

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KAROL WOJTYLA Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCEDENTAL: UNA POSIBILIDAD DE MÉTODO.

ANDRÉS FELIPE LÓPEZ LÓPEZ¹

Universidad de San Buenaventura, Medellín / Colombia

INTRODUCCIÓN

Este artículo explica los conceptos de *conciencia*, *dinamismo*, *activaciones*, *acción* y *voluntad* según como los entiende Karol Wojtyla en su obra *Persona y acción*. En un primer momento se narra y contextualiza al pensador en la Filosofía de la que es autor: el Tomismo con las variantes que a ése sistema hace, el Personalismo filosófico y la Fenomenología. Luego se hacen algunas observaciones a la reflexión introductoria hecha por Giovanni Reale a la edición italiana del texto de Wojtyla (2005). Después se propone que la *reducción trascendental* de Edmund Husserl debería constituirse en el método de investigación antropológico por su vocación a la verdad. Posteriormente se examinan y explican las nociones citadas arriba, en el contexto de la Metafísica de la persona y la Fenomenología de la persona que se encuentran integradas por el pensador polaco en la misma obra. La edición del texto que estudiamos en su versión bilingüe polaco-italiano fue publicada con el título *Persona e atto* por Bompiani en el año 2001, dirigida por G. Reale y T. Styczen. La primera traducción al español por BAC en 1982 proviene a su vez de la traducción a inglés del original en polaco. La primera versión traducida directamente del polaco a español es la realizada por ediciones Palabra y preparada por Juan Manuel Burgos que toman como texto fundamental de referencia la tercera y definitiva corrección hecha a *Persona y acción* por su mismo autor publicada en Lublin en 1994. En ésta reflexión se usan las tres versiones: la de Bompiani, la de BAC y la preparada por Burgos (Wojtyla 2011), pero dando más prevalencia a la versión italiana (Wojtyla, 2005). Este análisis expone la *idea* de una futura tesis de doctorado en Filosofía titulada *Valoración de la posibilidad de fundar la Antropología Filosófica sobre las bases de la Fenomenología trascendental de Edmund Husserl*.

¹ Miembro de la Asociación Española de Personalismo (AEP). Filósofo y candidato a Magister en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Estudiante investigador del grupo “Epimeleia” de la misma Universidad. Línea de investigación: Antropología, Ética y Sociedad. Profesor de la Universidad de San Buenaventura de Medellín. Jefe del departamento de Filosofía y director de investigaciones del Colegio Salesiano el Sufragio. Correo electrónico: pipelopezlopez@hotmail.com

El presente artículo será leído como ponencia en el *Segundo Congreso Iberoamericano de Personalismo Filosófico* para el que fue aprobado, y que se llevará a cabo en la ciudad de Bogotá del 4 al 6 de Septiembre del 2013 en la Universidad Católica de Colombia.

I. KAROL WOJTYLA Y LA FILOSOFÍA

Las convicciones intelectuales de Wojtyla pueden resumirse señalando que para éste filósofo “La realidad en sí misma constituía la verdadera medida del pensamiento, que estaba obligado a ceñirse a la verdad de las cosas, al igual que las virutas de metal lo estaban a adherirse a un imán” (Weigel, p.180). Mientras maduraba en su idea de la Ética y del hombre, advirtió que la realidad y el análisis filosófico de la misma, mas su relación con la vida moral, debía constituirse en un estudio más profundo del que recibió en el seminario y en el *Angelicum*, en relación con las necesidades del hombre contemporáneo. El pensamiento Aristotélico y Tomista estaba fundado en la Cosmología, por lo que empezar con una teoría general del universo para deducir una teoría de la persona humana le pareció inadecuado, ya que casi parecen eliminarse elementos constituyentes de la estructura del hombre, estos son: la subjetividad, la conciencia y la autoconciencia; además la ciencia moderna había ya contradicho al pensamiento antiguo, clásico y medieval casi en su totalidad. El problema planteado es la pregunta por el punto de partida para que la Filosofía pueda comprender y describir las cosas en su estado puro y para ayudar al hombre en el campo ético y moral, cómo *debe* actuar, cómo cerrar la distancia entre lo que se es y lo que se debe ser y como por lo que el hombre es, es decir un ser consciente, es posible la identificación con el bien y con la verdad en el contexto de un mundo escéptico respecto de la relación del hombre con lo verdadero, lo bueno y lo justo. Wojtyla en esa línea, en la elaboración de su tesis doctoral en Filosofía, exploró el pensamiento de Max Scheler para averiguar si éste autor le ayudaba a resolver el problema de la pregunta por los fundamentos de la moral, tarea que en parte fue insatisfecha porque concluyó que no era posible en gran medida; pero fue éste acercamiento el que posibilitó en Wojtyla la inmersión en nuevas formas del pensar filosófico que le ayudarían a afinar su propia posición.

Max Scheler fue uno de los intelectuales alemanes a los que se les atribuye, después de la primera guerra mundial, una renovación entre los intelectuales católicos. Entre ellos Dietrich von Hilderbrand y Edith Stein conocidos en Polonia gracias a que el profesor polaco Roman Ingarden los había traído al escenario. El maestro de éstos pensadores fue el padre de la Fenomenología como método filosófico-científico Edmund Husserl. Llegado el momento, estos intelectuales creyeron que su maestro abandonó el propósito primero de su Fenomenología que era la realidad objetiva y la vinculación de la Filosofía a ésta. Cada uno de ellos con su particularidad, trabajó en orden a ese objeto. La Fenomenología es el esfuerzo por traer a la Filosofía el fenómeno, las *apariciones* de las cosas y la intuición de las mismas, la penetración de la razón en las *visiones* dadas por los objetos en la experiencia. Los empiristas redujeron la experiencia a las sensaciones y los idealistas en sentido kantiano se elevaron en abstracciones y cayeron en el escepticismo, lo que alejó a los filósofos de las *cosas en sí mismas*. La Fenomenología de Edmund Husserl concibe la experiencia como un todo integrado por elementos psicológicos, físicos-biológicos, morales, culturales y más, y cómo estos se relacionan. Estas determinaciones

fenomenológicas son las que atrajeron a Karol Wojtyla. El intento en su tesis sobre Max Scheler consistió en la búsqueda de un fundamento filosófico para la vida moral a partir de la *Ética del valor* del intelectual alemán en un escenario histórico que puso en tela de juicio la coherencia de la moral. Su intento fue tan serio que hasta tradujo la obra de Max Scheler porque estaba convencido que ese fundamento moral no se encontraba en la *Neoescolastica* de Garrigou Lagrange quien lo había dirigido en su tesis doctoral en Teología. Lo que consigue el Papa polaco en ese tiempo de investigación fue integrar el realismo metafísico aristotélico-tomista con la vuelta sobre la experiencia humana de la Fenomenología.

Wojtyla coincide con Max Scheler, además, en que la intuición de la verdad sobre las cosas mismas comporta también un tipo de intuición moral del corazón y como intuición es un conocimiento real, por ejemplo, que la persona es la verdad de los valores personales que se captan por intuición inmediata del corazón. Los primeros principios que se captan por la intuición inmediata: espacio, tiempo, movimiento y número de los que habla Pascal, están precedidos por el valor en sí de la persona. Éste es el fundamento moral. Max Scheler estructura una *Ética a priori emotiva*, universal, material y no formal. Es *a priori emotiva* porque los valores no están sujetos a la razón exclusivamente, sino a la intuición emotiva; universal y material porque no se funda en los hechos formales sino en los hechos materiales. Empero, también se mostró muy crítico con la exagerada emocionalización que Max Scheler hace de la experiencia y de la conciencia y porque encontró en Scheler que la fundamentación de la moral estaba en el exterior y no en el interior: para Wojtyla las elecciones del hombre lo *con-forman*. En éste punto entra en juego la controversia Husserl-Scheler. Husserl llegó a llamar a su alumno en una carta a Roman Ingarden “*antípoda*” (Husserl, 1979, p. 16. 144-145) puesto que en la idea de Husserl de convertir la Filosofía en Ciencia, Max Scheler engrosa la lista de detractores que son: Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Henri Bergson, Benedetto Croce, Nicolás Abbagnano, León Chestov y Nicolas Berdiaeff. Para Max Scheler el filósofo debe ser caracterizado desde lo humano y así la Filosofía reposa sobre actos espirituales de amor como participación del espíritu humano en la esencia de todas las cosas. Para Scheler la Filosofía rebasa el dominio intelectual en términos científicos. El ser, dice Max Scheler, es más que objeto y por ésta razón su conocimiento no es meramente intelectual.

Wojtyla, por su parte, cree en la integración de la objetividad realista con la experiencia y la subjetividad humanas, Metafísica de la persona y Fenomenología de la persona respectivamente. La distancia de Karol Wojtyla frente a la Fenomenología de Husserl está centrada en la creencia de que la *reducción fenomenológica* carece de alcance ontológico. En sentido estricto su método no es el *método eidético*. Juan Manuel Burgos en el prólogo de *Persona y acción* por ediciones Palabra (Wojtyla, 2011) afirma que el uso metodológico de la experiencia en Wojtyla está inspirado en el método fenomenológico, pero en la denominada *epoché* hay un rechazo del mismo. Para Wojtyla la *epoché* es incompatible con el realismo: “el concepto de experiencia sustituye a la husserliana intuición de las esencias; Wojtyla pretende que su método tenga alcance ontológico, algo implantable en la

Fenomenología clásica [...]” dice Brugos (Wojtyla 2011, p.17-18). En éste sentido, la provocación que hace éste escrito a formular el método de la *reducción fenomenológica* como método para la Antropología filosófica del Personalismo está referido a la *reducción trascendental*, para que como investigadores del hombre no enturbemos la esencia antropológica por la falta de superación de nuestras propias experiencias del hombre, que son por como es la vida, en muchas ocasiones, relacionadas al sufrimiento o la decepción.

II. METAFÍSICA DE LA PERSONA Y FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA: UNA PROPUESTA DE MÉTODO

El ensayo introductorio de Giovanni Reale a la edición italiana de la obra *Persona y acción* de Karol Wojtyla editada por Bompiani en Milan (Wojtyla, 2005), identifica seis elementos atómicos en la Antropología filosófica y la Fenomenología de la persona expuesta por Wojtyla en dicha obra. En el primero de esos elementos, Reale diferencia al filósofo Karol Wojtyla del Papa Juan Pablo II. El filósofo fue el profesor de Ética y Teología en la Universidad Católica de Lublin y el participante en la redacción de la Constitución *Gaudium et spes* durante el Concilio Vaticano segundo. Como Papa elegido el 16 de octubre de 1978 y cuyo nombre escogido fue Juan Pablo II. Reale dice que es difícil en algunos contextos distinguirlos. Para el autor de éste escrito no es necesaria esa división, porque encuentra en el pensamiento filosófico de Wojtyla una unidad sistemática libre de escenarios y libre de los denominados “momentos” con los que suelen explicarse las etapas por las que pasa un pensador, estos en Wojtyla son más bien maduración.

El segundo elemento que menciona Reale es el atinente al método de investigación, es decir, los influjos moderados de cada uno de los siguientes autores: la Fenomenología y el realismo de Max Scheler [y por Scheler, Edmund Husserl], R. Ingarden por otro lado, y la metafísica tomista por otro; y con esto la particularidad del método fenomenológico de Wojtyla: volver a la persona por la acción, porque en ella se manifiesta la esencia metafísica del hombre y ésta a su vez es punto de partida ontológico. En Wojtyla decimos aquí, no hay contraposición entre reducción fenomenológica y reducción metafísica. La diferencia de Wojtyla con la Fenomenología clásica, es decir, la de Edmund Husserl afirma Buttiglione (1998, pp. 355-386) es que mientras ésta estudia las estructuras del fenómeno de la conciencia, Wojtyla influenciado por Ingarden estudia lo vivido y lo vivido directamente en la conciencia de sí mismo. Una de las tesis que defendemos en éste escrito es que la Antropología filosófica de Wojtyla es Fenomenología de la persona en acción. Wojtyla buscó responder a la pregunta por cómo un hombre es persona y, a través de la Fenomenología y su visión particular de la misma, consigue describir cómo la estructura metafísica personal del hombre se revela en el fenómeno, esto es, en la acción. El pensamiento filosófico de Wojtyla se abre a armonizar la Fenomenología, la Metafísica y la Ontología.

El tercer punto mencionado por Reale es relativo a la comparación entre la metafísica clásica y la metafísica *del Uno*, la primera sobresaliente en la Grecia de la antigüedad concretamente con los presocráticos. Aristóteles absorbe el problema del *Uno* en el problema del *Ser*, escribiendo que el ser y el uno son la misma cosa y que se implican mutuamente². Por el lado de la Historia de la Filosofía se debe mencionar, en esta trama de la Metafísica, que el cristianismo formuló una tercera tesis: la del hombre como persona visto desde la revelación y encarnación de Dios en Jesús de Nazaret. En éste marco, Jesús Villagrasa explica que Reale distingue tres paradigmas clásicos de la metafísica, esto es, el henológico que es la metafísica del uno, el ontológico que es la metafísica del ser renacida en la escolástica medieval y el de la metafísica de la persona surgida en el seno del pensamiento cristiano. La metafísica de Wojtyła pertenece a ésta última. Rocco Buttiglione (1992) en sus estudios sobre Wojtyła dice que toda la Filosofía del pensador se juega sobre la hipótesis de que es posible que la filosofía del sujeto no tenga que ser contrapuesta, sino más bien reconciliada y unida a la filosofía del ser, debido a que el hombre se revela como agente, persona consciente con interioridad y personalidad moral.

El cuarto punto, volviendo a Reale, está en orden a la relación que existe entre la estructura de la persona y sus acciones: comprender la naturaleza específica de la estructura de los actos del hombre, porque en ésa estructura de la persona se encuentra el potencial del sujeto, nociones que son razón vital del estudio de Wojtyła en *Persona y acción* (2005, p. 229). En el quinto punto, Reale menciona algunos de los conceptos clave de *Persona y acción*: la trascendencia, la participación y la solidaridad. Así, se entiende por *participación* que la acción del hombre –por su valor personalista– lleva a la unión con los demás, a la realización del bien común que es, a su vez, bien personal. El concepto está estrechamente relacionado al de *solidaridad* como disposición para llevar a cabo el deber para con la comunidad y el bien común, incluso sobrepasando los límites propios de las responsabilidades pactadas. La *solidaridad* y la *participación* juntas están en relación con la realización del conjunto de personas de una sociedad.

Por su parte, el concepto de *trascendencia* tiene para Reale una importancia específica; etimológicamente significa *superación*, sin embargo, además del sentido etimológico adquiere una doble significación, a saber: en términos fenomenológicos y en términos metafísicos. En Fenomenología el sujeto es siempre consciencia de algo, se dirige a un objeto intencional; de esta manera, dentro de los límites de la reflexión fenomenológica podemos decir que, dado el carácter intencional de la consciencia, la trascendencia tiene un

² Dice Aristóteles: “L’essere e l’uno sono una medesima cosa e una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l’un l’altro anche se non sono esprimibili con una’unica nozione. Infatti significano la medesima cosa le espressioni “uomo” e “un uomo”, e così pure “uomo” e “è uomo”; e non si dice nulla di diverso raddoppiando l’espressione “un uomo” in quest’altra “è un uomo”. È evidente, di conseguenza, che l’aggiunta, in questi casi non fa che ripetere la stessa cosa, e che l’uno non è affatto qualcosa di diverso al di là dell’essere”. *Metafisica*, IV 2, 1003 b 22-32. Y también: “Per quanto possibile, dobbiamo farci immortali, e fare di tutto per vivere secondo la parte più elevata che è in noi”. *Etica Nicomachea*, X 7, 1177 b 31-1078 a 2.

sentido horizontal. En Metafísica –por su parte– el sujeto se vuelve hacia sí mismo como causa de sus acciones. En consecuencia, la trascendencia adquiere un sentido vertical dentro de los límites de la Metafísica. En éste punto el autor de éste artículo, siguiendo a Edmund Husserl, afirma una tercera forma de trascendencia perteneciente a la Fenomenología como Fenomenología trascendental. En concreto, nos referimos al periodo que va del año 1916 en Friburgo a 1936, cuando escribe por ejemplo *Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* en 1928, *Meditaciones cartesianas* en 1931, y la conferencia de Viena: *La Filosofía en la crisis de la humanidad europea* en 1935. Esa tercera forma “trascendental” es la “trascendencia inmanente” o “trascendencia en la inmanencia” como flujo de vivencias modificadas por el *ego* puro. “Trascendencia inmanente” es la vivencia de lo dado más el objeto constituido en tales experiencias en relación con este *ego intencional* que es fuente constitutiva. El significado del objeto es identidad, correlato de conciencia. Edmund Husserl quiso concretar el *ego* puro como *ego* trascendental en la noción de “*mónada*” como en el que las cosas se dan fenomenológicamente en su unidad, como idénticas a sí mismas y no modificadas por vicios del sujeto que conoce. Esto es, la fijación del conocimiento en términos objetivos. Es por ésta razón que se propone el método de la *reducción trascendental* como método para una Antropología Filosófica, porque “Yo, en cuanto este hombre” soy “toda conciencia de lo que es otro, cada modo de aparición de él, pertenece”, me pertenece a mí como *ego* trascendental (Husserl, 2006, p. 128, 131). El *ego* es el centro de la actitud natural como *ego* previo a la *reducción fenomenológica* y, sobre ese mismo *ego* siendo *ego* fenomenológico, se encuentra un sujeto que conoce liberado intencionadamente de la tesis de lo dado en la mera actitud natural, éste es el *ego* trascendental, el sujeto libre de juicios que no corresponden al *eidós* del hombre como persona dada al conocimiento en la acción.

Lo anterior requiere de una actitud o una acción que es la vuelta sobre sí mismo como intencionalidad dirigida sobre lo intencionado por la conciencia. Piénsese en lo negativo que es no tener esta actitud si mi objeto de conocimiento es el hombre como persona y si soy *yo* mismo un objeto de estudio. Ambos, la persona universal como foco y propósito de la Antropología filosófica y *yo* como dirección de una pregunta por mí mismo, somos irreductibles a la naturaleza meramente material porque nos autodeterminamos, a saber, en la unidad y determinada por él, somos *espíritu*. No se propone aquí un idealismo como refutación al realismo, ni como entrada en la disputa entre idealistas y realistas, pero si una Filosofía de los problemas constitutivos, de los problemas del ser. Por eso no se refuta el realismo, porque el método de la *reducción trascendental* para la Antropología no niega la existencia del mundo real ni la existencia real de la naturaleza. Ésta *reducción trascendental* para la Antropología tiene el objeto de aclarar el sentido; esto es, el sentido en el que el hombre como persona vale efectivamente como existente. Debemos aceptar que el mundo real existe, pero que lo hace en una esencial relatividad a la subjetividad, como objeto de una intencionalidad. Esto es un *idealismo trascendental*, pero no el del tipo kantiano sino en una forma esencialmente nueva. Dice Husserl al respecto en la *cuarta meditación* de *Meditaciones Cartesianas* (1979, p. 143) que no se refiere a un idealismo psicológico, ni uno de la forma en la que se derivan de los datos sensibles desprovistos de

sentido un mundo pleno de sentido. No se trata de un idealismo kantiano que mantiene abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí. Más bien, nos referimos con Husserl, a un *idealismo* y una *reducción trascendental* que consiste en la autoexplicación de mi *ego* como lugar de subjetividad y conocimiento. Explicación del sentido de la trascendencia, dado, en efecto, por la experiencia del mundo y, para este caso, la experiencia del hombre. Es la esencial posibilidad de cambiar de actitud: el *yo* empírico no es suficiente, es necesario un *yo* trascendental que revise lo conocido.

III. MEDITACIONES EN TORNO A *PERSONA E ATTO*

Wojtyla (2005) explicó que la experiencia humana es el aspecto objetivo del proceso cognitivo; la persona es sujeto de la experiencia trascendente e inmanente, la persona descubre una realidad fuera de sí y dentro suyo y, aunque común a todos los hombres, la experiencia externa y la interna es particular porque cada persona existe de manea especial³. Cada persona tiene, además, la capacidad de conocer la vida interna de lo otro pese a su alto grado de incomunicabilidad, debido a que lo experimentado por uno es también experimentado por otro. Éste doble aspecto de la experiencia humana necesita ser estudiado de manera integrada por la Filosofía de la subjetividad y por la Filosofía del conocimiento. La Filosofía personalista, en éste sentido, debe ser formulada como Antropología integral de subjetividad y objetividad de la persona, y ella puesta dentro de la ecuación en su dinamismo como ser que es consciente y que actúa. El acto revela una trascendencia específica: la complejidad psicosomática del hombre como unidad. Dice al respecto Wojtyla (1982, p. 25) de ésta complejidad, que el hombre necesita un profundo análisis de sí mismo, una síntesis siempre nueva, una descripción más madura de su naturaleza⁴.

IV. LA CONCIENCIA

El concepto de *acto* desde la tradición aristotélico-tomista a la par del concepto adjetivado de *humano*, resulta en la identificación de las notas del hombre como ser consciente. Esto expresa, a su vez, el dinamismo de la voluntad y de la libertad que dan cuenta –en esa lógica– de la potencialidad de la persona como creadora del acto. Ser consciente significa actuar conscientemente. No obstante, en Wojtyla se encuentra un nueva explicación del término, en tanto que su interpretación de la persona se ve ampliada a lo largo de las

³ Dice Wojtyla en *Persona e atto*: “[...] oggetto di esperienza è ciascuno per sé in modo unico e irripetibile e nessun rapporto dall’esterno con nessun altro uomo può sostituirsi a quel rapporto sperimentale che è parte del proprio soggetto” (2005, p. 41).

⁴ “[...] si ha l’impressione che i molteplici sforzi conoscitivi incentrati sull’ambiente esterno all’uomo siano di gran lunga superiori agli sforzi e ai conseguimenti attinenti all’uomo stesso. [...] Forse, più semplicemente, è l’uomo che aspetta continuamente una nuova e penetrante analisi di sé e, soprattutto, una sintesi sempre aggiornata che non è facile compiere” (Wojtyla, 2005, p. 77)

consideraciones desarrolladas en *Persona e atto*. Así, para Wojtyła no es lo mismo acto humano o acto del hombre y acción de la persona. La Filosofía hasta ese momento no había desarrollado, para explicar el dinamismo propio de la persona, más que el concepto de acto⁵. Wojtyła propone el uso diferenciado de *acto* y *acción*, para explicar que la persona no actúa siempre de manera consciente y, sin embargo, el dinamismo de la persona está presente correlativamente antes, durante y después del acto. Ésta idea es importante para la comprensión de la conciencia como componente esencial de toda la estructura y el dinamismo de la persona.

La conciencia para Wojtyła no solo *refleja*, sino que es parte fundamental del dinamismo y la identidad de la persona. En otras palabras, todo lo que sucede y experimenta la persona dentro y fuera de ella la conciencia lo refleja. Aquí es posible identificar una diferencia ostensible con la Fenomenología desarrollada por Husserl, puesto que para Wojtyła la conciencia refleja lo que ya se conoce. A diferencia de Husserl, el filósofo polaco afirma que el dinamismo que se encuentra en el conocimiento como acto de conocer no pertenece a la conciencia⁶; empero la conciencia coopera con ese proceso en la medida en que los grados de conocimiento determinan los grados de conciencia y no al contrario.

El conocimiento de sí mismo es distinto del conocimiento de los objetos, aun cuando yo puedo ser un otro o un objeto de conocimiento para mí mismo. La relación en éstos términos contiene una nota característica: la singularidad especial del *yo* como objeto de conocimiento en el que la conciencia subjetiva el *yo*; sin esa subjetivación la conciencia se encontraría en un estado de precariedad respecto de los significados en relación con el *ego* del hombre. Podemos decir que el *ego* o *yo* es objeto directo de conocimiento, lo otro viene después. La persona experimenta su propia subjetividad. Wojtyła investiga la conciencia en relación con la persona, y no como si la conciencia fuera una cosa, refutando la idea de ésta como creadora de su propio contenido: lo experimentado por el hombre dentro y fuera suyo encuentra su reflejo en ella, por tanto, los índices de intencionalidad son reflejados en la conciencia como objetos ya conocidos.

Para Brentano y Husserl, el conocimiento es siempre –en un sentido amplio– conciencia de algo. Por su parte, Wojtyła se pregunta por qué y recurre a Aristóteles para dar respuesta al mencionado interrogante. El conocimiento de sí mismo tiene también por *finalidad* los hechos, los objetos y la persona misma: el hombre sabe que sabe, sabe de su conciencia y

⁵ Así lo dice Wojtyła en *Persona e atto*: “[...] grazie al loro contenuto essenziale (atto e azione), racchiudono ciò che si cela nel termine actus humanus, poiché, a quanto pare, il pensiero filosofico, per esprimere il dinamismo, non ha elaborato fino ai giorni nostri un concetto più basilare del concetto di actus” (2005, p. 89).

⁶ “[...] l’essenziale dinamismo conoscitivo, l’attività stessa del conoscere, non appartiene alla coscienza” (Wojtyła, 2005, p. 101)

sabe de su ser y de sus acciones⁷. En éste orden de ideas, por ejemplo, el autoconocimiento lleva a la autoconciencia. La entrada o el contacto con el mundo objetivo intencionado es una acción voluntaria, decimos: consciente. Puede hacerse aquí una referencia a las nociones de *actitud natural* y paso a la *actitud fenomenológica* de Husserl.

Aclaremos la función y dinámica de la conciencia: ella subjetiva lo objetivo. Ella subjetiva el mundo intencional de la persona, todo su horizonte. La conciencia tiene una función reflexiva respecto de los contenidos de la experiencia. En éste punto Wojtyla se distancia de la tradición del paradigma de la conciencia (que tiene su punto de partida en la tradición cartesiana, en Berkeley y en Kant, y que se extiende hasta Edmund Husserl) en la tesis según la cual la conciencia es contenido de sí misma. Wojtyla no lo cree así.

Cuando se dice que la persona vive su propia subjetividad y su dinamismo, se hace referencia a que todo el hombre vive dentro de su acto, sea éste último consciente como acción o no, es decir como aquello que le *ocurre*; el hombre está colocado en la acción, y la vive como autor⁸. Hasta aquí hemos focalizado y reducido en términos fenomenológicos la conciencia según la entiende Wojtyla, la hemos destacado para concluir en la afirmación de su presencia en los actos humanos o acciones, más su función como formadora de subjetividad de la persona.

EL DINAMISMO

Ésta noción la entiende Wojtyla basado en los siguientes dos hechos: primero, el *hombre actúa* y –segundo– *algo ocurre en el hombre*. En el acto como dinamismo encontramos un significado existencial: el hombre es el fundamento de su actividad y de lo que en él como sistema orgánico se da (Wojtyla, 2005, p. 177). En éste sentido encontramos en *La Metafísica* de Aristóteles (IX, 1, 1045 b 34-35, 1046 en 1-2 y *Metafísica* XII, 5, 1071 a 4-5) que los conceptos *acto* y *potencia* expresan esencialmente la dinámica del hombre. No obstante, a este respecto veremos cómo Wojtyla amplía ésta idea realizando la siguiente distinción: una es la acción consciente y la identificación del hombre como causa de la misma y otra es la operatividad biológica. El vínculo que existe entre la causa y el efecto, respectivamente el hombre y la acción y lo que sucede en él porque posee cuerpo, es de carácter existencial en la medida en que indica en el hombre el orden objetivo de ser y existir. La acción y los hechos de su materia orgánica ponen de manifiesto su inmanencia y su trascendencia. El *yo* dijéramos, que *sufre* el acto y lo que le ocurre, y el *yo agente*, son

⁷ “[...] l’uomo possiede la conoscenza della propria coscienza e in tal modo è consapevole della coscienza del proprio essere e del proprio agire negli atti” (Wojtyla, 2005, p. 113).

⁸ “L’uomo vive interiormente il proprio atto come azione di cui egli è autore soggettivo, espressione profonda e rivelazione di ciò che compone il suo proprio “io”, di ciò che quell’ “io” semplicemente è” (Wojtyla 2005, p. 139).

en la unidad, dinamismo. La persona en los actos y en las acciones conscientes se presenta a la experiencia como unidad. Wojtyla, en términos de consciencia, dice que el hombre es sujeto pasivo respecto de sus actos orgánicos, a los que llama *activaciones*. En los actos conscientes, mientras tanto, el hombre se vive como sujeto de la acción.

Max Scheler (2011, p. 172) escribió que los hechos fenomenológicos son aquellas encarnaciones de los objetos mediante las cuales podemos diferenciar o reducir fenomenológicamente lo particular del objeto. En ésta línea, es posible señalar que en el marco del dinamismo que asume al hombre como *persona*, las acciones y las activaciones son encarnación de la subjetividad humana y, en un sentido más amplio, la acción consciente y la acción moral también lo son. Wojtyla escribió en su obra *Amor y responsabilidad* que “El hombre es, en cierta manera, un ser condenado a crear” (1978, p. 153). Entendemos entonces que la persona crea la acción mientras se *re-crea* a sí misma en la acción. Lo que se quiere describir con éstas meditaciones es que en el hombre encontramos, dentro de su misma estructura dinámica, que es sujeto de la acción y lugar del acto, porque en él se activan procesos naturales y, precisamente por el hecho de que en su naturaleza suceden activaciones, Wojtyla dice que en el ámbito de lo consciente la naturaleza es opuesta a la persona (2005, p. 209), en tanto que la *naturaleza* es una cosa general. Cuando el hombre actúa vive dentro de las acciones. Por otra parte, cuando algo se activa en él, aún cuando el hecho depende en sí mismo del hombre, él se entiende como agente en sentido pasivo, puesto que no está en total control de su naturaleza física⁹. Una explicación: el hombre es autor de las acciones y causa de sus activaciones. En éste orden de ideas, el hombre como *suppositum* existe y actúa. La naturaleza es la base de su operatividad, tanto de la acción consciente como de lo que se activa en él. Esto es posible porque la *persona* integra ambos dinamismos.

Es importante destacar que el desarrollo del dinamismo y la potencialidad física del hombre tienen con el conocimiento una relación muy evidente, expresada en la transformación del cuerpo gracias al paso del tiempo. Sin embargo, en lo que al dinamismo psíquico se refiere, el hombre está más sujeto a las condiciones de su propio desarrollo por las experiencias y la causalidad de la persona sobre sí misma como autodeterminación¹⁰. Consecuentemente, la libertad en estos dos dinamismos también se muestra de manera distinta. Podemos decir aquí respecto del dinamismo entendido en su primer sentido, siguiendo a Wojtyla, que *algo ocurre en el hombre*. Esto es, que en las *activaciones* propias de la estructura somática no hay libertad, debido al hecho de que la persona es un sujeto pasivo. Al respecto, así lo explica el autor: “Al nivel del dinamismo de la naturaleza no hay actos, no hay acciones;

⁹ “Quando l’uomo agisce, l’io vive interiormente la sua operatività nell’azione; quando invece qualcosa accade nell’uomo, l’io non vive interiormente l’operatività e non è l’agente, ma vive l’identità interiore con sé e l’esclusiva dipendenza da sé di quanto accade” (Wojtyla, 2005, p. 213).

¹⁰ “[...] realtà rigorosamente esistente unita alla persona in quanto soggetto suo proprio” (Wojtyla, 2005, p. 255).

estrictamente hablando solo hay "activaciones" o, en todo caso, una suma específica de lo que "sucede en" el sujeto" (2011, p. 181).

LA VOLUNTAD

La libre determinación o *autodeterminación* es el término que define la relación entre la persona y la voluntad. La voluntad es expresión de la persona en su propiedad de *autodominio* y *autoposesión*, es decir, que la persona se posee y es propiedad exclusiva de sí misma por medio de la voluntad; esto significa que la autodeterminación integra y une las diversas manifestaciones del dinamismo humano a nivel de la *persona*¹¹. La autodeterminación objetiva la persona y muestra la capacidad de objetivarse a sí misma por medio de la acción y que ésta se funda en su intimidad y su voluntad; el *yo* es el primer objeto por determinar. La libertad es atributo de la voluntad. La trascendencia vertical de la voluntad manifiesta fenomenológicamente la naturaleza espiritual del hombre, porque indica que éste se abre a los objetos de la realidad y decide sobre ellos, mientras que –a su vez– estos últimos producen la motivación de la acción humana, la cual se encuentra orientada a partir de índices axiológicos. No obstante, es posible que la voluntad –en éste punto– sea suspendida temporalmente, puesto que el movimiento de la voluntad está dado por el valor objetivo del objeto de decisión; decisión que contiene e indica la relación con el objeto en sí mismo en cuya verdad la libertad se rinde por la disposición de la voluntad hacia los objetos¹². Esta verdad axiológica de los objetos condiciona la voluntad por vía del conocimiento, porque antes de decidir, la persona emite un juicio de valor; el juicio pertenece al campo del conocimiento, en la medida en que la razón tiene una disposición natural a la verdad y, por su parte, la decisión pertenece al campo de la voluntad como movimiento en doble vía: tender y decidir¹³. De éste modo, la trascendencia de la persona en la acción está relacionada a la capacidad intelectual de juzgar la verdad axiológica de su objeto de decisión.

El término *actuar* en sentido antropológico encierra un número grande de cuestiones para el estudio del hombre y expresa la unidad óptica y existencial de la persona, dado que en la acción se cumple completamente el ser y la personalidad del sujeto. Esto se debe al hecho de que en cada acto está contenida una verdad y una decisión del hombre: la persona no existe fuera de la realización de un acto o fuera de su propia realización en el acto y se realiza cuando trasciende libremente en la verdad y no al margen de ella. Estas ideas son un llamado a la responsabilidad en el orden moral, pues la persona –decimos– es la culpable de

¹¹ “[...] l’autodeterminazione [...] integra ed unisce le diverse manifestazioni del dinamismo dell’uomo a livello di persona” (Wojtyła, 2005, p. 267).

¹² “[...] la contrapposizione tra il bene e il male, così essenziale alla morale, presuppone il fatto che il volere qualunque oggetto nell’azione umana si realizza in base alla verità sul bene che questi oggetti costituiscono” (Wojtyła, 2005, p. 339).

¹³ “[...] volere significa non solo tendere ad un fine, ma tendere decidendo” (Wojtyła, 2005, p. 355).

su acción, el hombre es responsable de sus actos, de haberse adecuado o no a la verdad que presentan los objetos de decisión por contenidos axiológicos como deber¹⁴. Bien dijo Paul Ricoeur que la estructura de la responsabilidad es típica y única de la persona. Si bien el hombre se realiza y actualiza a través del acto, Wojtyła formula el siguiente argumento en torno al hombre como unidad: mostrando nuevamente su relativa inconformidad con la concepción del hombre derivada de Aristóteles y Tomás de Aquino, que consistió en la idea según la cual el alma es el principio ontológico de la unidad del hombre, afirma que el elemento espiritual es el que decide esa unidad. Si la acción es el campo en el que se revela fenomenológicamente la trascendencia, en la subjetividad es donde se manifiesta y produce la integración de la persona en la acción, el hombre está colocado en el acto como unidad psicósomática. Esta concepción integral del hombre se sostiene sobre la base de que los dinamismos psíquico y somático no se contraponen sino que se integran, se sirven e influyen. Es cierto que es la constitución somática la que determina la realidad de la persona y, por eso, podría decirse que la *persona es su cuerpo*, pero no lo *es* en sentido estricto. Más bien la persona tiene cuerpo, el cuerpo –a su vez– se constituye en el lugar donde aparecen la trascendencia, la autodeterminación, la acción y la propia objetivación. Al dinamismo somático lo llamamos instinto porque en él no entra en juego de manera directa la influencia consciente y la participación de la voluntad. Funciona el cuerpo en la persona por medio de las activaciones. El cuerpo forma la totalidad de la estructura personal en tanto en cuanto es la base de la unidad óntica, pero es el espíritu quien determina esa unidad. Así lo explica Wojtyła:

[...] la unidad de la persona en acción se manifiesta y establece de hecho por obra de la naturaleza espiritual del hombre. Cuando hablamos de la naturaleza espiritual del hombre, no nos estamos refiriendo al conjunto de síntomas que determinan la trascendencia de la persona en la acción, sino a la fuente real de todos estos síntomas, al componente espiritual del ser humano. La experiencia en que nos basamos y los análisis llevados a cabo nos llevan a la conclusión de que es este elemento el que constituye la unidad del hombre. Por ello, la trascendencia de la persona en la acción, entendida en sentido fenomenológico, parece conducir a una concepción ontológica del hombre en la cual la unidad de su ser está determinada por el espíritu (Wojtyła, 1982, p.214)¹⁵.

¹⁴ “[...] l’uomo è responsabile delle sue azioni e vive interiormente la responsabilità proprio perché possiede la capacità di rispondere ai valori con la volontà [...] in relazione con la verità, in cui è radicato il dovere come potere normativo della verità. Il dovere costituisce quella forma matura di rispondenza ai valori che è intimamente legata alla responsabilità” (Wojtyła, 2005, p. 405).

¹⁵ En *The Acting Person*: “[...] it is owing to the spiritual nature of man that the person’s unity in the action is manifested and actually established. When speaking of man’s spiritual nature we are not referring to the set of symptoms that determine the person’s transcendence in the action but to the real source of all these symptoms, to the spiritual element in the human being. The experience we rely upon and the analyses we carried out suggest the conclusion that it is this element that constitutes the unity of man. Thus the transcendence of the person in the action, understood in the phenomenological sense, seems to lead to an ontological conception of man in which the unity of this being is determined by the spirit” (Wojtyła, 1979, pp. 183-184).

Cada acto está realizado sobre la base de esa integración, incluyendo los llamados *actos involuntarios* que, aunque muestran un cierto nivel de independencia del cuerpo respecto de la voluntad, no dice que se contrapongan; los reflejos motores, por ejemplo, dependen del hombre ya que pueden ser o no reflejos en tanto que sean reacciones o actos voluntarios, o los movimientos involuntarios que por su naturaleza repetitiva y espontánea no despiertan en el hombre la necesidad de ser pensados o de usar la conciencia o la voluntad para dirigirlos. Por tanto, es como si el hombre redujera su capacidad de atención sobre estos movimientos, puesto que sabe que son resultado de la operatividad propia del instinto y la conservación. El cuerpo y la mente son un todo que coopera. Así como la *activación* es fuente potencial propia del dinamismo somático, la emoción lo es al dinamismo psíquico, entendiendo que por *emoción* no se hace referencia exclusivamente a los sentimientos y afectos. La emoción nos dice que algo se *activa* en los seres humanos por lo psíquico y que se encuentran en ésta experiencia los dinamismos psíquico y somático. Así, por ejemplo, la realización de la conciencia por medio de la sensación como base de la experiencia de su propio cuerpo. Si se mantiene la idea de que las emociones y sentimientos se dan sin posibilidad de control es porque en el hombre no hay unidad, y precisamente por ésta desintegración es que no hay control ni autodeterminación y no existe la relación natural que lo caracteriza con la verdad, el valor y el bien. Si se mantiene esa idea, se sostiene que frente a la energía sentimental y emocional se está determinado y no se posee autodomínio y autoposesión. Además, sin la función operativa psíquica sobre lo emocional y sentimental, lo emocional quedaría como un elemento inexplicable. Separar la subjetividad humana del dinamismo somático sería afirmar la imposibilidad de la acción consciente y de la responsabilidad.

CONCLUSIONES

Éste artículo valoró la posición filosófica de Karol Wojtyła como paradigmática en la medida en que configura algunas ideas del Personalismo, la axiología y la Ética de Max Scheler, junto a algunas premisas aristotélico-tomistas, agregando a esto la formulación de su Fenomenología como Fenomenología de la persona en acción. La visión antropológica de Wojtyła 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, y es personalista porque considera que en la interpretación del hombre la noción de *persona* es central. La propuesta de constituirse la *reducción trascendental* en el método de investigación para una Antropología filosófica del Personalismo esta orientada en la tesis que afirma que ese método permite elaborar una visión pura del hombre porque obliga a la vuelta sobre sí mismo, como intencionalidad dirigida sobre lo intencionado por la conciencia. De la falta de esta actitud en el estudio del hombre resultan el pesimismo, el patetismo y el fanatismo.

BIBLIOGRAFÍA

Burgos, Juan Manuel. (2007). *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*. Madrid: Palabra.

Butiglione, Rocco. (1992). *El pensamiento de Karol Wojtyla*. Madrid: Encuentro.

_____. (1998). *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori.

Husserl, Edmund. (1951). *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: universidad de Buenos Aires.

_____. (1964). *Cartesian Meditations*. The Hague: Martinus Hijhoff.

_____. (1979). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas

_____. (1982). *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza,

_____. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica.

_____. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económica.

_____. (2006). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnós.

Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938.

- _____. (1941). "Ética". Buenos Aires: Revista de Occidente.
- _____. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.
- _____. (2011). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)* Madrid: Encuentro S.A.
- Weigel, George. (2000). *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Wojtyla, Karol. (1979). *The acting person*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- _____. (1978). *Amor y Responsabilidad*. Madrid: Razón y fe.
- _____. (1980). *Max Scheler y la ética cristiana*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- _____. (1982). *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica S. A.
- _____. (2001). *Persona e atto*. Milan: Bompiani.
- _____. (2005). *Persona e atto*. Milán: Bompiani.
- _____. (2011). *Persona y acción*. Madrid: Palabra.