

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO COMO POSIBILIDAD DE INTEGRACIÓN ENTRE ÉTICA Y ONTOLOGÍA.

*Carmen González**

Resumen

En el presente trabajo se tratará de mostrar de qué modo la experiencia como momento fundamental del método fenomenológico permite recuperar el vínculo entre sujeto y mundo que el idealismo moderno puso en cuestión. Se señala también que, tanto en la filosofía de Husserl como en la de Scheler, esta misma experiencia tiene una carga, tal vez excesiva, en un caso de emocionalidad y en el otro de actividad intelectual, pero ambas desvinculadas. Esta desvinculación de los dos momentos que integran el proceso cognoscitivo y experiencial –afección e intelección– es lo que impide el paso definitivo hacia la vinculación entre ética y ontología. Finalmente mostramos cómo en la filosofía de Karol Wojtyła es posible superar esta separación desde la recuperación del momento de experiencia de sí mismo, y, así, es posible volver a plantear la relación entre ontología y ética.

Palabras clave: fenomenología, afección, intelección, ética, ontología.

Abstract

The present paper is an attempt to show how experience, as a fundamental moment of the phenomenological method, allows for the recuperation of the linkage between the subject and the world that modern idealism had questioned. It is pointed out as well, that, in Husserl's philosophy as in Hegel's, this very experience has a load, perhaps excessive, of emotionality in one case, and of intellectual activity in the other, but both separated from each other. This disengagement of the two instances that integrate the cognitive experiential processes – affection and intellection – prevents the definite step towards the linkage between ethics and ontology. Finally, we show how, in Karol Wojtyła's philosophy, it is possible to overcome this separation, from the recovering of the

*Profesora en Filosofía para la Enseñanza Media y Superior por la Universidad Católica de Santa Fe. Docente de la Licenciatura en Filosofía de la UCSF. Actualmente cursa su doctorado en Filosofía. Dirección electrónica: carmenbgon@hotmail.com

moment of self-experience, and thus, it is possible to raise again the issue about the relation between ethics and ontology.

Keywords: phenomenology, affection, intellection, ethics, ontology.

Así como se podría decir que el interés general de los filósofos griegos fue desentrañar el lugar que le cabe al hombre dentro del cosmos, bien podríamos decir que al hombre contemporáneo le urge encontrar la manera de afirmar la realidad de dicho cosmos y su lugar en él. Y esto debido a que, tanto por el lado del empirismo como de la Ilustración kantiana, los ámbitos de la conciencia y de la realidad quedan desvinculados. En el caso del empirismo, porque las certezas se encuentran en el ámbito de las sensaciones subjetivas, y en el caso de la línea kantiana, porque, aun saliendo del ámbito de las intuiciones sensibles en el origen del proceso cognoscitivo, el ser de las cosas permanece oculto. Podríamos decir, entonces, que la filosofía contemporánea se ve ante el dilema de recuperar ambos polos: la realidad misma y la conciencia que de ella tenemos, pero en correlación.

Al mismo tiempo es justo reconocer que, en la Modernidad, la realidad del ser humano despliega toda su plenitud al expresar, como en ninguna otra época, lo específicamente humano que es el aspecto de subjetividad; no hay en la reflexión filosófica anterior una mirada justa al valor del individuo como tal. Incluso toda la tradición clásica examina al hombre como “desde afuera” aunque, de esa manera, puede afirmarlo como un objeto real del cual es posible definir sus estructuras esenciales. Sin embargo permanece ciega a la real interioridad del hombre, aspecto que sí logra captar la Modernidad en tanto su punto de partida, la conciencia, se halla desde el mismo inicio en el interior del sujeto, en las profundidades del yo subjetivo, aunque esto haya culminado en muchos casos en un desarraigo profundo de la conciencia, convirtiéndose en una forma más de idealismo.

Así, se desdibuja el nexo correlativo entre el sujeto y el mundo como objeto, y la opción parece presentarse entre desarrollar una filosofía del ser o dedicarse con mayor optimismo a la filosofía de la conciencia. De lo que se trata en este artículo es, pues, de analizar la posibilidad de que por vía fenomenológica se recupere el vínculo entre conciencia y mundo, como relación atractiva y siempre provocante al pensar filosófico. Y, en

consecuencia, repensar la posibilidad de recuperar el vínculo entre ontología y ética que, desde Kant en adelante, parece imposible.

1. La experiencia como punto de partida en Husserl.

El recurso a la experiencia como criterio o canon de la validez del conocimiento es el rasgo característico del empirismo. Aunque debemos distinguir en este ámbito y en términos generales, empirismo de *sensualismo*, podemos afirmar que este último afirma la naturaleza intuitiva del conocimiento sensible. Dentro de la concepción de la experiencia en tanto intuición, señala Nicola Abbagnano que, por tanto, la experiencia es “una relación inmediata con el objeto individual (...) un objeto conocido por experiencia es, desde este punto de vista, un objeto presente y en persona con toda su individualidad”¹. Es precisamente Roger Bacon quien distingue dos modos de abordar la verdad: la argumentación y la experiencia y señala que “el alma no se tranquiliza en la intuición de la verdad si no la encuentra por el camino de la experiencia”².

Esta percepción amplia de la experiencia como operación cognoscitiva adquirirá luego, de la mano de Locke y de Hume un carácter más negativo. Ambos autores señalarán a la experiencia sensible como límite o negación de las pretensiones de la razón, aumentando la distancia aparentemente infranqueable entre el darse fenoménico de los datos sensibles y el carácter nouménico de las cosas dadas a la percepción; precisamente el punto exacto en el que conciencia y mundo se separan.

No es ésta opinión compartida por Husserl; en él no hay ningún resquicio por donde pueda colarse la menor duda acerca de llegar a conocer las esencias universales a través del darse particular de los fenómenos. Ya en la Introducción a *Ideas* afirma que “aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias; como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a conocimientos esenciales y no fijar, en absoluto, hechos”³. Es en esta

¹ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1996, p. 497.

² Bacon, R., en *Opus Maius*, VI, 1, citado por Abbagnano, *op.cit.* p. 498.

³ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, ICF, 1992, p. 10.

búsqueda de las esencias, precisamente, donde Husserl pretende encontrar el criterio último de objetividad que haga de la filosofía una ciencia estricta.

De esta manera se estaría en condiciones responder tanto al empirismo como al idealismo; “el principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de volver a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia”⁴. Husserl aclara también que la recurrencia a la experiencia parte ya de otro error: las cosas que se dan en la experiencia no son más que cosas naturales, la realidad en sentido habitual, los meros hechos, pero nunca el *eidós*. Para cualquier empirista, “la experiencia directa sólo da, en efecto, cosas y casos singulares, nunca universales (...) a la evidencia esencial no puede apelar, puesto que la niega; apelará pues a la inducción y, en general al complejo de raciocinios indirectos por medios de los cuales llega la ciencia empírica a sus proposiciones generales”⁵. De esta manera, sin embargo, jamás podrá encontrar el criterio último de validez universal de sus conocimientos.

Por otro lado, y en respuesta a cierto tipo de idealismo, Husserl señala que es necesario superar otro error. Aquel que hace coincidir, cual sinónimos, el concepto y la esencia: “especial resistencia ha provocado una y otra vez el que como ‘realistas platonizantes’, erijamos ideas o esencias en objetos y les atribuyamos, como a otros objetos, un ser real”⁶. Toda visión individual de un objeto real puede ser puesta en idea, transformada en ideación o *eidós*; es decir que a partir de la visión del objeto real se obtiene un objeto de nueva especie respecto del objeto empírico. Este nuevo objeto estará siempre dado por una visión, pero ésta no será de tipo experiencial sino que consistirá en la conciencia de la cosa; sostener una esencia a partir de esta visión no significa su existencia individual sino al revés: en el darse de los datos se muestra necesaria una visión eidética. Ambos -hechos y esencias- pertenecen a distintos órdenes pero no pueden darse de manera independiente.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 54.

La evidenciación de la esencia permite, según Husserl, responder tanto al empirismo como al idealismo; en el primer caso, ellos objetan que la experiencia directa ofrece sólo singularidad y ninguna generalidad, pero esto no basta para un conocimiento válido; en el segundo, observa que el idealismo afirma un pensamiento puro, a priori, pero no reconoce que es fundamental el puro *ver* (...) y esto sucede porque se mueven desde presupuestos aceptados acríticamente⁷.

Es necesario tan sólo un cambio de perspectiva, que consiste en dejarse afectar por el darse las cosas. Ahora bien, ¿qué es lo que las cosas ofrecen en ese darse? En esta facticidad pues, hay ya una remisión a cierta necesidad esencial: un objeto individual no es meramente individual, un objeto que se da tiene, en cuanto constituido en sí mismo, de tal o cual manera, su índole peculiar. “Ante todo designo *esencia* lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo, constituyendo lo que él es. Pero todo *lo que* es semejante puede *trasponerse en idea*. Una intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial (...) lo intuido en este caso es la correspondiente esencia pura o *eidós*”⁸. ¿Cuál es, entonces, el puente que permite pasar de la esfera de los hechos contingentes a la esfera de las esencias universales? Está dado sin duda por el momento de la experiencia, *principio de todos los principios*: “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento”⁹ afirma Husserl en el § 24 de *Ideas*, tal como Bacon sostenía la experiencia como criterio de validez del conocimiento.

Tanto Bacon, en los orígenes de la moderna ciencia, como los empiristas británicos, como el mismo Husserl, buscaron el criterio último que les permitiera otorgar validez a un conocimiento. Unos circunscribieron al conocimiento al ámbito de los fenómenos que nos impresionan sensiblemente, pero otros trascendieron esa línea de demarcación kantiana y continuaron afirmando la posibilidad de conocer lo que el mundo es, en sí mismo. En el § 4 de la Introducción a *Experiencia y juicio*, Husserl sostiene:

⁷ Ales Bello, Angela, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Pisa, Edizioni ETS, 2003, p. 19.

⁸ Husserl, E., *op. cit.*, p. 20.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

“si el afán de conocimiento se ha de dirigir al ente, es decir, el afán de enunciar, juzgando, lo que es y cómo es, el ente debe estar ya dado”¹⁰. En primer lugar, queda dicho que el conocimiento vincula inevitablemente conciencia y mundo, en tanto se trata de una conciencia que es intencional; por otro lado, estamos ante un conocimiento esencial, pues de lo que se trata es de conocer lo que el ente es en el darse del ente como ente.

En Husserl, la verdad de un conocimiento estará dada por su carácter de evidencia; esta evidencia, señala, consiste en el estar dado evidente de individuos, y la evidencia de objetos individuales constituye el concepto de experiencia en el sentido más amplio. Así, la experiencia se define “como referencia directa a lo individual”¹¹ y será para el fundador de la fenomenología el punto de partida para el esclarecimiento del origen y validez de los juicios. Partiendo del encuentro de la conciencia con los objetos individuales, en “carne y hueso”, será posible la aprehensión de lo que éstos son; ahora bien, es importante señalar que siempre es anterior a dicha aprehensión en *entelequia* la presencia misma del objeto como un algo que nos atrae, nos afecta. “Afectar significa destacarse del contorno que siempre coexiste allí y atraer sobre sí el interés”¹², pues los objetos están dados allí, en el mundo, previa e independiente de la actividad cognoscitiva con la que cualquier sujeto se vincule a ellos. Vincularnos cognoscitivamente con ellos será ocasión de ver, comprobar si tal como se dan y como suponemos que son, verdaderamente son.

Estamos aquí ante la cuestión metodológica que exige la *epoché* y que nos obliga, entonces, a aclarar la posición de Husserl sobre la tesis del mundo. La *reducción* que exige metodológicamente la fenomenología consiste en un acto por el cual no se construye una cosa sino que nos dejamos guiar por ella con el objeto de comprobar no su facticidad sino su esencialidad. “Si está implicada una actividad del sujeto, ésta es respuesta a una petición, a un llamado (...) el dato requiere ser comprendido, pone una pregunta, se revela problemático (...) Es la cosa la cuestión que debe ser indagada,

¹⁰ Husserl, E., *Experiencia y juicio*, México, UNAM, 1980, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, p. 28.

¹² *Ibid.*, p. 30.

(...)”¹³. No es posible negar el mundo, ni ponerlo bajo sospecha; el mundo es evidentemente dado en la experiencia, las cosas están allí; se trata de una facticidad que requiere ser comprendida en su esencialidad. Por tanto, la *epoché* es un acto voluntario en el que el sujeto decide desviar su atención de la mera facticidad, que lo afectó originariamente, a la región de las esencias. Como hemos visto hasta aquí, la experiencia es el acto original por el que se hace conciente la intencionalidad de la conciencia y el vínculo entre sujeto y mundo¹⁴.

Por último, es importante observar el esfuerzo por ampliar el sentido de la experiencia a un ámbito más amplio que el meramente cognoscitivo. Husserl señala que nuestro mundo vital es mucho más que el mundo de las funciones lógicas y que, por tanto tiene el concepto de “experiencia” un sentido cotidiano que vale la pena recuperar. “Y este sentido cotidiano (...) se refiere a un hábito que proporciona al que está provisto de él, al experimentado, seguridad en el decidir y en el obrar en las situaciones de la vida”¹⁵. En este sentido, “experiencia” se refiere a una conducta activa y valorativa más que a una cognoscitiva y juzgadora, y sobre ella descansa toda praxis humana. Así, el mundo no solo es sustrato de cada acto cognoscitivo sino también de cada valoración y acción práctica: “Para que algo pueda estar dado como algo útil, bello, terrible, espantoso, atractivo, etc., tiene que estar presente de alguna manera aprehensible por los sentidos, tiene que darse en la experiencia sensible inmediata”¹⁶. En la esfera de la experiencia, el mundo constituye siempre el sustrato que sirve de fundamento a todo tipo de experiencia, ya sea aquella que inicia el conocimiento como aquella que dinamiza la praxis. Se recupera entonces el nexo conciencia-mundo

¹³ Ales Bello, A., *Fenomenologia dell' essere umano Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova Editrice, 1992, p. 28.

¹⁴ Este punto abre a la reflexión acerca del mundo de la vida que, para Husserl, es el horizonte en el cual se van dando las experiencias múltiples. No entramos aquí en el análisis de estas cuestiones pero es interesante valorar la recuperación que este filósofo hace de la historia y la cultura como resultados de sedimentaciones que constituyen el horizonte de sentido del mundo, en tanto es otro modo de mostrar la ruptura con la conciencia solipsista que pretendió cartesianamente determinar el comienzo absoluto del conocimiento desde una conciencia autoevidente.

¹⁵ Husserl, E., *Experiencia y juicio*, p. 55.

¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

rehabilitando así una posible vía realista de fundamentación de las acciones morales. Esta es la dirección que tomará la reflexión ética de Max Scheler.

2. La experiencia del valor en Scheler.

En el artículo “Fenomenología y gnoseología”, publicado en el volumen *La esencia de la filosofía*, Max Scheler afirma que “es cierto que todo lo dado descansa en la experiencia, pero no es menos cierto que toda clase de experiencia de algo conduce hacia algo dado”¹⁷. En la misma línea que Husserl, sostiene que es el mundo el que está dado y este contacto con él es de carácter vivo, intensivo e inmediato realizándose en los objetos tal como ellos mismos existen en ese acto y sólo en él. Ahora bien, en esta vivencia “el mundo está dado con la misma inmediatez como objeto que como portador de valores”¹⁸. Para Scheler la experiencia de lo real se da siempre junto a una carga de afectividad, en tanto, como experiencia de un objeto, cualquiera que sea, se da simultáneamente una afección de atracción o rechazo que refiere a una sensación subjetiva, aunque remitida más bien al modo en que emocionalmente el sujeto “recibe” el dato del mundo. Por esto cabe dar un paso más para analizar el modo en que, según Scheler, este mundo se da a la conciencia.

Para este autor, el mundo nos es dado originariamente en la vivencia de *resistencia* por la cual las cosas se afirman en contra de nuestros impulsos. El mundo se da a la conciencia en el momento en que inhibimos toda actitud intencional, ya sea de conocimiento o de dominio, y aún permanece frente a nosotros. Si la filosofía, dice Scheler, es el conocimiento que se orienta a lo absoluto, es decir, a las esencias, debe partir de cierta disposición en el espíritu del cognoscente; dicha disposición se constituye a partir de tres actos morales que son el amor al ser absoluto, la humillación del yo natural y el autodomínio de los impulsos instintivos.

El amor, núcleo y alma de todo el complejo de actos, nos conduce hacia el ser absoluto (...) la humildad nos conduce del existir contingente de algo

¹⁷ Scheler, Max., “Fenomenología y gnoseología”, en *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1962, p. 64.

¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

hacia la esencia, hacia el puro contenido material del mundo (...) el autodominio nos conduce de lo inadecuado, hacia la plena adecuación del conocimiento intuitivo¹⁹.

A diferencia de Husserl, Scheler sostiene que estas esencias no nos son dadas como objetos, igual que las cosas percibidas, sino que son aprehendidas mediante una “producción segunda” por parte del hombre que consiste en cierto alejamiento del mundo –vinculado a las tres actitudes morales señaladas- y recogimiento en sí mismo, donde las esencias se manifiestan. Como resultado de estas actitudes fundamentales es posible conocer, en el ámbito de lo teórico, el “ser-así” de las cosas y, en el ámbito de la vida práctica, su valor.

La fenomenología constituye, para Scheler, el método adecuado a la ética. Así, cuando decimos que determinado acto es bueno o malo, no estamos emitiendo un juicio que de manera externa le confiera valor a dicho acto, sino que dicho valor se descubre directamente en la experiencia vivida. En la esfera de la vida práctica, el concepto de experiencia tendría, entonces, el carácter de un saber que se da a posteriori de ciertos actos vividos y que nos vinculan con el mundo, ya sea de las cosas o de otros sujetos.

“El valor no es un atributo de la cosa (...) es el objeto entero dado como de una forma nueva. Y de esta forma nueva precisamente es como se da el objeto en la percepción afectiva intencional, es decir, en el conocimiento intuitivo emocional”²⁰. Esta percepción afectiva de los valores se realiza siempre en actos emocionales-cognoscitivos, aun cuando el origen último de tales actos sea puramente emocional.

Podríamos caracterizar este sistema ético como preponderantemente emocionalista, en tanto Scheler “asigna el estrato más profundo del hombre a las experiencias de la esfera emocional y afirma al mismo tiempo que esas experiencias vividas nos revelan uno de los factores primarios de la estructura objetiva de la realidad, a saber, el valor”²¹. La razón, en este

¹⁹ Scheler, Max, “La esencia de la filosofía y la condición moral del quehacer filosófico”, en *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1962, p. 46.

²⁰ Wojtyła, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, BAC, 1982, p. 13.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

punto, no es capaz de captar tal aspecto de la realidad; sólo nos manifiesta la existencia de objetos reales y posteriormente extrae de ellos un contenido puramente concreto, en tanto “cosa” con un ser-así. Para Scheler, la cosa y el valor son dos elementos de la realidad primarios e irreductibles uno a otro y el modo original de la relación sujeto-mundo es fundamentalmente la actitud emocional.

De este modo, Scheler proclama el primado de la práctica respecto de la teoría y el primado de la ética respecto del conocimiento. “En efecto, en primer lugar es simplemente amor u odio que, según Scheler, no nacen del conocimiento sino que, al contrario, lo generan”²². El amor como actitud moral de inhibición de impulsos vitales para con el mundo, atrae, despierta, provoca el conocimiento: saber qué son las cosas es un movimiento que se da en forma posterior a la atracción o rechazo que emocionalmente provocan en el sujeto. Así la axiología precede a la ontología.

También para Kant la ontología se separa de la ética, y, en ambos casos, esta separación se debe a presupuestos de tipo gnoseológicos. Sin embargo, Scheler se aleja de Kant cuando intenta recuperar el carácter empírico, pero no sensualista, de la ética; las emociones, intencionalmente, nos ponen en contacto con sus objetos propios: los valores. Si bien es claro que esta intuición emocional tiene el carácter experiencial propio del método fenomenológico, precisamente por ser emocional sesga el todo que supone el acto cognoscitivo por el cual el sujeto se pone en contacto con el mundo. Una vez más se observa que el modo en que un filósofo concibe la capacidad y, por tanto, los límites del conocimiento, está íntimamente vinculado al modo en que ontológicamente concibe al mundo y a sí mismo.

En Scheler, ni el sujeto, ni los valores constituyen una sustancia, por tanto no hay *eidós* que deba ser conocido.

Ciertamente la persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos y de ningún modo se halla *tras éstos* o *sobre ellos* ni es algo que, como punto de reposo, estuviera *por encima* de la realización y el curso de sus actos (...) más bien se halla en cada acto plenamente concreto la

²² Wojtyła, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler”, en *Mi visión del hombre*, Madrid, Palabra, 2005, p. 206.

persona íntegra (...) Carece de sentido pretender aprehender a la persona en las vivencias, puesto que la persona realiza su existencia precisamente en el vivir sus posibles *vivencias*²³.

Nuestro autor rehúsa concebir a la persona como una sustancia en la que sus actos se den de manera accidental; la persona no es nada sin sus actos. ¿Por qué la necesidad de Scheler de negar el carácter de *res* a la persona? “Al parecer, tiende a identificar la noción de *sustancia* con la noción de *cosa* y por ello trata de evitar cualquier cosificación de la persona”²⁴, como evita cualquier cosificación de los valores; decíamos mas arriba: cosa y valor son dos aspectos de la realidad irreductibles entre sí.

Hemos visto de qué manera Scheler, al igual que Husserl, en contra de Kant y todo lo que el giro copernicano implicó para la gnoseología moderna y contemporánea, recuperan con el método fenomenológico el vínculo entre conciencia y mundo. En el caso de Husserl, a través de las sucesivas reducciones, la conciencia intenciona hacia el *eidós* de las cosas del mundo; en el caso de Scheler, la conciencia, originalmente emocional, se deja afectar por el valor de la realidad y origina sus actos. En ambos casos, el punto de partida del conocimiento y de la acción no está dado *a priori* en el sujeto mismo sino en el modo como el mundo lo afecta y éste responde.

Sin embargo, en ambos fenomenólogos se pueden señalar ciertos peligros. En Husserl, el llamado “giro idealista”, por el cual concentra la atención en el *eidós* de las cosas dejando de lado la facticidad de las mismas, con lo cual se produciría cierta “desconexión” con el mundo, aunque no negación. Éste ha sido el punto de partida de una conciencia que, posteriormente se vuelve sobre sí en el análisis del ser-así de las cosas. En el caso de Scheler, el peligro está en emocionalizar excesivamente la conciencia de tal modo que queda fuera de su campo de interés este análisis del ser-así de las cosas y de la persona misma. En esta misma escuela fenomenológica, aunque más cerca de la línea realista, se encuentra el filósofo polaco Karol

²³ Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 515-516.

²⁴ Guerra López, Rodrigo, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, México, Caparrós Editores, 2002, p. 90.

Wojtyła, quien tomando el método fenomenológico recupera el vínculo entre ontología y ética, superando al mismo tiempo estos dos peligros.

3. La experiencia en la filosofía de Karol Wojtyła.

“En la experiencia del hombre tenemos que reconocer que existe un momento particular en el que aparece su contenido experiencial a pleno. Este momento se da en la experiencia *el hombre actúa*”²⁵. Conviene aclarar desde el comienzo que, aun cuando Wojtyła conserva todo el contenido antropológico y metafísico proveniente del pensamiento de santo Tomás acerca de la explicación filosófica del *acto*, concibe un camino diverso: no lo presupone apriorísticamente sino que llega a él desde la observación del acto mismo. “Nuestro autor busca comprender al hombre en la acción y aproximarse a través de la acción a su estructura ontológica”²⁶, dice Buttiglione, pues allí el hombre muestra lo que le es propio; hay en la acción una perfección tal que permite la mayor inteligibilidad del sujeto del cual brota.

Ahora, ¿cómo aparece este sujeto? En primera instancia, no como el lugar en que se da la acción sino como causa eficiente de dicha acción. 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, conciente y libre, que actúa como causa. El primer dato que se muestra con evidencia²⁷ es el momento decisivo que la conciencia y la autoconciencia tienen en la experiencia.

Para Wojtyła, la conciencia está ligada con la facultad cognoscitiva pero no se identifica con ella, “acompaña el proceso cognitivo, reflejándolo (...) tener conciencia implica una reflexión posterior sobre el material que ya ha sido elaborado por la facultad cognoscitiva”²⁸. Con relación al

²⁵ *Ibid.*, p. 225.

²⁶ Buttiglione, Rocco, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano, Jaca Book, 1982, p. 154.

²⁷ Sería fructífero atender al valor de la evidencia en la gnoseología de Wojtyła, sin embargo nos alejaría del objetivo central del presente trabajo. Cfr. Guerra López, R. *op. cit.*, p. 225.

²⁸ Buttiglione, R, *op. cit.*, p. 155.

conocimiento de sí, muestra que la autoconciencia es siempre un acto cognitivo y, por tanto, objetiviza al hombre convirtiéndolo en objeto de conocimiento para su mismo intelecto. “La conciencia misma es objeto de autoconciencia en el sentido de que, conociéndose a sí mismo con el mismo acto cognitivo el hombre se conoce como sujeto conciente”²⁹. Es interesante observar que, con esta afirmación, Wojtyła no está pensando que la naturaleza del hombre sea el pensar, puesto que una cosa es conocerse como sujeto conciente, en cuyo caso la conciencia se objetiviza, y otra distinta es tener conciencia de sí. El autoconocimiento provee al yo el material cognoscitivo que se refleja en la conciencia de sí. De esta manera, todos los elementos constitutivos del acto humano son objetivados en el autoconocimiento y así el hombre puede conocer las propias acciones y emitir sobre ellas un juicio. En otras palabras, todo cuanto puede saber el hombre acerca del hombre surge de la experiencia de saberse un sujeto conciente; es la experiencia de sí, como sujeto que conoce y se conoce, lo que origina el conocimiento antropológico, pero -insistimos en esto- no a la manera idealista de una conciencia que se piensa indefinidamente desde sí misma, sino sobre los datos reales externos a la conciencia, en la experiencia de sus propios actos. “La conciencia no se limita a reflejar aquello que el yo hace o lo que el yo es, sino que nos permite hacer experiencia de la acción en cuanto acción que nos pertenece personalmente”³⁰.

Ahora bien, en la conciencia el hombre no sólo refleja intelectualmente sino también emocionalmente, el valor moral de las acciones. Sin embargo, no se trata de un puro reflejar en la conciencia, un acto cuyo valor moral ya está constituido, sino que la conciencia misma participa en la constitución del acto desde el punto de vista moral: es en la conciencia donde aquello que objetivamente es bueno o malo es experimentado como bueno o malo para el hombre. “En la conciencia la experiencia del valor sucede en ocasión del acto, pero la persona se experimenta al mismo tiempo como causa del acto. Esto permite ligar la valoración objetiva del acto (del cual la persona es la causa), provista por la autoconciencia, con la experiencia subjetiva que sucede en la conciencia”³¹.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 156.

³¹ *Ibidem*, p. 158.

En ésta se reflejan las impresiones sensibles y emocionales que ocurren en el hombre, pero no sólo experimenta aquello que sucede en él, de forma pasiva, sino que también experimenta el juicio que la autoconciencia posee en relación a lo que sucede. De esta manera, la conciencia refleja la emoción y la integra en la experiencia completa del hombre. Wojtyla supera así el error de Scheler de haber emocionalizado la conciencia y no haber visto que al mismo tiempo que la conciencia refleja las emociones puede producir un juicio racional sobre éstas. “La percepción afectiva de los valores se realiza en actos emocionales cognoscitivos, aun cuando el origen último de tales actos es puramente emocional”, señala Wojtyla, agregando que Scheler “asigna el estrato más profundo del hombre a las experiencias de la esfera emocional y afirma que esas experiencias nos revelan uno de los factores primarios de la estructura objetiva de la realidad, a saber, el valor. La razón, en cambio, no descubre el valor ni traduce su peculiar esencia”³². De este modo, Scheler no está en condiciones de descubrir el carácter de causa eficiente que cada sujeto es respecto de sus actos y coloca como causa de los actos morales a los valores que emocionalmente atraen o repelen a este sujeto.

Wojtyla comprende que el núcleo de la cuestión ética está en la correcta comprensión del juego entre razón y voluntad. En constante diálogo con el pensamiento de Scheler, pero también con Kant, nuestro autor muestra cómo en ambos

la voluntad ha estado encerrada en los apriorismos de la razón práctica o de las emociones (...) consecuentemente, tanto el apriorismo de Kant como el de Scheler llevan a la ética a un análisis esencial de las formas estéticas, representadas en Kant por los imperativos o máximas y en Scheler por los valores, no permitiéndose objetivar el factor dinámico fundamental para la ética, es decir, el acto³³.

Ahora bien, para Wojtyla el dinamismo propio del hombre se comprende a la luz del más amplio dinamismo del ser que, correctamente

³² Wojtyla, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, p. 17.

³³ Wojtyla, K., “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético”, en *Mi visión del hombre*, Madrid, Palabra, 2005, pp. 165-166.

comprendido, se expresa en las categorías clásicas de potencia y acto: el acto como la completa realización de una potencia. Así, tanto la acción del hombre como aquello que “le sucede” son actualización de una potencia. Sin embargo, la atención de nuestro autor se concentra fundamentalmente en aquellos actos en los que el sujeto es conciente de ser su causa eficiente, es decir en los *actos humanos*, pues es en éstos donde puede realizarse una justa comprensión moral del acto y desde allí una penetración más profunda en su estructura ontológica. Desde el análisis del núcleo óntico del sujeto que actúa se comprende que la experiencia de sí mismo como causalidad no sustituye la experiencia de percibir aquello que le sucede³⁴, y esto es posible si admitimos que nuestro conocimiento del hombre no surge simplemente de la conciencia sino que utiliza al mismo tiempo los datos que provienen de nuestra facultad cognitiva en tanto “espejo de la realidad”.

Wojtyla distingue las dos funciones específicas de la conciencia: la función de reflejo e iluminación de los objetos, junto a sus significados y relaciones, por un lado, y la función reflexiva por la cual el hombre es conciente de su propia subjetividad. En el acto mismo de conocer y conocer-se, la conciencia del hombre revela los dos horizontes en los cuales ella es: un horizonte externo por el cual se orienta a los objetos del mundo y un horizonte interno gracias al cual se hace conciente la existencia del yo³⁵.

Así puede verse el recorrido metodológico del pensamiento ético de Karol Wojtyla: de la experiencia de la acción humana al conocimiento del hombre como causa eficiente de dicha acción, es decir, como realidad capaz de autodeterminación y, por tanto libre; de allí se desprende el imperativo moral que me obliga a considerar a cada persona como un fin en sí misma. El encuentro de las personas en la experiencia, incluso en la experiencia de mí mismo como un ser personal, se convierte en el encuentro con una realidad esencialmente moral. Esta experiencia posee una dimensión

³⁴ En este punto, Wojtyla nos permite retomar los grandes descubrimientos del pensamiento ético de Kant -la conciencia de la propia causalidad- y de Scheler -la afección emocional de los valores- conciliándolos.

³⁵ Wojtyla desarrolla en detalle esta concepción en el primer capítulo de *Persona e atto*, específicamente en el punto 4, “La doppia funzione della coscienza e l’esperienza vissuta dalla propria soggettività”, en *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2003, pp. 883 y ss.

normativa, la persona no puede vivir la experiencia del encuentro con el otro como si fuese un dato éticamente neutro. “La persona que conocemos reclama por su propia naturaleza el ser afirmada en sí misma a través de nuestra acción”³⁶.

De este modo, consideramos que el acceso a la realidad última de la persona –único criterio de fundamentación de toda normatividad– que se realiza fenomenológicamente, a posteriori de la experiencia de mí mismo, ofrecería una alternativa viable a la crítica de la filosofía contemporánea respecto de todo intento de fundamentar la moral. Vale la pena considerarlo, metodológicamente.

Recibido: 12/2009; aceptado: 04/2010.

³⁶ López Guerra, R., *op. cit.*, p. 160.