pretender profundizar demasiado en ella solamente referimos algunos de sus aspectos principales.

Poniendo énfasis en la dimensión axiológica de la estructura persona y acción, Wojtyla delinea la noción de responsabilidad moral como aquella que alude a la respuesta activa de la persona hacia los valores morales como objetos

¹²³ *Ibíd.*, 247.

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ *Ibíd.*, 253.

intencionales, y sobre todo, hacia sí misma en su valor personal de ser autora de su propia dinamización.¹²⁶

El siguiente aspecto de la responsabilidad se orienta más hacia “el tema de la coordinación del hombre como persona en el conjunto del universo de personas”.¹²⁷ Por tanto, la responsabilidad de las propias decisiones y actos se asume ante personas concretas. Pero esto sólo es posible porque la primera persona ante la cual se es responsable es el mismo yo. Es una responsabilidad real que al mismo tiempo se experimenta subjetivamente.¹²⁸

Con ayuda de Wojtyla podemos percatarnos que los dinamismos que hemos tratado de integrar: la operatividad, la autodeterminación, el deber, la fuerza normativa de la verdad, guardan estrecha relación con la responsabilidad en cualquiera de sus dos aspectos.

Podemos expresar sintéticamente dicha relación de esta manera: la persona es responsable en sentido horizontal y vertical, por el hecho de dinamizar su estructura de autodeterminación, siendo autora de su acción por decisión propia, y porque experimenta y comprende -en mayor o menor profundidad- el bien verdadero que debe hacer y de la norma que lo contiene. Lo anterior parte del hecho de que la persona es dada a sí misma como tarea: “El hombre constituye continuamente una tarea para sí mismo: es norma para sí mismo y siempre se le da de nuevo como tarea en cada acción, en cada volición, elección y decisión”.¹²⁹

Todo el proceso complejo -que parte desde el momento en que la persona es autora y creadora de su propia acción mediante la autodeterminación, hasta que la acción en su efecto intransitivo penetra en ella haciéndola moralmente buena o

¹²⁶ “Sobre la base de la autodeterminación y la dependencia del ‘yo’ personal, al actuar se genera -junto con la responsabilidad hacia el valor de los objetos intencionales- una responsabilidad esencial y fundamental hacia el valor del sujeto, hacia el valor moral del propio ‘yo’ que es autor de la acción. La responsabilidad ‘hacia’, integrada de esta manera, constituye una totalidad que corresponde aproximadamente a lo que llamamos responsabilidad moral”. *Ibíd.*, 254.

¹²⁷ *Ibíd.*, 255.

¹²⁸ *Cf. Ibíd.*, 256.

¹²⁹ Wojtyla, “La autoteleología del hombre y la trascendencia de la persona en el acto”, 147.

mala- está permeado por el dinamismo correlativo entre la conciencia moral y la verdad.¹³⁰

Es importante sintetizar un cuadro completo de la conciencia moral, donde podamos apreciarla en la complejidad de funciones que desempeña a lo largo de todo el proceso de la decisión, de la realización de la acción y, por tanto, de la persona misma. Wojtyla caracteriza dos funciones de la conciencia moral: la directiva que reconocimos en la configuración del dinamismo personal del deber y la judicativa.¹³¹

Es posible ubicar cierta correspondencia entre la conciencia en su función judicativa, la responsabilidad y la estabilización de la acción en la persona. Digamos estos tres elementos conforman un momento clave dentro del ámbito de experiencia y comprensión, entre la conciencia moral y la verdad. La persona, en su conciencia moral se juzga a sí misma como buena o moralmente mala: a raíz de la acción moralmente buena o mala que se estabiliza en el interior, la persona se experimenta como alguien buena o mala, y si se experimenta como buena o mala es porque realmente decide hacerse a sí misma de esa manera.

Podemos decir que se trata de un momento de verdad en que la persona se experimenta y comprende como una tarea realizada o no realizada ante sí misma y ante las otras personas. “La estructura de la responsabilidad es primeramente propia de la persona desde el interior, pero a causa de la participación -a la coexistencia y a la cooperación con otros- se convierte también en responsabilidad ‘ante alguien’”.¹³²

¹³⁰ “Lo verdadero -la relación específica de la persona con la verdad- se encuentra no solo en la frontera donde brota la acción desde la persona, sino también en su penetración en la persona. Bajo la forma de conciencia moral, ella vigila, si se puede decir así, al mismo tiempo, la vía de la transitividad y de la intransitividad. En esta relación con la verdad” (que definimos aquí frecuentemente como verdadero), que es la más profunda para la persona y por eso la más esencial, se generan simultáneamente el deber y la responsabilidad”. Wojtyla, *Persona y acción*, 255.

¹³¹ Cf. *Ibíd.*

¹³² *Ibíd.*, 257. Debido a la riqueza y complejidad de la noción de participación, resulta más sensato profundizarla en otro espacio. Por lo pronto, Genara Castillo nos puede encaminar de manera adecuada: “Wojtyla considera que [la participación] este tomar parte es poner en relación la riqueza personal, integradora, que porta la acción”. “El planteamiento de la intersubjetividad a partir de la noción de persona, en Karol Wojtyla”, *Academia*, n. especial, III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2015): 90, <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/41257/articulo8.pdf?sequence=1&isAllowed=.>

4. La persona como fin de la autodeterminación y como principio real del orden normativo

Hemos puesto énfasis en la dimensión vertical de la trascendencia, en la voluntad como autodeterminación personal y por tanto en la persona como objeto fundamental de su propia decisión y acción. Esto nos lleva a reflexionar sobre otras implicaciones en relación a la primacía del ser personal sobre los valores éticos y a su dignidad irreductible.

Digamos que el conjunto orgánico conformado por el correlato entre conciencia moral y verdad y su contenido específico que son las normas, está enraizado en el interior de la persona y al mismo tiempo provoca su misma trascendencia, es decir, el que la persona salga autónomamente de sí misma y que, al direccionarse mediante su acción al orden real de la existencia y los valores, se realice y se supere a sí misma.

Por tanto, cabe cuestionarse: ¿A qué implicaciones de fondo nos conduce el hecho de que la persona sea objeto para sí misma y se elija a sí misma a través de la acción? Para esto es importante reflexionar brevemente sobre dos conceptos que guardan estrecha relación: la autoteleología y teleología.¹³³

Para contextualizar brevemente el origen de su planteamiento, es importante retomar y abordar un poco más algunos aspectos de la problemática del primer capítulo. Señalábamos que en Kant es característica una ruptura entre la esfera fenoménica y la nouménica, la experiencia y la comprensión objetiva de la realidad. La podemos reconocer en el ámbito del conocimiento, pero sus consecuencias también se traspasan al ámbito de la ética, imposibilitando la experiencia y comprensión de la trascendencia de la persona en la acción.

Mencionábamos que en el polo fenoménico no es posible reconocer una ética racional ni auténtica, porque en ese plano el sujeto se encuentra expuesto a determinaciones materiales y a una tendencia interesada y condicionada hacia

¹³³ Wojtyla reconoce la influencia de la filosofía aristotélica de ser. De manera específica retoma la noción de *telos* que es una de las cuatro causas fundamentales de la realidad y un principio clave para una adecuada interpretación de la actividad humana. Hay que tener muy en cuenta que no sólo significa fin, sino también confín, horizonte. Véase "La autoteleología y la trascendencia de la persona en el acto", 134-135.

bienes sensibles. Sólo en la esfera nouménica el hombre se puede conformar como conciencia racional y autónoma, mediante un desinterés radical respecto a los bienes materiales y una subordinación incondicional a la ley formal. En otros términos, la ruptura que Kant plantea entre ambas esferas es motivada por su crítica al utilitarismo moderno que reduce la moralidad a la utilidad y a la máxima: “el máximo de placer con el mínimo de desagrado”.¹³⁴

Wojtyla considera razonable esta salida, debido a que Kant no alcanzó a vislumbrar otro tipo de finalidad distinto al del utilitarismo moderno. Dicho de otra manera, esta ruptura lo coloca en una disyuntiva entre dos extremos: o se opta por una finalidad utilitarista o por una no-finalidad; por una concepción de sujeto irracional de sensaciones o por la de un hombre ético subordinado al apriorismo puro de norma.¹³⁵

Kant mismo expresa esta disyuntiva en los siguientes términos:

La dignidad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida; el deber tiene su ley propia y también su propio tribunal, aun si se quisiera agitar ambas cosas juntas para mezclarlas y darlas, por así decirlo, como medicina al alma enferma, pronto se separarán por sí mismas, y si no se separan, entonces la primera no hará ningún efecto y aun si de esta manera la vida física ganase alguna fuerza, la vida moral se apagaría sin remedio.¹³⁶

Sin embargo, Wojtyla reconoce en Kant una intención valiosa de defender a la persona como un fin en sí misma y no como un instrumento del que se pueda sacar provecho. Retomamos el siguiente pasaje para ubicarnos:

En la creación entera, todo lo que se quiera y sobre lo que se tiene algún poder; puede ser empleado únicamente como medio también; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo; puesto que él es el sujeto de la ley moral -la cual es sagrada- en virtud de la autonomía de su libertad.¹³⁷

¹³⁴ Wojtyla, “El hombre y la responsabilidad”, 256.

¹³⁵ “De todos modos, en su negación, Kant asume en cierto modo la concepción utilitarística de finalidad (el placer y el desagrado como fines exclusivos del obrar, de deseo del hombre) contenida en esta visión del hombre por la que, según el utilitarismo, el hombre es, ante todo, sujeto de sensaciones. En el mundo de los ‘fenómenos’, y, por consiguiente, en el contexto de la experiencia, no vio un sentido de la finalidad distinto de los fundamentos de otra concepción del hombre-persona. Dejó esta otra concepción en el orden puramente nouménico, por consiguiente, apriorístico”. *Ibíd.*, 258-259.

¹³⁶ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 105-106.

¹³⁷ *Ibíd.*, 104.

El punto crítico es que la norma mediante la cual pretende justificar su dignidad y valor corresponde a una noción formal de persona, situada en el ámbito de fragmentación entre la experiencia fenoménica y la razón con sus apriorismos formales.

A partir de lo anterior podemos percatarnos de que Wojtyla pretende conciliar dos exigencias propias de una concepción adecuada entre persona y acción: el desinterés en afirmar a la persona en tanto que persona y un esquema de finalidad distinto al utilitarismo moderno. En este contexto filosófico, podemos ubicar la necesidad de plantear las nociones de autoteleología y teleología.

Para Wojtyla, la noción de autoteleología conlleva el hecho de que la persona decide sobre sí misma, teniéndose objeto fundamental de su acción, porque es un fin por sí misma.¹³⁸ Esto tiene sentido porque al mismo tiempo se perfecciona moralmente, se supera a sí misma y, en cierto modo, es más que ella misma; es decir, trasciende. Sin embargo, lo anterior es inseparable de la teleología que hace referencia al direccionamiento intencional de la voluntad hacia distintos valores-fines, entre los cuales la persona quiere y decide. Es decir, la relación entre la autoteleología y la teleología sólo es posible desde la trascendencia, entendida integralmente en sus dos dimensiones: la vertical y la horizontal.

Por tanto, si la trascendencia es una función compleja que a su vez se compone de estas dos dimensiones, podemos reconocer cierta correspondencia, por una parte, entre la trascendencia vertical, la voluntad como autodeterminación personal y la autoteleología, y por otra, entre la trascendencia horizontal, la voluntad como intencionalidad y la teleología.

Ambas implicaciones guardan estrecha relación, de manera que sin la primera no podríamos hablar como tal de la persona que se realiza a sí misma mediante su acción. Pero a su vez no podemos prescindir de la segunda: la autoteleología no conlleva un ensimismamiento, sino la realización de la persona mediante la relación “hacia” el mundo de bienes y valores en el que existe y actúa.¹³⁹

¹³⁸ Cf. Wojtyla, “La autoteleología del hombre y la trascendencia de la persona en el acto”, 145.

¹³⁹ “Es evidente que el hombre, en cuanto sujeto de la acción, en la misma acción se sobrepasa a sí mismo, volviéndose hacia el fluir de los valores, es decir, queriendo y eligiendo diversos valores”. *Ibíd.*, 143.

Si toda la persona es quien se realiza mediante la acción y el correlato entre conciencia moral y verdad es el núcleo específico de la trascendencia y del esquema persona y acción, entonces el correlato entre conciencia moral y verdad y las normas como su contenido propio, involucran a toda la persona en su complejidad ontológica y a la trascendencia en sus dos dimensiones.

En este punto del análisis, es importante tomarnos el cuidado de preguntarnos: ¿en qué sentido la persona es norma para sí misma? Para abordar esta cuestión es importante tener en cuenta que la persona es norma para sí misma pero dentro de los equilibrios entre el ser y la conciencia. Siguiendo una dirección realista, la persona es dada a sí misma no sólo como dato real de experiencia y conocimiento, sino como una tarea a realizar en el ámbito del obrar y del ser.

Precisamente esa tarea consiste en su perfeccionamiento en tanto que persona; ese es el confín y la verdad de su ser. “En referencia a la verdad está contenido, de algún modo, el ‘confín’ de la estructura personal de autodeterminación. Cuando el hombre, en cuanto sujeto de la acción alcanza este ‘confín’, entonces en una cierta medida se realiza a sí mismo”.¹⁴⁰

El hecho de que la persona sea un fin por sí misma a partir de su trascendencia es inseparable del hecho de que la persona sólo se realiza en tanto que persona mediante el bien moral. Si la normatividad está vinculada estrechamente con ambos hechos, nos damos cuenta que la función de las normas no sólo consiste en orientarnos hacia el bien moral y contra el mal moral, sino que al hacerlo salvaguardan el deseo fundamental de dignidad y realización personal y orientan su cumplimiento.

En otros términos, no basta la vivencia interior y espontánea de aspiración a la dignidad en sí misma, sino que es importante que este deseo movilice la conformación del deber y el que la persona se reconozca a sí misma como tarea, de la cual es responsable de realizar.¹⁴¹ Si la persona constata en la experiencia

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 146.

¹⁴¹ “La norma es trascendente respecto a la acción-deseo y al mismo tiempo está atravesada por un dinamismo particular. Es el dinamismo del deber que tiene su fuerza en la axiología elemental del ser persona. El ‘quiero ser bueno-no quiero ser malo’ no sólo es una intencionalidad ordinaria, es la misma razón de ser de la persona en el orden axiológico”. Wojtyła, “El hombre y la responsabilidad”, 261.

ese deseo de dignidad, es porque realmente le constituye un valor irreductible que se funda en el hecho de ser persona y hacia el cual ella tiene el deber de responder a través de su acción.¹⁴²

El esquema persona y acción se experimenta, se comprende y se realiza en la trascendencia y en la autodeterminación. Wojtyla se refiere a él no sólo como una realidad que es sino como una realidad que le es propio un valor personalista. Es decir, la realización de la acción y, por tanto, de la trascendencia y de la autodeterminación posee un valor irreductible por el hecho de ser realizados por la persona. Para Wojtyla esto es expresión de su valor y dignidad.¹⁴³

En el ámbito del ser y de la acción moral, la norma no se puede reducir a una simple forma regulativa o a una directriz en el puro ámbito de los valores éticos. Sino que es importante tener como pauta el predominio de la persona en su dignidad irreductible, de la voluntad como autodeterminación y de la autoteleología, sobre la voluntad intencional y los valores éticos. Entonces nos damos cuenta que la norma es auténtica y contiene la verdad sobre el bien si tiene como criterio fundamental la afirmación de la persona en su dignidad irreductible.¹⁴⁴ Dicha pauta provee a la norma de valor y la hace digna de ser obedecida.¹⁴⁵

El preguntarnos: ¿en qué sentido la persona es norma para a sí misma?, nos permite vislumbrar una noción de verdad personalista. Es decir, una relación de adecuación no sólo del intelecto, sino de la experiencia y la comprensión a la

¹⁴² “La dignidad del hombre en cuanto persona indica, ante todo, su peculiaridad o también su cualidad fundamental y, en este sentido, el ‘valor’ de la persona en cuanto tal: valor que sirve al hombre por ser persona y valor el que el hombre tiene el deber de aspirar”. *Ibíd.*, 252.

¹⁴³ “La experiencia de autogobierno y autodeterminación devela el valor absoluto de la persona y, en consecuencia, el imperativo moral de no reducir jamás dicha dignidad respetando la ley fundamental conocida como norma personalista”. Carmen González, “El hombre como objeto de conocimiento: una reflexión desde la antropología personalista de Karol Wojtyla”, *Academia*, n. especial, III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2015): 72, <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/41221/articulo6.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

¹⁴⁴ “La norma personalista al reconocer la condición de fin y no de medio del sujeto humano se constituye como el principio supremo de los actos humanos. Esto significa que la persona entra por la parte objetiva en la norma del obrar como realidad y valor fundamental al que en primer lugar debe relacionarse toda norma. La verdad sobre el significado supra-utilitario de la persona, la verdad sobre su autoteleología que excluye el ser medio para un fin, se torna principio por excelencia para el ser y el hacer del hombre”. Rodrigo Guerra, “Repensar la vida moral”, *Tópicos*, n. 31 (2013): 100-101, <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/185/164>.

¹⁴⁵ “[...] la norma de la moralidad que sirve para una determinación más próxima de la dignidad de la persona, y sirve también para actualizarla”. Wojtyla, “El hombre y la responsabilidad”, 251.

realidad de la persona que actúa. No involucra exclusivamente al ámbito epistemológico, sino que sobre todo compromete al obrar y a la realización del personal. Aunque si lo expresamos de mejor manera, se trata más bien una relación de adecuación del obrar al ser personal, como objeto fundamental y a la vez como norma.

En este punto podemos reconocer con mayor claridad la centralidad del correlato entre conciencia moral y verdad. La relación de adecuación que se genera a partir de él, nos abre a un ámbito complejo y rico de experiencias y comprensiones. Comentábamos que la mejor manera de expresarlo es mediante preguntas, las cuales emergen de la conciencia moral -enraizada en la persona-. La primera que señalábamos era: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona? De ella podemos extraer otras: ¿qué bienes y valores morales disponibles como margen de elección contienen la verdad sobre el bien?, ¿qué normas morales, al orientar a la persona a reconocer la verdad sobre el bien contenida en ellos, tienen como soporte el criterio de afirmar a la persona en tanto que persona?

A raíz de esta adecuación dinámica y progresiva a la verdad, podemos decir que incluso es una actitud filosófica el no dar por hecho los principios de conducta y los valores, sino verificar si responden realmente a las exigencias de la persona como norma y principio irreductible. Esto requiere de un proceso sistemático de justificación que es propio de la ética.¹⁴⁶ No pretendemos profundizar sobre esto. El objeto de nuestra investigación –como se ha tratado de aclarar- es el correlato entre conciencia moral y verdad, desde el aspecto antropológico del esquema persona y acción.

¹⁴⁶ Wojtyla caracteriza en su ética dos direcciones metodológicas complementarias para justificar las normas, en referencia la verdad sobre el bien contenida en ellas: la ley natural y la norma personalista. La primera dirección pone énfasis en la dimensión horizontal: el hombre está vinculado 'hacia' el mundo. "Su obrar está apremiado por el peso del deber en relación al mundo, debe servir a su afirmación y construcción". *Ibíd.*, 290. La segunda es la que de manera directa nos ayuda a vislumbrar una noción de verdad personalista. Esta dirección "intenta poner de relieve la posición específica del hombre en cuanto persona, la particularidad y la trascendencia que de ella derivan". *Ibíd.*

5. Conclusión

El objetivo de este capítulo consistió en esclarecer algunas relaciones entre el correlato conciencia moral y verdad y la trascendencia de la persona en la acción.

En la primera parte, nos preguntábamos: ¿por qué sólo desde la trascendencia es posible comprender adecuadamente la centralidad del correlato entre conciencia moral y verdad en el esquema persona y acción? Para abordar esta pregunta era importante dimensionar la importancia de la trascendencia y reconocer los ejes que la conforman: el horizontal y el vertical. Si la persona es una realidad constituida por distintos dinamismos, era necesario también aclarar de qué manera se relacionan y se involucran en la trascendencia, específicamente la inteligencia y la voluntad como autodeterminación e intencionalidad.

Nos percatamos de la importancia del momento de la decisión. Nos permite caer en cuenta con mayor claridad que el correlato entre conciencia moral y verdad no se puede entender fuera de la realización de la persona. Es en ese momento donde dicho correlato ejerce su papel directriz. También podemos apreciar en ese momento cómo la persona en su autodeterminación dispone de su inteligencia al discernir sobre el bien moral que debe realizar y el mal que debe evitar. Pero lo más importante es que a través de ese bien o ese mal morales elegidos mediante la acción, la persona decide sobre sí misma y realiza en tanto que persona, o no.

En la segunda parte, tratamos de reconocer algunos aspectos que dan cuenta de la importancia específica del correlato entre conciencia moral y verdad, partiendo del hecho de que este correlato sólo tiene sentido en la trascendencia y en la realización de la persona mediante la acción. Por los siguientes motivos nuestro hilo conductor fue la pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?:

- Expresa algunos rasgos característicos de este correlato –permeados por la experiencia y la comprensión-: i) la persona en su aspiración a la dignidad y a realizarse como persona (inscritas en su interior) se cuestiona: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, ii) pero el que se pregunte esto también nos indica que su referencia al bien y su realización como persona de ninguna manera están aseguradas, sino que constituyen una tarea a realizar.

- Nos abre a un ámbito orgánico de experiencia y comprensión, a partir del cual podemos detectar algunos elementos propios del correlato entre conciencia moral y verdad, entre ellos: el paso decisivo del deseo de dignidad y la experiencia del bien y el mal - contrapuestos en el ámbito de la moralidad-, a un deber concreto de respuesta; de la dimensión cognoscitiva y valorativa al ámbito de la acción y de la realización del ser personal, que no deja de servirse de las dos dimensiones anteriores.
- Esta pregunta nos ayuda a advertir que el deber para nada contradice el carácter único e irrepetible de la persona. Si queremos hablar de un deber personal es importante valernos de un método que precisamente nos ayude a: i) justificar el hecho de que -mediante la conciencia moral- la persona experimenta y comprende por sí misma la verdad de su ser y de su realización mediante la acción, ii) y apreciar la conciencia moral como esa manera singular de discernir e interiorizar las normas morales que son auténticas, de cara a la realización personal.
- Podemos reconocer la experiencia integral del hombre como un método idóneo que nos permite dar cuenta de los dos puntos anteriores; de manera específica, a partir de las nociones: yo personal y fuerza normativa de la verdad. La primera concibe a la persona como una realidad objetiva e irreductible y al mismo tiempo experimentada subjetivamente por ella misma. La segunda es expresión de un impulso personalista enriquecido por el deseo fundamental de realización, por la convicción madura de que la persona es una tarea para sí misma y de que las normas morales -que son reconocidas por ella como auténticas- están en función de su perfeccionamiento moral.
- La trascendencia -en su dimensión vertical y horizontal-, permite percatarnos con más claridad de que el deber personal tiene un carácter integral y se explica a partir de una relación equilibrada entre el ser y la conciencia. Es decir, la pregunta ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona? no emerge desde una pura conciencia, sino desde un ámbito más complejo y nutrido: la existencia de un ser personal consciente llamado a realizarse mediante la acción. La pregunta anterior parte del hecho de que la persona es una tarea

para sí misma, pero ligada “hacia” un orden de valores y bienes, y “hacia” un mundo en el que existe y actúa, conformado también por otras personas.

- La persona se trasciende y se realiza a sí misma en tanto que persona al direccionarse autónoma e intencionalmente hacia el orden de valores y hacia el mundo en el que existe y actúa. Sin embargo, el ápice está en la trascendencia vertical, en la voluntad como autodeterminación y en la estabilización del bien moral o del mal en el interior de la persona, haciéndose buena o mala como tal.
- Dicha pregunta nos permite reconocer a las normas morales como el contenido específico del correlato entre conciencia moral y verdad. La función de estas normas debe ser consecuente con el énfasis en la trascendencia vertical y en la voluntad como autodeterminación. Es decir, no sólo se limitan a contener la verdad sobre el bien, ordenando el bien moral que la persona debe realizar y el mal moral que debe evitar, sino que, al hacerlo, su sentido propio radica en orientar al hombre en su misma realización como persona mediante la acción.
- De manera que, una vez articulados estos elementos, para Wojtyla sólo es persona quien es capaz de autodeterminarse y decidir sobre sí misma, pero orientada por las normas y en referencia al bien verdadero ordenado por ellas, reconocido y elegido entre distintos objetos intencionales.
- La responsabilidad es otro componente específico del ámbito de experiencia y comprensión entre conciencia moral y verdad. Se encuentra estrechamente relacionado con el deber personal y por tanto con la pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona? Esta relación se puede ver reflejada en la expresión: la persona tiene el deber de responder.
- Si está vinculada con el deber personal entendido de modo integral, la responsabilidad también ha de comprenderse en esa amplitud. Por tanto, siguiendo a Wojtyla, detectamos en ella dos aspectos: i) la responsabilidad en sentido axiológico: la persona al responder activamente hacia los valores morales como objetos intencionales, responde hacia sí misma como valor

personal; ii) y la responsabilidad de las propias decisiones y acciones asumida ante personas concretas y sobre todo ante el mismo yo.

- Para apreciar un cuadro completo del correlato entre conciencia moral y verdad, es importante, a su vez, darle seguimiento al proceso de realización de la acción; que parte desde el momento de la decisión hasta que la acción, en su efecto intransitivo, se estabiliza en la persona haciéndola buena o mala como tal. Esto se constata en la experiencia y se objetiva en la comprensión: la persona se experimenta a sí misma como alguien buena o mala, y realmente lo es.
- Una vez que integramos esta última fase de la acción, con las experiencias y comprensiones que se derivan de ella, podemos tener un panorama más completo de la conciencia moral: en su función directiva, porque orienta y acompaña a la persona a lo largo del momento de la decisión y la realización de la acción; en su función judicativa, porque la persona se reconoce y se juzga a sí misma como alguien buena o mala, a raíz del bien o del mal moral elegidos y permeados en su interior.
- El complejo real conformado por la realidad persona y acción, y por su núcleo específico: el correlato entre conciencia moral y verdad no conlleva ensimismamiento. La realización o no realización de este complejo no es indiferente ante su ámbito propio de existencia ni ante las otras personas concretas que también participan en él. De modo que la persona se experimenta y se comprende como alguien realizada o no realizada, ante su mismo yo y ante los otros.

Finalmente, procuramos esclarecer algunas implicaciones sobre el siguiente problema: ¿en qué sentido las relaciones entre el correlato conciencia moral y verdad y la trascendencia de la persona en la acción nos proveen de elementos suficientes para abordar otras cuestiones, vinculadas con una noción de verdad personalista, por ejemplo: la primacía de la persona como norma respecto a los valores morales y su dignidad irreductible?

A partir de lo que ya hemos desarrollado, nos percatamos con más profundidad de la importancia de una relación equilibrada entre el ser y la

conciencia, sobre todo en el ámbito de la acción y de la realización de la persona. Procuramos valorar la importancia de la norma como contenido específico del correlato entre conciencia moral y verdad, y como directriz propia de la trascendencia personal.

La trascendencia de la persona en la acción es una función fundamental que nos permite experimentar y comprender adecuadamente el complejo real conformado por el esquema persona y acción y el correlato entre conciencia moral y verdad. Es decir, nos hace constatar un sentido realista del perfeccionamiento de la persona mediante la acción, que tiene como punto de partida la experiencia, y nos aclara que la persona es una realidad irreductible, dada a sí misma y objetivamente independiente de las aproximaciones cognoscitivas que se hagan hacia ella.

De manera específica, en el ámbito de la realización y de la acción, este sentido hace percatarnos que los dinamismos más específicos que le constituyen: su inteligencia y su voluntad como autodeterminación e intencionalidad, están arraigados en su ser, y no se pueden entender fuera de él. O más bien, no se pueden entender si no están en función de la realización de la persona. Dicho de otra manera, el sentido realista de la trascendencia personal nos hace advertir que esta realización tiene como origen, finalidad y sentido a la persona misma.

Precisamente, el término autoteleología nos ayuda a poner énfasis en el hecho de que: el confín, el sentido y la verdad de la persona es su misma realización como tal mediante la acción. Sin embargo, no se trata de una verdad que se afirma de manera ensimismada sino a través de la teleología, del direccionamiento intencional de la voluntad hacia un valor-fin.

Señalábamos que el correlato entre conciencia moral y verdad no tiene sentido fuera de la trascendencia personal, y que ésta sin el correlato entre conciencia moral y verdad carece de orientación y consistencia interna. Aquí las normas morales, que son el contenido específico de dicho correlato, juegan un papel decisivo. Su función es compuesta -por decirlo así-, debido que al ordenar un bien moral a realizar o un mal moral a evitar, tienen como criterio fundamental la afirmación de la persona, su dignidad y valor irreductibles.

A ella le son propias estas cualidades por el hecho de ser persona. Pero este hecho fundamental no es una realidad presupuesta, sino que se desvela a través de la acción y la trascendencia, con los dinamismos que conlleva: la inteligencia y la voluntad como autodeterminación e intencionalidad. Por un lado, la dignidad y el valor irreductible de la persona se muestran y se realizan a través de la trascendencia de la persona en la acción. Por otro, la trascendencia es permeada por esa dignidad y valor, debido a que ella tiene su origen y sentido último en la persona.

La consistencia interna que el correlato entre conciencia moral y verdad le provee a la trascendencia se expresa en esta pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, ¿qué normas son auténticas y están en función de la afirmación de la persona y su realización mediante la acción? A su vez, estas preguntas tienen sentido porque su orientación fundamental apunta hacia la trascendencia de la persona y su perfeccionamiento mediante la acción.

Estas aclaraciones nos permiten entender en qué sentido la persona es norma para sí misma. El hecho de que la persona sea el origen, la finalidad y el sentido de su trascendencia mediante la acción, genera una relación equilibrada entre el esquema persona y acción, y el correlato entre conciencia moral y verdad. De manera que la conciencia moral es correlativa con la verdad de la persona: su realización mediante la acción. Por tanto, la conciencia moral sólo tiene sentido de cara a esta realización, la cual -a su vez- no sería posible sin el soporte y la orientación de la conciencia moral.

En este capítulo nos propusimos mostrar que, al valorar la importancia del correlato entre conciencia moral y verdad en la trascendencia de la persona en la acción, ya estamos caracterizando algunos rasgos específicos de una noción de verdad personalista.

La trascendencia de la persona en la acción nos permite constatar que dicha noción de verdad conlleva una relación de adecuación de la persona, mediante su acción, a sí misma como principio y sentido. De modo que la pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona? no sólo involucra un ámbito exclusivamente epistemológico y valorativo, sino que sobretodo compromete

-desde la conciencia moral- a la persona misma en su obrar y en su ser, llamado realizarse.

Es una adecuación rica y compleja que se realiza mediante una apertura intencional hacia los valores morales y hacia el mundo en que la persona existe y actúa. Precisamente a través de ese ámbito de trascendencia horizontal, la persona por sí misma y mediante su acción esclarece de modo progresivo las preguntas que han conducido el desarrollo de este capítulo: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, ¿qué valores y normas morales están en función de la realización de la persona?

Si nuestra dirección de trabajo apunta hacia un enfoque antropológico y ontológico, y si se pretende caracterizar adecuadamente una noción de verdad personalista, es importante que en esa relación se considere a la persona no sólo a partir del dinamismo específico de su acción, sino de manera integral, en toda su composición compleja.

Por tanto, el hecho de tratar de ser consecuentes con la exigencia realista de ir tras el correlato persona y acción, tal y como se nos da en la experiencia, nos conduce a otro problema -que será objeto de nuestro último capítulo-: ¿de qué manera los dinamismos personales que conforman la estructura “algo sucede en el hombre” también participan en la realización de la persona y en el correlato entre conciencia moral y verdad? Esto nos conduce a una función complementaria de la trascendencia: la integración de la persona en la acción.

CAPÍTULO III.

RELACIÓN ENTRE CONCIENCIA MORAL Y VERDAD EN LA INTEGRACIÓN DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN

1. Introducción

Para situar el objetivo de este capítulo es importante retomar algunos aspectos que hemos venido aclarando con anterioridad. Recordemos que nuestro objeto de estudio sigue siendo la estructura entre persona y acción, y su núcleo específico, el correlato entre conciencia moral y verdad. También hemos dicho que la inquietud de nuestra hipótesis consiste en caracterizar algunos aspectos propios de una noción de verdad personalista.

En capítulo anterior, al abordar algunas relaciones entre la trascendencia personal y el correlato entre conciencia moral y verdad, aclaramos que a fin de cuentas una noción de verdad personalista consiste en un proceso de adecuación de la persona a sí misma mediante su acción, como fin y sentido de su realización. La cual se puede expresar en la pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?

Sin embargo, conviene volver a enfatizar: se trata de una adecuación que compromete no sólo al puro dinamismo de la acción y de la autodeterminación, sino a toda la persona en su composición compleja y dinámica. Por tanto, pretendemos reconocer según Wojtyla: ¿en qué sentido la función de la integración complementa a la trascendencia y enriquece esta caracterización de una noción de verdad personalista, que tratamos de esbozar?

Para valorar la importancia de la integración esta pregunta nos puede ayudar: ¿cómo la persona en su capacidad de autodeterminarse se sirve de su dinamismo psicosomático (de su estructura “algo sucede”) y lo aprovecha para su realización mediante la acción? No obstante, si nuestro principal objeto de estudio es el complejo real conformando por el esquema persona y acción y el correlato entre conciencia moral y verdad, el objetivo de este capítulo consiste en aclarar algunas relaciones entre dicho correlato y la integración de la persona en la acción.

La problemática que nos puede orientar en ello, la expresamos de varias maneras: ¿cómo este correlato orienta a la persona para servirse adecuadamente

de su dinamismo psicosomático en la acción? O bien: ¿cómo el dinamismo psicosomático del hombre participa de la acción?, ¿cómo influye el correlato conciencia moral y verdad -ligada con la trascendencia- en la personalización de dicho dinamismo?

El desarrollo de este capítulo consta de las siguientes partes:

En la primera, pretendemos valorar algunos rasgos sobre la importancia de la integración de la persona en la acción, como una función que: i) complementa a la trascendencia y ii) justifica fenomenológicamente el dinamismo del ser personal (como una composición compleja, que, sin embargo, le es propia una estabilidad ontológica), al dar cuenta de cómo se personaliza el esquema psicosomático mediante la acción.

De manera que no tendría caso hablar de una capacidad personal de autodeterminación y trascendencia sin ninguna realidad sobre la cual decidir y ejercer dicha capacidad. Resultaría contraproducente enfocarse exclusivamente en la trascendencia, porque no se estaría esclareciendo la realidad persona y acción, tal y como se nos da en la experiencia, en su composición y complejidad.

En la segunda, pretendemos caracterizar una imagen básica de algunas relaciones y especificidades entre los dinanismos somático y psíquico. Si queremos dar cuenta de cómo la persona se sirve de estos dinanismos en su realización mediante la acción, es importante tener cierta noción sobre lo siguiente: ¿de qué componentes -entre esos dinanismos- la persona se sirve indirecta o directamente?, ¿cuáles son algunas de las diferencias cualitativas que podemos reconocer en ellos?, y por tanto ¿cuál es su aporte propio en la realización de la acción?

Finalmente, una vez que tenemos un panorama del dinamismo “algo sucede en” y que ubicamos cuáles de sus componentes son aprovechados de manera más directa en la integración de la persona en la acción, podemos abordar la problemática principal de este capítulo: ¿de qué manera influye el correlato entre conciencia moral y verdad -ligado a la trascendencia- en la integración de la persona en la acción y en la personalización de su dinamismo psicosomático?

En referencia a nuestra hipótesis de trabajo, nos percatamos de que la integración de la persona en acción -orientada por el correlato entre conciencia moral y verdad- conlleva esa manera única e irrepetible mediante la cual la persona -en su autodeterminación- aprovecha la riqueza y complejidad de su dinamismo psicosomático, de cara la verdad de su ser, que consiste en su misma realización en tanto que persona mediante la acción.

2. La integración de la persona en la acción

Si advertimos que en la realización de la persona mediante la acción está involucrada toda la persona en su composición y complejidad, hay que tomar en cuenta dos dinamismos que la conforman: “el hombre actúa” (al que Wojtyla también se refiere como “yo operativo”) y “algo sucede en el hombre” (o también llamado “yo subjetivo”).

En el primer capítulo, ya insinuábamos algunas inquietudes sobre la necesidad de la integración, como una función que nos permite dar cuenta de cómo se articulan ambos dinamismos en la acción. Nos preguntábamos: ¿cómo compatibilizar la actualización de dos dinamismos específicamente opuestos pero que al mismo tiempo pertenecen a un mismo ser personal?, ¿cómo damos cuenta a partir de la experiencia que “actuar” y “suceder en” se articulan en un mismo núcleo que es la unidad ontológica de la persona?

Es posible plantear estas preguntas a partir de la experiencia. La persona en cierto sentido se vivencia siendo la misma cuando “actúa” que cuando algo “sucede en” ella. Esto se puede expresar en los enunciados: “yo soy quien actúa” y “algo me sucede”.¹⁴⁷ Por tanto, al mismo tiempo ella es la misma que experimenta la especificidad de cada estructura y su enraizamiento en un dinamismo común: su yo personal.

Sin embargo, si nos referimos a una experiencia fenomenológica en sentido realista, esta riqueza y variedad de experiencias apunta hacia consecuencias ontológicas. Es decir, cuando hablemos de integración de la persona en la acción,

¹⁴⁷ Puede resultar útil observar que el pronombre en cierto modo sigue siendo el mismo. La diferencia es que en el primer caso tiene una posición activa y en el segundo un papel receptivo y pasivo.

es importante volvernos a preguntar: ¿qué noción de persona posibilita una auténtica integración? y ¿qué cualidades metodológicas le son propias? Ya lo hemos señalado: es pertinente una noción de persona que articule i) la riqueza y la organicidad de la experiencia y ii) la estabilidad y el soporte ontológicos. De manera que al mismo tiempo salvaguarde a la persona en su irreductibilidad y posibilite un acceso adecuado a sus últimas estructuras.

Es muy importante esta última aclaración para entender adecuadamente la noción de integración. No se trata de un proceso mediante el cual el dinamismo “el hombre actúa” y “algo sucede en” se suman generando como resultado a la persona como unidad integrada. Esta manera errónea de plantearlo da a entender que sólo se es persona a raíz de lograr ese producto final.

Por tanto, podemos distinguir lo siguiente: el hecho de que la persona se conforme estructural y ontológicamente por los dinamismos “actuar” y “suceder en”, no garantiza de manera predeterminada que la persona aproveche adecuadamente su dinamismo psicosomático en su realización como tal mediante la acción. La persona sigue siendo persona ontológicamente hablando, integre o no su dinamismo psicosomático en la acción.

Es posible que la persona en su autodeterminación disponga de su dinamismo “suceder en” porque ya le constituye la estructura compuesta y ontológicamente estable de su ser personal, que al mismo tiempo se revela en su totalidad cada vez que ella aprovecha adecuadamente su dinamismo subjetivo (“suceder en”) en la realización de sí misma mediante la acción.

Para Wojtyla, si se pretende una experiencia y una comprensión integral del esquema persona y acción, es importante no sólo apreciar a la persona como el sujeto quien -en su autodeterminación- decide sobre sí mismo, sino también como el objeto sobre el cual decide. Wojtyla plantea la función de la integración como complementaria respecto a la trascendencia, cuyo enfoque consiste en esclarecer aquello que es poseído y subordinado por la persona en su autodeterminación.

Sin embargo, esta posesión y subordinación no se reduce a un simple mecanismo de represión y control sobre aquello que sucede en el hombre, sino que la integración consiste más bien en una introducción del dinamismo psicosomático

en la unidad de la acción, en su aprovechamiento adecuado para la realización de la persona mediante la acción. De modo que al disponer de él deja de ser un mero componente de tipo “suceder en” y adquiere el carácter de cualidad personal. La integración de la persona en la acción nos permite reconocer que:

La acción humana no es solo una simple suma de dinamismos; es un nuevo dinamismo, superior, en el que ellos [los dinamismos específicos del soma y de la psique] encuentran también en nuevo contenido y una nueva cualidad: justamente la personal.¹⁴⁸

3. El dinamismo somático y psíquico

Nos vamos percatando de que una valoración adecuada sobre la importancia de la integración requiere al menos de un panorama básico y suficiente sobre el siguiente conjunto de preguntas: ¿qué noción de persona posibilita la integración de la persona en la acción? (ya hemos puntualizado algunos aspectos sobre ello), ¿de qué dinamismos dispone la persona en la realización de la acción?, ¿cuáles son algunas de sus características propias? y ¿de qué manera se coordinan entre sí y enriquecen la realización de la acción?

Para aproximarnos a éstas últimas no pretendemos reconstruir el análisis completo de Wojtyla sobre el problema de la integración, sino extraer sólo algunos elementos que consideremos necesarios. Conviene hacerlo ordenadamente, tomando en cuenta los siguientes aspectos:

- i) Por una parte, es importante reconocer qué noción sintetiza la especificidad de cada dinamismo: la reactividad en el caso del dinamismo somático, y la emotividad en el psíquico.
- ii) Por otra, es preciso considerar que cada movimiento de integración -mediante el cual la persona dispone de sus dinamismos “suceder en”- se enriquece por diferentes tipos de tratamientos relacionados entre sí: la integración del dinamismo somático y del dinamismo psíquico en la acción conlleva el que la persona -en diferente alcance y profundidad- i) los objete cognoscitivamente, ii) los vivencie subjetivamente y iii) disponga de ellos mediante su capacidad de autodeterminación.

¹⁴⁸ Wojtyla, *Persona y acción*, 288-289.

a) El dinamismo somático

Wojtyla caracteriza la noción del cuerpo asimilando críticamente la teoría hilemórfica de la tradición aristotélico tomista. Es insuficiente dar cuenta de dicha noción sólo mediante el principio metafísico de materia-*hýle*, sino que es importante distinguir claramente al cuerpo como un sustrato que constituye ontológicamente a la persona y al mismo tiempo como una realidad que se experimenta subjetivamente.¹⁴⁹

El dinamismo somático posee una estructura y una manera actualizarse específicas y diferenciadas. Para Wojtyla, esta especificidad se sintetiza mediante el concepto de reactividad: una propiedad que conforma, conserva y desarrolla la vida en su dimensión vegetativa, con autosuficiencia respecto a la realización consciente de la operatividad.¹⁵⁰

Las dinamizaciones somáticas “suceden en” la persona al modo de la naturaleza: se activan como instintos.¹⁵¹ No son las más específicas, sin embargo, pertenecen a la persona en su composición compleja y responden -mediante el impulso- a la necesidad básica de la subsistencia, condicionando la realización de otras dinamizaciones más complejas como la misma acción.

En otros términos, el hecho de que el dinamismo somático no sea consciente no significa que sus dinamizaciones carezcan de cierta finalidad y sentido: “...la finalidad de las reacciones que se apoyan en este impulso [de autoconservación] se dirige al mantenimiento de la vida vegetativa y a su adecuado desarrollo”.¹⁵²

La regeneración y el desarrollo del dinamismo vegetativo no depende de la voluntad, pero podemos tener cierta constatación de que su actualización es algo que nos sucede y que pertenece a la unidad de nuestro ser personal. En parte esto es posible a través de las sensaciones corporales. Podemos distinguir dos aspectos, que al parecer se pueden confundir o identificar: no es lo mismo referirnos, por

¹⁴⁹ Cf. Burgos, “La antropología personalista de Persona y acción”, 134.

¹⁵⁰ Cf. Wojtyla, *Persona y acción*, 305.

¹⁵¹ “El cuerpo ‘se activa’ solo, yendo tras los fines vegetativos o reproductivos. Esta ‘activación’ del cuerpo humano tiene un carácter reactivo”. *Ibíd.*, 306.

¹⁵² *Ibíd.*, 315-316.

ejemplo, al impulso sexual como orientación real de un conjunto de activaciones, que a la conciencia de dicha orientación a través de la sensación corporal.¹⁵³

Siguiendo a Wojtyla, podemos decir que la sensación corporal conlleva una cierta intuitividad cognoscitiva, correspondiente a la conciencia en su función reflejante.¹⁵⁴ Sin embargo, si pretendemos un tratamiento integral del dinamismo somático, a fin de aprovecharlo de mejor manera en la realización de la acción, es importante no sólo objetivarlo mediante la sensación, sino vivenciarlo interiormente. Por tanto, la persona no sólo se da cuenta de ese tipo de impulsos mediante la sensación corporal, sino que tiene la vivencia interior de ellos mediante la función reflexiva de la conciencia.

Los impulsos tienen un carácter complejo. Esto se puede advertir en el hecho de que: i) y su fundamento -la necesidad objetiva de conservación y procreación de la vida- lo encontramos en las reacciones somáticas¹⁵⁵ ii) y su ámbito de experiencia más propio en el dinamismo psíquico. Por consiguiente, lo anterior nos permite entrever que el dinamismo somático tiene una especificidad propia y al mismo tiempo sólo se puede comprender adecuadamente en relación con el dinamismo psíquico.

Podemos reconocer algo así como un puente dinámico entre la conciencia reflejante y reflexiva. En ese puente podemos reconocer una gran riqueza de matices y formas de experiencia, que no se agotan en la sensibilidad corporal. Dicha riqueza conlleva cierta gradualidad: algunas formas de experiencia son más próximas al dinamismo somático; otras son más exclusivas del dinamismo psíquico y sobrepasan cualitativamente sus condicionamientos. Por ejemplo: los impulsos y la vivencia de ellos mediante las sensaciones corporales son más cercanos al dinamismo somático, y la sensibilidad ante valores estéticos, morales o religiosos es más próxima al dinamismo psíquico y requiere también de componentes emotivos –y no sólo de la pura intuitividad cognoscitiva-. Lo anterior para nada

¹⁵³ Cf. *Ibíd.*, 332-333.

¹⁵⁴ Cf., *Ibíd.*, 338.

¹⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, 315.

conlleva una ruptura, sino que responde a un continuum entre el dinamismo somático y el psíquico.

Podemos decir que el cuerpo al mismo tiempo es un sustrato ontológico y un campo fenomenológico en el cual se manifiestan condicionamientos y excedencias, que son reales y se constatan experimentalmente. Con relación a los condicionamientos, por ejemplo, la armonía en el desarrollo de las funciones somáticas se refleja en un estado de ánimo favorable y alguna deficiencia se expresa en un estado contrario. Respecto a las excedencias, para Wojtyla, el cuerpo es ese terreno mediante el cual se exteriorizan las dinamizaciones no sólo de aquello que “sucede en” el hombre, sino también de su misma trascendencia mediante la acción: “Y toda la trascendencia dinámica de la persona, que es en sí misma de naturaleza espiritual, encuentra en el cuerpo humano el terreno y medio de expresión”.¹⁵⁶

Si el cuerpo nos permite constatar exteriormente que la persona actúa, es porque la persona realmente dispone de él. La operatividad del cuerpo como tal -el desarrollo de sus dinamismos internos- queda fuera del alcance de la voluntad. Sin embargo, si estamos diciendo que el cuerpo también es un campo de excedencias, resulta consecuente decir que hay algún margen para la libertad personal y la voluntad. El hecho de que la persona pueda disponer de él, teniendo una constatación experimental de ello, nos muestra algunas consecuencias ontológicas: el cuerpo la constituye sustancialmente como propiedad personal y hasta cierto punto su cuerpo es ella.¹⁵⁷

Wojtyla sintetiza la capacidad de disponer del propio cuerpo mediante el concepto de motilidad, que conlleva un proceso complejo en el cual opera esta lógica de condicionamiento y excedencia. A la persona le constituyen de manera innata reacciones instintivas e impulsos y sobre esta base desarrolla hábitos motrices, capacidades de reacción ante estímulos, que le permiten desenvolverse adecuadamente en su medio concreto de existencia.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 298.

¹⁵⁷ *Cf. Ibíd.*, 323.

En este proceso tiene lugar la excedencia de la voluntad. Es decir, llega un momento en que los movimientos corporales de la persona no se limitan a responder a inclinaciones de tipo “suceder en”, sino que se vuelven expresión visible de la acción. Por ejemplo, el levantarse temprano y dirigirse al trabajo son movimientos y a la vez acciones concretas que exteriorizan responsabilidad y capacidad de autodeterminación.

En otros términos, el aprovechamiento del dinamismo somático para la realización de la acción, se expresa -según Wojtyla- mediante una síntesis entre acción y movimiento. La persona se sirve de su dinamismo somático al punto de que se puede señalar lo siguiente: “La síntesis puede consistir en que un determinado movimiento es una acción, si es causado por la voluntad; o también en que está incluido en un acto como en un conjunto dinámico superior”.¹⁵⁸

b) Peculiaridades del dinamismo psíquico

Hemos detectado que la integración del cuerpo en la acción se enriquece por tres tipos de tratamientos: i) el cuerpo es objetivado mediante la sensación, ii) experimentado subjetivamente y iii) aprovechado por la voluntad para la realización de la acción. Ahora es importante abordar algunos rasgos específicos del dinamismo psíquico, también reconociendo en él dichos tratamientos.

Siguiendo a Wojtyla, podemos caracterizar el dinamismo psíquico como un ámbito de vinculaciones entre el cuerpo y el alma, como estructura y núcleo dinámico de la persona, donde las vivencias subjetivas se estabilizan y adquieren entre sí cohesión interna y continuidad.¹⁵⁹ La cualidad que sintetiza la especificidad del dinamismo psíquico es la emotividad. Siguiendo a Burgos podemos decir que ésta conlleva el modo único e irrepetible en que el hombre se siente y se vive a sí mismo.¹⁶⁰

Por tanto, hay que tomar en cuenta que esta vivencia que la persona tiene de sí misma se nutre con una variedad de hechos, a raíz de que precisamente ella es

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 311.

¹⁵⁹ “La trama psíquica de la emotividad transcurre de alguna manera entre la corporalidad y la espiritualidad, sin alejarlas entre sí, sino más bien acercándolas y uniéndolas”. *Ibíd.*, 331.

¹⁶⁰ *Cf.* Burgos, “La antropología personalista de persona y acción”, 137.

una realidad compuesta y compleja. Estos hechos se vinculan con diferentes dimensiones: el propio cuerpo, las emociones como tal, la realización de la persona mediante acción.

Considerando la posición intermedia del psiquismo respecto al cuerpo y al alma, en esta variedad de hechos, reconocemos algunos que: i) ejercen una función reflejante y preparan las bases de la vivencia, ii) son los más específicos del psiquismo, iii) o son producto de un contacto más explícito con la voluntad.

En el primer nivel ubicamos las sensaciones. Poníamos de ejemplo a las sensaciones corporales, sin perder de vista la importancia de un tratamiento integral del dinamismo somático y de su aprovechamiento adecuado en la realización de la acción. Para Wojtyła, las sensaciones son una especie de reflejo psíquico sensible, mediante el cual el cuerpo es contenido objetivo sensitivo que penetra en el campo de la conciencia.¹⁶¹

Las sensaciones que la persona tiene de su propio cuerpo se enraízan la conciencia reflexiva, conformando una manera singular y habitual de vivirlo. Para Wojtyła, esta manera del experimentarlo no es neutral sino que conlleva la característica de calificar la sensación y la vivencia: me siento bien, cansado, torpe,...¹⁶²

Por tanto, al hablar de un puente entre sensaciones y vivencias, se ven involucrados el yo subjetivo somático y el yo subjetivo psíquico. Sin embargo, el cuerpo objetivado y vivenciado es un ámbito de excedencias, un sustrato y una propiedad personal, que expresa y exterioriza la acción y la trascendencia, y no sólo aquello que sucede en la persona.

Entonces caemos en cuenta que la persona “se siente de un modo más integral”¹⁶³ como yo personal vinculado intencionalmente hacia un mundo en el que existe y actúa. Es decir, nos encontramos en un punto de excedencia -pero no de ruptura-, a partir del cual la sensibilidad nos abre a un ámbito más amplio que el

¹⁶¹ Cf. Wojtyła, *Persona y acción*, 333.

¹⁶² Cf. *Ibíd.*, 334.

¹⁶³ *Ibíd.*, 337.

sensorial y más afín a la espiritualidad del hombre. Se ejemplifica en la sensibilidad estética, religiosa, moral, etc.¹⁶⁴

Si a partir de los valores morales -elegidos mediante la acción- la persona se hace buena o mala como tal, podemos entrever que en el dinamismo emotivo la vivencia interior de los valores es uno de los elementos específicos, disponibles de manera más directa para la realización de la acción.

Dijimos que las vivencias del propio cuerpo tienen esa característica de calificarse como buenas o malas. Esta característica se sigue vinculando con los diferentes niveles de realidades que se sienten y se vivencian: desde los estímulos más primarios hasta los valores morales. Si la persona experimenta sensaciones buenas o malas, valores buenos o malos es porque hay de por medio una inclinación espontánea de atracción o rechazo hacia las distintas realidades presentadas. De acuerdo al nivel cualitativo de cada realidad, las emociones “suceden” bajo matices diversos. Cuando la sensación tiende a ser más corporal, las emociones “suceden” bajo la forma de excitabilidad. Esta forma conlleva una explosión irracional de sentimientos; hacen que la persona, en su yo subjetivo, se dirija intencionalmente hacia algo (deseo) o contra algo (repulsión).¹⁶⁵

Sin embargo, nos percatamos con Wojtyla que es necesaria la integración en la trascendencia (como señalaremos más adelante); las sensaciones y percepciones emocionales -en sí mismas- no son el único medio para lograr un auténtico conocimiento de los valores, tal y como Scheler sostiene:

Empero, “los sentimientos de valor” (por ejemplo, “el sentimiento de respeto”, etc.) deben llamarse “sentimientos de valor” porque en el estar dado primario de la “vida entera” eran dados inmediatamente también los valores mismos, por cuyo motivo únicamente llevan el nombre de “sentimientos de valor”.¹⁶⁶

El siguiente matiz o hecho psíquico es el más específico de la vida emotiva. Se trata de la conmoción, de la cual tenemos vivencia “como una manifestación, por decirlo así, de pura emotividad, como una ‘activación’ de la psique sin más, en la que lo somático resalta con menor nitidez”.¹⁶⁷ Son irreducibles a la reacción, pero

¹⁶⁴ Cf. *Ibíd.*

¹⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 344-346.

¹⁶⁶ Scheler, *Ética*, 287.

¹⁶⁷ Wojtyla, *Persona y acción*, 348.

siguen siendo dinamizaciones de tipo “suceder en” que requieren ser integradas en la acción.

Sus contenidos son más afines a la vida espiritual del hombre y, por consiguiente, a su proceso de realización mediante la acción. La persona experimenta una variedad de sentimientos cuando se realiza como tal y cuando no. En el primer caso, la persona vivencia felicidad espiritual, alegría, paz, dicha; en contraste con el segundo que le genera: remordimiento moral, angustia, desesperación.

Lo anterior nos da cierta idea de la riqueza de emociones que se dinamizan en el interior de la persona. Cada una de ellas tiene un núcleo, que precisamente Wojtyla denomina conmoción. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿de qué manera se dinamizan? Wojtyla señala que: “Ese núcleo emotivo se irradia interiormente de alguna manera, formando en cada situación una vivencia emocional distinta a las que llamamos sentimiento”.¹⁶⁸ Sin embargo, siguiendo al autor, la energía emotiva tiene mayor alcance, a tal grado que los sentimientos se pueden arraigar en la voluntad de la persona adquiriendo una forma permanente en su interior, un estado afectivo.

Señalamos que el dinamismo psíquico es un núcleo dinámico donde se estabiliza y se desarrolla la interioridad de la persona, a partir de las distintas vivencias subjetivas que tiene de sí misma y de los hechos psíquicos que las hacen posibles. En este capítulo, las vivencias que nos interesan se refieren a todo aquello que sucede en la persona, recordando que la vivencia es uno de los tratamientos que nos permite disponer adecuadamente del dinamismo psicosomático para la realización de la persona mediante la acción.

Si nuestro objeto de estudio es el complejo real conformado por el esquema persona y acción y el correlato entre conciencia moral y verdad, caemos en cuenta que la vivencia de la cual la persona dispone de manera más inmediata es precisamente la vivencia espontánea de los valores morales.

La distinción de los hechos emotivos que acabamos de realizar nos ayuda a tener una imagen básica de cómo se relacionan los principales componentes que

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 349.

conforman esta vivencia. Para reconocer esta relación no hay que perder de vista: i) el hecho de que la vivencia espontánea de los valores “sucede” dentro de los equilibrios entre el ser y la conciencia ii) y nuestro esquema de orientación, el puente entre la conciencia en su función reflejante y la conciencia en su función reflexiva.

Hemos dicho que a la persona le constituye un deseo fundamental de dignidad y de realización. De ello se deriva el que posea una tendencia espontánea e innata “hacia el” bien y “contra el” mal, que permea gradualmente los estratos de su composición, en correspondencia con las realidades intencionales que les competen.

Por ejemplo: i) en el dinamismo somático detectamos movimientos de atracción hacia los bienes que afirman el desarrollo de la existencia física, rechazo a los peligros que la amenazan; ii) en el dinamismo psíquico, atracción hacia bienes que satisfagan deseos, rechazo hacia aquellos que causan dolor, iii) y entre la emotividad y la espiritualidad, atracción hacia el bien moral, rechazo contra el mal.

Nos ubicamos en este último nivel. La vivencia de los valores se desarrolla dentro de los equilibrios entre el ser y la conciencia y entre la función reflejante y reflexiva de la conciencia. Para Wojtyla, algunas conmociones como el amor, el odio, la alegría o la ira siempre se activan en referencia a algún valor -ya sea hacia él o contra él-.

Sin embargo, siguiendo a Wojtyla, hay que tomar en cuenta la necesidad de que la vivencia de los valores se desarrolle dentro de los equilibrios entre el ser y la conciencia y entre la función reflejante y reflexiva de la conciencia. De manera que el reflejo de la sensación es importante porque al penetrar en la conciencia reflexiva facilita cierta objetivación y un dominio de aquello que sucede en la persona quien vivencia ese valor. Por tanto, prevé en cierta medida un exceso en la irradiación emotiva, que en ocasiones ofusca y obstaculiza la vivencia del valor. Por su parte, la emoción es una activación psíquica que le da profundidad y expresividad subjetiva a aquella percepción o deseo del valor, y posibilita la vivencia del mismo.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Cf. *Ibíd.*, 359-360.

Para Wojtyla la vivencia espontánea de estos valores tiene como componente -en parte- la inclinación innata hacia el bien y contra el mal, sin que esto predetermine la realización de dicha vivencia o la realización de la vida emocional de la persona.¹⁷⁰ No hay que perder de vista que esta realización sigue ocupando el rango “suceder en” y no es lo más específico de la persona. Pero lo que nos interesa aquí es el hecho de que la vida emotiva se realiza como propiedad personal, al permearse por la autodeterminación y la trascendencia: “De esta manera, en la vivencia espontánea de los valores y en la tendencia, que está conectada con esta vivencia, a la realización emocional de la propia subjetividad penetra un factor nuevo, trascendente”.¹⁷¹

La caracterización que procuramos trazar, pretendió orientarse con las siguientes preguntas: dentro del dinamismo psicosomático, ¿de qué componentes la persona se sirve indirecta o directamente, en la realización de sí misma mediante su acción?, y ¿de qué manera los aprovecha?

Estos cuestionamientos nos muestran que: i) a la persona no sólo le constituye el dinamismo de su acción, sino el dinamismo psicosomático del cual se aprovecha para la realización de sí misma; ii) ambos dinamismos no se pueden entender fuera de los equilibrios entre el ser y la conciencia; iii) y el hecho de que la persona esté constituida por ambos dinamismos no predetermina su realización como tal ni su no-realización. Por tanto, se plantea como exigencia y tarea la necesidad integrar el dinamismo psicosomático en la trascendencia y en la acción.

4. Relaciones entre el correlato conciencia moral y verdad y la tensión creativa entre emotividad y autodeterminación

El desarrollo del punto anterior nos da un cierto mapa del dinamismo “algo sucede en”, que ayuda a percatarnos de que los componentes aprovechados de manera más directa en la realización de la acción los encontramos en el dinamismo psíquico. De manera más puntual nos referimos a la relación entre la energía

¹⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 360-361.

¹⁷¹ *Ibíd.*, 361.

emotiva -con la riqueza de matices que le es propia- y la vivencia espontánea de los valores.

Para Wojtyła esta relación se abre a un factor trascendente que “conduce a la persona no por la vía de la pura espontaneidad emocional, sino mediante la relación trascendente con la verdad, y con el deber y la responsabilidad que están ligados a ella”.¹⁷² Por tanto, reconocemos dos palabras clave: valor y deber, que hacen alusión a un problema abordado en el primer capítulo: la contraposición entre el apriorismo material de los valores en Scheler y el apriorismo formal del deber en Kant. No lo pretendemos agotar aquí. Sin embargo, esbozamos la siguiente pregunta: ¿en qué sentido esta contraposición expresa una necesidad de integración de la persona en la acción?

Habíamos advertido que dicha contraposición tiene con fondo una problemática más radical: la separación entre la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia. Este ámbito de fragmentación imposibilita que se articule una comprensión adecuada del esquema persona y acción. En otros términos, sin una relación de equilibrios entre el ser y la conciencia, como soporte, no es posible un arraigo o estabilización en el ser de los dinamismos que constituyen a la persona, ni una realidad ontológica a trascender o a integrar mediante la acción.

Por consiguiente, resulta razonable que al carecer de dicho soporte y de una noción adecuada de persona, se abra un campo de contraposición entre i) la subordinación desinteresada de la voluntad a la forma pura del deber y ii) la relación entre el dinamismo emotivo y la vivencia espontánea de los valores.

Por una parte, detectábamos en Kant una concepción de persona planteada a partir de un ámbito de fragmentación entre la experiencia y la comprensión, la finalidad y el deber. Por tanto, se vería reducida a una subjetividad racional que se conforma como tal mediante un proceso, a través del cual se libera de los sentimientos y la finalidad interesada -que involucra los valores y bienes sensibles-

¹⁷² *Ibíd.*

para subordinarse a la forma pura del deber, constituida e impuesta por su misma conciencia.¹⁷³

Por otra, habíamos reconocido –siguiendo a Wojtyla- que en Scheler no es posible una capacidad intelectual de objetivar la verdad sobre el bien entre aquellos valores que la persona elige, porque precisamente no hay un ser personal que decida ni realice acciones. Scheler no le da primacía a la razón porque pretende evitar a toda costa el esquema del deber formal, que pone en riesgo la espontaneidad de la vida emotiva.¹⁷⁴ La realización de la vida emocional, al seguir inmersa en el ámbito de fragmentación entre el ser y la conciencia, es incapaz de abrirse al factor de la trascendencia.

Podemos constatar, a partir de ambos autores, que ni el deber formal, ni la relación entre la emotividad y la vivencia espontánea de los valores responden a la tarea de la integración de la persona en la acción, porque están fuera de los equilibrios entre el ser y la conciencia y de un método adecuado, que posibilite un contacto expresivo y objetivo con el deber y los valores. Por tanto, advertimos que esta contraposición no reclama precisamente una necesidad de integración, sino, sobre todo -para empezar- una noción de persona adecuada a partir de la cual sea posible la integración.

Al señalar dicha contraposición podemos apreciar con más claridad cómo se comporta la relación entre la emotividad y la racionalidad tanto en la propuesta de Kant y de Scheler como en la de Wojtyla. i) En Kant la emotividad es un obstáculo y un factor adverso para la realización del hombre como subjetividad racional. ii) En Scheler, la centralidad del deber formal y la racionalidad ponen en riesgo una auténtica realización de la vida emotiva. iii) Y en Wojtyla, más bien nos referimos a

¹⁷³ “¡Deber!, [...] ¿qué origen es digno de ti y dónde se encuentra la raíz de tu noble linaje que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones [...]? No puede ser nada menos que aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo de los sentidos), lo que lo enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar, al cual está sometido, al mismo tiempo, todo el mundo de los sentidos, y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el conjunto de todos los fines (que es lo único adecuado a leyes prácticas incondicionadas tales como la ley moral)”. Kant, *Crítica de la razón práctica*, 103.

¹⁷⁴ “Por consiguiente, hemos de convencernos de que toda Ética imperativista -quiere decirse: toda Ética que parte del pensamiento del deber como fenómeno moral más originario y sólo a partir de él trata de lograr las ideas de bueno y malo, virtud y vicio- tiene, de suyo, un carácter meramente negativo, crítico y represivo”. Scheler, *Ética*, 304-305.

la autodeterminación y a la emotividad, como dinamismos específicamente opuestos en su manera de actualizarse. Sin embargo, este hecho en vez de ser motivo de desintegración se le plantea a la persona como tarea y síntesis a realizar, “que se puede definir como el esfuerzo más específico de la interioridad del hombre”.¹⁷⁵

No perdamos de vista que la inquietud de nuestro trabajo es caracterizar algunos aspectos específicos de una noción de verdad personalista. Desde la función de la trascendencia nos dimos cuenta que esta noción consiste en una relación de adecuación de la persona a sí misma, como principio y sentido, mediante su acción. Sin embargo, lo anterior conlleva no sólo el puro dinamismo de su acción sino toda su composición compleja. Por tanto, la persona al aprovechar adecuadamente sus dinamismos “suceder en” trata de responder a la tarea que se le plantea y de ser consecuente con esa adecuación.

En este punto del análisis, retomamos el problema central de nuestro capítulo: ¿de qué manera influye el correlato entre conciencia moral y verdad en la personalización del dinamismo “suceder en”? Si estamos abordando la función de la integración, entonces es importante atender el problema, esclareciendo algunas relaciones entre el correlato conciencia moral y verdad y la tensión creativa entre la autodeterminación y la emotividad.

Recordemos que este correlato se expresa sintéticamente mediante la pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona? En el capítulo anterior procuramos valorar su importancia y su riqueza. Es importante retomarla también a partir de la integración de la persona en la acción. Tomando en cuenta que el correlato no orienta y da consistencia interna a una trascendencia vacía, sino a un hecho nutrido: la persona ejerce su dominio y se trasciende mediante la acción, al personalizar y disponer adecuadamente de su dinamismo psicosomático (de manera más directa de su energía emotiva).

Entonces, el hecho de que el correlato entre conciencia moral y verdad se involucre con la tensión creativa entre autodeterminación y emotividad, y no sólo con el puro dinamismo de la acción, nos permite reconocer el siguiente complejo de

¹⁷⁵ Wojtyla, *Persona y acción*, 355.

preguntas: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, ¿qué es lo me sucede?, ¿qué hago con todo esto que me sucede? Sin duda para Wojtyla: “Se trata de una tensión que tiene muchos aspectos y que constituye de alguna manera un momento clave de la personalidad y de la moralidad”.¹⁷⁶

Lo anterior nos permite apreciar la fuerza normativa de la verdad de una manera aún más amplia, que podemos reconstruir de esta manera: es un impulso que se enriquece por el deseo fundamental de dignidad y realización, por la atracción espontánea hacia el bien y contra el mal y por el convencimiento maduro sobre el bien verdadero ordenado por la norma, dentro de una tensión creativa que pone en juego a la persona en toda su complejidad dinámica.

En dicha tensión, ¿cuál es aporte específico del dinamismo emotivo? La energía emotiva al ser aprovechada adecuadamente “fortalece notablemente la energía de la voluntad misma”¹⁷⁷ y le da expresividad subjetiva. En cierto sentido, ya no es un simple dinamismo “suceder en” sino una cualidad personal. A su vez, la emotividad y la expresividad subjetiva que le aporta a la acción, dan cuenta de esa manera única e irrepetible como la persona se autodetermina y se realiza a sí misma mediante la acción.

La persona dispone de su cuerpo mediante cada síntesis entre acción y movimiento, que es posible sobre la base de las habilidades motrices, desarrolladas en las etapas tempranas de su vida.¹⁷⁸ Sin embargo, ¿de qué manera aprovecha la riqueza de su emotividad? Wojtyla afirma que mediante las virtudes.¹⁷⁹

Son habilidades que se forman y se trabajan. Su función consiste “en subordinar la subjetividad en función de la operatividad trascendente de la persona”.¹⁸⁰ No reprimen la energía emotiva dejándola al margen de la realización de la acción, sino que la aprovechan al máximo.¹⁸¹ La voluntad al aprovechar

¹⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 366.

¹⁷⁸ *Cf. Ibíd.*, 362.

¹⁷⁹ “La integración de la persona en la acción sobre la base de la emotividad (emocionalidad) propia del psiquismo humana se realiza mediante las habilidades, que, desde el punto de vista ético, reciben el nombre de virtudes”. *Ibíd.*, 365.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, 366.

¹⁸¹ *Cf. Ibíd.*

constantemente la energía emotiva adquiere cierta habitualidad o espontaneidad personal en su direccionamiento autónomo hacia el verdadero bien.¹⁸²

Por tanto, es importante reconocer estas habilidades no sólo en referencia a la realización de la voluntad intencional, sin dentro de un marco más amplio que integra: la voluntad como autodeterminación y como intencionalidad, la transcendencia relacionada con la integración. Es decir, dentro de un marco personalista como tal, cuyo sentido radica en la realización de la persona mediante la acción.

¿Qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, ¿qué hago con todo esto que me sucede? A partir de estas preguntas podemos entender con más claridad la función del correlato entre conciencia moral y verdad en la integración de la persona en la acción. Si las virtudes son las habilidades mediante las cuales la persona aprovecha la energía de su emotividad, entonces este correlato orienta la formación de esas virtudes y el aprovechamiento adecuado de esa energía.

Sin perder de vista que la realización de la persona está compenetrada por la moralidad, en las habilidades morales están implicadas: i) la energía emotiva -a disposición de la autodeterminación-, ii) los valores morales elegidos mediante la acción -que hacen a la persona buena o mala como tal- y iii) la referencia a la norma.¹⁸³ A partir de esto podemos preguntar: ¿qué relación encontramos entre la formación de las habilidades morales y la fuerza normativa de la verdad?

Siguiendo a Wojtyla nos percatamos de que este problema le compete de manera más directa a la ética.¹⁸⁴ El enfoque de nuestra investigación ha sido ontológico y antropológico. Por consiguiente, en este capítulo, el hecho que nos corresponde enfatizar es el siguiente: no tiene sentido hablar de una formación de virtudes fuera de un ser personal, dado a sí mismo como tarea a trascender y a integrar mediante la acción.

¹⁸² “También es una de las características de la habilidad gozar de cierto grado de espontaneidad, que no es originaria, sino alcanzada a través de un proceso continuo que denominamos trabajo sobre uno mismo”. *Ibíd.*, 366.

¹⁸³ “El concepto de virtud contiene como elemento esencial el valor moral y, junto a él, la referencia a la norma”. *Ibíd.*, 365.

¹⁸⁴ *Cf. Ibíd.*

El hecho de que la persona -orientada por la conciencia moral- pueda servirse de su dinamismo “suceder en” al trascenderse mediante la acción, y de que esto encuentre justificación en la experiencia y en la comprensión, son posibles porque la realidad que se nos da en esta experiencia y de la que tratamos de dar cuenta es la persona en su unidad compleja y dinámica.¹⁸⁵

5. Conclusión

En este último capítulo planteamos como objetivo aclarar algunas relaciones entre la integración de la persona en la acción y el correlato entre conciencia moral y verdad, con ayuda del siguiente problema: ¿en qué sentido este correlato orienta al hombre en la personalización de su dinamismo psicosomático y en su adecuado aprovechamiento dentro de la acción?

Si nuestro análisis se enfoca exclusivamente en el dinamismo de la acción, no podríamos caracterizar adecuadamente una noción de verdad personalista, porque justificaríamos de manera fragmentada la realidad persona y acción, y no tal como se nos da en la experiencia, en su toda su composición compleja. Por tanto, resultaría contraproducente prescindir de la integración.

En la primera parte, valoramos algunos rasgos sobre la importancia de esta función, que ocupa una posición complementaria respecto a la trascendencia. La integración nos muestra a partir de la experiencia fenomenológica que la persona al disponer de su dinamismo psicosomático se realiza como tal mediante la acción, precisamente porque ella ontológicamente es una unidad dinámica y compleja. Solamente el hecho de que la persona sea dada a sí misma como una tarea que exige integración, explica que sea una unidad constituida por dos dinamismos que se actualizan en direcciones opuestas: “actuar” y “suceder en”.

En la segunda parte, pretendimos trazar una imagen básica sobre algunas relaciones entre el dinamismo somático y psíquico, y algunos de sus rasgos específicos. Era importante este ejercicio, porque: al dar cuenta de qué manera

¹⁸⁵ “...la complejidad late en la unidad y se deja descubrir, de modo particular, mediante la realidad de la integración. Si a la persona humana le correspondiera en su actuar solo la realidad de la trascendencia, entonces nada se podría captar sobre la complejidad propia del hombre”. *Ibíd.*, 370.

ambos dinamismos están implicados, constatamos con más claridad la unidad dinámica de la persona, y al poner de relieve algunas de sus especificidades reconocemos de qué manera la persona dispone de ellos, cuál es su aporte propio y en qué medida participan de la acción.

Finalmente, abordamos el problema principal de nuestro capítulo: ¿qué papel desempeña el correlato entre conciencia moral y verdad en la personalización de su dinamismo “suceder en”? Para hacer esto adecuadamente era necesario reconocer con precisión la tensión creativa entre la autodeterminación y la emotividad (vinculada con la vivencia espontánea de los valores) como tarea y campo de trabajo, específico de este correlato.

Advertimos que -en la integración- la función propia del correlato entre conciencia moral y verdad es orientar la formación de las habilidades morales, mediante las cuales la persona -en su autodeterminación- aprovecha la energía de la emotividad para realizarse a sí misma en tanto que persona. La formación de las virtudes sólo se puede entender en clave personalista dentro de este campo de trabajo, que tiene un carácter profundamente experiencial y ontológico: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, ¿cómo aprovecho adecuadamente todo aquello que me sucede para ser bueno en tanto que persona?

REFLEXIÓN FINAL

La hipótesis que nos planteamos consistió en aclarar el siguiente problema: ¿en qué sentido es posible, al apreciar adecuadamente el correlato entre conciencia moral y verdad, delinear algunos aspectos distintivos de una noción de verdad personalista, dentro del esquema persona y acción y desde la experiencia integral del hombre como clave metodológica? Es decir, ¿qué implicaciones, dinamismos y funciones posibilitan un reconocimiento adecuado de dicho correlato y de algunos rasgos de aquella noción?

Vislumbrábamos que una noción de verdad exclusivamente epistemológica resulta insuficiente para dar cuenta de la persona en su irreductibilidad y complejidad. Esto motivó el planteamiento de nuestra inquietud, que fuimos esclareciendo en diferentes aspectos.

El primer capítulo tuvo por objetivo caracterizar algunos rasgos específicos de la experiencia integral del hombre. Tratamos de aclarar que sólo es posible reconocer adecuadamente el complejo real conformado por la estructura persona y acción y, su núcleo específico, el correlato entre conciencia moral y verdad, a partir de un método idóneo que permita adecuarnos de manera progresiva a ambos esquemas.

Nos percatamos que una noción de verdad personalista conlleva una relación de adecuación a la realidad persona y acción. Sin embargo, esta noción no parte exclusivamente de la objetivación intelectual sino que se arraiga en un nuevo punto de anclaje: la experiencia fenomenológica realista. Al partir de ella, este movimiento de adecuación hacia la realidad persona y acción adquiere organicidad. En otros términos, la persona por sí misma se experimenta como alguien que actúa y que se realiza mediante su acción. Este hecho -también de carácter existencial- provoca un proceso de comprensión que se expresa y se realiza mediante preguntas.

Podemos entonces: i) vislumbrar la riqueza de elementos y dinamismos de la realidad a la que nos adecuamos -tal y como se nos da en la experiencia-; ii) valorar la experiencia integral del hombre, como un método pertinente y respetuoso con su objeto de estudio, iii) y reconocer a la persona como una realidad irreductible, sin que esto impida experimentarla y comprenderla a profundidad.

El siguiente cuadro de preguntas nos ayuda a dimensionar la riqueza de dicha adecuación: ¿cuáles son las estructuras y funciones fundamentales que dan cuenta de la persona como tal?, ¿cómo es que el hombre se puede hacer bueno o malo en tanto que persona a través de sus acciones? “¿qué debo hacer y por qué? [y] ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué?”.¹⁸⁶

A partir de lo anterior, nos percatamos de que nuestro objeto de estudio -el esquema persona y acción y el correlato conciencia moral y verdad- es un complejo real en el que están arraigadas y relacionadas entre sí la antropología y la ética. Por tanto, nuestra clave metodológica se enriquece de los aportes específicos de la experiencia integral del hombre y la experiencia de la moralidad: la primera da cuenta de las estructuras ontológicas de la persona, realidad en la cual sólo tiene sentido hablar de moralidad, y la segunda muestra la naturaleza de la persona que se realiza como tal o no, a partir del bien o del mal moral elegidos por ella mediante su acción.

Resulta imposible agotar todo este marco en nuestra investigación. Por consiguiente, optamos por un enfoque antropológico y ontológico. El hecho de que sólo en la persona tenga sentido la experiencia y la comprensión de la moralidad, nos motiva a poner mayor énfasis en esta dirección.

De los elementos que constituyen a la persona, la acción es la vía de acceso que de manera más específica nos muestra quién es, y el dinamismo mediante el cual, ella realmente se perfecciona en tanto que persona. Advertimos que el correlato entre conciencia moral y verdad es el núcleo específico del esquema persona y acción, porque orienta la realización de la persona mediante la acción, involucrándola no sólo en su acción sino en toda su composición compleja.

Si realmente pretendemos delinear adecuadamente algunos rasgos de una noción de verdad personalista, es importante identificar este problema, que nos prepara a los siguientes capítulos: ¿qué papel asume el correlato entre conciencia moral y verdad en esta adecuación al ser personal, tomando en cuenta: i) la

¹⁸⁶ Véase la nota 52.

especificidad de su acción y ii) la participación de su composición compleja en su realización en tanto que persona?

Al atender ambas consideraciones de dicha pregunta, podemos entrever que las funciones fundamentales de la trascendencia y la integración nos ayudan a: i) reconocer adecuadamente la función de este correlato dentro del esquema persona y acción ii) y, de esta manera, caracterizar una imagen básica de una noción de verdad personalista.

El objetivo del segundo capítulo consistió en esclarecer algunas relaciones entre la trascendencia de la persona en la acción y el correlato conciencia moral y verdad, con ayuda de los siguientes problemas: ¿por qué sólo en el marco de la trascendencia es posible comprender la especificidad de este correlato?, ¿en qué sentido dicho correlato le da orientación y consistencia interna a la trascendencia y posibilita de manera decisiva su realización?

Respecto al primer problema era necesario trazar este marco, atendiendo a lo siguiente: dar cuenta de la trascendencia como una función personal, constituida de verticalidad y horizontalidad, y tener un cierto panorama de cómo la inteligencia y la voluntad -estructuras específicamente personales-, se coordinan y contribuyen a su realización.

Este conjunto de relaciones lo podemos apreciar adecuadamente en el momento de la decisión personal. Es decir, en este momento constatamos cómo la persona decide sobre sí misma y se realiza a sí misma, al disponer de su inteligencia y discernir sobre el bien moral que debe realizar y el mal que debe evitar. Por tanto, el correlato entre conciencia moral y verdad no sólo orienta la actualización adecuada de una voluntad intencional hacia los valores morales, sino sobre todo de la trascendencia personal entendida integralmente: como autodeterminación e intencionalidad. En otros términos, solamente dicho correlato tiene un sentido personalista si orienta la realización misma de la persona mediante su acción.

Una vez que situamos este correlato en su marco propio -la trascendencia de la persona mediante la acción-, nos preguntamos: ¿qué funciones específicas nos hacen constatar su centralidad en la realización y trascendencia de la persona?

Señalábamos que la realización de la acción conlleva un proceso, que parte del momento de la decisión en el cual la persona discierne el bien moral que debe hacer y el mal moral que debe evitar, y que culmina con la estabilización de la acción moralmente buena o mala en interior de la persona. Mediante la acción el bien o el mal moral penetran en la persona, haciéndola realmente buena o mala en tanto que persona.

En otros términos, i) el momento de la decisión, ii) la actualización de la autodeterminación hacia un valor-fin y iii) la estabilización intransitiva de la acción moral en el interior de la persona, nos hablan de la realización de la acción como un proceso complejo. Si el correlato entre conciencia moral y verdad le da soporte y consistencia interna a todo este proceso, su función es tanto directiva como judicativa.

En la primera función, detectamos de manera más directa la siguiente pregunta: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona? Se trata de cuestionamiento que precisamente emerge desde el ser personal en su existencia concreta. Y nos muestra que la adecuación de la persona a sí misma mediante la acción no sólo se nutre de un deseo fundamental de dignidad y realización -que es natural y espontáneo-, sino también de un deber personal. Éste se conforma a partir de la convicción madura de que la persona es dada a sí misma como una tarea a realizar; la cual precisamente consiste en su mismo perfeccionamiento como persona mediante la acción.

El proceso de realización de la acción conlleva la función de la trascendencia en sus dos dimensiones: la vertical y la horizontal. Por tanto, la persona se realiza en tanto que persona al direccionarse intencionalmente hacia el orden objetivo de los bienes y valores. De manera que la pregunta fundamental: ¿qué debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, no es un cuestionamiento ensimismado sino que -al abrirnos un orden objetivo de valores y bienes, y al mundo en que ella existe y actúa- se enriquece de otras: ¿qué bienes y valores morales disponibles como margen de elección realizan a la persona como alguien moralmente buena?, ¿qué normas morales, orientan a la persona a reconocerlos y a autodeterminarse hacia ellos?

En medio de este conjunto de preguntas, que forman parte de la adecuación de la persona a sí misma mediante la acción, detectamos las normas morales como contenido específico de la conciencia moral. Los equilibrios entre el ser y la conciencia juegan un papel muy importante en este punto. De manera que las normas morales también operan en sintonía del realismo fenomenológico.

Es decir, no son formuladas por una conciencia pura, pero tampoco son aceptadas acríticamente. Más bien se trata de reconocerlas en el orden real y objetivo de los valores y del mundo en que la persona existe y actúa, y de descubrir su autenticidad: si realmente contienen la verdad sobre el bien y salvaguardan la realización de la persona mediante la acción. Estas preguntas nos muestran a la conciencia moral no sólo como especulativa, sino sobre todo como conciencia involucrada en el ámbito de la realización del ser personal a través del obrar.

El proceso de realización de la acción nos abre a una riqueza de experiencias y comprensiones de distintos hechos reales, desde el momento de la decisión orientado por el dinamismo del deber, hasta la estabilización de la acción en el interior de la persona. Detectamos con más claridad, en el momento de la acción ya realizada, una correspondencia entre la función judicativa de la conciencia moral y el aspecto de la responsabilidad. La persona realiza el deber de responder a sí misma, al direccionarse adecuadamente hacia el orden intencional de los valores y bienes, en un mundo en el que también otras personas existen y actúan en relación con ella.

En cuanto más profunda es la convicción de que la persona es una tarea para sí misma hacia el orden de valores y bienes y hacia el mundo en el que existe y actúa, más grande es su deber y responsabilidad de realizarse o no mediante la acción. La función judicativa de la conciencia se realiza dentro de un marco articulado por la dimensión vertical y la horizontal, por la responsabilidad moral y la responsabilidad ante las personas: i) la persona es responsable hacia los valores morales como objetos intencionales y hacia sí misma como valor, precisamente porque es autora de su propia acción; ii) pero la responsabilidad moral no se puede desligar de un ámbito concreto de relaciones entre personas.

Es decir, la persona no sólo es responsable del impacto axiológico de su acción sobre sí misma, haciéndose buena o mala en tanto que persona. El efecto intransitivo de su acción no tiene carácter neutral. Es decir, cuando decimos que la persona -en la función judicativa de su conciencia- se experimenta y se comprende como tarea realizada o no, lo hace ante sí misma y ante las otras personas con quienes comparte un mundo concreto de existencia y acción.

Esto nos conduce a un último cuestionamiento de este capítulo: ¿cómo es que a partir de la experiencia estas relaciones entre la transcendencia personal y el correlato entre conciencia moral y verdad nos ayudan a dar cuenta de la persona en su dignidad irreductible y como principio de su propia realización?

Detectábamos algunas fases principales en el proceso de realización de la acción: el momento de la decisión, la actualización misma de la autodeterminación personal hacia el valor-fin y la estabilización de la acción en el interior de la persona. Son hechos reales y experimentales, que adquieren consistencia interna y un carácter único e irrepetible gracias a la articulación de los siguientes elementos: i) el deseo fundamental de dignidad y realización, ii) la conformación del deber personal respaldado por normas morales que la persona reconoce como auténticas y iii) el aspecto de la responsabilidad.

Estos hechos y elementos reales confirman de manera experiencial que a la persona -por el hecho de serlo- le es propio un valor y una dignidad irreductibles¹⁸⁷; que no quedan expuestos a una simple espontaneidad o exclusivamente a las dinimizaciones “suceder en”, sino que se muestran y se realizan mediante la transcendencia de la persona en la acción. Sólo de cara a la afirmación y a la realización de la persona en su dignidad irreductible tiene sentido hablar de la función orientadora de las normas morales y, por tanto, de las siguientes expresiones: la persona es norma para sí misma y la persona se adecúa a sí misma mediante la acción.

¹⁸⁷ “En resumen, se afirma por dignidad a aquello que se afirma de manera absoluta, aquello que es principio o punto de partida por surgir desde sí mismo, por apoyarse en sí mismo”. Ricardo Andrés Montes, “¿Qué es la persona? El aporte filosófico de Karol Wojtyła”, *Cuadernos de teología*, 3, n. 2 (2011): 283, <https://revistas.ucn.cl/index.php/teologia/article/view/998/801>.

En el tercer capítulo, nos planteamos como objetivo caracterizar algunas relaciones entre la integración de la persona en la acción y el correlato entre conciencia moral y verdad. Las funciones específicas de este correlato no se pueden enfocar exclusivamente en el puro dinamismo de la acción.

Si mediante este correlato nos pretendemos adecuar a la persona tal y como se nos da en la experiencia, hay que tomar en cuenta que el dinamismo “algo sucede en” también es constitutivo de la persona. Por tanto, es necesario dar cuenta de lo siguiente: ¿de qué manera este correlato orienta al hombre en la personalización de su dinamismo “algo sucede” y en su adecuado aprovechamiento en la realización de la acción?

En un primer punto, valoramos la importancia de la integración de la persona en la acción como una función complementaria respecto a la trascendencia. i) La persona se experimenta a sí misma constituida por dos dinamismos que se oponen en su interior - “actuar” y “suceder en”-, ii) siendo capaz de disponer de todo aquello que sucede en ella para la realización de su acción. Estos hechos forman parte de la experiencia fenomenológica que desvela una realidad ontológica: la persona como una unidad compleja, dada a sí misma como tarea que exige integración.

En el siguiente punto, trazamos un panorama básico sobre algunas relaciones entre el dinamismo somático y psíquico, y algunos de sus rasgos propios. Este ejercicio nos hizo advertir cuál es el aporte específico de ambos en la acción y en qué grado participan en ella. Nos dimos cuenta que el cuerpo es una composición sustancial y, a la vez, un ámbito fenomenológico que expresa la trascendencia y la acción. Sin embargo, nos percatamos que el aprovechamiento adecuado del dinamismo psíquico es el que de manera más directa le compete al correlato entre conciencia moral y verdad.

Señalábamos que la persona se experimenta como una unidad compuesta y diversificada al vivenciar una oposición interna entre sus dinamismos “actuar” y “suceder en”. Esa oposición se expresa de manera puntual en la tensión creativa entre la autodeterminación y la emotividad, que nos conduce a la constatación experimental de que la persona en su unidad compuesta es dada a sí misma como tarea. Podemos expresar dicha tensión mediante las siguientes preguntas: ¿Qué

debo hacer para ser bueno en tanto que persona?, ¿qué debo hacer con todo esto que me sucede -y que sin embargo también me constituye-?

Sólo el hecho de que la persona sea dada a sí misma como tarea que exige integración nos ayuda a justificar fenomenológicamente una realidad que a primera vista nos puede resultar paradójica: la persona como unidad, pero constituida por dos dinamismos que se actualizan en direcciones opuestas.

Las preguntas anteriores, correspondientes a la función de la integración, nos permiten reconocer con más claridad una posición ontológica y antropológica del correlato entre conciencia moral y verdad. El aproximarnos a una noción de verdad personalista, desde dicha posición, también exige abordar algunas relaciones entre los dinamismos “suceder en” constitutivos de la persona y dicho correlato; las cuales podemos sintetizar con la siguiente pregunta: ¿qué papel desempeña el correlato entre conciencia moral y verdad en la personalización de su dinamismo “suceder en”?

Reconocemos que su función consiste en orientar la formación de habilidades morales, que podemos constatar cuando la persona, mediante su autodeterminación, adquiere cierta habitualidad en aprovechar adecuadamente la energía de su dinamismo psíquico, de cara a su realización en tanto que persona.

Por tanto, decimos que una persona en proceso de integración es aquella que se asume como tarea, en la tensión creativa entre su autodeterminación y su emotividad. Su dinamismo psicosomático no es solamente una estructura que la constituye -de tipo “algo sucede”-, sino que a lo largo de este proceso se transforma en cualidad personal, al ser introducida en la trascendencia y en la unidad de la acción.

Dicha introducción es orientada por el correlato entre conciencia moral y verdad y las normas morales como su contenido específico. Por tanto, si las normas morales también han de ser apreciadas desde una perspectiva antropológica y ontológica: no se reducen a indicadores del contenido o valor intencional que la persona debe elegir en la acción o que debe evitar; tampoco se enfocan a orientar exclusivamente la realización del puro dinamismo de la acción. Más bien, es

importante entenderlas como directrices de una realidad más amplia: la persona en la tensión creativa entre su autodeterminación y emotividad.

Habíamos dicho que la relación entre la formación de las habilidades morales y la fuerza normativa de la verdad es una cuestión que le compete de manera más directa a la ética. En este trabajo nos corresponde dar cuenta de cómo se relacionan las estructuras ontológicas de la persona y el correlato entre conciencia moral y verdad, a partir de la trascendencia y la integración.

La aproximación que hemos desarrollado en estos capítulos, desde una perspectiva antropológica y ontológica, nos da cierta idea de la riqueza y profundidad que conlleva una noción de verdad personalista. Nos aclaramos que consiste en la adecuación de la persona a sí misma mediante la acción, es decir, en su realización como tal.

Para caracterizar esta adecuación identificamos como objeto de estudio el complejo real conformado por el esquema persona y acción y el correlato entre conciencia moral y verdad. Ambos esquemas se relacionan entre sí: Por una parte, este correlato no se puede entender fuera de la persona en su composición compleja. Por otra, esta adecuación no es posible si el correlato no orienta la realización de toda la persona mediante la acción, es decir, su trascendencia y la personalización de su dinamismo psicosomático.

Finalmente, propongo algunas líneas de investigación que le pueden dar continuidad a este trabajo:

- Considero importante seguir rastreando con más detenimiento la contraposición que Wojtyla caracteriza entre el apriorismo material de los valores en Scheler y el apriorismo formal del deber en Kant, para tener un marco más detallado del contexto problemático que le exigió replantear una noción de persona. Esta contraposición tiene una gran riqueza de elementos que no podíamos agotar en esta investigación.
- También señalábamos que la realización de la persona mediante la acción, no deja de estar situada en un ámbito concreto de relaciones sociales e intersubjetivas. Wojtyla expresa este hecho mediante el concepto de participación: la persona se realiza como tal al actuar junto

con otros. En el ámbito de la participación, la noción de verdad personalista nos abre a nuevas problemáticas, que requieren otros niveles de experiencia y comprensión. Los podemos expresar con las preguntas: ¿en qué sentido el hecho de que el actuar sea junto con otros contribuye a la adecuación de la persona a sí misma mediante la acción?, ¿en qué sentido las condiciones y estructuras de la existencia social e intersubjetiva facilitan la participación y permiten la afirmación de la persona en su dignidad irreductible?¹⁸⁸

¹⁸⁸ Cf. Wojtyla, “¿Participación y alienación?”, en *El hombre y su destino*, 131.

BIBLIOGRAFÍA

a) Básica

Wojtyla, Karol. *Persona y acción*, traducido por Rafael Mora. Madrid: Palabra, 2017.

- “En Busca de una Base para el Perfectivismo en la Ética”, en *Mi Visión del Hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 135-152. Madrid: Palabra, 2005.
- “*El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler*”, en *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 185-219. Madrid: Palabra, 2005.
- “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler”, en *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 247-280. Madrid: Palabra, 2005.
- “La naturaleza como fundamento de la formación ética”, en *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 281-287. Madrid: Palabra, 2005.
- “El problema de la experiencia de la ética”, en *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 321- 352. Madrid: Palabra, 2005.
- “La autoteleología del hombre y la trascendencia de la persona en el acto”, en *El hombre y su destino*, traducido por Pilar Ferrer, 133-151. Madrid: Palabra, 2005.
- “El acto intencional y al acto humano. Acto y experiencia”, en *El hombre y su destino*, traducido por Pilar Ferrer, 153-170. Madrid: Palabra, 2005.
- “*El hombre y la responsabilidad*”, en *El hombre y su destino*, traducido por Pilar Ferrer, 219-295. Madrid: Palabra, 2005.

b) Complementaria

Burgos, Juan Manuel, ed. "La antropología personalista de Persona y Acción", en *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, 117-143. Madrid: Palabra, 2007.

- Prólogo a *Persona y acción*, traducido por Rafael Mora. Madrid: Palabra, 2017, 85-93.
- "El método de Karol Wojtyla, una vía entre la fenomenología, el personalismo y la metafísica", Asociación Española de Personalismo, <http://www.personalismo.org/burgos-j-m-el-metodo-de-karol-wojtyla-una-via-entre-la-fenomenologia-el-personalismo-y-la-metafisica/>.
- "La experiencia integral: un método para el personalismo". *Academia*, n. especial, III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2015): 21-32, <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/41184/articulo2.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Castillo, Genara. "El planteamiento de la intersubjetividad a partir de la noción de persona, en Karol Wojtyla". *Academia*, n. especial, III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2015): 85-93, <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/41257/articulo8.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Ferrer, Pilar. Introducción a *Mi visión de hombre*, traducido por Pilar Ferrer. Madrid: Palabra, 2005, 7-22.

Ferrer, Urbano. "La noción de experiencia ética en Karol Wojtyla". *Studia Elckie*, 16, n. 4 (2014): 471-481, http://www.studiaeckie.pl/images/sampleddata/annex/studia_elckie/2014/4/SE1604_27_Ferrer.pdf.

González, Carmen. "El método fenomenológico como posibilidad de integración entre ética y ontología". *Tópicos*, n. 19 (2010): 49-64, <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/7522/10916>.

- "El hombre como objeto de conocimiento: una reflexión desde la antropología personalista de Karol Wojtyla". *Academia*, n. especial, III Congreso Internacional de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2015): 66-73, <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/41221/articulo6.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Guerra, Rodrigo. *Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyla*, Madrid: Caparrós, 2002.

- "Repensar la vida moral". *Tópicos*, n. 31 (2013): 83-102, <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/185/164>.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, traducido por Dulce María Granja. México: Fondo de Cultura Económica - UNAM - UAM, 2005.

López, Andrés Felipe. "Antropología y personalismo filosófico en Karol Wojtyla". *Cuestiones Teológicas*, 41, n. 96 (2014): 445-464, <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/309/194>.

Marín, José Luis. "La raíz fenomenológica de Karol Wojtyla: Método, conciencia y subjetividad", tesis de doctorado, Universidad de Murcia, 2013. <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/35244/1/Tesis%20completa.pdf>.

Merecki, Jaroslaw. "Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyla", en *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, editado por Juan Manuel Burgos. Madrid: Palabra, 2007), 13-24.

Montes, Ricardo Andrés. "¿Qué es la persona? El aporte filosófico de Karol Wojtyla". *Cuadernos de teología*, 3, n. 2 (2011): 256-289, <https://revistas.ucn.cl/index.php/teologia/article/view/998/801>.

Scheler, Max. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducido por Hilario Rodríguez. Madrid: Caparrós, 2001.