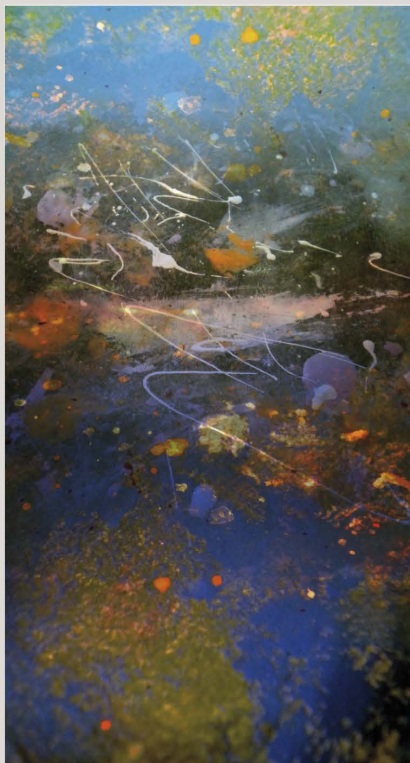


Persona y acción

40



S e r i e P e n s a m i e n t o

KAROL WOJTYŁA

*Biblioteca
Palabra*
∞

2ª edición

Colección: Biblioteca Palabra
Director de la colección: Juan Manuel Burgos

© Ediciones Palabra, S.A., 2011
Paseo de la Castellana, 210 · 28046 MADRID (España)
Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39
www.palabra.es
epalsa@edicionespalabra.es

© Edición: Juan Manuel Burgos y Rafael Mora
© Traducción del polaco: Rafael Mora

Diseño de cubierta: Raúl Ostos
Diseño de colección: Carlos Bravo
ISBN: 978-84-9840-380-0
Depósito Legal: M. 19.464-2011
Impresión: Closas-Orcoyen, S. L.
Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.
No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

KAROL WOJTYŁA

Persona y acción

Edición de:
JUAN MANUEL BURGOS Y RAFAEL MORA

Prólogo:
JUAN MANUEL BURGOS
Traducción del polaco:
RAFAEL MORA

Biblioteca
Palabra


«La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está atada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, n. 76).

PRÓLOGO

Persona y acción es la obra cumbre del pensamiento filosófico de Karol Wojtyła y uno de los textos antropológicos decisivos del siglo xx. Brillante, profundo, original, innovador, poderoso, está, sin duda, destinado a hacerse un hueco entre los clásicos, aquellas obras capaces de superar las corrientes fluctuantes de la moda y adentrarse en el terreno definitivo de la historia. Su novedosa concepción de la antropología, la penetración de sus reflexiones en las que se trasluce una rica experiencia vital, la precisión con que acuña conceptos originales, la respuesta a inquietudes seculares sobre el hombre y, sobre todo, el modo genial en que concilia la filosofía del ser y de la conciencia, la fenomenología y el tomismo desde una perspectiva personalista, la convierten en una obra de referencia insoslayable para todo aquel que quiera hacer filosofía caminando sobre hombros de gigantes.

Persona y acción es, al mismo tiempo, un texto complejo, fruto de unos presupuestos filosóficos y culturales concretos que deben ser conocidos para poder valorarlo y entenderlo correctamente. Sobre este escrito, en efecto, se ciernen dos problemas. Uno de ellos es la extrema concisión del autor a la hora de exponer el sentido de su proyecto, lo que deja al lector indefenso y poco preparado para encuadrarlo adecuadamente. Además, el hecho de que Karol Wojtyła llegara a ser Pontífice de la Iglesia católica tiende a arrojar un manto de convencionalismo sobre su obra que favorece una interpretación deficiente. De un Papa se espera, en efecto, tradición y continuidad más que innovación y

modernidad, se espera un pensamiento muy ligado a la filosofía tradicional aunque quizá con alguna apertura a la novedad. Pero no es este el caso de *Persona y acción*. Si bien Wojtyła se encuadra sólidamente en la tradición realista, su pensamiento, como el lector tendrá ocasión de comprobar, es plenamente moderno. No solo asume el giro antropológico de la modernidad, sino que, dando un paso más, se integra en el giro personalista llevado a cabo en el siglo xx. Es decir, Wojtyła se identifica con la corriente filosófica que ha elevado la categoría de persona a eje central de la filosofía y, desde esta premisa, construye su pensamiento. Conocer someramente los rasgos principales de este planteamiento es, a mi juicio, totalmente necesario para poder entender tanto el proyecto global de *Persona y acción* como sus contenidos concretos.

1. El itinerario intelectual

El mejor modo de lograr este objetivo, probablemente, es relatar la evolución intelectual de Wojtyła, pues *Persona y acción* es el fruto y resultado de tal evolución o, más bien, la respuesta al reto filosófico que esta le planteó. Como es sabido, Wojtyła comenzó su itinerario intelectual como un estudiante de filología polaca en la universidad Jagellonica de Cracovia interesado por el mundo del teatro y la poesía. Fue su decisión de hacerse sacerdote la que le introdujo en el mundo de la filosofía y, de acuerdo con los planes de estudio de la época, recibió una formación sólidamente tomista. En concreto, su primer encuentro con la filosofía fue un tomo de metafísica con el que —como él mismo relata¹— luchó denodadamente cuando trabajaba en la fábrica Solvay para eludir el nazismo. Esa formación tomista la culminó años más tarde, en 1948, con la redacción de una tesis sobre el concepto de fe en san Juan de la Cruz dirigida por el eminente to-

¹ Cfr. A. FROSSARD, *No tengáis miedo*, Plaza & Janés, Barcelona 1982, p. 16.

mista Garrigou Lagrange en el Angelicum de Roma, sede académica central de los dominicos.

La vuelta a Polonia, sin embargo, trajo consigo un cambio de rumbo decisivo y quizá inesperado. El motivo fue la realización de una tesis de filosofía sobre Max Scheler, muy de moda por entonces, con el objetivo de evaluar la validez de su ética para la ética cristiana. Más allá de los resultados concretos que alcanzó, esta investigación fue decisiva porque modificó su itinerario intelectual, como él mismo afirmó en diferentes oportunidades: «Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación (la tesis sobre Scheler). Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo, me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales»².

En efecto, Scheler introdujo a Wojtyła en el movimiento filosófico de la fenomenología y, a través de él, en la corriente del pensamiento moderno. Y el contacto profundo con esta filosofía tan diferente le permitió advertir que encerraba propuestas teóricas de una gran relevancia que merecían ser atendidas: la reivindicación del sujeto, de la subjetividad, de la autonomía, la visión profunda de la conciencia, etc. Wojtyła ya había notado algunas carencias del tomismo en ese sentido por su orientación objetivista, pero el estudio en profundidad de la fenomenología y de sus raíces (especialmente de Kant y Hume) le permitió darse cuenta de que la filosofía moderna proporcionaba indicaciones importantes para resolver esas deficiencias, por lo que no podía

² JUAN PABLO II, *Don y misterio*, BAC, Madrid 1996, p. 110. Se debe remarcar que el pensamiento de Wojtyła estuvo siempre muy atento a las necesidades intelectuales de sus contemporáneos, y sus obras hay que entenderlas también como respuesta directa a esos problemas: el debate con el marxismo, las necesidades de responder a las preguntas de los jóvenes sobre el matrimonio en el caso de *Amor y responsabilidad*, etc.

despacharse –como hacía una determinada línea de la neoescolástica– con un simple rechazo colectivo, al entenderla como el derivado erróneo de un *cogito* tendencialmente idealista desde su origen. Wojtyła siempre consideró que la perspectiva fundamental de la filosofía moderna –por partir de un sujeto desarraigado del ser– era equivocada y problemática, pero esto no le impidió darse cuenta de que un número significativo de sus tesis antropológicas presentaba aspectos atendibles, hasta el punto de que, de alguna manera, reflejaban más exactamente qué o, mejor, quién era la persona, ya que hablaban de ella desde el interior, es decir, desde el yo personal, y no de una exterioridad asimilable al mundo de la naturaleza.

Este fue el gran descubrimiento que realizó a través de la tesis de Scheler y que influyó de manera gradual pero decisiva en su pensamiento³. Inicialmente, afectó a sus estudios de ética, pues en aquel momento era profesor de esta materia en la Universidad de Lublin. Sus investigaciones, en concreto, se enderezaron en la línea de la creación de una ética personalista que buscaba renovar la ética tomista a partir de las propuestas de Scheler y, en parte, también de Kant. Algunos de los puntos que Wojtyła desarrolló, y que dieron lugar a la denominada Escuela de Ética de Lublin, fueron: la autonomía relativa de la ética en relación a la antropología, la asunción de la experiencia moral como punto de partida de la ética, la elaboración de la norma personalista, el estudio de la relación entre voluntad y razón práctica, las repercusiones de la subjetividad en la ética, la importancia de los modelos, el perfeccionismo, etc⁴. Los resultados de esos estudios fueron satisfactorios, pero, cuanto más profundizaba en este camino, más patente resultaba que la ética requie-

³ La tesis fue publicada en 1954 con el título *Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler*.

⁴ Estos estudios están recogidos en español en K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética* (7ª ed.), Palabra, Madrid 2010.

ría una reflexión antropológica previa e includible. No solo era difícil, era sencillamente imposible desarrollar una ética de corte personalista integrada por elementos tomistas y fenomenológicos si no se disponía de un sólido concepto de persona de las mismas características. Era como intentar construir un edificio sobre cimientos móviles; la tarea estaba condenada al fracaso. Solo cuando se dispusiera de un concepto de persona que hubiese logrado esa integración, sería posible desarrollar una ética de características similares.

Un primer paso en esa dirección lo constituyó *Amor y responsabilidad*, publicado en 1960. Se trataba de un novedoso ensayo de ética sexual, explicado a partir de las relaciones interpersonales, en el que Wojtyła escribe ya desde su mundo conceptual propio y personal: un personalismo ontológico que ha asumido los conceptos modernos de sujeto, subjetividad, consciencia, autodeterminación, persona como fin en sí mismo, etc. Y, sobre esta propuesta, elabora su propia visión intelectual: la norma personalista, la prohibición moral de la instrumentalización sexual de la persona, la sexualidad como donación, etc. El texto tuvo mucha repercusión por su novedad y profundidad, y fue traducido a muchos idiomas. A pesar de todo, el problema de fondo persistía ya que los conceptos antropológicos fundamentales apenas estaban delineados. Wojtyła partía de ellos para mostrar su visión renovadora de la sexualidad pero no los explicitaba ni los desarrollaba. De hecho, este fue uno de los temas que se planteó en las discusiones académicas que tuvieron lugar en la Universidad Católica de Lublin con motivo de la publicación de *Amor y responsabilidad*. Algunos profesores solicitaron una fundamentación antropológica más sólida de las perspectivas éticas que allí se planteaban, y parece que este fue el empujón definitivo que impulsó a Karol Wojtyła hacia la antropología de una manera sistemática.

2. *El proyecto de Persona y acción*

Persona y acción se publicó por primera vez en 1969, y es el resultado acabado de la larga y profunda reflexión que hemos ido describiendo. La ética personalista necesitaba una antropología personalista, y *Persona y acción* fue la respuesta de Karol Wojtyła a ese formidable reto intelectual. Ante la magnitud de la empresa, decidió dejar provisionalmente de lado los problemas éticos para centrarse exclusivamente en los antropológicos. Con ellos había materia de reflexión suficiente. Este es el sentido de la aclaración metodológica inicial en la que afirma que va a poner la ética entre paréntesis o que va a sacar factor común de la ética. No es posible analizar todo al mismo tiempo y Wojtyła entiende que ahora es el momento de la antropología. Cuando esta plataforma esté construida, llegará el momento de la ética⁵.

Pero ¿cuál es, entrando ya más en materia, el planteamiento concreto de *Persona y acción*? Aquí es donde nos encontramos con el genio de Wojtyła, ya que se trata de un proyecto tremendamente original tanto en la concepción como en la ejecución. Comencemos por la concepción.

La concepción pretende nada menos que refundar la antropología realista a la luz del pensamiento moderno y, en concreto, de la fenomenología. Como ya dijimos, Wojtyła se había formado en el tomismo, y había asumido de esta filosofía muchos de sus presupuestos, en particular, su realismo; pero, con el paso del tiempo, se fue dando cuenta, cada vez con más claridad, que, simplemente, no era posible elaborar una antropología moderna usando directamente los *conceptos técnicos* del sistema aristoté-

⁵ Wojtyła, de todos modos, no fue plenamente fiel a esta premisa y emplea conceptos éticos para explicar, por ejemplo, la autorrealización o la integración. El hecho es perfectamente comprensible ya que, si bien la ética y la antropología tienen una autonomía relativa, se coimplican de manera muy profunda. Por ello, por ejemplo, no se ve capaz de describir a la persona sin mencionar, aunque sea de pasada, la autorrealización en la verdad (dimensión ética).

lico-tomista (sustancia y accidentes, potencia y acto, la naturaleza hilemórfica, etc.) porque, empleados como fundamento estructural de la antropología, impedían integrar de manera satisfactoria las novedades que deseaba incorporar: subjetividad, autoconciencia, autorreferencialidad, yo, etc. Al mismo tiempo, era igualmente consciente de que tampoco podía asumir, sin más, los presupuestos modernos, ya que ello conducía al idealismo. Su respuesta a este complejísimo problema fue tan audaz como arriesgada: la completa reconstrucción de los conceptos antropológicos básicos a partir de elementos tradicionales y modernos generando una nueva antropología de corte personalista. Su punto de partida lo constituyen los presupuestos realistas básicos y parte sustantiva de sus contenidos, pero no los *conceptos* aristotélico-tomistas. Y, sobre esos presupuestos, integra las aportaciones modernas desactivando su componente idealista. En cada caso, el procedimiento se adapta a las características específicas del concepto en cuestión: conciencia, acción, libertad, potencia, facultad, etc., con lo que el lector puede intuir ya la complejidad y riesgo de la operación puesta en marcha en *Persona y acción*.

A pesar de ello, Wojtyła fue capaz de llevar brillantemente a término su propósito ejecutado mediante una premisa metodológica muy precisa: la apuesta por una antropología ontológica que, explícitamente, no es ni metafísica ni fenomenología, pero toma elementos de ambas. Me detendré en un caso concreto para que se entienda mejor el significado de estas afirmaciones. Cuando Wojtyła, al diseñar su ensayo, se plantea qué concepto de acción va a utilizar, toma como referencia la filosofía tomista, y estudia si el concepto metafísico de acto responde a sus necesidades. Analiza entonces con detalle la correlación acto/potencia, y advierte que refleja muy adecuadamente la dinamicidad de lo real. Pero –y aquí está el punto clave– también advierte que estos conceptos, con todas sus bondades, no son realmente adecuados para describir el dinamismo del sujeto, ya que no tienen en

cuenta al yo, autor de la acción. El acto y la potencia son conceptos impersonales que difícilmente van a reflejar lo específico de la acción humana: su causación por un yo capaz de autodeterminación. En consecuencia, decide no emplearlos, y los sustituye por un novedoso concepto de acción, al que describe como *actus personae*, y que consiste en una reelaboración personalista del clásico *actus humanus* mediante la integración explícita del sujeto autoconsciente.

El ejemplo muestra con claridad los tres pasos de su procedimiento metodológico: se parte de lo tradicional (acto/potencia), se incorpora lo moderno (acción causada por el yo-sujeto) y se refunda el concepto integrando ambos elementos (*actus personae*). Pues bien, este es el procedimiento que va a usar para todos los conceptos básicos de esta obra: sujeto frente a *suppositum*, voluntad-libertad frente a *appetitus*, conciencia, naturaleza, etc. Y el resultado global de la utilización sistemática de este procedimiento es la elaboración de una antropología personalista ontológica bastante completa que no es ni metafísica ni fenomenología.

La afirmación de que Wojtyła no hace metafísica puede resultar sorprendente. Pero se trata, simplemente, de un hecho, fácilmente constatable mediante la lectura de los textos y confirmado por él de manera expresa y directa. «Este trabajo ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona, lo que desvela a esta persona; en cambio, no se ha pretendido construir una teoría de la persona como ente, es decir, una concepción metafísica de la persona» (p. 425)⁶. Pero, teniendo en cuenta todo lo dicho hasta

⁶ Aquí opera esa imagen «clásica» de Wojtyła visto como Papa y comprendido a través de textos o interpretaciones de encíclicas, como *Fides et ratio*, que inducen a la convicción de que un futuro Papa no podría no haber escrito una antropología de carácter metafísico. El tema es tan interesante como complejo, pero aquí nos limitamos a exponer que el Wojtyła filósofo, tal como la reflejan los textos y él mismo, intencionadamente no la escribió. Por eso, resulta real-

ahora, los motivos son evidentes. La metafísica, es decir, la metafísica del ser, se expresa categorialmente a través de conceptos como acto, potencia, sustancia, accidentes, etc., que son, justamente, los que Wojtyła quiere evitar porque le impiden su objetivo primario: *elaborar una antropología que incorpore la subjetividad*. Colocarse o integrarse en una postura metafísica tradicional conllevaría automáticamente la necesidad de asumirlos y, por tanto, el fracaso de su proyecto. Por eso, la evita. No obstante, una vez que la metafísica supera el plano categorial, la cosa cambia. Wojtyła no tiene inconveniente en asumir la perspectiva metafísica en su estrato más radical (esencia/acto de ser, trascendentales, etc.), aunque el tema apenas se apunte porque lo que a él le interesa es la antropología, no la metafísica.

Algo paralelo sucede con la fenomenología. Wojtyła la conoce muy a fondo y se inspira ampliamente en ella pero, en sentido estricto, no es un fenomenólogo: no usa la *epoché*; no le convence el método de la intuición de las esencias, sino que apuesta más bien por la inducción de origen aristotélico; no es partidario de buscar ningún *a priori*, sino de limitarse a indagar en la experiencia (un concepto rechazado expresamente por Husserl); opta por una perspectiva ontológica muy alejada de la fenomenología, etc.

La síntesis superadora y armonizadora de ambas actitudes es la que determina la configuración filosófica de *Persona y acción*, es decir, una antropología ontológica personalista de fundamentos tomistas y fenomenológicos⁷. Y esta es, por tanto, la perspectiva adecuada para acercarse a ella con provecho. Quien inicie su lectura pensando que tiene entre sus manos un texto tomista, rápidamente quedará confundido y desconcertado, ya que

mente sorprendente que Giovanni Reale haya agrupado los escritos de Wojtyła en la edición italiana bajo el título de *Metafísica de la persona*, cuando Wojtyła lo rechaza expresamente.

⁷ Cfr. J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011.

no lo es; y, de igual modo, quien piense encontrar un texto de fenomenología tampoco acertará. Hay que leer *Persona y acción* mirando en la dirección en la que Wojtyła miraba cuando la escribió.

Es posible, todavía, dar otro paso más y entender también el proyecto de Wojtyła en *Persona y acción* como uno más de los intentos de los pensadores cristianos del siglo xx (Maréchal, Maritain, Stein, Mounier, Guardini, Marías) de unificar la tradición filosófica clásica, las premisas realistas, con el pensamiento moderno; como un esfuerzo más, brillante y cuajado en este caso, de integrar las dos grandes tradiciones filosóficas, la del ser y la de la conciencia, para alumbrar una antropología positiva y de futuro capaz de dar una respuesta adecuada a los interrogantes del hombre contemporáneo, tanto del cristiano como del no creyente. Una antropología, en definitiva, capaz de ofrecer al no creyente, desde una razón contemporánea, un modelo de persona integrada, equilibrada y abierta a la trascendencia. Y, al creyente, un sistema de pensamiento que le evite la obligación de asumir formulaciones filosóficamente anticuadas como precio por la coherencia con su fe.

3. La metodología de *Persona y acción*

Entrando ya concretamente en materia, es posible hablar en *Persona y acción* de una doble metodología. La primera, descrita sucintamente en la *Introducción*, es el *método filosófico general* de Wojtyła, que se basa en la experiencia, un concepto clave. Se trata de un planteamiento muy original que sorprende llamativamente cuando se aborda por primera vez la lectura de la obra; pero, aun así, resulta difícil darse cuenta del alcance decisivo que tiene en todo su proyecto. Se trata, en efecto, de una pieza clave y fundamental porque es el recurso metodológico que Wojtyła va a emplear para intentar superar, desde el inicio, la dicotomía entre el objetivismo de la filosofía del ser y el subjeti-

vismo de la filosofía de la conciencia. Muy brevemente, la primera alcanza la objetividad, pero tiende a mirar a la realidad desde el exterior, lo que significa, en el caso de la persona, que pierde algo tan decisivo como su subjetividad. La segunda alcanza la subjetividad puesto que parte directamente de ella, pero se trata de una subjetividad-conciencia desarraigada del ser por lo que se abre el camino hacia el idealismo o el subjetivismo. ¿Cómo resolver el problema? Tomando como principio de la filosofía un concepto que incluya al mismo tiempo la objetividad y la subjetividad. Y este concepto es el de experiencia, tal como lo ha formulado concretamente Karol Wojtyła.

Para él, 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. «Me atrevería a decir que la experiencia del hombre con la característica escisión del aspecto interior y exterior se encuentra en la raíz de la división de esas dos potentes corrientes de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia». Por eso, «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» (p. 53).

La utilización metodológica de la experiencia está inspirada en el método fenomenológico, pero se distingue netamente de él: la *epoché* se rechaza expresamente por su incompatibilidad con el realismo de Wojtyła (nota 4, introducción); el concepto de experiencia sustituye a la husserliana intuición de las esencias; Wojtyła pretende que su método tenga alcance ontológico, algo

implanteable en la fenomenología clásica, etc. Por otra parte, es evidente que un análisis metodológico de la experiencia que incorpore la dimensión subjetiva tampoco es un método tomista, por lo que, ya desde el inicio, nos topamos con esa original vía intermedia que Wojtyła desarrollará en toda su obra⁸.

El segundo nivel metodológico lo encontramos en el modo concreto de abordar el problema central de este ensayo: la persona y su acción. ¿Cómo afronta Wojtyła esta cuestión? De nuevo, de una manera ciertamente original. El procedimiento habitual de la filosofía tradicional consistía en analizar primero la persona, determinando su estructura ontológica, para pasar, en un segundo momento, al análisis de la acción. Pues bien, Wojtyła va a invertir esta perspectiva de modo radical. En primer lugar va a analizar la acción y, a través de ella, va a intentar descubrir a la persona. Será la acción la que le revele a la persona.

¿A qué se debe este cambio de perspectiva tan radical? Wojtyła no lo explica explícitamente, pero sí afirma que es plenamente consciente de su novedad, y que lo va a emplear para repensar la filosofía tradicional. «Este planteamiento del problema, completamente nuevo en relación a la filosofía tradicional (y por filosofía tradicional se entiende aquí la filosofía pre-cartesiana y sobre todo la herencia de Aristóteles y, en la tradición del pensamiento católico, la de S. Tomás de Aquino), me ha impulsado a emprender un intento de reinterpretación de algunas formulaciones características de toda aquella filosofía» (Prefacio a la edición angloamericana).

A mi juicio, es posible captar entre líneas, en esta última afirmación, una de las razones de este procedimiento metodológico. Wojtyła busca renovar en profundidad la filosofía tradicional, pero es fácil de comprender que este propósito es mucho

⁸ Cfr. J. M. BURGOS, *The method of Karol Wojtyła: a way between phenomenology, personalism and metaphysics*, «Analecta husserliana» 104 (2009), 107-129.

mas difícil de lograr si se abordan las cuestiones mediante los procedimientos habituales que esta ha seguido durante cientos de años. Si se avanza por los mismos caminos, se llegará, sin duda, al mismo sitio. Pero, si, por el contrario, se procede por una vía novedosa, los conceptos se presentarán inevitablemente de un modo nuevo, lo que facilitará un acercamiento diferente, un análisis más libre así como su redefinición.

Pero hay otra razón, que es la fundamental. Para Karol Wojtyła, el hombre es persona, es decir, un *quién*, porque posee una estructura de autodeterminación en relación con la verdad. Solo los hombres poseen esta estructura, y esta estructura *solo se hace efectiva en la acción*. Por lo tanto, no es posible descubrir que el hombre es persona, es decir, un *quién* capaz de autodeterminarse, más que a través del análisis de la acción. Otras aproximaciones permitirán comprenderle previsiblemente como naturaleza, y, más precisamente, como naturaleza racional, pero siempre como un *qué*, no como un *quién* dueño de sí. Solo el análisis de la acción nos va a mostrar al hombre-sujeto-persona a través de la estructura de la autodeterminación.

Esta es, pues, la metodología que Wojtyła emplea, y sobre la que construye la estructura milimétricamente diseñada de *Persona y acción*. Se le ha acusado con una cierta frecuencia de una presunta «circularidad de tipo eslavo». Pero, si esto fuera cierto, no es, desde luego, el caso de *Persona y acción* (tampoco de *Amor y responsabilidad*). Como el lector tendrá ocasión de comprobar, la estructura de este ensayo es perfectamente progresiva y coherente; nunca se vuelve a tratar conceptos ya analizados previamente y cada parte de la obra tiene su lugar previsto e interconectado con las demás, a las que se hace referencia con cierta frecuencia indicando por qué se trata cada cosa en cada momento.

En el siguiente y último epígrafe presentaremos brevemente esta estructura para que el lector tenga un mapa del texto del que va a poder disfrutar.

4. Estructura y contenidos de Persona y acción

La *Introducción* –como ya se ha indicado– es una premisa metodológica imprescindible para desbrozar el camino que se quiere recorrer: ni metafísica ni fenomenología (en sentido estricto), sino una antropología ontológica capaz de captar la subjetividad. Una vez que el camino está suficientemente precisado, la metodología se abandona para dejar paso a un análisis de la acción que descubra a la persona-sujeto.

Este análisis comienza en la parte primera (*I. Consciencia y operatividad*) con el tratamiento de la consciencia⁹ y no, como cabría esperar, con el de la acción (*Cap. I. La persona y el acto bajo su aspecto consciente*). Pero la razón es muy clara. La filosofía tradicional, de la que Wojtyła en cierto sentido forma parte, se caracteriza por una carencia en el análisis de la subjetividad humana. En concreto, esta filosofía solo ha tomado en consideración la consciencia como consciencia de la acción, es decir, como acción consciente; pero esta es una consideración pobre. La consciencia, en la perspectiva moderna, es más rica: es la vivencia de sí como sujeto. Y Wojtyła entiende que es ineludible asumir esta perspectiva para poder describir al hombre como sujeto, es decir, como persona. Por eso, el objetivo primero de la obra no puede ser otro que esta integración de la conciencia moderna, es decir, de la conciencia como subjetividad, en este esquema antropológico, pero teniendo al mismo tiempo buen cuidado de desactivar su espoleta idealista, es decir, impidiendo que se transforme en una conciencia autofundante. Wojtyła usa para ello el concepto de autoconocimiento y, con esa doble pinza, autoconciencia y autoconocimiento, logra crear el espacio antropológico para la subjetividad y el yo. Con estos elementos, ya puede empezar el análisis de la acción (*Cap. II. Análisis de la operatividad sobre el fondo del dinamismo del hombre*), porque dispone del espacio an-

⁹ En esta versión española usamos el término consciencia (y no conciencia) para diferenciarlo de la conciencia moral.

tropológico (la subjetividad) que va a permitir entender al sujeto de esa acción como un yo autoconsciente, cosa que, sin la integración previa de la consciencia, no habría sido posible. Nos habríamos encontrado con una acción sin sujeto.

La operatividad, una vez descartados la pareja de conceptos acto/potencia por su ineficacia hermenéutica, se presenta a través de dos elementos tan esenciales como diferentes: la experiencia «el hombre actúa», que refleja el dinamismo autónomo del hombre, y la experiencia «algo sucede en el hombre», que refleja los dinamismos corporales no directamente controlables. Y, sobre esa base, se apunta ya a lo estrictamente específico de la operatividad humana: la relación causal entre la persona y la acción, y la trascendencia de la persona sobre su propia acción. Además, el análisis completo del dinamismo humano conduce a la necesidad de identificar y precisar otros conceptos muy básicos: el sujeto de la acción que solo se puede entender como *suppositum* de modo analógico; el de naturaleza (que Wojtyła va más bien a dejar de lado por no reflejar bien la dimensión personal); la potencialidad entendida como la fuente del dinamismo (cerca al concepto clásico de facultad) así como los diferentes tipos en los que esta se muestra: la potencialidad psicoemotiva (consciente) y la potencialidad somático-vegetativa (no consciente), etc. Sobre estas bases ya se está en condiciones de avanzar hacia el centro del ensayo: el análisis del *fieri* del hombre atendiendo particularmente al aspecto que le hace persona, es decir, a su libertad.

Este tema es la cuestión central de toda la segunda parte: *La trascendencia de la persona en la acción*. Por trascendencia entiende Wojtyła la capacidad del hombre de separarse de su acción o de distanciarse de ella. A diferencia del resto de los seres, el hombre puede realizar su acción siendo su causa originaria y, por eso mismo, distinguiéndose de ella. Esta trascendencia tiene dos dimensiones: la horizontal, que se identifica con la elección, que la filosofía tradicional ha tratado con cierto detalle, y la autorre-

ferencial o vertical, que consiste en la autodeterminación, una de las grandes novedades que Wojtyła presenta en este texto (*Cap. III. Estructura personal de la autodeterminación*). La autodeterminación, en efecto, no es solo una dimensión fundamental de la libertad, sino la principal. La persona es libre, fundamentalmente, porque puede autodeterminarse, es decir, construirse (limitadamente) a partir de sus propias decisiones. Ser libre es, ante todo, poder decidir acerca de sí mismo, lo cual, a su vez, es factible, porque la persona, estructuralmente, se caracteriza por el auto-dominio y la autoposesión. «Persona es quien se posee a sí mismo» (p. 168, cap. 4).

No es sencillo captar la profundidad de esta afirmación. Wojtyła, en efecto, no solo está describiendo unos hechos, sino que está *definiendo* a la persona. Disponer de la estructura de autodeterminación y ser persona son conceptos equivalentes: solo la persona posee esa estructura, por lo que poseer esa estructura es ser persona. Ningún otro ser del mundo dispone de ella. Esto permite entender un poco más su afirmación de que «la acción revela a la persona». La revela o la desvela en el sentido de que es el proceso de autodeterminación –que solo se da en la acción– el que nos muestra quién es el sujeto-persona.

La autorrealización (*Cap. IV. Autodeterminación y realización*) es el despliegue de la autodeterminación orientado hacia la plenitud o cumplimiento de la persona. La capacidad de autodeterminación es estructural, pero su ejercicio puede ser positivo o negativo. Hablar de autorrealización, por tanto, es hablar de ética aunque sea de puntillas, pero la acción humana lo requiere. Y, para hablar de ética, hay que hablar de verdad. La autorrealización, en efecto, no es otra cosa que la autodeterminación de acuerdo con la verdad manifestada por la inteligencia a través de la conciencia moral. Pero la conciencia moral no muestra la verdad como algo meramente externo, sino que revela la vinculación interna de la persona con ella, constituyéndose así en fuente normativa. Este es el origen –no heterónomo–

del sentimiento del deber concebido como llamada a la autorrealización sobre la base de la propia captación de la verdad. Y también es el origen de la responsabilidad, que no es otra cosa que la *respuesta* activa – no mera tendencia– del hombre ante el valor gracias a la autodeterminación. Wojtyła entrelaza así de manera compleja pero brillante un rico plexo de nociones que, de manera conjunta, explican la acción humana en cuanto trascendente: autodeterminación, realización, responsabilidad, deber, verdad, conciencia moral y felicidad son conceptos interrelacionados y autodependientes. La acción humana, la acción de la persona (no lo que solo «sucede en el hombre») se explica solo gracias a todos ellos y, al mismo tiempo, esos conceptos revelan a la persona. La persona es el único ser de este mundo cuya acción está estructurada de este modo.

La tercera parte del libro afronta *La integración de la persona en la acción*, es decir, la integración unitaria de los diversos estratos que componen a la persona. La trascendencia muestra su nivel más alto, el que la constituye como tal. Pero la persona no es solo autodeterminación, es también cuerpo y psique, tres estratos que se presentan en la experiencia de la acción de forma sólidamente unitaria¹⁰. Pues bien, a Wojtyła le falta por explicar cómo la persona integra, es decir, asume y armoniza, esos elementos en el mecanismo de autodeterminación. En primer lugar trata la dimensión somática (*Cap. V. Integración y somática*), que parte de una interpretación personalista de la corporalidad: el cuerpo como dimensión de la persona, como expresión somática de la persona, no como instrumento externo del que se sirve un yo. Pero esta interpretación, ciertamente correcta, no debe hacer olvidar que el cuerpo tiene su propio dinamismo característico y autónomo, la reactividad, y este es el que genera el problema de la integración, que se resuelve a través de

¹⁰ Wojtyła, como otros personalistas, entiende que la persona está formada por tres estratos: cuerpo, psique y espíritu.

hábitos corporales entendidos como habilidades, es decir, como dominio de la corporalidad.

El capítulo VI (*Integración y psique*) aborda la integración del nivel psíquico. Un primer fenómeno que se puede advertir es que la capa más alta de la corporalidad se entrelaza con la capa más baja de la psique en el nivel de los impulsos de la autoconservación y de la sexualidad. La habilidad aquí no es suficiente, se requieren procesos de integración más complejos que enlazan con los hábitos clásicos. En un nivel más alto, se plantea la integración de la emotividad que, según Wojtyła, es el rasgo que describe del modo más adecuado lo específico de la psique. El valor aparece aquí como el elemento clave de la integración, porque los sentimientos responden al valor y en la medida en que esté penetrado por la inteligencia se puede lograr la integración. Si, por el contrario, las emociones siguen un camino propio e independiente, entonces se produce la desintegración. En definitiva, la integración se consigue por la incorporación armónica de la dimensión psicosomática a la autodeterminación de la persona. La acción humana integrada es aquella capaz de asumir, en la estructura de la autodeterminación, los estratos corporales y psíquicos modelados y configurados de tal forma que favorezcan la autorrealización de la persona.

Cabría pensar, apunta Wojtyła, que la posibilidad de distinguir el estrato psicosomático del espiritual (autodeterminación) equivaldría a una especie de reconocimiento fenomenológico de la diferencia alma-cuerpo en sentido metafísico, pero esto no es así, porque se trata de clases de conceptos diferentes. Los conceptos que él ha acuñado son de orden fenomenológico-ontológico, los otros son metafísicos (por ejemplo, el cuerpo, en realidad, es la materia y esta es la materia prima). Existe, sin duda, una conexión entre ambos; es más, parece evidente que la base fenomenológica que se ha descrito constituye la base de la concepción metafísica, pero Wojtyła no profundiza en esta cuestión. Él ya ha logrado su objetivo: construir una nueva visión ontoló-

gica de la persona partiendo del análisis de la experiencia. Parece claro que ese análisis debería reflejarse o conectarse con conceptos similares de orden metafísico, pero este asunto es de difícil solución. En realidad, él ya ha intentado esa aproximación en la medida de lo posible, y, justamente por ello, es perfectamente consciente de los enormes problemas que plantea el intento de armonización entre una metafísica fundada en las categorías aristotélicas y una antropología moderna.

Con ello concluye la parte más consistente de la obra. La parte cuarta, titulada *Apuntes para una teoría de la participación*, es una primera aproximación a la formulación de una teoría de la interpersonalidad que, lamentablemente, quedaría inacabada. Wojtyła centra la cuestión afirmando que, aunque este tema se aborde solamente ahora, de algún modo ya está presente en la «experiencia del hombre», pero, apostando decididamente por un personalismo ontológico, añade que se trata de una decisión metodológica plenamente consciente causada por la prioridad ontológica y epistemológica de la persona sobre la relación. En definitiva, si no se sabe quién es el hombre, no se puede entender a fondo la relación interpersonal. A continuación pasa a describir el concepto central de todo el capítulo: la participación, que requiere la previa definición del «valor personalista» de la acción. Por participación no debe entenderse el mero carácter social del hombre, es decir, el simple llevar a cabo acciones con los demás, sino algo mucho más preciso y profundo, la capacidad de poder realizarse (en sentido wojtyliano) justamente a través de la acción junto con los otros. Por eso, no toda acción con otros es participación. Solo la que lleva a la realización de la persona por lo que, necesariamente, tiene que tener en cuenta su subjetividad, no solo los resultados externos.

El resto del capítulo –concebido como una aplicación a la relación interpersonal de los resultados previos del análisis de la persona– consiste en un intento de reelaborar el concepto de comunidad y bien común para hacerlos capaces de acoger la subje-

tividad. Wojtyła describe el individualismo y el totalitarismo de manera similar a Maritain, Mounier y otros personalistas, y, de manera mucho más innovadora, presenta las comunidades del existir y de la acción, el «sistema» del prójimo y el de la comunidad y su mutua relación como estructuras que se equilibran y complementan. El sistema prójimo funda la participación en la común humanidad del otro, por eso es universal; el de la comunidad, en aquello que me asemeja a un grupo específico de personas, por eso es particular. Ambos son necesarios, pero, si la comunidad se enfrenta contra un prójimo por el mero hecho de ser diferente, deja de ser comunidad en sentido estricto. Por eso, el sistema prioritario absoluto es el del prójimo que conecta con el mandamiento del amor.

* * *

La primera vez que, hace 20 años, me acerqué a *Persona y acción* anoté en mis observaciones que la introducción de la versión que utilicé apenas proporcionaba orientaciones para la lectura, lo que me dificultó notablemente su comprensión y asimilación. Esta carencia, en efecto, es particularmente gravosa en esta obra porque la novedad de sus planteamientos suele desconcertar al lector, que no sabe a qué atenerse cuando se encuentra con procedimientos metodológicos y conceptos tan inesperados como originales. Además, la dificultad de comprensión de algunos pasajes exige una concentración en el detalle que enturbia la perspectiva general. El esfuerzo por entender lo que se está exponiendo en un determinado momento puede hacer olvidar el motivo por el que se analiza. Mi objetivo al elaborar esta *Introducción* ha sido facilitar al lector esta tarea, apasionante por otra parte, proporcionándole una visión general en la que encuadrar este texto profundo, brillante y grandioso. Genial, en una pala-

bra. Espero haberlo conseguido haciendo, además, justicia a la obra, pero, de no ser así, ruego al lector que me disculpe, y le remito a los textos de esta cuidada traducción para que se forme la visión que juzgue más adecuada.

Juan Manuel Burgos

Presidente de la Asociación Española de Personalismo

1 de mayo de 2011

NOTA EDITORIAL

La presente versión de la famosa obra de Karol Wojtyła, *Persona y acción*, pretende colmar un vacío en la edición de la obra wojtyliana en lengua española, al ser la primera vez que se traduce directamente del polaco, su lengua original. La primera versión oficial publicada de la obra data de 1969 (*Osoba i czyn*, ed. de Marian Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Cracovia 1969). Posteriormente, el autor revisó y corrigió su obra en dos ocasiones. Para la segunda edición polaca, que preparó A. Półtawski en 1985 (*Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Cracovia 1985), y para la tercera y definitiva edición polaca, que prepararon Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy Gałkowski, Adam Rodziński y Andrzej Szostek en 1994 (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994).

Hasta el momento, existía una única versión española (Karol Wojtyła, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982) elaborada a partir de la edición inglesa que editó y publicó A. T. Tymieniecka en 1979 (*The Acting Person*, ed. de A. T. Tymieniecka, «Analecta Husserliana», t. X, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1979). Esta edición inglesa adquirió mucha fama porque coincidió con la elección de Juan Pablo II como Papa, por lo que fue la base de diversas traducciones. En su momento, contribuyó significativamente a la difusión de la filosofía de Karol Wojtyła pero, con el tiempo, ha quedado claro que la editora intervino de manera algo intrusiva en la edición de la obra, hecho que el mismo Juan Pablo II comentó con su colaborador Joaquín Navarro-Valls.

Que la única versión española existente se apoyase sobre una versión inglesa no plenamente fiable y elaborada a partir de la primera edición polaca, hacía totalmente necesaria la elaboración de una nueva versión, traducida directamente del polaco, y que tomase como texto de referencia la tercera edición definitiva. Estas son las características del texto que se presenta a continuación y que ha sido preparado por Juan Manuel Burgos y Rafael Mora.

La traducción ha corrido a cargo de Rafael Mora, estudioso del pensamiento de Karol Wojtyła y buen conocedor del idioma polaco por haber residido en Polonia durante años. Juan Manuel Burgos, especialista en la filosofía de Karol Wojtyła, ha elaborado la introducción y ha contribuido a la fijación del sentido y estilo de la obra con numerosas indicaciones. Los editores desean agradecer a Pilar Ferrer las sugerencias realizadas después de leer una primera versión. A lo largo de la obra se han introducido a pie de página unas pocas notas marcadas con (*) para explicar las opciones de traducción que requerían o hacían conveniente una explicación.

Esperamos que el notable esfuerzo dedicado a la realización de este trabajo tenga como fruto un conocimiento mejor y más preciso de la profunda y poderosa filosofía de Karol Wojtyła en el ámbito de lengua española.

Juan Manuel Burgos y Rafael Mora

1 de mayo de 2011

INTRODUCCIÓN

1. La experiencia del hombre

La comprensión de la experiencia del hombre

El presente estudio surge de la necesidad de objetivar la totalidad de ese gran proceso cognoscitivo que se puede definir básicamente como *experiencia del hombre*. Se trata de la experiencia más rica, y probablemente la más compleja, entre todas las que el hombre tiene a su alcance. La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo.

Pero, cuando hablamos de la experiencia del hombre, nos referimos ante todo al hecho de que el hombre se dirige cognoscitivamente hacia sí mismo; es decir, establece un contacto cognoscitivo consigo. Ese contacto tiene un carácter experimental que de algún modo es continuo, y se actúa cada vez que se retoma. Porque ese contacto no permanece de manera ininterrumpida ni siquiera cuando se trata del propio «yo»: así, a nivel consciente, se interrumpe al menos durante el sueño. Y, sin embargo, el hombre está de continuo en contacto consigo mismo; de modo que la experiencia de sí mismo perdura de algún modo. En ella se pueden encontrar momentos de mayor o de menor nitidez; pero todos ellos constituyen el conjunto particular de experiencias de

este hombre que soy yo. Esta experiencia se compone de muchas experiencias y es como su suma o, mejor, su resultado.

Un planteamiento puramente fenoménico no admitiría la existencia de esa unidad formada a partir de muchas experiencias; porque vería en cada experiencia individual tan solo un conjunto de impresiones o de emociones que posteriormente han sido ordenadas por el entendimiento. Ciertamente, una experiencia es algo individual y cada una de ellas es única e irrepetible; no obstante, existe algo que se puede llamar experiencia del hombre, fundamentándonos en la continuidad de los datos empíricos. El objeto de tal experiencia no es solo un fenómeno sensible transitorio, sino también el propio hombre que se revela a partir de todas las experiencias y que, a la vez, está en cada una de ellas (en este momento ponemos como entre paréntesis otros objetos).

Tampoco se puede decir que esta experiencia en sí misma consista únicamente en recibir impresiones y que falte tan solo la labor posterior del entendimiento que forma un «hombre» como su objeto propio basándose en el conjunto actual de datos sensibles o, también, en una serie de tales conjuntos de datos. La experiencia del hombre –de ese hombre que soy yo– perdura tanto como se mantiene ese contacto cognitivo directo del que yo soy, por una parte, sujeto y, por otra, objeto.

En estricta relación con este contacto transcurre un proceso de comprensión que también tiene sus momentos y su continuidad. En resumen, la comprensión de sí mismo se compone de muchas comprensiones, de manera parecida a como la experiencia se compone de muchas experiencias. Parece que cada experiencia sea también una cierta comprensión.

La experiencia como base del conocimiento sobre el hombre

Todo lo anterior se refería propiamente a un único hombre, a mí mismo. Pero, aparte de mí, también otros hombres son objeto de la experiencia. La experiencia del hombre se compone

de la experiencia de sí mismo y de la experiencia de todos los demás hombres que se encuentran en situación de objetos de experiencia respecto al sujeto, esto es (se encuentran) en directa relación cognoscitiva con él. Es evidente que la experiencia de ningún hombre particular alcanza a todos los hombres, ni siquiera a todos sus contemporáneos, sino que necesariamente se limita a un cierto número de ellos, menor o mayor (según los casos). El aspecto cuantitativo juega un claro papel en esta experiencia, puesto que cuanto mayor sea el número de hombres que integren la experiencia de alguien, mayor y, en consecuencia, más rica será esa experiencia.

Interrumpiendo el curso de estas consideraciones sobre la experiencia —que no son importantes en sí mismas, sino en relación al problema global del conocimiento del hombre—, es necesario añadir ahora que los hombres intercambian entre sí los resultados de sus experiencias sobre el hombre incluso sin contacto directo. Estos resultados constituyen ya un cierto saber y contribuyen a incrementar no tanto la experiencia como el conocimiento sobre el hombre: tanto el precientífico (espontáneo), como el científico en sus diversas orientaciones y planteamientos. En la base de este saber se encuentra siempre la experiencia; por tanto, en las experiencias propias de cada uno pueden influir también en cierto modo el conocimiento sobre el hombre que se comunican los hombres entre sí. Conocimiento que no solo tiene origen en él, sino que a la vez influye en él. ¿No podría suceder que esto lo deforme? A la luz de lo dicho sobre la relación entre experiencia y comprensión, no hay motivo para creerlo así. Más bien se debe hacer notar que el conocimiento tiene su origen en la experiencia y, a su vez, es un medio para multiplicar y completar las experiencias.

El «yo» y el «hombre» en el ámbito de la experiencia

Debemos retomar de nuevo lo anterior, porque cada vez resulta más evidente la necesidad de esclarecer el significado de la

experiencia en general y de la experiencia del hombre en particular. De momento, no vamos a explicar este concepto fundamental, sino que únicamente trataremos de describir someramente ese rico y articulado proceso cognoscitivo que hemos llamado «experiencia del hombre». Para nuestras actuales consideraciones, y también para las que más adelante se encontrarán en este libro, tiene una enorme importancia el hecho de que los otros hombres que son objeto de experiencia, lo son de manera diferente a como lo soy yo para mí mismo, o cada hombre para sí mismo.

Respecto a esto, incluso cabría dudar si es correcto considerar ambos casos como experiencia del hombre o si más bien resultan de ahí dos experiencias mutuamente irreducibles. En una de ellas experimentaríamos solo al «hombre» y, en la otra, solo y exclusivamente al propio «yo». Pero es difícil negar que en la segunda experiencia también nos encontramos con el hombre y su experiencia, que viven en el propio «yo». Se trata de dos experiencias distintas y diferentes, pero no irreducibles entre sí. A pesar de que la relación que se establece en ambos casos entre el sujeto y el objeto de la experiencia es notablemente diversa, en los dos casos anteriores existe una fundamental unidad del objeto experimentado. Existen razones indudables para decir que esos dos tipos de experiencias son incommensurables, pero no se les puede negar una fundamental identidad cualitativa.

La incommensurabilidad procede del hecho de que, cuando el hombre es un dato para sí mismo, es su «yo» propio, lo es de manera mucho mayor y muy distinta a como lo es cualquier otro hombre que no sea yo mismo. Incluso cuando tenemos el mayor grado posible de aproximación a cualquier otro hombre, la diferencia permanece. Cuando hay una mayor cercanía a otro hombre, objetivamos con mayor facilidad lo que hay en él y quién es él; pero objetivación no es lo mismo que experiencia. Cada uno es para sí mismo objeto de experiencia de un modo único e irrepetible: ninguna relación hacia otro hombre desde el exterior se puede parangonar con la relación experimental en la que parti-

cipa el propio sujeto. Podría suceder que una relación experimental con el exterior proporcione un abanico de resultados cognoscitivos que no se obtienen a partir de la experiencia del propio sujeto. Tales resultados podrán ser diversos en función del grado de cercanía y también del modo en que nos impliquemos en experimentar al otro hombre; y, por tanto, en experimentar un «yo» ajeno a mí. Pero todo esto no puede ocultar la fundamental incommensurabilidad que existe entre esta una y única experiencia, que es la experiencia de ese hombre que soy yo mismo, y cualquier otra experiencia del hombre.

Experiencia y comprensión

Sin embargo, la experiencia de sí mismo no deja de ser experiencia del hombre, no sobrepasa los límites de la experiencia que comprende a todos los hombres o, sencillamente, al hombre. Ciertamente, esto sucede así como consecuencia de la intervención del entendimiento humano en los actos de la experiencia humana. Resulta difícil decir qué estabilidad en el ámbito del objeto de la experiencia podrían asegurar los sentidos por sí solos, porque ningún hombre sabe por su propia experiencia de hombre cómo resultaría y qué límites tendría una experiencia puramente sensible, que es la propia de los animales. No obstante, también ahí debe producirse una cierta estabilidad, y se trata como mucho de una estabilidad mediante los individuos en los que se reúnen los conjuntos de datos de la experiencia sensible (así es como el perro o el caballo, por ejemplo, distinguen a «su» dueño de un «extraño»). La estabilidad de los objetos experimentales propia de la experiencia humana es sustancialmente distinta: se produce a través de la distinción y clasificación intelectual. En virtud de esta estabilidad, la experiencia del propio «yo» por parte del sujeto se halla dentro de las fronteras de la experiencia del «hombre», lo que permite que estas dos experiencias se complementen mutuamente.

Tal interferencia de experiencias, que sigue a la estabilización del objeto en su «especie», constituye el fundamento de la formación de nuestro saber sobre el hombre, que se basa tanto en lo que nos proporciona la experiencia del hombre que soy yo, como también en la experiencia de cualquier otro hombre que no sea yo. Es necesario subrayar que la propia estabilización del objeto de experiencia por el entendimiento no justifica ningún tipo de apriorismo cognoscitivo, tan solo demuestra que el elemento mental, intelectual, interviene de manera insustituible en la formación de los actos experimentales, esto es, de los contactos cognoscitivos directos con la realidad objetiva. Precisamente a él le debemos la fundamental identidad cualitativa del objeto de la experiencia del hombre, tanto cuando el objeto de esta experiencia se identifica con el sujeto, como cuando se diferencia de él.

Simultaneidad de los aspectos interior y exterior de la experiencia del hombre

Esa identidad cualitativa no debería ocultar la inconmensurabilidad. La causa de la inconmensurabilidad es que tan solo en la relación con ese único y singular hombre que soy yo se incluye también la experiencia desde el interior (experiencia interna), que se encuentra fuera del alcance de cualquier otro hombre distinto de mí. Todos los demás hombres están incluidos solo en la experiencia desde el exterior (experiencia externa). Naturalmente, aparte de la experiencia, existe otra posibilidad para comunicarse con ellos que, de alguna manera, nos permite acceder a lo que es objeto de su exclusiva experiencia desde el interior; pero la experiencia interna en sí misma es intransferible fuera del propio «yo».

No obstante, en la totalidad de nuestro conocimiento del hombre esta circunstancia no origina una ruptura, cuyo resultado sea un «hombre interior», del que solo sería experimentable el propio «yo», que se distinguiría de un «hombre exterior», que sería

cualquier otro hombre distinto de mí. Los otros hombres no dejan en mí tan solo una cierta «exterioridad», contrapuesta a mi propia «interioridad», sino que en el conjunto del conocimiento ambos aspectos se completan y se compensan mutuamente; también las dos formas de la experiencia propia, exterior e interior, actúan a favor de esa complementación y asimilación, no en contra de ellas.

Así pues, en primer lugar, yo no soy para mí mismo tan solo una «interioridad», sino también una «exterioridad», ya que soy el objeto en ambas experiencias, la exterior y la interior. Y también cualquier otro hombre distinto de mí, aunque para mí sea tan solo objeto de experiencia desde el exterior, en el conjunto de mi conocimiento no se presenta como pura «exterioridad», sino que tiene también su propia interioridad, que conozco a pesar de que no sea para mí objeto de experiencia directa: conozco la interioridad de los hombres en general y, en ocasiones, conozco mucho de la de algunos hombres en particular. A veces, este saber, que se fundamenta en algunos contactos concretos, se convierte en una especie de experiencia interior del otro, que no es igual a la experiencia desde el interior del propio «yo», pero que tiene también sus propias características empíricas.

Debemos tener en cuenta todo esto, cuando hablamos de la experiencia del hombre. No se puede separar artificialmente esta experiencia del conjunto de los actos cognoscitivos que tienen al hombre como objeto. Tampoco se la puede separar artificialmente del factor intelectual. El conjunto de los actos cognoscitivos dirigidos hacia el hombre, tanto a ese hombre que soy yo mismo, como a cualquier hombre distinto de mí, tiene a la vez carácter empírico e intelectual. Cada uno de esos dos aspectos está en el otro, interaccionan entre sí y cooperan mutuamente.

En el presente trabajo debemos tener presente de continuo la totalidad de la experiencia del hombre. La inconmensurabilidad de la experiencia del hombre, de la que hemos tratado anteriormente, no conlleva ninguna ruptura o irreductibilidad cognoscitiva. Podemos introducirnos cognoscitivamente en pro-

fundidad en la estructura del hombre, sin temer que los aspectos particulares de la experiencia nos induzcan a errar. Se puede afirmar que, por encima de la complejidad de la experiencia del hombre, emerge, sin embargo, su esencial sencillez. La propia «complejidad» de esta experiencia consiste sencillamente en que la totalidad de esa experiencia, y del conocimiento sobre el hombre que se sigue de ella, «se compone» tanto de la experiencia que cada uno de nosotros tiene sobre sí mismo, como de la experiencia de los demás hombres; tanto de las experiencias desde el interior como de las que lo son desde el exterior. Todo esto, más que producir una «complejidad», «se ordena» en el conocimiento como un todo. El convencimiento sobre la esencial simplicidad de la experiencia del hombre constituye un rasgo más bien optimista de cara al conjunto de objetivos cognoscitivos que nos proponemos alcanzar en el presente estudio.

2. El conocimiento de la persona se fundamenta en la experiencia del hombre

Diferencia entre el punto de vista empírico y el punto de vista fenomenológico

A lo largo de las anteriores consideraciones ha surgido con nitidez la necesidad de precisar mejor qué entendemos en general por «experiencia» cuando nos referimos a la experiencia del hombre. Es evidente que no la entendemos de manera puramente fenoménica, como se ha hecho y se hace aún en el amplio ámbito del pensamiento empirista. En cambio, el planteamiento empírico que aquí adoptamos ni debe ni puede identificarse con una concepción fenoménica de la experiencia. Reducir el ámbito de la experiencia tan solo a la función y al contenido de los sentidos genera profundas contradicciones y equívocos. Podemos ilustrar lo anterior con el ejemplo del objeto de conocimiento que nos interesa en el presente estudio, esto es, el hombre. Si efecti-

vamente adoptáramos una posición fenoménica, deberíamos plantearnos la pregunta: ¿qué es en este caso lo que se me presenta de manera «directa»? ¿es solo la «superficie», perceptible por los sentidos, de ese ser al que llamo hombre, o es también el hombre mismo?, ¿o es mi propio «yo» como hombre?, ¿en qué medida lo es? Resultaría bastante difícil admitir que los datos de experiencia directa sean únicamente un conjunto poco definido de cualidades sensibles que están en el hombre —o mejor que son del hombre—, y que, en cambio, no lo sea el hombre mismo; que no lo sea el hombre y su actuar consciente, o sea, la acción.

El punto de partida es el hecho «el hombre actúa», que es un dato en la experiencia fenomenológica

La experiencia está unida indudablemente con un cierto tipo de hechos que nos son dados¹. A ese tipo de datos pertenece ciertamente el conjunto dinámico «el hombre actúa». En el presente trabajo partimos precisamente de este hecho, que acaece muy frecuentemente en la vida de cada hombre, y en él nos cen-

¹ Desde el punto de vista fenomenológico, la experiencia es la fuente y la base de cualquier conocimiento sobre el objeto; esto no significa que exista un solo tipo de experiencia, y que esta experiencia sea la percepción «por los sentidos», «externos o internos», como afirman con frecuencia los empiristas modernos. Para los fenomenólogos, «experiencia directa» es cualquier acto de conocimiento, en el que el objeto se da en sí mismo, de manera originaria o también, como dice Husserl, «corpóreamente autopresente» (*leibhafti selbstgegeben*). Hay muchos tipos de experiencia en la que los datos son objetos individuales; por ejemplo, la experiencia de los actos psíquicos de otros individuos o también la experiencia estética, donde se nos dan las obras de arte, y así sucesivamente.

El problema de la experiencia, y juntamente un amplio conjunto de cuestiones metodológicas conexas, encontraron amplio eco en la discusión entre los filósofos polacos sobre *Persona y acción*. Cfr. las colaboraciones de J. Kalinowski, M. Jaworski, S. Kaminski, T. Styczeń y de K. Klósak en «*Analecta Cracoviensia*» 5-6 (1973-1974). M. Jaworski, asumiendo una posición diversa a la de J. Kalinowski, subraya los rasgos específicos de la experiencia del hombre, que se encuentran en la base de su comprensión.

traremos principalmente. Si lo multiplicamos por el número de hombres, obtenemos un inabarcable número de hechos y, por tanto, una enorme riqueza experimental.

La experiencia indica también la inmediatez del propio conocimiento, la relación directa del cognoscente con el objeto. Es cierto que los sentidos se encuentran en contacto directo con los objetos de la realidad que nos circunda, propiamente con los distintos «hechos». Pero resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Debemos advertir, en cambio, que el acto intelectual al menos colabora en la captación directa del sujeto. Esta inmediatez, como rasgo experimental del conocimiento, no anula la diferencia de contenido entre el acto intelectual y el acto puramente sensible ni tampoco su diversidad de origen.

En cualquier caso, se trata de problemas particulares de la teoría del conocimiento, en los que no profundizaremos aquí. En este punto nos interesamos por el acto cognoscitivo como un todo concreto, al que debemos, entre otras cosas, que hayamos captado el hecho de que «el hombre actúa». No se puede aceptar que, cuando se aprehende este hecho, la experiencia se limite a la pura «superficie» –a un conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles– y que el entendimiento, por así decir, espera estos contenidos para «hacer» con ellos su propio objeto, al que denomina «acción» o «persona y acción». Parece más bien que el entendimiento interviene ya en la propia experiencia, y gracias a ella establece una relación con el objeto; relación que también es directa, aunque de manera diversa.

La acción como momento privilegiado de profundización en la persona

Según lo dicho, cada experiencia humana comporta a la vez una cierta comprensión de lo que se experimenta. Parece que esta postura es contraria al fenomenismo, y más propia de la fe-

nomenología, que acentúa ante todo la unidad del acto de conocimiento humano. Plantear el problema de esta manera tiene una importante significación para el estudio de la persona y la acción. Así pues, sostenemos que *la acción es un momento particular en la aprehensión –o sea, en la experiencia– de la persona*. Evidentemente, esta experiencia se encuentra estrictamente unida a una comprensión determinada. Se trata de una visión intelectual que se fundamenta sobre el hecho «el hombre actúa» en todas sus innumerables repeticiones, como ya se ha recordado anteriormente. El hecho «el hombre actúa», en todo su amplio contenido experimental, se puede entender de manera que se capte como acción de la persona. La totalidad del contenido de la experiencia nos revela aquel hecho de esta manera y no de otra: la manifiesta con una evidencia propia. ¿Qué significa «evidencia» en este caso? En primer lugar, parece indicar la esencial capacidad que tiene un objeto para manifestarse o revelarse, lo que es su rasgo cognoscitivo característico. Al mismo tiempo, la evidencia significa que comprender el hecho «el hombre actúa» como acción de la persona –o quizá mejor como una totalidad «persona-acción»– encuentra plena confirmación en el contenido de la experiencia, o sea, en el contenido del hecho «el hombre actúa» en sus innumerables repeticiones.

Hemos afirmado que la acción es un momento particular de la contemplación de la persona. Esa afirmación subraya de modo más cercano la relación con los hechos en los que nos basamos en el presente estudio; y también la misma dirección de las experiencias y actos de comprensión que encuentran su expresión en este trabajo. La comprensión del hecho «el hombre actúa» como una conjunción dinámica «persona-acción» encuentra un respaldo pleno en la experiencia. Tampoco nos oponemos a la experiencia, cuando objetivamos «el hombre actúa» como «acción de la persona». Sin embargo, en el ámbito de esta conjunción –expresable de maneras diversas– permanece el problema de la relación específica entre «persona» y «acción». En la

experiencia allora su estricta correlación, su adecuación semántica y su interdependencia. La acción es indudablemente una actividad. Una actividad puede ser causada por diversos agentes; pero, en cambio, la actividad que llamamos acción no se puede atribuir en sentido estricto a ningún otro agente más que a la persona. Por tanto, la acción presupone a la persona. Este punto de vista ha sido asumido en aquellos campos del saber que tienen como objeto la actividad humana; en particular, ha sido asumido por la ética. Ella era y es la ciencia sobre la acción que presupone a la persona: al hombre en cuanto persona.

En el presente estudio pretendemos, en cambio, invertir este planteamiento. Se titula *Persona y acción*, y no será un estudio de la acción en cuanto que presupone a la persona; adoptaremos otra dirección de experiencia y comprensión: en concreto, será un estudio de la acción que revela a la persona, o sea, un estudio de la persona a través de la acción². Pues la naturaleza de la correlación que emerge en la experiencia, en el hecho «el hombre actúa», es que la acción constituye un momento privilegiado de revelación de la persona, que nos permite analizar muy adecuadamente su esencia y comprenderla de la manera más completa. Experimentamos que el hombre es persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones.

La moralidad, cualidad propia de las acciones humanas

Pero no acaba todo aquí. La experiencia, y junto a ella la intuición intelectual de la persona en las acciones y a través de las acciones, proviene de manera especial del hecho de que esas acciones gozan de valor moral: son moralmente buenas o moralmente malas. La moralidad constituye su propiedad intrínseca, algo así como su perfil peculiar, ausente en las actividades corres-

² Este planteamiento en la investigación coincide con el que expresó M. Blondel en su obra clásica *L'action* (Paris 1893, nueva edición en dos volúmenes, Paris 1937).

pondientes a otros agentes distintos de la persona. Solamente tienen significado moral las actividades cuyo agente es una persona (ya hemos advertido que solo ellas gozan del nombre de «acción»).

Y por eso mismo en la historia de la filosofía es evidente el encuentro secular entre la antropología y la ética. La ciencia que tiene como fin analizar en profundidad el problema del bien y del mal moral —y esa es precisamente la ética— nunca puede prescindir del hecho de que solo en las acciones aparece el bien y el mal; y que es a través de ellas como el hombre participa de ellos. Y por ello también la ética, en particular la tradicional, se ha ocupado frecuentemente de la acción y del hombre. Como sucede, por ejemplo, tanto en la *Ética a Nicómaco* como en la *Summa Theologiae*. Y, a pesar de que en la filosofía moderna —concretamente, en la contemporánea— se puede observar una tendencia a tratar la problemática ética separada de la antropología (con esta disciplina se unen más bien la psicología y la sociología moral), sin embargo de la ética no se pueden extirpar radicalmente sus implicaciones antropológicas. Más aún, cuanto más completo es un determinado sistema filosófico, en él retornan con mayor frecuencia los problemas antropológicos implicados en la ética. Y así, por ejemplo, parece ser mucho mayor su papel en el pensamiento fenomenológico que en el de los positivistas, o en *L'être et le néant* de Sartre que en los estudios de los analíticos anglosajones³.

³ Resulta significativo que en la ética cultivada por los autores más representativos de la llamada escuela del análisis del lenguaje ordinario, y particularmente entre sus representantes angloamericanos, no hay casi ninguna reflexión de naturaleza antropológica; o se reducen a una reflexión marginal sobre la libertad de la voluntad y el determinismo. Cfr., por ejemplo, C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944; y la obra de su crítico más importante: R. B. BRANDT, *Ethical Theory. The Problem of Normative and Critical Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1959.

El «desvelamiento» de la persona a través de la acción y del valor moral de la acción

Se ha indicado anteriormente que la ética presupone a la persona fundamentalmente a causa de la acción, que posee directamente valor moral. En el presente trabajo pretendemos avanzar, en cambio, en sentido contrario: las acciones son un momento privilegiado para ver la persona y, por tanto, para conocerla experimentalmente. Constituyen algo así como el punto de partida más adecuado para comprender su naturaleza dinámica; y la moralidad, en cuanto propiedad intrínseca de las acciones, nos conduce a eso mismo de manera aún más específica. En este lugar no nos interesan los valores morales en sí mismos, lo que propiamente le corresponde tratar a la ética, sino que nos interesa más bien el hecho mismo de 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.

Gracias a este aspecto de la moralidad –que se puede llamar también dinámico o existencial–, tenemos la posibilidad de conocer mejor al hombre en cuanto persona. Y es este precisamente el objetivo de nuestras investigaciones en este estudio. Por eso también, en él no podemos eliminar de ningún modo la experiencia de la moralidad, aunque partamos conscientemente de la experiencia integral del hombre. La experiencia de la moralidad en su aspecto dinámico, o sea, existencial, es por añadidura parte integral de la experiencia del hombre, que –como ya advertimos– constituye para nosotros una amplia base para comprender a la persona. La experiencia de la moralidad debe interesarnos de manera particular; ya que los valores morales –bien y 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 él mismo bueno o malo en cuanto persona a través de sus actos moralmente buenos o malos. Así pues, desde un punto de vista dinámico o existencial se puede decir que la persona se encuentra

tanto en el punto de partida como en el punto de llegada de estos valores. La persona se desvela más en ellos, con mayor plenitud, que a través de la acción «pura». Por otra parte, parece artificial que abstraigamos las acciones humanas de los valores morales y, además, nos apartaría de su pleno dinamismo.

La conjunción de la experiencia del hombre con la experiencia de la moralidad se encuentra en la base de la antropología y de la ética

Así que este estudio no será un trabajo en el campo de la ética. Ni da por supuesta a la persona ni la implica, sino que, al contrario, pretende explicar esa realidad que es la persona con tanto detalle como sea posible. La fuente de la que extraeremos el conocimiento sobre ella será la acción; y de modo muy particular será también una fuente la moralidad en su aspecto dinámico, o sea, existencial. En esta mirada nos proponemos respetar no tanto la tradicional relación entre la antropología y la ética, como la unidad objetiva del conjunto de experiencias formado por la experiencia del hombre y la experiencia de la moralidad. Se trata de una condición previa para poder contemplar la persona y para comprenderla posteriormente.

«Sacar factor común» de la problemática ética

Dentro de este enfoque, las relaciones entre la antropología y la ética se las puede entender –recurriendo a los métodos utilizados en matemáticas– de modo parecido a sacar factor común. Se colocan antes del paréntesis aquellos elementos de una operación matemática que de alguna manera se encuentran en todos los elementos del polinomio y son «factor común» de los elementos que permanecen dentro del paréntesis. El sacar factor común tiene por objeto facilitar las operaciones, no se busca de ningún modo eliminar el elemento que se encuentra fuera del paréntesis ni tampoco romper la relación que existe entre ese elemento y la parte que se encuentra dentro del paréntesis. Muy al contrario,

cuando se saca factor común, queda más patente la presencia y la importancia de ese factor en toda la operación. Gracias a que lo hemos sacado del paréntesis aparece claro y bien evidente un elemento que, en caso contrario, quedaría oculto en los diversos elementos de la operación⁴.

Así pues, el problema «persona-acción» –que atañe tradicionalmente a la ética–, mediante la puesta entre paréntesis del aspecto ético, puede revelarse no solo en su propia realidad, sino también en esa tan rica realidad que es la moralidad humana.

3. Etapas de la comprensión y líneas de interpretación

La inducción como captación de la unidad de significado

Hemos advertido que la captación de la relación «persona-acción», más estrictamente, la intuición de la persona a través de la acción, se realiza en el ámbito de la experiencia del hombre. La experiencia del hombre «se compone» de un innumerable número de hechos entre los que son para nosotros especialmente importantes los hechos en los que «el hombre actúa», porque en ellos se realiza el descubrimiento específico de la persona a través de la acción. Todos estos hechos apuntan, aparte de la multiplicidad o complejidad cuantitativa, la complejidad de la que ya se habló anteriormente: son datos externos de todos los hombres distintos de mí, y también se trata de datos internos que se fun-

⁴ El recurso al procedimiento metodológico utilizado en matemáticas nos parece que ilustra adecuadamente en qué sentido y en qué ámbito pensamos utilizar en el presente trabajo el «sacar factor común». Se trata de separar la problemática esencialmente ética de la problemática esencialmente antropológica. No nos referimos, en cambio, a la separación de la esencia respecto a la existencia actual (*epoché*), típica del método fenomenológico de Edmund Husserl. El presente estudio no está pensado según el método eidético en sentido estricto. Pero, simultáneamente, el autor intenta desde el principio hasta el final comprender el hombre como persona; es decir, busca también determinar el «eidos» del hombre.

damentan en mi propio «yo». Es tarea de la inducción el captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa (es decir, lo que hemos definido anteriormente como estabilización del objeto de la experiencia). Al menos, así parece ser que entiende Aristóteles la función inductiva del entendimiento⁵. De él se diferencian los modernos positivistas, por ejemplo, J. S. Mill, que conciben la inducción como una forma de argumentación, mientras que para Aristóteles no es ni una forma de argumentación ni de razonamiento; es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos. Conectando con los anteriores comentarios sobre la experiencia del hombre, podemos decir que la intuición conduce la experiencia del hombre a la simplicidad que constatamos en ella a pesar de toda su complejidad.

Cuando la experiencia del hombre toma la forma de captación de la persona a través de la acción, esa captación resume en sí toda la simplicidad de esa experiencia, y es expresión de la misma. Y, así pues, ahora, desde la perspectiva de la aprehensión de la persona, hemos pasado de una multiplicidad de casos a su identidad cualitativa; es decir, a la constatación de que en cada uno de los casos «el hombre actúa» se encuentra una relación «persona-acción» del «mismo tipo», que el mismo tipo de persona se manifiesta a través de la acción. Identidad cualitativa que equivale a una identidad de significado. Alcanzar esta unidad es obra de la inducción; pues la experiencia en sí misma nos deja

⁵ Los fenomenólogos hablan del conocimiento de lo que es esencial (en nuestro caso diríamos el conocimiento de lo que es esencial en el hecho «el hombre actúa»). Tal conocimiento lo llaman ellos «intuición eidética» o «ideación» y lo califican de *a priori*. Pero la ideación parte del particular como ejemplo suyo; y, como ha sido dicho (p. ej., M. MERLEAU-PONTY, *Le problème des sciences de l'homme selon Husserl*, Paris 1953), se trata de un intento de profundizar el concepto tradicional de inducción en contraposición a la concepción positivista como generalización de una serie de casos de co-ocurrencia de elementos extraños a otros casos semejantes.

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 todos ellos la unidad de su significado. Para captar esta unidad, el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción). 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 experiencia.

La reducción como «exploración» de la experiencia*

Probablemente se explica de esta manera el hecho de que juntamente con la comprensión de la relación «persona-acción» surge la necesidad de explicarla y aclararla. La inducción abre paso a la reducción. El presente estudio surge como resultado de la necesidad de explicación, de aclaración y de interpretación de esa rica realidad de la persona que en la experiencia del hombre se nos da juntamente con la acción y a través de ella. Admitimos, pues, que no se trata de probar o demostrar que el hombre es persona y que las operaciones del hombre son acciones. Admitimos que esto es ya un dato de la experiencia del hombre: la realidad de la persona y de la acción se contiene, en cierto modo, en cada uno de los hechos del tipo «el hombre actúa». Sin embargo, si tenemos como referencia una comprensión elemental de la persona y de la acción, existe la necesidad de una explicación más universal de esta realidad. La experiencia del hombre no solo nos desvela esa realidad, sino que también genera la necesidad de explicarla y proporciona los elementos para hacerlo. La ri-

* El término polaco es «eksploracja», cuyo significado literal es el de explotación, en el sentido de extraer todas las riquezas de algo.

queza y la variedad de esa experiencia conllevan como una provocación a la mente, para que la realidad de la persona y de la acción, una vez que ha sido aprehendida, se capte de modo más completo y se explique de manera más profunda.

Esto último solo puede realizarse en la línea de penetrar cada vez más profundamente en el contenido de esa experiencia. Gracias a ello, la persona y la acción resultan de algún modo extraídas de la oscuridad, y se presentan al entendimiento que las conoce de manera cada vez más plena y universal. La explicación y el entendimiento reductivo constituyen una como explotación de la experiencia. No se entienda equivocadamente el término «reducción»; en este lugar no se trata de una reducción entendida como disminución o limitación de la riqueza del objeto experimentado. Se trata más bien de extraer sus consecuencias; la explotación de la experiencia debe ser un proceso cognoscitivo, en el que se realiza de manera estable y homogénea el desarrollo de la visión originaria de la persona en la acción y a través de la acción. Visión que debe ser profundizada y enriquecida de manera coherente a lo largo de todo el proceso.

Desde la reducción y la interpretación hasta una teoría que emerge de la praxis del hombre

Esta es la dirección de interpretación de la persona y de la acción que prevemos para el presente trabajo. A la inducción le debemos no tanto la objetivación como la intersubjetivación, que es fundamental para este estudio: la realidad de la persona y de la acción se desvela como un objeto al que todos pueden observar; independientemente de la condición subjetiva que, al menos parcialmente, posee el objeto. Y esto porque parte, y parte importante, de la experiencia del hombre la constituye la experiencia del «propio» yo. Se puede decir que la relación «persona-acción» es para cada uno, ante todo, una vivencia, un hecho subjetivo; y es la inducción la que lo convierte en tema y problema de refle-

xión, introduciéndolo en el ámbito de las consideraciones teóricas. Como vivencia, esto es, como hecho experimental, la relación «persona-acción» constituye al mismo tiempo lo que la tradición filosófica definió con el término *praxis*. Y va acompañada de comprensión «práctica»; es decir, de la comprensión necesaria y suficiente al hombre para vivir y actuar conscientemente.

La línea de comprensión y de interpretación elegida por nosotros nos conduce a través de la consideración teórica de esa *praxis*. No se trata con esto de averiguar cómo se actúa conscientemente, sino saber qué es el actuar conscientemente –o sea, la acción– y hasta qué punto la acción nos desvela a la persona y nos ayuda en su comprensión plena y universal. Esta línea de interpretación es evidente en este estudio desde el comienzo; no obstante, nos ha parecido conveniente aclarar también el momento de su relación con la *praxis*, con el conocimiento práctico, con el que la ética está vinculada tradicionalmente. Ya hemos subrayado anteriormente que la ética presupone a la persona, mientras que en este estudio se trata de mostrarla e interpretarla⁶.

Objetivo de la interpretación: una adecuada mirada de la razón del objeto

Precisamente por esto la presente obra tiene un carácter reductivo. La palabra «reducción» no indica en absoluto, como ya hemos advertido, ni una limitación ni una disminución. *Reducere* equivale a «extraer»: extraer desde los argumentos o principios adecuados, o de otro modo: explicar, aclarar, interpretar. Al explicar, avanzamos tras el objeto que nos es dado en la experien-

⁶ El problema del conocimiento práctico según el pensamiento aristotélico-tomista (teniendo también a la vista el pensamiento de Kant y de la filosofía contemporánea) es el objeto de la obra de J. KALINOWSKI, *Teoria poznania praktycznego* (Teoría del conocimiento práctico), Lublin 1960. En el presente trabajo no pretendemos ocuparnos del conocimiento práctico como fuente y base específica de la *praxis* humana. En cambio, queremos utilizar la *praxis* en sí misma como fuente del conocimiento hombre-persona.

cia, y precisamente tal y como nos es dado: toda la riqueza, variedad y complejidad de la experiencia se abren ante nosotros. La inducción y la inter-subjetivación de la persona y de la acción unida a ella no ocultan para nada esa riqueza y complejidad, que son fuente inagotable y ayuda constante para el entendimiento que busca las razones adecuadas para explicar de modo universal y en profundidad la realidad de la persona y de la acción.

No se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad realmente existente. Las razones que explican esta realidad deben corresponder a la experiencia. Así pues, la reducción, y no solo la inducción, es immanente respecto a la experiencia, sin dejar por ello de ser también trascendente respecto a ella, aunque de modo diverso a como lo es la inducción.

En general, la comprensión es a la vez immanente y trascendente respecto a la experiencia de hombre. No porque la experiencia sea un acto y un proceso de los sentidos, mientras que la comprensión y la explicación lo sean del intelecto, sino en función del carácter esencial de uno y de otro. Una cosa es experimentar y otra distinta, «comprender» o «explicar» (esto último implica la comprensión).

Al explicar o interpretar se trata de conseguir que la imagen intelectual del objeto sea la adecuada, para que «coincida» con el objeto. Esto supone incluir todas las razones del objeto interpretado manteniendo las justas proporciones entre ellas, de manera que (su imagen) las contenga adecuadamente. De esto depende en gran medida la corrección de la interpretación y en ello estriba también su dificultad.

La concepción del hombre como expresión de la comprensión y de la interpretación del objeto

Hay también una dificultad en el acto de concebir, mediante el que alcanzamos, en este caso, a expresar lo que comprendemos de modo maduro, desde la inicial intuición de la per-

sona en acción hasta su completa interpretación. Se trata de que no basta con el convencimiento interno de que el hombre que actúa es persona, sino que también se debe expresar este convencimiento de manera conceptual y lingüística; es decir, hay que formularlo externamente (en concreto, en este estudio), para que se pueda comunicar plenamente. Esa expresión se constituye juntamente con la comprensión del objeto y debe alcanzar formas tales que lo comprendido se pueda expresar del modo más pleno y amplio que sea posible, y se pueda comunicar a otros hombres de modo que puedan captarlo; pues el saber humano como hecho social se forma a través de la mutua comunicación de lo comprendido.

Esta dificultad para interpretar y concebir al hombre se une con la anteriormente indicada inconmensurabilidad ínsita en la experiencia del hombre y, por tanto y de modo indirecto, en la captación de la relación «persona-acción», que se alcanza basándose en esta experiencia. Es evidente que esta relación debe manifestarse de manera diversa cuando se basa en la experiencia interna del propio «yo», que cuando se basa en la experiencia externa que comprende a otros hombres distintos de mí. En el curso tanto de la interpretación como de la concepción de la persona y de la acción aparece el problema de integrar correctamente las comprensiones que surgen a partir de la inconmensurabilidad de ambas experiencias. La solución de ese problema, mediante un intento de integración adecuada de ambos aspectos de la experiencia del hombre al concebir la persona, es una de las principales tareas que nos hemos señalado en el presente estudio.

4. Concepción de la persona y de la acción que se propone en esta obra

Intento de interpretar la subjetividad del hombre

Aunque la inconmensurabilidad de la experiencia del hombre —que ya hemos indicado desde el principio— plantea una difi-

cultad para interpretar y para concebir al hombre, a la vez hay que reconocer que genera una peculiar posibilidad y abre una amplia perspectiva en estas tareas. Basándose en la experiencia integral del hombre, a través de la acción de la persona, se nos manifiestan como datos no solo su exterior, sino también lo interior. Puesto que no se nos da solo como hombre-sujeto, sino también como «yo» en toda su subjetividad experimental. Ante esto, se abre ante nosotros la posibilidad de una interpretación del hombre como sujeto de nuestra experiencia que *reproduzca* en su medida adecuada *la subjetividad del hombre*. Esto tiene una importancia fundamental para la concepción de la persona y de la acción que intentaremos presentar en este estudio.

Me atrevería a decir aquí que la experiencia del hombre con la característica escisión del aspecto interior y exterior se encuentra en la raíz de la división de esas dos potentes corrientes de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la consciencia. Reducir esta gran escisión tan solo a la ambivalencia de la experiencia del hombre y a la dualidad de los datos de esa experiencia sería, evidentemente, una simplificación excesiva del asunto. Por otra parte, no tenemos intención de dirigir en esa dirección las consideraciones del presente trabajo, que tiene un objetivo bien definido. No obstante, desde el punto de vista de este tema en concreto –el punto de vista de la realidad de la persona y de la acción– que estamos intentando comprender e interpretar a la luz de la experiencia del hombre («el hombre actúa»), 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. Si alguno preguntara el porqué, le responderemos que se trata de una exigencia de la esencia misma de la experiencia del hombre. Podemos entender al hombre gracias a la mutua relación de ambos aspectos de la experiencia. Y apoyándonos en ellos construiremos nuestra concepción de la persona y de la acción sobre la base de la susodicha experiencia.

Aspecto de la consciencia

Un planteamiento tal de la cuestión indica de entrada que en este estudio no pensamos limitar nuestro análisis al nivel de la consciencia sin más: pensamos realizarlo también en un aspecto detalladamente dibujado de la consciencia. Si la acción es un momento particular en la intuición de la persona –como ya se ha dicho anteriormente–, es claro que no se trata solo de la acción como contenido formado en la consciencia, sino de la propia realidad dinámica, que paralelamente manifiesta a la persona como su sujeto activo. En este sentido pensamos ocuparnos de la acción en todos los análisis del presente estudio; y también en este sentido intentaremos descubrir a la persona a través de la acción. A la vez, somos plenamente conscientes de que es a través de la consciencia como se manifiestan tanto la acción, que es un momento específico de manifestación de la persona, como la persona misma, que se desvela en singular medida a partir de la experiencia del hombre, y en particular de la experiencia interior. Según lo dicho, la relación «persona-acción» debe ser examinada como aspecto de la consciencia. No obstante es evidente que la razón, de la que la acción (*actus personae*) es un hecho consciente, no consiste exclusivamente en manifestársenos como un aspecto de la consciencia.

De manera que el primer objetivo que acometeremos en el presente trabajo consistirá en el examen de la interrelación entre la consciencia y la operatividad de la persona; o sea, de aquello que constituye el dinamismo propio del acto humano (capítulos I y II). Al penetrar en el interior de este rico conjunto experimental en el que la persona se desvela cada vez con mayor plenitud a partir de su acción, descubrimos la trascendencia específica que la persona revela al actuar. Nos proponemos someterla a un análisis tan pormenorizado como podamos (capítulos III y IV).

Trascendencia e integración de la persona

La percepción de la trascendencia de la persona en la acción constituye en cierto modo la principal estructura de la experiencia a la que nos remitimos en toda nuestra concepción, ya que encontramos en ella también la prueba fundamental del convencimiento de que el hombre que actúa es precisamente una persona y que su actuación es verdaderamente *actus personae*. Evidentemente, se puede desarrollar una teoría más completa y amplia de la persona como ser; pero en el presente estudio pretendemos ante todo extraer desde la experiencia de la acción todo cuanto pone de manifiesto que el hombre es persona y todo lo que esa persona pone a la luz.

La intuición básica de la trascendencia de la persona en acción nos permite también percibir el momento de integración de la persona en acción como complementario respecto a la trascendencia. Integración que condiciona esencialmente la trascendencia en la totalidad del complejo psico-somático de la persona humana. La siguiente parte de nuestro trabajo (capítulos V y VI) la dedicaremos al análisis de esta complejidad desde el punto de vista de la integración de la persona en acción. No se trata tanto de agotar un objeto tan amplio, como de fundamentar mejor las intuiciones fundamentales. La integración como aspecto complementario de la trascendencia de la persona en acción nos reafirma en la convicción de que la categoría de persona y acción es la expresión propia de la unidad dinámica del hombre, que tiene que estar fundamentada en su unidad óntica. Pero a lo largo del presente estudio no nos ocuparemos del análisis de esta última, pretendemos tan solo acercarnos cuanto sea posible a los elementos y problemas que son esenciales en ella. Justamente pensamos que este acercamiento, que nos permitirá aprovechar en su totalidad la experiencia y la mirada fenomenológica al hombre, es lo más específico de la concepción de la persona y de la acción que nos proponemos desarrollar. El último capítulo del li-

bro –«Apuntes para una teoría de la participación»– nos introduce en otra dimensión de la experiencia «el hombre actúa» que tenemos que tratar, aunque no la analicemos a fondo.

Importancia de la problemática personalista

El conjunto de investigaciones y análisis contenidos en este trabajo reflejan ante todo la rabiosa actualidad de la problemática personalista. Es difícil negar que esta problemática tiene una importancia fundamental para cada hombre y para toda la familia humana, continuamente en desarrollo. La constante reflexión sobre las diversas direcciones del desarrollo de esta familia tanto en el aspecto cuantitativo como en el de la cultura y la civilización –con todos los dramas y desigualdades debidos a este desarrollo– genera el vivo deseo de cultivar la filosofía de la persona. Resulta difícil oponerse a la impresión de que la multitud de esfuerzos cognoscitivos que tienen un objetivo situado al margen del hombre sea mucho mayor que la suma de esfuerzos y descubrimientos centrados en torno a él mismo. Por otra parte, quizá el problema no sean los esfuerzos y descubrimientos en sí mismos, que –como es sabido– son muy numerosos y cada vez más detallados. Quizá sencillamente se trate de que solo el hombre espera continuamente ser él mismo analizado en profundidad y, sobre todo, que se alcance una nueva síntesis, lo que no es fácil. El hombre, descubridor de tantos misterios de la naturaleza, necesita incesantemente ser descubierto él mismo de nuevo. Permaneciendo siempre en alguna medida como «ser desconocido», necesita de continuo una expresión nueva y cada vez más madura de su esencia.

Además, puesto que el hombre es el objeto de experiencia primero, más cercano y más frecuente, como ya se ha indicado, se encuentra expuesto por eso mismo al acostumbramiento. Corre el riesgo de ser demasiado vulgar para sí mismo; y hay que vencer este peligro. El presente estudio nace también de la nece-

sidad de luchar contra esa tentación. Nace de ese asombro hacia el ser humano que, como es sabido, es el primer impulso para el conocimiento. Sucede que ese asombro –que no es igual a la admiración, aunque tenga algo de ella– está también en el comienzo de esta investigación. El asombro como función del entendimiento establece un conjunto de preguntas y, a continuación, un conjunto de respuestas o de soluciones. Gracias a ello, no solo se desarrolla el ámbito del pensamiento sobre el hombre, sino que también queda apaciguada una necesidad del ser humano. *El hombre no debe olvidar su lugar adecuado en este mundo*, que ha configurado él mismo⁷.

Se trata de tomar el pulso a la realidad del hombre en el punto más adecuado, aquel al que nos conduce la experiencia del hombre y al que el hombre no puede renunciar sin la sensación de haberse perdido a sí mismo. Al asumir esta tarea, nos damos cuenta de que ya ha sido emprendida en numerosas ocasiones, y con seguridad aún lo seguirá siendo muchas veces. El lector identificará fácilmente en este trabajo todas las influencias y préstamos que lo conectan con la gran herencia de la filosofía del hombre, en la que debe injertarse de alguna manera cualquier nuevo estudio sobre el tema del hombre⁸.

⁷ Parece ser que esta formulación no solo expresa los fines para los que, en opinión del autor, ha de servir este trabajo; también se refiere al problema mencionado anteriormente de la prioridad en las mutuas relaciones entre «teoría-praxis». También se refiere al propio sentido del saber filosófico y científico, del que desea formar parte este trabajo.

⁸ El autor ha dedicado bastante tiempo al análisis de la filosofía de M. Scheler, en particular, su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Halle 1913-1916) Bern 1954. La crítica a Kant que realiza Scheler en esta obra, que fue central en nuestra investigación, dio ocasión al autor del presente trabajo para meditar y aceptar en parte algunos elementos del personalismo kantiano. Nos referimos a su personalismo «ético», que se encuentra formulado en *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*, Riga 1785, en *Kants gesammelte Schriften*, t. IV, Berlin 1903, pp. 385-463. La discusión entre el punto de vista de Scheler (*die materiale*

Esta obra no está concebida ni según el modelo de los comentarios ni tampoco como un «sistema». Consiste más bien en un intento personal de comprender el objeto, un intento de análisis que pretende encontrar una expresión sintética de la persona y de la acción. Parece, antes que nada, esencial para esta concepción que intentemos comprender a la persona humana en sí misma; así se podrá responder a los desafíos encerrados en la experiencia de la persona en toda su riqueza, y también a la problemática existencial del hombre en el mundo contemporáneo⁹.

Wertethik) y el de Kant (*der Formalismus in der Ethik*) es considerado por el autor como el «punto de partida» *sui generis* de las consideraciones realizadas en el presente estudio sobre la persona y la acción. Esa controversia, aunque se refería de manera directa a la concepción de la ética, paralelamente afectaba en profundidad a la del hombre, y en particular a la concepción de la persona, que la filosofía (y también la teología) había heredado de Boecio. Y provocó y en cierto modo incluso obligó a buscar un nuevo enfoque y un nuevo modo de presentar estas ideas. Parecidas tendencias se pueden advertir también en los escritos de Roman Ingarden (La primera edición de la presente obra apareció antes de la publicación por Ingarden de *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Stuttgart 1970).

⁹ Mientras escribía este libro, su autor participaba en el Concilio Vaticano II, lo que supuso también para él un impulso en la meditación sobre la persona. Baste recordar que uno de los principales documentos de ese Concilio, la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, no solo sitúa en primer plano la cuestión de la persona y su vocación, sino que también expresa la convicción de su carácter trascendente (por ejemplo: «La Iglesia, que por razón de su tarea y su competencia no se confunde de ningún modo con la comunidad política ni se identifica con ningún sistema político, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (*Gaudium et Spes*, n. 76).

PARTE PRIMERA

CONSCIENCIA Y OPERATIVIDAD*

* Traducimos «swiadososc» por consciencia, para acentuar la dimensión de subjetividad autorreferencial y distinguirlo de conciencia, en el sentido de conciencia moral, para el que se usa en polaco la palabra «sumienie». Por su parte, utilizamos la palabra «operatividad» para traducir el término polaco «sprawczość», que podríamos definir como la capacidad por la que alguien puede ser autor o causante de un efecto.

LA PERSONA Y LA ACCIÓN*

BAJO SU ASPECTO CONSCIENTE

1. Riqueza histórica de la expresión *actus humanus*

Interpretación tradicional de la acción

Al inicio de estas reflexiones sobre las relaciones entre la acción y la persona es necesario ilustrar, aunque sea brevemente, una cuestión que aparentemente solo tiene una importancia terminológica. Llamamos acción exclusivamente a la *actividad consciente* del hombre. Ninguna otra actividad merece este nombre. En la tradición filosófica occidental lo que corresponde a nuestra «acción» es el *actus humanus*, de ahí que también en nuestra terminología se encuentra a veces el término «acto humano». A pesar de ello y del frecuente uso de este latinismo en la literatura, y en particular en los manuales, nos parece que no es necesario usarlo, puesto que tenemos el término «acción», que es bello y autóctono. Y es que en cualquier lugar *actus humanus* es intercambiable por «acción» (cuando decimos «acción» no es necesario añadirle «humana», porque solo la actividad humana es acción). El propio término *actus humanus* no solo procede de *agere*, lo que lo conectaría directamente con acción o actividad, puesto que *agere* significa precisamente «actuar» u «obrar»; la expresión *actus humanus* en la tradición filosófica occidental con-

* Karol Wojtyła usa la expresión «czyn» para referirse a la acción humana, por lo que la traduciremos simplemente como acción. Para el término acto, de sentido mucho más amplio, usa el término polaco equivalente «akt».

lleva junto a esto una *determinada interpretación de la acción*: concretamente la que fue elaborada sobre la base de la filosofía de Aristóteles en la antigüedad y de Tomás de Aquino en el medievo. Se trata de una interpretación realista y objetiva y, al mismo tiempo, metafísica. Es el resultado de toda una concepción que está ligada a la teoría *potentia-actus* mediante la que los aristotélicos y los tomistas explican el carácter cambiante y dinámico del ser¹.

En este caso, se trata de ese ser concreto que es el hombre con la actividad que solo es propia de él. Por eso precisamente, la acción se denomina en la terminología escolástica *actus humanus*, y más exactamente *actus voluntarius*, pues este último es la concreción del dinamismo específico de la persona humana, ya que se lleva a cabo del modo propio de la voluntad libre. La especificidad que está indicada por el calificativo *voluntarius* determina la propia esencia de la acción, y también su diferencia con respecto a las actividades de los otros sujetos que no son personas. A la luz de la global concepción aristotélica o tomista del ser, la expresión *actus* se encuentra ligada indefectiblemente a su correspondiente *potentia*. Esta última indica la base capaz de llegar a ser; por tanto, también el *actus humanus* toma al hombre como sujeto que actúa, e indirectamente se refiere a su potencialidad como fuente de la actividad. De manera todavía más precisa realiza esto la expresión *actus voluntarius*, que señala directamente la facultad, que es el fundamento dinámico de la actividad consciente, el fundamento de la acción. Esa facultad es la voluntad libre. El calificativo *voluntarius* expresa también el modo de realizarse la acción, responde hasta cierto punto a la expresión polaca «voluntario» (*dobrowolne*): mediante él queremos indicar que nada impide la actualización de la voluntad libre.

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II (*De actibus humanis*, q. 6 y ss.), y antes *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 3. Cf. también J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Roma 1965.

La acción como actus personae

No obstante, la expresión *actus humanus* supone ya una determinada interpretación de la acción como actividad consciente estrechamente ligada con la filosofía del ser. Esta interpretación, a su modo, es excelente. Abarca la totalidad de los hechos experimentales y capta los aspectos esenciales que hay en ellos con la mayor profundidad posible. En cierto sentido, no puede haber otra interpretación de la acción humana; en efecto, podría parecer que no existe ninguna otra concepción que fuera más adecuada para captar tanto su carácter esencialmente dinámico, como su conexión con el hombre en cuanto que es persona. Incluso puede que parezca que todos los intentos de tratar este asunto que desearan penetrar plenamente en sus componentes esenciales y en sus nexos constitutivos, debieran incluir de algún modo el contenido filosófico que contienen dentro de sí los términos *actus humanus* y *actus voluntarius*. Lo apoyaría también el intento que realizamos en el presente trabajo (en las investigaciones posteriores intentaremos desarrollarlo e ilustrarlo en multitud de aspectos). Sin embargo, debemos advertir que esta concepción histórica más bien incluye al hombre-persona como fuente de la acción, mientras que en la dirección de investigación por la que hemos optado se trata más bien de sacar a la luz lo que incluye el concepto de *actus humanus*: así que aquí la acción es a la vez fuente para conocer a la persona². En sí misma, la acción

² Frecuentemente se ha escrito que a través de la acción, a través de la actividad, se revela el hombre, pero al escribir eso no siempre se ha hecho referencia a la estructura del hombre como persona. Así, por ejemplo, M. Blondel escribió (de modo un tanto general, por otra parte): «Le corps de l'action n'est pas seulement un système de mouvements manifestés par la vie organique dans le milieu des phénomènes; il est constitué par la synthèse réelle et plus ou moins harmonisée des tendances multiples où s'expriment notre nature, notre spontanéité, nos habitudes, notre caractère» (*L'action*, t. II, Paris 1963, nueva edición pp. 192-193). Pertenecer de manera peculiar al presente estudio la perspectiva de la persona que se desvela mediante la acción. En este sentido es a la vez un tra-

como *actus humanus* debería ayudar en la actualización intelectual y cognoscitiva de esa potencialidad que en ella se encierra y que en ella hunde sus raíces. Se trata de una potencialidad del ser personal, por lo que la acción en sí misma no se presenta solo como *actus humanus*, sino también como *actus personae*. En nuestro acercamiento a la persona a través de la acción pensamos detenernos en esta intuición filosófica fundamental, que parece insustituible si se trata de la concepción e interpretación filosófica de la totalidad del dinamismo y, por tanto, del dinamismo de la acción, es decir, de la actividad consciente. Debemos ofrecer una interpretación de este dinamismo tan completa y exhaustiva como sea posible, porque solo por ese camino podemos sacar a la luz toda la realidad de la persona.

Aunque en este sentido «acción» significa lo mismo que *actus humanus*, sin embargo la palabra «acción» no incluye en sí el contexto filosófico que lleva *actus*, y no implica la carga interpretativa que conlleva el tradicional término latino. El sustantivo «acción» se relaciona con el verbo «actuar», «hacer». Acción equivale a actividad propia del hombre como persona. Mientras que la expresión *actus humanus* se refiere a esta actividad como cierto tipo de «devenir» fundado sobre una potencialidad del sujeto personal; en cambio los términos «acción» o «actividad» no expresan nada de esto. Da la impresión de que definen la misma realidad dinámica, pero más como fenómeno o manifestación que como estructura óntica; lo que no significa, sin embargo, que nos impidan el acceso a esa estructura. Al contrario, más bien parece que la expresión «acción», así como «actividad consciente», nos habla del dinamismo propio del hombre como persona. Y mediante su contenido esencial encierra en sí mismo todo lo que se oculta en el término *actus humanus*, ya que, según parece, el

bajo en el que se trata de una concepción ontológica de la persona a través de la acción en cuanto acción. «Concepción ontológica» debe entenderse ante todo como mostrar lo que es realmente la persona.

pensamiento filosófico no ha elaborado hasta nuestros días ningún concepto más básico para expresar el dinamismo que el de *actus*³.

Consciencia y «voluntarium»

La acción es la actividad consciente. Al decir «actividad consciente» subrayamos con esta expresión que esa actividad se realiza de modo propio y específicamente voluntario. De manera que la expresión «actividad consciente» responde al término *actus voluntarius* usado en la tradición filosófica para designar la actividad humana consciente y propia de la voluntad. De esta manera queda más palpable aún la riqueza de contenido que encierra en sí el término «acción», o su equivalente en el lenguaje ordinario «actividad consciente». Queda patente, en concreto, que en esta expresión se condensa el contenido ontológico propio del término *actus humanus* y el contenido psicológico que conllevan el adjetivo latino *voluntarium* y el castellano «consciente». La expresión «acción» contiene una gran riqueza de contenidos, que debemos explicar (= *ex-plicare*) progresivamente. Esta explicación será simultáneamente un desvelamiento de esa realidad, que constituye la persona humana. Y, precisamente por esto, el presente estudio está pensado como su desvelamiento progresivo, o sea, como «explicación» de la acción desde el ángulo del desvelamiento de la realidad de la persona. Nos proponemos alcanzar este objetivo mediante el análisis de sus aspectos particulares, sin que por ello dejemos de tener a la vista la integridad orgánica de la acción en su relación con la persona. Esto último se halla implícito en la idea de aspecto; pues un aspecto ni puede sustituir al todo ni tampoco puede excluirlo de nuestro campo de visión. Si lo hiciéramos así, habríamos absolutizado ese aspecto, lo que constituye siempre un error en el conocimiento de una realidad

³ La interpretación filosófica precisa usada en este estudio para el término «dinamismo» se aclarará gradualmente en las posteriores reflexiones.

compleja. Y la persona y la acción son precisamente una realidad compleja. Por eso, tanto el reconocimiento de esa complejidad como de las consecuencias que se derivan de ella deben acompañarnos de continuo en las tareas que emprendamos encaminadas a conocerla: es decir, en el análisis de la persona y de la acción primero bajo el aspecto de la consciencia, después bajo el aspecto de la operatividad y posteriormente bajo otros aspectos.

2. Intento de desvelar la consciencia en la estructura de la actividad consciente

Posibilidad y necesidad de realizar este intento

La expresión «actividad consciente» nos dirige hacia el aspecto consciente de la acción, pero aún no individúa ese aspecto. Hemos de distinguir entre «actividad consciente» y «ser consciente de la actividad»; si lo hacemos, el aspecto de la consciencia, de algún modo, se nos desvelará por sí mismo. Gracias a tal distinción accedemos de modo directo a la consciencia y podemos analizarla; naturalmente, teniendo siempre en cuenta la función que realiza la consciencia tanto en la actividad como en toda la existencia de la persona. Porque el hombre no solo actúa conscientemente, sino que también es consciente de que actúa: más aún, de que actúa conscientemente. Como vemos, el mismo término se utiliza aquí con dos funciones diversas; en concreto, como adjetivo cuando hablamos sobre la actividad consciente y como sustantivo cuando hablamos de ser consciente de la actividad. Nuestras consideraciones posteriores pensamos centrarlas en torno a la consciencia de la actividad y, por consiguiente, en torno a que la persona que actúa es consciente de ello; es decir, conectar la consciencia con la persona y con la acción. Solo de esta manera planeamos ocuparnos de la consciencia en cuanto tal. Cuando, en cambio, hablamos de la actividad consciente (sin separar el ser consciente de la actividad), entonces indicamos

solo la acción en su esencia constitutiva, que se relaciona con el conocimiento. Nos referimos concretamente a ese tipo de conocimiento que hace que la acción sea *voluntarium*, es decir, que se realice del modo propio de la voluntad. En efecto, la actividad específica de la voluntad presupone la objetivación cognoscitiva; de donde se deduce con claridad que la expresión «actividad consciente» no se refiere directamente a ser consciente de la actividad. En cambio, en esta totalidad dinámica existe la posibilidad de distinguir entre la consciencia en cuanto tal o analizarla como un aspecto particular; además, parece que es necesario realizar esta distinción. Corresponde ocuparnos de la actividad consciente a lo largo de todo este estudio; mientras que el análisis de la misma consciencia de la actividad, al que consagramos el primer capítulo, puede arrojar nueva luz sobre la totalidad del sistema dinámico de la persona y la acción.

Podemos y quizá debemos preguntarnos por qué el estudio del ser consciente de la actividad precede al estudio de la operatividad, siendo así que es precisamente la operatividad la que constituye a la actividad consciente en acción de la persona. ¿Por qué nos ocupamos de analizar primeramente lo que es secundario en la acción y no lo que es esencial? No se puede responder a esta pregunta desde el principio; seguramente una respuesta completa se vislumbrará a lo largo de las investigaciones. En todo caso, realizamos primeramente el análisis del ser consciente de la actividad porque nos parece que así se prepara mejor el análisis de la operatividad, se amplía en cierto modo su campo y se obtiene un cuadro más acabado de la acción como el dinamismo en que de modo más propio se manifiesta la persona humana en cuanto tal. Resulta claro, además, que el análisis de la consciencia, aunque lo preceda, se refiere de manera continua al análisis de la operatividad —y también al de todo el dinamismo humano— y lo presupone. Aquí no intentamos ocuparnos de la consciencia en abstracto, sino en estricta conjunción con el dinamismo de la operatividad, tal y como en la realidad y en la experiencia de los

hombres la consciencia de la actividad está estrictamente unida a la actividad consciente. La exclusión temporal de la consciencia como aspecto separado es una cuestión metódica; es como sacar el factor común fuera del paréntesis, lo que nos sirve para entender mejor lo que se encuentra dentro del paréntesis. También por eso, el título del presente capítulo no trata de la pura consciencia, sino de la persona y la acción bajo el aspecto de la consciencia.

La expresión de la consciencia a través del actus humanus

La interpretación tradicional de la acción como *actus humanus* tiene en consideración el significado de la consciencia, que hemos definido como adjetivo: *actus humanus*, lo que equivale a «actividad consciente». En este sentido, «consciencia» se sumerge, por así decir, totalmente en el *voluntarium*, en el dinamismo de la voluntad humana. En tal interpretación, el aspecto de la consciencia no ha sido ni aislado ni desarrollado. En cambio, la consciencia en cuanto tal, la consciencia en sentido sustantivo y como sujeto, puede ser aislada en la acción consciente pues penetra profundamente en la relación «persona-acción» y por sí misma constituye un aspecto importante para ella. Este es un aspecto en el que la existencia de la persona y de su actividad no solo se refleja, sino que se configura de manera específica. La concepción tradicional de *actus humanus* quizá no es tanto que omitiera este aspecto, sino que más bien la encerraba dentro de sí: está contenida *implicite* en ella⁴.

⁴ La convicción de que la concepción tradicional de *actus humanus* en cierto modo incluía en sí *implicite* y ocultaba el aspecto de la consciencia, que pretendemos descubrir y desvelar en el presente estudio, se alimenta más profundamente aún con el convencimiento de la esencial continuidad y homogeneidad de toda la filosofía de la persona, sin tener en cuenta que ella ha sido elaborada «desde los planteamientos» de la llamada filosofía del ser o de la llamada filosofía de la consciencia. La acción, como llave fundamental para comprender y manifestar qué tipo de realidad es la persona, supone a la vez una cierta garan-

La concepción *actus humanus* era en efecto, como ya hemos recordado, no solo realista y objetiva, sino también metafísica. La consciencia era interpretada como algo «ordenado», «inmerso» de algún modo en la actividad del hombre y en su ser, que es de naturaleza racional. El hombre, según esta concepción, existe y actúa «conscientemente», pero su ser y su actuar no tienen su origen en la consciencia. No debemos olvidar tampoco que en nuestro planteamiento del problema nos situamos en el extremo opuesto a la tendencia de «absolutizar» la consciencia. Pretendemos únicamente sacar a la luz (o sea, abrir) este aspecto *sui generis* de la consciencia que encierra en sí el *actus humanus*. En el planteamiento escolástico, en lo que respecta al hombre como persona, este aspecto de la consciencia estaba por una parte contenido (de alguna manera, oculto) en la «racionalidad» (referida a la definición: «homo est animal rationale», o también: «persona est rationalis naturae individua substantia»); por otra parte, el aspecto consciente se incluía en la voluntad (entendida como *appetitus rationalis*) y se expresaba en el *voluntarium*. En cambio, nuestra tarea en este estudio es la «explicación» de los aspectos conscientes, más en concreto, *la consciencia como aspecto esencial y constitutivo de toda la estructura dinámica*, que forman la persona y la acción.

El hombre no solo actúa conscientemente, sino que también es consciente de su actividad y del hecho de que actúa: así que es consciente de la acción y de la persona en su mutua relación dinámica. Esta consciencia comienza simultáneamente con la actividad consciente, y en cierto sentido la acompaña. También la precede y la sigue; tiene su propia continuidad e identidad distintas de la continuidad e identidad de cada una de las acciones individuales⁵. Cada acción de algún modo hace actualmente pre-

tia de que tocamos esa misma realidad, que no nos detenemos solo en lo superficial –de algún modo absolutizado– de la consciencia.

⁵ El tema de la identidad y de la continuidad de la consciencia regresa continuamente al pensamiento filosófico occidental, desde Platón hasta Ingar-

sente la consciencia: se origina y transcurre ante ella y deja tras de sí como una huella de su propia presencia. La consciencia acompaña a la acción y la refleja en su generación y en su conclusión; cuando la acción ya se ha concluido, todavía la refleja pero naturalmente ya no la acompaña. Este acompañamiento de la consciencia es lo que hace no tanto que la acción sea consciente, sino que el hombre sea consciente de su actuación. Y es esto lo que hace que actúe como persona y que –en este aspecto la consciencia juega su papel más específico– experimente vitalmente su actividad como acción, que es precisamente lo que intentaremos mostrar aquí gradualmente.

Consciencia y conocimiento

Aunque la función de la consciencia se puede definir en último término como cognoscitiva, sin embargo de esta manera solo la caracterizamos en sus rasgos generales. La consciencia, en efecto, en esta función específicamente suya parece que es tan solo el reflejo o, más aún, la imagen especular de lo que «sucede» en el hombre, y del qué y el cómo «actúa» el hombre (esta distinción es muy importante para el ulterior estudio sobre el tema de la acción; nos ocuparemos de él en profundidad en el siguiente capítulo). 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 de la cognoscitiva), y también, cuando es el caso, de aquello que «sucede» en él. Todo esto lo refleja la consciencia. «Dentro de ella»

den pasando por Platón y Kant. En el ámbito del presente estudio, la constatación de la continuidad y la identidad de la consciencia nos lleva a advertir (como ya se ha indicado anteriormente) que la consciencia, por su parte, determina la realidad del hombre como persona. La persona se constituye en cierta manera también gracias a la consciencia, no «dentro de la consciencia». La continuidad y la identidad de la consciencia reflejan, y también condicionan, la continuidad y la identidad de la persona.

se puede decir que está todo el hombre, y también todo el mundo accesible a este hombre concreto (o sea, a ese que soy yo mismo). ¿Cómo está todo esto «dentro de ella»? A esta importante pregunta hay que responder que todo esto se encuentra en la consciencia de un modo que solo es propio de ella. Intentaremos a continuación determinar este modo.

Pertenece a la esencia de los actos cognitivos realizados por el hombre penetrar en el objeto, objetivarlo intelectualmente y de este modo «comprenderlo». En este sentido, los actos cognitivos tienen carácter intencional, se dirigen hacia el objeto de conocimiento, ya que en él encuentran su razón de ser como actos de comprensión o de saber. Parece que esto no puede decirse de la consciencia. Contrariamente a la fenomenología clásica, pensamos que la razón de ser cognoscitiva de la consciencia y de sus actos propios no radica en la penetración en el objeto, en la objetivación, que lleva consigo la comprensión y la constitución del objeto⁶. Por tanto, parece que la característica intencionalidad de

⁶ Como resulta de lo que se ha dicho más arriba, al negar a la consciencia y a sus actos el carácter intencional, el autor no pretende negar que la consciencia es siempre consciencia de algo, como subrayo Brentano y como leemos en Husserl y en los fenomenólogos en general. Por ejemplo, E. Husserl escribe: «Por intencionalidad hemos entendido esta característica de las experiencias: que son consciencia de otra cosa (*von etwas*)» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, t. I, Halle 1913, p. 168). El autor, en cambio, como concibe la consciencia con una base más amplia (de hecho se ocupa de la persona y la acción bajo el punto de vista de la consciencia), se plantea la cuestión de por qué (*qua ratione*) y en qué medida (*quo modo*) la consciencia es siempre consciencia de algo. Debido a esto, parece adecuado adoptar otro concepto de acto, dinámico y relacionado con la tradición aristotélica, y en consecuencia adoptar también otro concepto distinto de intencionalidad. De modo que únicamente entendemos que son actos en sentido propio las actualizaciones de alguna de las facultades reales de la persona. Así que, cuando siguiendo un modo de hablar bastante generalizado en la fenomenología—nos referimos a actos de la consciencia, el lector debe recordar que a nuestro entender se trata tan solo de un uso impropio y metafórico de este término. Además, aquí entendemos la intención como una direccionalidad activa hacia el objeto;

los actos cognitivos, gracias a la cual llegamos a comprender la realidad objetiva en cualquiera de sus dimensiones, no se debe atribuir a los actos de la consciencia. Estos no tienen carácter intencional a pesar de que es también objeto de nuestra consciencia todo aquello que sea objeto de nuestro conocimiento, de nuestra comprensión y de nuestro saber. Pues mientras que la comprensión y el saber contribuyen a configurar el objeto en cuanto que es intencional –que es en lo que radica el dinamismo esencial del conocimiento–, la consciencia por su parte se limita a reflejar aquello que ya ha sido conocido. Es como una comprensión de lo que ya ha sido comprendido. Aquí manifestamos el juicio de que *el esencial dinamismo cognitivo, la propia actividad de conocer, no pertenece a la consciencia*. Si esta actividad consiste en la peculiar configuración de los sentidos correspondientes a los objetos que se conocen, no es la consciencia la que constituye esos sentidos, aunque estos se configuren ciertamente en la consciencia.

Es difícil dudar que la consciencia tenga carácter cognitivo e incluso que desarrolle una función cognoscitiva; pero se trata de un carácter y de una función específica. Este carácter, al que llamaremos «consciencial», caracteriza tanto a cada uno de los actos de la consciencia como a su actual totalidad, que se puede considerar como la suma o como el «resultado» de los actos de la consciencia, que es a lo que con frecuencia se le denomina sencillamente consciencia. Si la *consciencia especular* (es decir, en su función de reflejar) se nos dibuja aquí como *derivada* de la totalidad *del proceso de conocimiento* y de la relación cognoscitiva con la realidad objetiva, como el último reflejo en el sujeto cognoscente, hay que admitir también que esa imagen especular o re-

en nuestro modo de entender la intencionalidad, esta no pertenece a la consciencia en sentido estricto; esta la posee en sentido derivado y secundario gracias a la intencionalidad de los actos de conocimiento o de autoconocimiento en cuanto facultad real de la persona.

llejo es posible solo si atribuimos a la consciencia la peculiar capacidad de «irradiar» todo lo que, en cualquiera de las maneras posibles, sea para un hombre un dato de conocimiento. Pero esa irradiación no es ella misma la comprensión activa del objeto, ni la subsiguiente constitución de su sentido. Si debemos continuar en lo que sigue con la misma comparación, esa irradiación consiste en mantener la iluminación necesaria para que los objetos y sus significados cognoscitivos puedan reflejarse en la consciencia. Así que es propio de la consciencia esa misma luz intelectual a la que el hombre debe su definición tradicional como *animal rationale*, y el alma humana su descripción como *anima rationalis*.

La consciencia no es un sujeto autónomo

Evidentemente, estas consideraciones no pretenden elaborar una teoría de la consciencia desarrollada y completa. Negarle a sus actos el carácter intencional parece que contradice lo que la mayoría de los pensadores contemporáneos sostienen sobre este particular. Sin embargo, la consciencia siempre aparece ante nuestros ojos no como una realidad independiente, sino como el contenido subjetivo de aquel ser y actuar que es consciente: es decir, el ser y el actuar propio del hombre. Al descubrir la consciencia como una propiedad constitutiva de la acción en el conjunto de los dinamismos humanos, nos proponemos entenderla siempre en unión tanto con la acción, como con el dinamismo y con la operatividad de la persona. Esta manera de entender y de interpretar la consciencia: la consciencia en sentido objetivo y subjetivo (como hemos dicho) nos protege frente a la comprensión de la consciencia como un sujeto autónomo. Admitir que la consciencia es un sujeto autónomo podría suponer el camino hacia su absolutización, y conduciría posteriormente al idealismo si se la concibiera como un sujeto único de todos sus contenidos, que en última instancia nos remitirían a ella (y en tal caso *esse = percipi*). En cualquier caso, este tipo de consideraciones las deja-

mos aquí de lado. Nos interesa la consciencia desde el punto de vista de la persona y de su actividad; esta es la consciencia que intentaremos caracterizar al hablar sobre el reflejo especular y la irradiación que es una característica tanto de cada acto particular de la consciencia como de la suma o del conjunto de ellos.

Es necesario añadir que, aunque la suma o el conjunto de los actos de la consciencia determine su estado actual, el sujeto de ese estado no es la consciencia, sino el hombre. Por eso, es de este de quien decimos que se encuentra consciente o inconsciente, que tiene plena consciencia o que la tiene disminuida, etc. La consciencia no existe por sí misma como una especie de sujeto de los actos conscientes; no existe ni como un sustrato óptico que preexista de modo independiente ni como una facultad. Pero la demostración completa de esta tesis no forma parte de la temática de nuestro estudio, sino de la psicología o también de la correspondiente sección de la antropología. Sin embargo, de cuanto se ha dicho para caracterizar la consciencia resulta que toda ella se encierra en sus propios actos y en su especificidad consciente, con la que se une el carácter reflejo como algo distinto de la objetivación cognoscitiva. Mediante el conocimiento, el hombre no solo penetra en un mundo de objetos del que él mismo forma parte como objeto, sino que también posee ese mundo mediante la reflexión de la consciencia, que él vive de manera especialmente interior y personal. Así que la consciencia no solo refleja, sino que también introduce dentro, es decir interioriza, lo que refleja, proporcionándole un lugar en el propio «yo» de la persona. Pero aquí tocamos ya la siguiente, y quizá la más profunda, función de la consciencia, que es necesario tratar aparte. Mientras tanto, tenemos que responder adecuadamente a la cuestión sobre el modo en que esa interiorización brota de las funciones reflejantes e iluminantes de la consciencia que le hemos atribuido en el análisis precedente. En todo caso, a la luz de lo que ya se ha dicho se delinea con más claridad la consciencia de la acción y al mismo tiempo la consciencia de la persona. He-

mos comprobado que ella es algo distinto de lo que constituye a una acción en actividad consciente. La consciencia de una acción es un reflejo, uno de los muchos reflejos que constituyen la totalidad del contenido de la consciencia de la persona. Ese reflejo posee en sí mismo un carácter consciente y no consiste en el acto de objetivar ni la acción ni la persona, aunque encierre en sí mismo de manera fidelísima la imagen de la acción y de la persona.

3. Consciencia y autoconocimiento

Condicionamiento de la consciencia por la potencialidad cognoscitiva del hombre

Se ha hecho constar previamente que la consciencia refleja las acciones humanas de un modo que es específico y peculiar de ella, en concreto consciente, pero no constituye en objeto cognoscitivo ni a estas acciones ni a la persona que las realiza ni tampoco a la totalidad del «mundo personal» que de algún modo se conecta con su ser y con su actuar. Sin embargo, tanto cada uno de los actos de consciencia como su totalidad permanecen en estricta unión con todo aquello que se encuentra más allá de ellos; y en particular con lo que se refiere a las relaciones con las acciones realizadas por el propio «yo» personal. Esta relación se establece a través del contenido de la consciencia del que forman parte los significados de cada uno de los elementos de la realidad y sus mutuas interrelaciones. Cuando constatamos ese aspecto significativo de la consciencia y advertimos a la vez que ella no alcanza por sí misma esos significados porque no crea los objetos de conocimiento, llegamos a la conclusión de que la consciencia coopera estrictamente con todo el conocimiento humano: con la capacidad y con la eficiencia de la comprensión activa. *La consciencia está condicionada* por esa capacidad y eficiencia; está condicionada, por decirlo así, por la totalidad de la potencialidad cognoscitiva, que tomamos, en continuidad con toda la tradición

filosófica occidental, como propiedad fundamental del hombre-persona.

Gracias a la capacidad y a la eficiencia de la comprensión activa descubrimos el significado de cada cosa en particular y progresamos en la posesión cognoscitiva de tales cosas, así como de las relaciones que surgen entre ellas. Pues comprender no es sino aprehender intelectualmente el significado de las cosas o las relaciones entre ellas. Todo esto es extraño a la consciencia en tanto que el proceso de comprensión activa no se realiza en la consciencia ni mediante ella. El significado de las cosas o sus relaciones mutuas le son dadas «desde fuera» como fruto del conocimiento que es resultado de la comprensión activa de la realidad objetiva a la que accede el hombre y que posee de modos diversos y en distintos grados. De aquí también que los diferentes grados de conocimiento establezcan diversos niveles de consciencia, a pesar de que entre conocimiento y consciencia hay una diferencia significativa desde el punto de vista de la configuración intelectual tanto de cada acto en particular como de la totalidad del proceso cognoscitivo.

De todos los tipos y clases de saberes que el hombre alcanza y posee y que conforman su consciencia, se debe distinguir desde el punto de vista de su contenido, o sea, de su significado, el que aquí hemos querido denominar *autoconocimiento*. Como el propio nombre indica, se trata de la comprensión de uno mismo, del tipo de captación cognoscitiva de ese objeto que soy yo para mí mismo. Se debe añadir que una tal captación conduce a una continuidad específica entre los momentos o estados del propio «yo»⁷ por muy diversos que sean entre sí, de donde se al-

⁷ «Yo» significa aquí el sujeto que experimenta su propia subjetividad; desde este punto de vista significa también persona. La estructura de la persona humana será objeto de un análisis más amplio en las consideraciones dedicadas a la estructura personal de autodomínio. Pero conviene subrayar que en el presente estudio se trata de mostrar la realidad de la persona desde la perspectiva de la consciencia, no de analizar la consciencia en cuanto tal.

canza su unidad originaria a partir de su arraigo en el propio «yo». No es extraño que el conocimiento de sí mismo deba estar vinculado a la consciencia más que ningún otro tipo de conocimiento, puesto que su objeto es el propio «yo», con el que la consciencia se encuentra en estrecha unión subjetiva, como se demostrará con mayor claridad en un análisis posterior. En este punto, el conocimiento de sí mismo se identifica con la consciencia y, a la vez, se diferencia de ella de algún modo, puesto que la unión subjetiva de la consciencia con el propio «yo» no la orienta cognoscitivamente hacia este como hacia su objeto. Incluso se puede afirmar que desde el punto de vista cognoscitivo la consciencia es indiferente al propio «yo» en cuanto objeto. No hay actos intencionales de la consciencia que objetiven el ser o el actuar del propio «yo». Esta función la desempeñan los actos de autoconocimiento. A ellos le debe cada hombre el contacto objetivante consigo mismo y con sus acciones. *La consciencia refleja las acciones y sus relaciones con el propio «yo» gracias al autoconocimiento.* Sin este, la consciencia permanecería privada de los contenidos significativos que remiten al propio «yo» del hombre como objeto de conocimiento inmediato; se encontraría algo así

Además, el presente capítulo constituye tan solo un esquema de las bases epistemológicas de nuestro pensamiento. Pero este esquema tiene una importancia básica en la concepción global del hombre que se presenta en este libro.

«Conocimiento» y «autoconocimiento» se utilizan aquí no en el sentido de lo que resulta o se crea en un proceso de conocimiento, sino la potencialidad actualizada, que posibilita el conocimiento del objeto y que realiza actualmente ese conocimiento.

Gracias al autoconocimiento, la persona –«yo» constituido en sujeto mediante la consciencia (autoconsciencia) en el sentido de que vive de manera específica su propia subjetividad– se presenta a sí misma como objeto conocido objetivamente por sí misma. Por eso hablaremos posteriormente, entre otras cosas, de la «coherencia del autoconocimiento con la consciencia». M. A. Krapiec, escribiendo desde una visión propia del tomismo existencial, entiende el autoconocimiento como conocimiento de la existencia de un «yo» (Cfr. M. A. KRAPIEC, *Jaczłowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Yo-hombre. Compendio de antropología filosófica), Lublin 1974, p. 109).

como vacía. Este estado es el que postulan los idealistas, que consideran la consciencia como un sujeto que produce sus propios contenidos de manera, independiente a lo que suceda fuera de ella misma. Si se piensa de esta manera, está justificada la pregunta sobre si la propia consciencia debe ser considerada como un objeto real o solo como producto de sí misma. Pero se trata de una cuestión marginal a este estudio, como ya hemos dicho.

La apertura de la consciencia al «yo» mediante el autoconocimiento

Gracias al autoconocimiento, el «yo» propio del sujeto que actúa es conocido en cuanto objeto; como consecuencia, la persona y los actos que están en conexión con ella tienen un significado objetivo en la consciencia. El reflejo de la consciencia no es solo subjetivo, sino que constituye justamente el fundamento de la subjetivación (de la que trataremos más distendidamente) sin anular la base objetiva del «yo» y de sus actos, que extrae continuamente del autoconocimiento. Es necesario reconocer que la cohesión del autoconocimiento con la consciencia constituye un factor fundamental de equilibrio en la vida interior de la persona, concretamente en lo que respecta a su estructura intelectual. El hombre es un objeto para sí mismo en cuanto que él es un sujeto, y ni siquiera pierde su significado objetivo en el reflejo de la consciencia. El autoconocimiento es, bajo este aspecto, de alguna manera anterior a la consciencia, de modo que introduce en esta última una relación significativa con el propio «yo» y con sus actos, aunque la consciencia en sí misma no esté dirigida intencionalmente hacia ellos ni hacia ninguna otra cosa. A la vez, el autoconocimiento establece un límite para la consciencia más allá del cual no se puede continuar el proceso de subjetivación de la consciencia.

Más aún, el aspecto objetivante del autoconocimiento en relación con el propio «yo» y con las acciones relacionadas con él

alcanza también a la consciencia, que resulta ser también objeto del autoconocimiento. Así se explica el hecho de que, cuando el hombre «tiene consciencia» de su actividad, a la vez «sabe que actúa» y «sabe que actúa conscientemente». Sabe que es consciente y sabe que actúa conscientemente. Así que son objeto del autoconocimiento no solo la persona y sus acciones, sino también la consciencia de las acciones y la consciencia de la persona. El autoconocimiento objetiva precisamente esta consciencia y como consecuencia, en la reflexión consciente, tanto el ser como la acción de esa persona que es mi propio «yo» no adquieren significado objetivo de cualquier manera, sino un ser y una acción conectados con la consciencia: es decir, conscientes y hechos conscientes. El hombre posee autoconocimiento de su consciencia, y de ese modo sabe que es consciente y que actúa conscientemente. Pero este proceso no puede alargarse hasta el infinito; y es precisamente el autoconocimiento el que establece los límites del reflejo. En la misma medida que establece por una parte los fundamentos de esta al constituir la parte significativa de la consciencia, por otra establece los límites gracias a los que la consciencia «se queda» dentro del ser y se confirma que es inmanente a él y que no se encuentra condenada a una interminable «auto-subjetivación».

Ya se ha indicado anteriormente que la propia consciencia no es ni un sujeto ni una facultad independiente. De los análisis que realizaremos más adelante resultará más patente que en el fundamento de la consciencia se halla la propia capacidad cognoscitiva, a la que el hombre debe todos los procesos de comprensión y de conocimiento objetivador. La consciencia se desarrolla a partir de esa misma capacidad como si fuera su raíz común. Aparece como en el «sustrato» de los procesos de comprensión y de conocimiento objetivador. Pero a la vez se revela como lo más «íntimo» del sujeto personal. Precisamente por eso es obra suya cualquier obra de «interiorización» y de «subjetivación», de la que trataremos más adelante.

*El autoconocimiento de sí como fundamento
de la autoconsciencia*

Es obra del autoconocimiento el que puedan ser hechos conscientes tanto el propio «yo» y las acciones relacionadas con él, como la propia consciencia en su relación con el propio «yo». Cuando decimos: «Soy consciente de mi acción...» o «soy consciente de... cualquier otra cosa», al indicar que la consciencia está actualizada, estamos señalando precisamente que el autoconocimiento está actualizado. Y esto porque ni las acciones (ni ninguna otra cosa) pueden «ser hechas conscientes» por la consciencia si no es intencionalmente mediante un acto de autoconocimiento (o de conocimiento, según nuestro modo peculiar de entender estos términos). No obstante, en esos casos nos expresamos correctamente, puesto que la consciencia se encuentra estrechamente ligada con el conocimiento así entendido.

Es muy significativo e interesante que nuestro idioma disponga de estas dos expresiones, porque así se solucionan muchos problemas de naturaleza noética y ontológica. Se entiende mejor, por una parte, la objetividad del sujeto y, por otra, la subjetividad de ese objeto complejo que es el propio «yo». Es necesario que analicemos a continuación esa subjetividad del objeto. Antes debemos advertir una vez más que, cuando hablamos sobre la consciencia de la acción, no nos referimos exclusivamente a la reflexión consciente en sí misma, sino también al autoconocimiento intencional. Tener consciencia de una acción significa específicamente que un acto de autoconocimiento objetiva mi acción en relación con mi persona. Objetiva los siguientes aspectos: que es verdadera *actividad* de mi persona, y no tan solo algo que *sucede* en ella; que es actividad consciente (lo que la identifica indirectamente con el *voluntarium*); que tiene un valor moral positivo o negativo, es buena o mala, en cuanto que ha sido realizada propiamente por la voluntad (lo que la identifica directamente con el *voluntarium*). La totalidad del contenido de la acción, objetivado

a partir del acto de conocimiento, constituye el contenido de la consciencia. En virtud de esta objetivación se puede hablar de la consciencia en sentido objetivo, o sea, de las relaciones de la consciencia con el mundo objetivo. Sobre la consciencia en sentido objetivo hablamos en relación con el significado de los distintos objetos que ella contiene, gracias a diversas comprensiones. En concreto, hablamos de la consciencia en sentido objetivo en función del significado que cobra en ella el propio «yo», su ser y su función, así como todo lo que de alguna manera está unido a él. Este significado, mejor, este conjunto de significados, se lo debe la consciencia al autoconocimiento. Precisamente por este conjunto de significados, la consciencia merece que se le llame «auto-consciencia». Es el autoconocimiento el que causa la formación de la autoconsciencia.

El lugar del autoconocimiento en la formación del conocimiento humano

Aunque ya hemos esbozado las relaciones mutuas entre consciencia y autoconocimiento, antes de continuar con el análisis de la función de la consciencia, y en particular de la autoconsciencia, intentaremos examinar brevemente el autoconocimiento en sí mismo. Lo haremos como si olvidáramos por un momento la función de la consciencia, como si el concreto «yo» humano fuera solo y en exclusiva objeto de su propio conocimiento, esto es, del autoconocimiento.

Como resulta del análisis que hemos realizado hasta ahora, el propio «yo» de cada hombre constituye algo así como un punto de encuentro de todos los actos intencionales de autoconocimiento. Se trata de un saber que en este preciso aspecto –el «yo» objetivado– se encuentra con todo aquello que está unido de algún modo a ese «yo» o se relaciona con él. De tal manera que existe, por ejemplo, el autoconocimiento moral, que tiene un ámbito distinto del saber moral y mucho más de la ética; o el auto-

conocimiento religioso, que es independiente de todo tipo de saber sobre la religión, de todo saber religioso o de la teología; el autoconocimiento social, independiente de cualquier tipo de saber sobre la sociedad, y así sucesivamente. El autoconocimiento, concentrado en el propio «yo» como en su objeto propio, comprende junto con él todos los campos en los que se despliega el propio «yo». Pero no objetiva ninguno de estos aspectos en sí mismos, sino solo y exclusivamente en relación con el propio «yo» y en función de él.

A partir de los análisis que llevamos realizados se desprende con bastante claridad que la función de autoconocimiento se opone a una visión egoísta de la consciencia, en la que ella apareciera (aunque fuera como sustituta) como «el yo puro»-sujeto. El autoconocimiento no tiene tampoco nada en común con un conocimiento objetivante –un tipo de «egología»– en el que se tendría un «yo» abstracto y generalizado. *El objeto del autoconocimiento es el «yo» concreto, «propio»*. Se podría incluso tener cierta prevención a aplicarle el concepto de ciencia, que tiene en sentido estricto un objeto general⁸. En cambio, el autoconocimiento no solo tiene como objeto la individualidad del propio «yo», sino que se encuentra continuamente imbricado en todos los detalles relacionados con este último. Se trata de una potencialidad situada en la base de penetración objetivante del propio «yo» en concreto y, a la vez, en todos sus detalles, que no se podrían obtener a partir de una generalización. A la vez es también verdadero «conocimiento sobre sí mismo» como un todo inte-

⁸ La idea de que la ciencia tiene un objeto general procede de la tradición aristotélica.

La siguiente afirmación de J. Nuttin (*La structure de la personnalité*, Paris 1971, p. 219) parece que se encuentra cerca de la posición expuesta en los análisis del autoconocimiento realizados hasta aquí: «*Cette présence cognitive de l'objet en face du moi implique, pour le moi, une certaine possession cognitive de soi-même, et une possibilité de prendre possession de l'objet comme tel. Une telle perception de l'objet crée la 'distance' nécessaire qui permet à la personnalité de se percevoir comme sujet percevant le monde, sans coïncider avec cet acte.*»

gral; pues no se limita a realizar un elenco de todo lo relacionado con el propio «yo», sino que continuamente tiende a las generalizaciones. Son generalizaciones de este tipo, por ejemplo, todas las ideas o las valoraciones sobre sí mismo, que son propias del autoconocimiento y que de él provienen. Hay que indicar que esas ideas –algo así como una visión global del propio «yo»– se reflejan en la consciencia: es decir, no solo los hechos particulares relacionados con el propio «yo», sino también ese hecho global que constituye el «yo», que se encuentra en continuo crecimiento y desarrollo. Las ideas sobre este hecho no solo tienen carácter de teoría «autocognoscitiva» del propio «yo», sino también carácter valorativo, pues para el autoconocimiento no es menos esencial la dimensión de valor.

El autoconocimiento es algo más que un caso particular del saber sobre el hombre en general. Pues, aunque cualquier «yo» que se pueda objetivar de manera completa sea un hombre, tanto ontológica como intencionalmente en cuanto objeto del autoconocimiento, todo su trabajo cognoscitivo se desarrolla exclusivamente desde la auto-experiencia a la auto-comprensión, y no continúa realizando una generalización al hombre en cuanto tal. Atraviesa nuestro conocimiento una frontera sutil, pero claramente determinada, entre el conocimiento del hombre en general y el autoconocimiento, o sea, el saber sobre el propio «yo». Y si aparece un trasvase en alguna dirección, es más bien hacia el conocimiento del propio «yo»; en efecto, el autoconocimiento se sirve del saber sobre el hombre en general, es decir, de las diversas concepciones sobre el ser humano, y también del conocimiento experimental sobre los hombres para comprender mejor el propio «yo». En este sentido no le es ajeno un rasgo comparativo; pero el autoconocimiento no utiliza los conocimientos sobre el propio «yo» para comprender mejor a otros hombres o al hombre en general. Esto último pertenece al saber sobre el hombre que se sirve también con gusto del autoconocimiento para comprender mejor su propio objeto. En cambio, el autoconocimiento

se limita al propio «yo» y permanece en el ámbito del conocimiento individual, aunque continuamente encuentre en el propio «yo» nuevos contenidos cognoscitivos, conforme al antiguo adagio: «individuum est ineffabile».

4. La doble función de la consciencia y la vivencia de la propia subjetividad

El reflejo (la resonancia) y la vivencia

El análisis del autoconocimiento nos permite comprender mejor la consciencia en esta función que le atribuimos anteriormente: la de reflejar. La consciencia no se limita simplemente a reflejar todo lo que constituye simultáneamente objeto de comprensión y de conocimiento, y en particular la autocomprensión y el autoconocimiento, sino que irradia todo ello de una manera propia y lo refleja precisamente mediante esa irradiación. Estamos lejos de querer arrebatarse a la consciencia su específica (esto es, consciente) vitalidad cognoscitiva⁹. Todo lo que aquí se ha di-

⁹ Desde los tiempos de James y de Bergson se habla del flujo de la consciencia. Ingarden en su filosofía del hombre trata del flujo de la consciencia como algo que pertenece al «yo»: «Como simple acontecer tiene forma de proceso, y por eso no es un «sistema». En cuanto tal, el flujo de la consciencia requiere un fundamento óntico; y lo encuentra de hecho por una parte en el cuerpo y por otra en el alma de los hombre. Es, como digo, el plano de contacto entre el cuerpo y el alma del hombre» (R. INGARDEN, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, trad. de A. Węgrzecki, en *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, p. 155. Texto original: *Über die Verantwortung, Ihre ontischen Fundamente*, pp. 91-92. Con el término «alma» Ingarden abarca aquí lo que nosotros definimos como psíquico).

Cuando se habla en el presente estudio de la vitalidad que caracteriza a la consciencia y es propia de ella no pensamos solo en la vitalidad que se manifiesta en el flujo de la consciencia, sino que intentamos más bien llegar a la fuente de ese flujo.

En el ámbito de una discusión publicada en «Analecta Cracoviensia», se ocupó de modo particular del problema de la consciencia A. Półtawski, quien

cho sobre el autoconocimiento podría conducirnos al resultado de que la función especular de la consciencia de algún modo «se pierde» en el autoconocimiento, en los procesos objetivantes de la auto-comprensión que se dirigen hacia el «yo» como objeto. Teniendo en cuenta lo anterior (es decir, el preeminente papel del autoconocimiento), ¿tiene la consciencia alguna razón de ser específica? Se trata de una pregunta que es evidentemente fundamental tanto para el conjunto del análisis realizado hasta ahora como para el que seguiremos realizando.

Para responder a esta pregunta se debe recordar una vez más que nos ocupamos de la consciencia en el presente estudio sobre la base de la experiencia que permite la objetivación del dinamismo total de la persona y, en concreto, de ese dinamismo al que hace referencia el mismo título *Persona y acción*. Así pues, el concepto de consciencia y la individuación de su relación respecto al autoconocimiento, aunque la excedan, contienen a su vez la concepción global del hombre-persona que descamos desarrollar en lo que sigue del presente trabajo. Para descifrar el problema de la «consciencia-autoconocimiento» parece decisiva la cuestión de la *simultánea objetividad y subjetividad del hombre*. 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. De esta manera se nos desvela la segunda función de la consciencia, algo así como su segundo rasgo que, en la estructura viva de la persona, cumple la función de reflexión irradiante que proporciona a la consciencia su última razón de ser en la específica estructura de la persona y la acción.

realizó también un interesante intento de comparar la concepción de la consciencia que se contiene en *Persona y acción* con los análisis del eminente psiquiatra francés Henri Eys. (Cfr. A. POLFAWSKI, «Czyn a świadomość», en *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, pp. 83-113, y la versión revisada y ampliada de este artículo en lengua inglesa: *Ethical Action and Consciousness*, en «*Analecta Husserliana*» 7 (1978) pp. 115-150.

Como ya se ha recordado antes repetidas veces, la consciencia no se agota en su función irradiante-reflectante; esta es su función primaria, aunque no sea la única. La función fundamental de la consciencia es *formar la experiencia* que permite al hombre de modo particular darse cuenta de su propia subjetividad. Por eso, parece que para comprender tanto a la persona en cuanto agente como las acciones que proceden de la persona, también como experiencia vital –y por tanto en la dimensión experimental de la propia subjetividad–, resulta indispensable que analicemos la consciencia no solo en su función especular, aunque esta sea primaria. La consciencia no se agota en esta función de reflejar la acción en su relación con el propio «yo», lo que acaece como desde el exterior; aunque se realice en la dimensión interior. El espejo de la consciencia nos introduce más y más en el interior de las acciones y de sus relaciones con el propio «yo». Mediante este papel, la consciencia nos permite no solo asomarnos al interior de nuestras acciones (introspección) y de su relación dinámica con el propio «yo», sino también *experimentar estas acciones como actos y como nuestros*.

En este sentido afirmamos que gracias a la propia consciencia el hombre subjetiviza lo objetivo. Subjetivación que se identifica de alguna manera con la experiencia vital, y, en cualquier caso, en ella se muestra experimentalmente. En la medida en que la persona y la acción constituyen una realidad definida que como objeto del autoconocimiento se manifiesta en su propia subjetividad, a la vez esa misma persona y esa misma acción resultan «subjetivadas» gracias a la consciencia en tanto que la consciencia condiciona la experiencia vivida de la acción realizada por la persona, y en tanto que condiciona esta misma experiencia vivida en su conexión dinámico-operativa con la acción. Junto a esto, y de este modo «subjetiviza» también todo lo que constituye el «mundo intencional de la persona». Podemos analizar este «mundo» en su contenido objetivo, también sobre la base de la reflexión consciente. Pero al mismo tiempo este mundo en

tanto que se convierte en contenido de esa vivencia entra de modo definitivo en la esfera de la subjetividad propia de cada «yo» humano. De este modo se superponen entre sí, y a la vez se distinguen sutilmente, por ejemplo, el paisaje montañoso reflejado cognoscitivamente en nuestra consciencia y ese mismo paisaje experimentado interiormente por nosotros sobre la base de ese reflejo.

La vivencia del «yo» y la función reflexiva de la consciencia

En conexión con cuanto se ha dicho antes conviene señalar un nuevo rasgo de la consciencia. Se trata de una característica en sentido constitutivo, puesto que le corresponde una función totalmente nueva, distinta de la irradiante-reflejante anteriormente descrita. Definimos esta característica como *reflexiva*, aceptando simultáneamente que caracteriza a la consciencia sin más, y también a lo que se contiene en el llamado estado actual de consciencia, que consiste en una suma o conjunción específica de todos sus actos. El estado de consciencia no solo indica el reflejo y todo aquello que es reflejado en un momento dado, sino que también indica la vivencia en la que se hace palpable de modo particular (puesto que es experimental) la subjetividad del hombre como sujeto de vivencias. Y, en este sentido, el carácter reflexivo o reflexividad de la consciencia significa algo así como su volverse de modo natural hacia el sujeto, en tanto que conduce a poner en claro su subjetividad en la vivencia.

La reflexividad de la consciencia conviene distinguirla de la «reflectividad»*, que es propia de la mente humana en sus actos cognoscitivos. La reflexión presupone la intencionalidad de los actos, es decir, su giro cognoscitivo hacia el objeto. Cuando definimos la actividad de la mente como pensamiento, este se

* En todo este complejo texto hay que distinguir entre 1) reflejo de los contenidos en la consciencia; 2) reflexividad de la propia consciencia y 3) reflectividad (de la inteligencia sobre sí misma).

hace reflectivo cuando retornamos al acto realizado precedentemente para captar más plenamente su contenido objetivo y, eventualmente, también sus características y su funcionamiento o estructura. De manera que el pensamiento reflectivo se constituye como un importante elemento en la realización de toda comprensión, de todo conocimiento, incluido el conocimiento sobre sí mismo, al que hemos denominado autoconocimiento. La reflexión, pues, corre pareja con la consciencia. Sin embargo en lo que se refiere a la formación de la vivencia, no bastan la reflexión y la reflectividad sin más. Se trata de volverse especialmente hacia el sujeto y, gracias a eso, unido a la experiencia vivida queda particularmente resaltada la subjetividad del «yo» que vive la experiencia. A esta función constitutiva de la consciencia la denominamos reflexiva, es decir, totalmente dirigida hacia el sujeto. En este sentido, la consciencia es también reflexiva y no solo reflectiva.

Este dirigirse hacia el sujeto como función de la consciencia es algo distinto del puro reflejar. Al reflejar gracias al autococonocimiento, el hombre, que es sujeto y constituye su propio «yo», aparece siempre como objeto. El giro reflexivo de la consciencia origina que ese objeto que es ontológicamente sujeto, experimentando su propio «yo», se experimente también como sujeto. A la vez que constatamos lo anterior, definimos la reflexividad como momento esencial y a la vez absolutamente específico de la consciencia. Nos apresuramos a añadir que ese momento se deja ver solamente cuando examinamos la consciencia en su específica unión con el «ser»: con el hombre, y en concreto con el hombre que actúa. De esa manera distinguimos con claridad que una cosa es *ser* sujeto, otra distinta es *ser conocido* (objetivado) como sujeto (lo que sucede ya en el reflejo de la consciencia), y finalmente otra cosa es experimentarse vitalmente como sujeto de sus actos y sus vivencias (lo que debemos a la función reflexiva de la consciencia). Estas distinciones tienen una gran influencia en todos los análisis posteriores, con los que intentamos acercarnos a toda la dinámica de la realidad de la persona y la acción, te-

niendo también en cuenta esta subjetividad que se nos da en la vivencia.

El hombre es, indudablemente y ante todo, sujeto de su existencia y de su actividad, lo es en cuanto que es un ente de una específica naturaleza, lo que tiene sus consecuencias en su actividad. A ese sujeto del existir y del actuar lo ha denominado la metafísica tradicional con el término *suppositum*. Se puede afirmar que el término *suppositum* nos sirve para significar de modo enteramente objetivo al sujeto, abstrayendo de su aspecto vivencial y, en particular, de esa vivencia de la subjetividad en la que un sujeto es dado a sí mismo como su propio «yo». El término *suppositum* abstrae, por tanto, del aspecto de la consciencia gracias al cual un hombre concreto -objeto que es sujeto- se vivencia como sujeto, al experimentar vitalmente su propia subjetividad; y esa vivencia le proporciona los fundamentos para definirse a sí mismo con ayuda del pronombre «yo». Es notorio que se trata de un pronombre personal: «yo» indica siempre una persona concreta. Nótese que el término «yo» tiene un contenido más rico que el término *suppositum*, pues el primero entrelaza el momento de la subjetividad vivida con la objetividad óptica, mientras que *suppositum* se refiere solo a esta segunda: al ser como fundamento del sujeto que existe y actúa¹⁰. Es evidente que una

¹⁰ Naturalmente puede surgir la pregunta de si podemos saber que el propio «yo» es un sujeto de algún modo al margen de la experiencia, es decir, de esa vivencia de la propia subjetividad que aquí hemos unido con la función reflexiva de la consciencia. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente sobre el tema de la experiencia (cfr. la Introducción del presente estudio), a la anterior cuestión se debe responder así: aunque cualquier experiencia del hombre (en cuanto experiencia exterior) nos permite sostener (de alguna manera) que él es sujeto de la existencia y de la acción (= *suppositum*), sin embargo la experiencia del propio «yo» (que es a la vez experiencia interior) proporciona a esta convicción una particular evidencia, y a la vez le proporciona una nueva dimensión: la de la subjetividad vivida.

Según E. Lévinas pertenece a la esencia de la vivencia un cierto tipo de «disfrute» (*jouissance*): «Le monde dont je vis ne se constitue pas simplement au

tal interpretación del término «yo» supone una determinada concepción de la consciencia y de su relación con el hombre como sujeto real. Puede decirse que presupone la reflexividad de la consciencia. De modo que, si separáramos la vivencia de la propia subjetividad, que es lo que fundamenta el definirnos como «yo», del sujeto real, que es el propio «yo», entonces ese «yo» experimentado vitalmente no representaría nada más que un contenido de la consciencia. Por tanto, tiene una importancia fundamental ese giro reflexivo de la consciencia hacia el sujeto real con el fin de co-constituirla en su propio ámbito. De esta manera el «yo» es realmente un sujeto que vivencia su propia subjetividad, es decir, que se constituye simultáneamente en el ámbito de la consciencia.

El «yo» se constituye como sujeto existente mediante la vivencia de la propia subjetividad

De cuanto ha sido dicho hasta ahora resulta claramente, conforme a las premisas cognoscitivas que han sido expuestas en el capítulo introductorio, que aquí no se trata de separar de alguna manera el «yo» vivencialmente experimentado de sus principios ontológicos. El análisis de la consciencia tal como aquí lo estamos realizando puede incluso servir para anclar más sólidamente el «yo» en sus propios fundamentos ónticos. Cada hombre, también ese que soy yo mismo, es dado en su conjunto, es decir, en la sim-

deuxième degré après que la représentation aura tendu devant nous toile de fond d'une réalité simplement donnée et que des intentions "axiologiques" aient prêté à ce monde une valeur qui le rende apte à l'habitation. Le "revêtement" du constitué en condition s'accomplit dès que j'ouvre les yeux: je n'ouvre les yeux qu'en jouissant déjà du spectacle» (É. LEVINAS, *Totalité et Infinité. Essai sur l'extériorité*, La Haye 19714, p. 103). Y más adelante: «La sensibilité est jouissance. L'être sensible, le corps, concrétise cette façon d'être qui consiste à trouver une condition en ce qui, par ailleurs, peut apparaître comme objet de pensée comme simplement constitué» (id., p. 109). Surge, por tanto, la pregunta sobre si la consciencia (en su función reflexiva) constituye la vivencia o si solamente condiciona el que se constituya como *jouissance*.

ple experiencia como ser individual real, como sujeto de existencia y acción (esto es, como *suppositum*). A la vez, cada uno es dado a sí mismo como «yo» concreto, tanto mediante la autoconsciencia como mediante el autoconocimiento. El autoconocimiento constata que «este ser», que soy yo objetivamente, a la vez es el que constituye subjetivamente mi «yo», en cuanto que experimento vivencialmente en él mi subjetividad. Así pues, no solo poseo consciencia de mi propio «yo» (sobre la base del autoconocimiento), sino que también gracias a la consciencia (reflexiva) experimento vivencialmente mi «yo», o sea, tengo la vivencia de mí como sujeto concreto en la misma subjetividad. La consciencia no es un aspecto más, sino que es una dimensión esencial o, lo que es lo mismo, un momento real de este ser que soy «yo», puesto que constituye su subjetividad en sentido vivencial. Aunque ese ser, o sea, el objeto real individual en su estructura óptica fundamental, responda a lo que en la filosofía tradicional se define como *suppositum*, de ninguna manera podría ese *suppositum* constituirse como «yo». Parece, pues, que la consciencia penetra en la constitución real de este ser que es el hombre, en cuanto queremos resaltar su subjetividad, precisamente esa subjetividad gracias a la cual cada hombre es un único e irrepetible «yo».

Seguramente es conveniente detenerse en otra dirección del camino que, en estas reflexiones sobre la consciencia, nos conduce desde el reflejo a la vivencia. La consciencia se nos muestra aquí como una dimensión específica de ese ser individual y real que es cada hombre concreto. La consciencia de este ser ni lo oculta ni lo absorbe en sí misma; así sucedería según la premisa fundamental del idealismo según la cual *esse = percipi*, es decir, que «ser» es eso mismo que «constituye el contenido de la consciencia», y además no admite ningún modo de ser fuera de la consciencia¹¹. Nosotros, en cambio, el problema lo plantea-

¹¹ Este planteamiento se sostiene en la filosofía contemporánea, con varias diferencias sutiles, desde Berkeley hasta Husserl pasando por Kant.

mos de modo opuesto: la consciencia, conjuntada con el ser y el actuar de un hombre-persona concreto, no solo no lo absorbe en sí ni oculta el ser de esta realidad dinámica, sino que, al contrario, lo desvela «desde el interior», y precisamente de ese modo lo desvela en su específica individualidad y en su absoluta irrepetible concreción. Precisamente, la función reflexiva de la consciencia consiste en ese desvelamiento. Se podría decir que gracias a esta función de la consciencia el hombre existe de alguna manera «hacia su interior» y a la vez existe en plenitud de su esencial dimensión intelectual (¡racional!). Este ser «hacia su interior» corre parejo con la vivencia y, en cierto modo, se identifica con ella. Según nuestro punto de vista, la vivencia no constituye un reflejo que aparezca en la superficie del ser y del actuar del hombre. Muy al contrario, ella constituye aquella forma específica de actualización del sujeto humano, que el hombre debe a la consciencia. Gracias a ella, la energía real y, podemos decir, objetiva, contenida en el hombre en cuanto ser-energía compuesta de la variada y multiforme riqueza de su potencialidad-, se actualiza también real y objetivamente (como se explicará detalladamente en el siguiente capítulo); a la vez conviene advertir que se actualizan según el perfil de la específica subjetividad del hombre como persona. Más aún, cuando se actualiza de ese modo, encuentra en la vivencia algo así como su perfección como sujeto¹². En lo que sigue se muestra que esto no corresponde en igual medida a todas las energías de la potencialidad humana.

¹² También se podría advertir que, al concebir la consciencia como una condición directa de la vivencia del propio «yo», constituye un factor fundamental del realismo en la concepción del hombre. En este lugar, no entendemos por realismo la simple constatación del existir objetivo del hombre, sino también el hecho de llevar el análisis casi al límite mismo de la posibilidad de concebir al hombre en su concreción irrepetible.

La manifestación experimental de la espiritualidad del hombre

La consciencia, en tanto que solo refleja, en tanto que es reflejo, permanece aún como a una distancia objetiva respecto al propio «yo»; pero en cuanto que constituye el fundamento de la vivencia, en cuanto que la vivencia se constituye gracias a su reflexividad, elimina esa distancia, entra en el sujeto y lo constituye experimentalmente junto a cada vivencia. Es evidente que ella lo refleja y lo constituye de modos diversos: lo refleja reteniendo su significado objetivo gracias al autoconocimiento; lo constituye, en cambio, en la pura subjetividad de la vivencia. Esto es muy importante. Gracias a esa dualidad de funciones que posee la consciencia, a pesar de que pertenezca al ámbito de la propia subjetividad, no perdemos el sentido de nuestro propio ser en su objetividad real. El que nuestra vivencia se forme gracias a la consciencia, el que sin ella no haya vivencia humana –a pesar de que haya diversas manifestaciones de la vida y diversas potencialidades del hombre–, explica de alguna manera el atributo *rationalis* incluido en la concepción y definición aristotélica de hombre y en la concepción y definición boeciana de persona: «*rationalis naturae individua substantia*». La consciencia abre un acceso a la espiritualidad del hombre y nos proporciona una cierta visión de ella. La espiritualidad del hombre se manifiesta en la consciencia y gracias a ella crea en la vivencia la experiencia interior de su ser y de su actuar. Los fundamentos de la espiritualidad del hombre así como sus raíces se encuentran fuera del alcance inmediato de la experiencia –las alcanzamos mediante el razonamiento–; no obstante, la espiritualidad tiene su propia expresión experimental que se muestra a través de sus manifestaciones. Prueba de ello es la conexión íntima, casi constitucional, de la específica vivencia humana con la función reflexiva de la consciencia. Puesto que la naturaleza de la consciencia es intelectual, el hombre se experimenta intelectualmente a sí mismo y a todo lo que se encuentra en él, todo su «mundo» propio. La cons-

ciencia determina también la naturaleza de la vivencia y, en cierta manera, su posición en el hombre.

La consciencia de la acción y la vivencia de la acción en la esfera de los valores morales

¿Cómo se experimenta el hombre a sí mismo en la acción? Ya sabemos que es consciente de sí mismo como «agente», es decir, como autor subjetivo de la acción. Una cuestión distinta es cómo se debe entender el reflejo de la acción que realiza la consciencia, en tanto que la acción trasciende la esfera objetiva de la persona, desarrollándose de algún modo en el mundo exterior. Junto a esto, el hombre vivencia sus acciones en el ámbito del propio sujeto; esta vivencia, como cualquier otra, la posee gracias a la consciencia en su función reflexiva. El hombre vivencia su acción como actividad de la que es agente subjetivo, y como algo que es expresión profunda y manifestación de lo que contiene su propio «yo» y de lo que es este «yo» sin más. El hombre distingue con claridad su actividad propia de todo aquello que solo «sucede» en su propio «yo». La distinción entre *actio* y *passio* encuentra aquí su primer fundamento experimental. Esa distinción en sí es obra del autoconocimiento, pertenece al aspecto significativo del reflejo de la consciencia: el hombre vivencia sus acciones como algo totalmente distinto de cualquier otra cosa que «sucede» en él.

Solo en relación con la actividad (con la acción) vivencia también el hombre los valores morales «bueno» y «malo» («moralidad» o «inmoralidad» como, popular pero incorrectamente, se dice a veces) como valores «propios». Los vivencia sobre la base de una captación que es a la vez sensación y valoración. En cualquier caso, el hombre no solo es consciente de la «moralidad» de sus acciones, sino que también es consciente de su «moralidad» y la vivencia con autenticidad (y, en ocasiones, muy hondamente).

La acción y los valores morales pertenecen objetivamente al sujeto real, en cuanto que el hombre es su autor tanto real como existencialmente: sencillamente, se trata de realidades particularmente unidas a ese sujeto y que dependen de él. Junto a esto, tanto la acción como los correspondientes valores morales, bien y mal, *funcionan* (si puede decirse así) *de modo subjetivo* en una vivencia en la que influye en su función reflexiva la consciencia, que no se limita ahí al reflejo que se apoya en el autoconocimiento; pues eso significaría hacerse consciente tan solo objetivamente tanto de la acción como de su valor moral¹³. Ambas funciones de la consciencia intervienen, como se ve, en lo que puede denominarse drama particular de la interioridad humana, que es el drama del bien y el mal, que se desarrolla en las acciones y en la persona a través de las acciones. Así pues, simultáneamente la consciencia –gracias a la función de reflejar que se encuentra unida íntimamente al autoconocimiento– nos permite darnos

¹³ Scheler presenta los valores morales como manifestaciones «auf dem Rücken» de las voliciones que tienden hacia diversos valores objetivos (*materiale Werte*). (Cfr. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1966, pp. 45-51, y especialmente: «El valor del 'bien' aparece en el acto de voluntad. Precisamente por eso no puede ser la materia de ese acto. Se encuentra igualmente 'a la espalda' de ese acto, es decir, necesitado de esencia; nunca puede por tanto ser intencional ese acto» (p. 49; en alemán en el original). Aunque apreciemos la finura del análisis de Scheler, es difícil no darse cuenta de que, de alguna manera, se aleja e incluso llega a perder el vínculo con el sujeto, o sea, del propio «yo» dado en la vivencia como agente, con esos valores de los que él es agente y no únicamente sujeto. En consecuencia, parece que desaparece ese momento, que es esencial para la experiencia moral, de una cierta «identificación» del sujeto con el bien o con el mal que él realiza. Y precisamente ese momento determina el que sean valores totalmente personales.

Este problema ha sido varias veces tema de una elaboración crítica por parte del autor del presente estudio. Cfr., por ejemplo, *The Intentional Act and the Human Act, That Is, Act and Experience*, «Analecta Husserliana», 5(1976), pp. 269-280. (Versión española «El acto intencional y el acto humano. Acto y experiencia», en K. WORTYLA, *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2010, pp. 153-170).

cuenta objetivamente del bien o del mal del que somos autores en un momento dado a la vez que tenemos la vivencia de la propia operatividad; en esto se manifiesta la reflexividad de la consciencia. Como ya se ha indicado anteriormente, la vivencia no es algo añadido a la acción, como una especie de reflejo superficial suyo, y del bien y del mal, como su calificación moral. Muy al contrario, aquí se trata de una redirección reflexiva hacia «el interior», de la que resulta que tanto la acción como el bien y el mal moral se constituyen en *plena realidad subjetiva* en el hombre. Y así tiene lugar la plenitud propia de la subjetividad humana. De ese modo el hombre tiene la vivencia de lo bueno y de lo malo en sí mismo, en su propio «yo». Y él mismo tiene la vivencia de sí como aquel que es bueno o malo. Y en ello está la plena dimensión de la moral en cuanto realidad subjetiva y personal.

Significado del propio «yo» en la comprensión del hombre

La «dimensión completa» o dimensión de la vivencia es a la vez la dimensión de la experiencia a través de la cual el bien y el mal como valores morales de la persona, y junto a ellos la persona y la acción, se constituyen en objeto de la comprensión. Una comprensión cada vez más profunda, como ya se ha apuntado en las consideraciones introductorias de nuestro estudio. Allí se trató sobre la experiencia del hombre y de la moralidad como base y fundamento de la comprensión del hombre y de la moralidad. Experiencia y comprensión que son claramente más amplias que la auto-experiencia, y la auto-comprensión unida a ella, que se contiene en la vivencia del propio «yo». En la introducción nos preguntábamos si la auto-experiencia (es decir, la vivencia del propio «yo») y la auto-comprensión que se desarrolla juntamente con ella (o sea, la consciencia de sí mismo basada en el autoconocimiento) pueden ser transferidas en general a ese círculo en continuo desarrollo que es la experiencia del hombre más allá del propio «yo». Es evidente que tal problema existe. Lo retoma-

mos al tratar sobre el autoconocimiento y aquí volvemos otra vez sobre él. No se puede negar que cuando nos situamos en el terreno de la auto-experiencia y de la auto-comprensión nos encontramos en un punto de la experiencia y de la comprensión del hombre particularmente privilegiado y fecundo. Y por eso, manteniendo la irrepetible especificidad del autoconocimiento (sobre lo que tratamos al final del anterior párrafo), y también de la vivencia del propio «yo», para conocer al hombre intentaremos aprovecharnos de algún modo de la fuente de la auto-experiencia y de la auto-comprensión. Tal vez sucede esto de la manera bidireccional que ya establecimos en el mismo punto de partida: a saber, partiendo «desde el interior» de sí mismo más allá del «yo» del propio «hombre» y a la vez partiendo de ese «hombre», regresamos al propio «yo», por tanto, de nuevo «hacia el interior». De ese modo, nuestro conocimiento del hombre tiene un carácter cíclico. Lo que se halla perfectamente justificado, porque el objeto de conocimiento no ha de ser tan solo el propio «yo», sino el hombre, ese hombre que, entre otras cosas, a la vez está «conmigo» y es también mi propio «yo».

5. El problema de la emocionalización de la consciencia

El factor de la consciencia y el factor emotivo en el hombre

En el presente párrafo nos ocuparemos de un problema concreto que, sin embargo, no podemos afrontar sin situarlo en un contexto más amplio. Y puesto que este contexto más amplio será objeto de un análisis pormenorizado en los siguientes capítulos del presente estudio, aquí debemos anticipar parcialmente lo que posteriormente trataremos con mayor amplitud, como hemos hecho en todo el análisis de la consciencia. Se trata de esa particular esfera de la vitalidad del hombre que proviene del elemento emotivo de su psiquismo. Es sabido que los actos conscientes del hombre, o sea, las acciones en sentido estricto, están

conectados de muchas maneras con la actividad de ese elemento o lo incorporan a sí mismos. *Voluntarium* como actividad de la voluntad que es esencial en las acciones sufre de este lado diversas modificaciones; como es evidente, este aspecto es el que más nos interesa en todo este estudio sobre el tema de la persona y la acción. No obstante, en un primer momento deseamos observar estas modificaciones bajo el aspecto o la dimensión de la consciencia tal como ha sido mostrada aquí, es decir, de algún modo aislada y colocada en un primer plano en el conjunto de nuestra investigación.

La consciencia, al mismo tiempo que refleja el propio «yo» del hombre y sus acciones, le permite tener vivencia del «yo»: tener la vivencia de sí mismo y de sus propias acciones. En ambos casos, de alguna manera se incluye al propio cuerpo. El hombre tiene consciencia de su cuerpo y tiene vivencia de él: gracias a él vivencia su «corporeidad», como también vivencia su propia sensibilidad o su afectividad. Tales vivencias corren parejas con el reflejo de la consciencia y, por tanto, las dirige también el autococonocimiento, cuya participación descubrimos con facilidad mediante una cierta abstracción de las vivencias y de los contenidos de la consciencia. Y, sin embargo, es distinto tener la vivencia del propio cuerpo de tener la vivencia de la propia corporeidad; se trata de un grado diverso de abstracción intelectual, que pertenece al proceso de comprensión en relación con el propio «yo»: al proceso de autoconocimiento. El autoconocimiento constituye el lado significativo de la consciencia, que junto con su función reflexiva se trasvasan a la vivencia y determinan el carácter de su contenido. En los actos de autoconocimiento el hombre se apoya en la experiencia de sí mismo para comprender su propio «yo» en sus aspectos particulares y como un todo. En lo referente a la comprensión del cuerpo, el autoconocimiento y, junto con él, la autoconsciencia deben mucho a cada una de las sensaciones corporales. Es sabido que ni el organismo en toda su detallada estructura interior, ni tampoco ninguno de los procesos vegetativos

que tienen lugar en él, constituyen –hablando en general– el objeto del autoconocimiento ni de la consciencia. El autoconocimiento y, junto con él, la consciencia llegan tan lejos, o mejor tan profundamente, en el organismo y en su vida como lo permiten las sensaciones. Con frecuencia el hombre se da cuenta de este o de aquel órgano o de algún proceso vegetativo propio, por ejemplo, debido a una enfermedad que desencadena las correspondientes sensaciones corporales. En general, el cuerpo humano y todo lo que se relaciona con él de modo más o menos inmediato es en primer lugar objeto de las sensaciones y posteriormente pasa a ser objeto del autoconocimiento y de la consciencia. Aquí utilizamos «antes» y «después» en un sentido que no implica necesariamente sucesión temporal, sino solo en el sentido de la adecuación natural al objeto y a los actos subjetivos. La vivencia del cuerpo se aproxima más a los actos de las sensaciones que a los de la razón, que conforman la consciencia de algún modo. A pesar de todo no solo siente su propio cuerpo, sino que también es consciente de su cuerpo.

El mundo de los sentimientos representa una riqueza objetiva para el hombre, que no es solo un ser que piensa, sino también un ser que siente. Esta riqueza corresponde en cierto grado a la estructura del hombre y también a la del mundo exterior al hombre. Los sentimientos son muy diversos entre sí, no solo cuantitativamente, sino también cualitativamente, y desde este último punto de vista están jerarquizados. Los sentimientos que son más elevados cualitativamente participan en la vida espiritual del hombre. En un capítulo posterior de este libro analizaremos independientemente la emotividad humana como propiedad específica del psiquismo. Es conocido que toda la vida emocional del hombre tiene gran trascendencia en la conformación de las acciones humanas. Numerosos manuales de ética explican que los sentimientos por un lado intensifican nuestras acciones, mientras que por otro las limitan e incluso eliminan en ocasiones aquello que es esencial en este tipo de actividad, es decir, el vo-

luntarium (la voluntariedad). Indicamos anteriormente que *voluntarium* significa la participación de la libre voluntad en la acción, que es a la vez una acción consciente. En el presente capítulo nos ocupamos, como se ha dicho, de la actividad consciente (y, por tanto, también del *voluntarium*) desde el punto de vista de la consciencia.

¿Qué es la emocionalización de la consciencia?

Solo bajo este aspecto queremos analizar previamente la influencia del elemento emotivo. Se tratará de un análisis parcial y no integral. Se trata de la emocionalización de la consciencia, pues así es como hemos decidido llamar a la influencia del factor emotivo sobre la consciencia de la acción (lo que evidentemente no deja de tener importancia en la totalidad del dinamismo de la persona para la actividad consciente o acción)¹⁴.

La esencia del problema radica en que las emociones, los hechos emotivos en las diversas formas que se manifiestan en el hombre como sujeto, no solo tienen un reflejo en la consciencia, sino que también influyen de una manera específica suya en el reflejo consciente de los distintos objetos, comenzando por el

¹⁴ Por eso atribuimos a la consciencia y concretamente a la autoconsciencia cierta función de autoposición; también observan lo mismo otros autores, como J. Nuttin: «Cette perception et connaissance, ou *conscience*, de soi est une forme de *possession de soi*, qui constitue un élément essentiel d'un psychisme personnalisé» (*op. cit.*, Paris 1971, Presses Universitaires de France, p. 22). Cosa distinta es si autoconsciencia en J. Nuttin significa lo mismo que en el presente estudio.

El problema de la emocionalización de la consciencia se encuentra aquí sujeto a un análisis con esta premisa, que en la estructura de la persona humana la consciencia implica una cierta posesión y un cierto dominio de sí mismo. Cuando en el capítulo siguiente el autor relacione directamente la autoposición y el autodomínio con la autodeterminación, es decir, con la voluntad, ese planteamiento pondrá más de manifiesto que, en la estructura integral de la persona y la acción, la consciencia y la autodeterminación intervienen de modo conjunto y homogéneo.

propio «yo» y sus acciones. Los diversos sentimientos emocionalizan la consciencia, lo que significa que se insertan en sus dos funciones, de reflejo y reflexiva, y de alguna manera modifican sus características. Esto se manifiesta en primer lugar en el reflejo consciente que en cierto modo anula la distancia entre las emociones y los objetos de esas emociones. Como sabemos por el análisis precedente, la consciencia debe esa distancia al autococonocimiento; este último tiene una cierta capacidad para objetivar también las emociones y sentimientos. De esa manera, la consciencia posee el significado de los hechos emotivos que acontecen en el sujeto y precisamente por eso guarda una distancia objetivante respecto a ellos y a sus correspondientes objetos. Las emociones suceden en el sujeto que es consciente de ellas y, gracias a esa consciencia, las gobierna de algún modo. Ese dominio de la consciencia sobre las emociones es importantísimo para el equilibrio interior y se realiza ciertamente con intervención de la voluntad. En consecuencia, en este entramado puede constituirse el valor moral. Nos encontramos frente al hecho de la recíproca interrelación entre consciencia y voluntad, o dominio consciente, sobre el espontáneo dinamismo emotivo: este último condiciona el *voluntarium* –la actividad propia de la voluntad– y a la vez es condicionado por la voluntad.

La emocionalización de la consciencia comienza cuando desaparece en su reflejo el significado de cada uno de los hechos emotivos y de sus respectivos objetos, cuando, en un momento dado, los sentimientos se sitúan de algún modo por encima de su comprensión por parte del hombre. Esto implica que el autococonocimiento quede quebrantado. En consecuencia, la consciencia no deja de reflejar esos hechos emotivos tal y como «suceden» en el hombre, pero pierde su relación de dominio, su relación objetiva con ellos; pues es cosa sabida que la objetivación en estos casos es función específica del autoconocimiento. La interrupción de la relación objetiva de la consciencia con las sensaciones y sentimientos –lo que tiene lugar en el hombre– y con los objetos

relacionados con ellos tiene su origen en que el autoconocimiento deja de objetivar. No establece su significado y, por tanto, tampoco gobierna intelectualmente las emociones.

¿Por qué sucede esto? Las causas pueden ser muy diversas. El motivo más frecuente es la fuerza, o sea, la intensidad de los sentimientos, su volubilidad, la rapidez con que aparecen uno tras otro. Esto explica el problema en parte, puesto que también hay que tener en cuenta que el autoconocimiento puede ser más o menos efectivo. En efecto, al autoconocimiento le afecta la ley de la efectividad como a cualquier otro conocimiento y, en consecuencia, puede juzgar con mayor o menor acierto sobre su objeto propio (nos referimos a la «materia objetiva» que para el autoconocimiento son todos los hechos relacionados con el propio «yo», y los hechos emotivos pertenecen a ese tipo de hechos). Subrayemos una vez más que no se trata del «control efectivo de los sentimientos», lo que es propio de la voluntad (y también de las correspondientes virtudes en cuanto capacidades morales según la concepción aristotélica), sino que se trata tan solo de ese específico «control de las sensaciones», que es tarea propia del autoconocimiento y de la consciencia. (El intento de esclarecer las relaciones entre sensaciones y sentimientos lo dejamos para un capítulo aparte, cuyo tema será la problemática de las emociones).

En este punto al autoconocimiento le compete una tarea fundamental, y por ello es tan importante su efectividad. Parece que la consciencia en sí misma no está sujeta a las leyes de la efectividad. No pensamos que ella pueda ser más o menos efectiva, aunque pueda estar más o menos desarrollada o madura. Toda la efectividad de la consciencia es asumida de algún modo por el autoconocimiento. A este le compete también evitar la emocionalización de la consciencia; es decir, procurar que la consciencia no resulte privada de su relación objetivante con el conjunto de los hechos emotivos. Las sensaciones en ese sujeto que es el hombre sufren una ondulación. En ocasiones se elevan,

es decir, se multiplican y, sobre todo, se refuerzan. En cualquier caso, existe en cada hombre una dinámica emotiva específica como hecho psíquico objetivo, se manifiesta tanto en el grado de intensidad de cada uno de los sentimientos como en su conjunto o en su «suma resultante» (Parece que en el hombre se puede hablar también de una cierta «suma resultante» de sus vivencias emocionales).

La emocionalización frente a la doble función de la consciencia: el reflejo y la vivencia

Aunque cierto grado de intensidad de una emoción condiciona el funcionamiento normal e incluso correcto de la consciencia, sin embargo desde que se traspasa un cierto nivel –como si se tratara de un límite– comienza propiamente la emocionalización de la consciencia. A causa de la gran cantidad o de la fuerte intensidad de las emociones –excesiva en relación con el límite– o por la escasa eficacia del autoconocimiento, este no es capaz de objetivarlos, o sea, de identificarlos intelectualmente. Y así se pierde en cierta manera el sentido de los actos de carácter emotivo. Al principio la consciencia refleja estos hechos como «algo que sucede en mí». Cuando aumenta mucho su intensidad o cuando aumenta la impotencia actual del autoconocimiento, la autoconsciencia los refleja como «algo que sucede», como si perdiera su relación con el propio «yo». El contenido fundamental de la consciencia –el propio «yo»– permanece subordinado a un segundo plano, mientras que los sentimientos potenciados se comportan como si se hubieran separado de la base sobre la que se edifica el sentido de su unidad y el de su multiplicidad y su variedad. El autoconocimiento objetiva, cuando las cosas transcurren de manera normal, tanto la unidad de las emociones en el propio «yo» como su particularizada diferencia de significado. En cambio, en los momentos de emocionalización, y particularmente en los de emocionalización extrema, de alguna manera

afectan ellos directamente a la consciencia que no deja de reflejarlas, pero, puesto que no se le ha proporcionado el autoconocimiento, se trata de un reflejo privado de cualquier elemento de objetivación y comprensión. Y en esos casos el hombre es consciente de sus emociones, pero no las domina mediante su consciencia.

En paralelo con la emocionalización en la esfera del reflejo consciente discurre la emocionalización de la vivencia. Como ya se ha dicho, la consciencia no cesa de reflejar: un reflejo consciente que encontramos incluso en las emociones y en las sensaciones más intensas, pero desprovisto del significado apropiado para formar vivencias en la esfera emocional de toda la vida interior. La función reflexiva de la consciencia, que es la que forma la vivencia, pierde su influencia decisiva. Resulta sintomático que el hombre deje de vivenciar en sentido estricto los sentimientos o pasiones de notable intensidad y tan solo «viva» con ellos, o mejor les permite vivir en sí y consigo de un modo primitivo, casi impersonal. Pues es personal aquella vivencia en la que juntamente se puede distinguir la subjetividad del propio «yo». En cambio, los hechos emotivos, como lo son las pasiones –aunque las *pasiones* posean una subjetividad propia y primaria–, por sí mismos no sirven a esa vivencia de la subjetividad en la que el «yo» personal se destaca como fuente de las vivencias, como centro que gobierna las emociones. Todo esto está conectado con la participación reflexiva de la consciencia. Participación que en ocasiones es dificultada por el propio movimiento e invasión de los sentimientos, frente a los que la función reflexiva de la consciencia queda de alguna manera obstaculizada. Y entonces el hombre tan solo *vive* sus emociones, les permite vivir en sí mismo en la medida de su propia subjetividad primaria pero no las vivencias subjetivamente de modo que en esa vivencia aparezca el «yo» personal como auténtico centro de la vivencia.

El problema de la emocionalización de la consciencia es, como se ve, muy complejo y en cada ocasión es peculiar e irrepe-

tible. Ocurre en ocasiones que la consciencia, incluso frente a una emoción de intensidad elevada, no cede a la emocionalización en el sentido aquí indicado, es decir, que no cesa de gobernar sobre la emoción. En cambio, también acaece que la emocionalización de la consciencia sigue a un movimiento (objetivamente) débil de la emoción. No analizaremos aquí estos aspectos. Nos interesa lo sustancial del problema y en concreto desde el punto de vista de la consciencia y de esa co-constitución de la subjetividad personal del «yo» humano en la que participa la consciencia, como hemos intentado mostrar en el parágrafo anterior. Una vivencia de los sentimientos verdaderamente humana, personal, y en este mismo sentido una vivencia emocional, parece que exige ese umbral de consciencia del que se ha hablado anteriormente. En lo que se refiere al reflejo y a la reflexión, ante un cierto nivel de intensidad de los sentimientos la consciencia funciona con normalidad. En esos casos se pueden formar auténticas vivencias afectivas en toda su plenitud subjetiva, en lugar de hechos emotivos elementales, que se encuentran indudablemente en el sujeto, pero a los que la consciencia no puede otorgar el perfil subjetivo correspondiente al «yo» personal. En efecto, la emocionalización de la consciencia dificulta e incluso imposibilita su actualización específica.

Con lo que hemos escrito no queremos prejuzgar el valor de los sentimientos y de las emociones en la vida interior del hombre y en su moralidad; le dedicaremos a eso un capítulo aparte.

6. Subjetividad y subjetivismo

Íntima relación entre la subjetividad y la realidad de la persona y de la acción

El análisis que hemos realizado nos permite plantear este problema; más aún, lo plantea indirectamente. Se trata de distinguir con claridad entre la subjetividad del hombre, de la que nos

ocupamos cuando analizamos la consciencia, y el subjetivismo como planteamiento intelectual, que deseamos evitar desde el principio. El reconocimiento de la subjetividad del hombre-persona tiene una importancia fundamental para que nuestro estudio tenga un carácter realista y objetivo. Puesto que el hombre es realmente un sujeto que se experimenta a sí mismo como sujeto, la relación dinámica –y también la correlación– entre persona y acción se realiza en este ámbito. Si no se reconoce la subjetividad del hombre, falta la base que nos permite captar esta relación en todos sus aspectos. El aspecto de la consciencia tiene importancia fundamental para captar la subjetividad del hombre. Gracias a la consciencia el hombre tiene una vivencia de sí mismo como sujeto. Tiene la vivencia y, por tanto, es sujeto en un sentido estrictamente experimental. La comprensión aquí brota directamente de la experiencia sin ninguna mediación, sin argumentaciones. El hombre tiene también la vivencia de sus acciones como una actividad de la que él, que es una persona, es el agente. Esta operatividad, de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo, se capta con claridad gracias a la vivencia y de ese modo se nos revela bajo el aspecto de la consciencia. Hay que acudir a la vivencia –y a la subjetividad del hombre, que es su campo específico– para poder captar la operatividad como un hecho experimental en su totalidad. Si entendemos la subjetividad de manera meramente metafísica, y afirmamos que el hombre en cuanto ser objetivo constituye el verdadero sujeto del ser y de la acción, o sea, el *suppositum*, prescindimos en una importante medida de lo que constituye para nosotros la fuente de la evidencia, la fuente de la experiencia. Es mejor intentar coordinar y conjuntar ambos aspectos, el aspecto de ser (hombre-persona) y el aspecto de la consciencia, aspecto del acto en el sentido de actividad y acción y el aspecto de la vivencia.

Esto no es solo importante metodológicamente (sobre lo que ya hemos tratado anteriormente), sino también objetivamente. Indicamos lo anterior hace poco, cuando advertimos que

sin describir –tan completamente como sea posible– la subjetividad del hombre no se describe tampoco la relación entre la persona y la acción en su específica plenitud dinámica. Esta relación no se refleja solo en la consciencia, como si se tratara de un espejo interior de la esencia y de la actividad del hombre, sino que también gracias a ella la consciencia alcanza su forma subjetiva definitiva. Concretamente se trata de la forma de la vivencia, de la vivencia de la acción –la vivencia de la relación causal entre la persona y la acción–, la vivencia del valor moral que germina en este sistema dinámico. Se trata de hechos objetivos que, sin embargo, poseen su objetividad y su realidad solo y únicamente en la subjetividad del hombre. Así que, si esa subjetividad no se desvela plenamente, tampoco se puede alcanzar ni captar de manera completa y objetiva el contenido completo de tales hechos. Añadamos que el subjetivismo puede desarrollarse también con ocasión de un objetivismo demasiado estrecho y unilateral. Frente a esa posibilidad nos defiende un análisis del objeto tan completo como sea posible en todos sus aspectos.

Subjetivismo y absolutización de la consciencia

En este caso, el subjetivismo consistiría en separar absolutamente la vivencia de la acción y en reducir a contenidos exclusivos de la consciencia los valores morales que germinan (como hemos expresado plásticamente) precisamente en esas acciones y también en la persona en virtud de la dependencia operativa de estas últimas. Lo que estamos tratando en estos momentos ya fue descrito anteriormente como absolutización de un aspecto. La reducción intelectual, esto es, la reducción ligada con la absolutización del aspecto experimental, caracteriza propiamente a ese planteamiento intelectual que es el subjetivismo y, en una perspectiva posterior, el idealismo. Ese aspecto es indudablemente la consciencia, que en el planteamiento intelectual subjetivista resulta absolutizada y, por tanto, deja ya de ser un aspecto. Mien-

tras sea considerada como un aspecto –y es lo que hemos intentado hacer en todo este capítulo– ella sirve solo para comprender la subjetividad del hombre en plenitud, en concreto en su relación interna con sus propias acciones. En cambio, en cuanto se deja de considerar a la consciencia como un aspecto, deja de dar razón de la subjetividad de la persona y de sus acciones, y se constituye ella misma en un sucedáneo del sujeto. Para el subjetivismo la consciencia es un sujeto íntegro e independiente: el sujeto de las vivencias y de los valores, cuando se trate del campo de las vivencias morales. Pero desgraciadamente en un planteamiento intelectual de ese tipo tanto esas vivencias como esos valores dejan de ser algo real. Quedan reducidos a contenidos de la consciencia: *esse = percipi*¹⁵. Y, finalmente, la propia consciencia deja de ser algo real para convertirse en un sujeto ideado de los contenidos. Así que el camino del subjetivismo concluye en el idealismo.

Se puede afirmar que este camino se fundamenta en el propio carácter consciente de los actos de la consciencia. En su momento indicamos que los actos y la consciencia, que se encuentra toda ella encerrada en ellos, es como si fueran indiferentes por sí mismos al objeto real, incluso al propio «yo» en su condición de objeto real. No objetivan nada, sino que tan solo reflejan. Son puro contenido y deben su objetividad y su realidad al autoconocimiento. El límite del objetivismo y del realismo en la concepción del hombre –en nuestro caso se trata de la totalidad «persona-acción»– transcurre, pues, por el reconocimiento del autoconocimiento. La consciencia integrada con el autoconocimiento mantiene, a pesar de su carácter de consciencia, un significado objetivo y, juntamente con él, una posición objetiva en la

¹⁵ Berkeley distingue dos formas de ser: el *esse* de las cosas equivale al *percipi*; el *esse* de los seres espirituales equivale al *percipere et velle*. Cuando se examina el pensamiento de diversos filósofos hay que tener en cuenta el significado que tiene el término «consciencia» en cada ocasión, puesto que en ocasiones significa más bien «ser consciente».

estructura subjetiva del hombre. En este sentido y desde esta posición ella es solo la llave de la subjetividad del hombre, pero no es, en cambio, el fundamento del subjetivismo. La consciencia es la llave de la subjetividad puesto que condiciona la vivencia en la que el «yo» humano se manifiesta directamente (experimentalmente) como sujeto.

En el umbral del análisis de la operatividad humana

Parece que, después de haber aclarado todo lo anterior, ya podemos separarnos de alguna manera del aspecto de la consciencia, para pasar a analizar la operatividad. A la vez tomamos con nosotros todos los resultados de los análisis anteriores para aportarlos a las siguientes investigaciones sobre el dinamismo propio de la persona humana. Ese dinamismo, y en particular la operatividad como momento esencial de la emergencia dinámica de la acción desde la persona, no es que tan solo se realice en el campo de la consciencia, sino que también está atravesado por la consciencia hasta el fondo, como hemos tratado de demostrar en este capítulo. Una cierta separación del aspecto de la consciencia –parecida a la separación de poner entre paréntesis– ha tenido como resultado el resaltar más claramente su presencia en las acciones de la persona y la función específica que corresponde a la consciencia en la formación de la subjetividad propia de la persona, subjetividad de la que emerge el acto en virtud de la operatividad.

La operatividad tiene otra especificidad, pero es evidente que lo específico de la operatividad humana no se puede captar sin contar con la consciencia. Cada una de ellas tiene su propia especificidad en lo relativo a la persona y a la acción.

ANÁLISIS DE LA OPERATIVIDAD A LA LUZ DEL DINAMISMO DEL HOMBRE

1. Exposición e ideas fundamentales para el dinamismo del hombre

*Advertencia introductoria sobre la relación entre el dinamismo
y la consciencia*

Dejando de lado el aspecto de la consciencia, para entender mejor su función analizaremos el hecho «el hombre actúa». Hecho que se nos da primeramente en la vivencia «yo actúo». Gracias a ella nos encontramos, por así decir, en el interior de ese hecho. En ella se encuentra también en plenitud la experiencia sobre la que se forma el hecho «el hombre actúa» por la vía de la analogía y de la generalización. Puesto que, en efecto, el «yo» es un hombre, y cualquier hombre es un «yo», un segundo yo, un tercero, etc., cuando «tú actúas», «él actúa» o «cualquiera actúa», se puede entender esa actividad interpretándola desde la experiencia encerrada en «yo actúo». La vivencia de la actividad es subjetiva en el sentido de que nos introduce en el ámbito de la subjetividad concreta del «yo» humano que actúa, pero sin ocultar la intersubjetividad que se necesita para comprender e interpretar la actividad del hombre.

Para objetivar el hecho «el hombre actúa» es preciso captar de manera objetiva el dinamismo integral del hombre¹; un hecho

¹ El análisis posterior muestra gradualmente en qué medida el autor utiliza el término «dinamismo». Es conocido que ese término está relacionado con

experimental que no se nos presenta aislado, sino sobre el telón de fondo de todo el dinamismo del hombre, y estricta y orgánicamente conectado con él. Se trata de un dinamismo integral que se nos da en la experiencia global del hombre. No todo lo que se encierra en él se refleja en la consciencia. Así, por ejemplo, no tiene reflejo en ella casi nada del dinamismo vegetativo específico del cuerpo humano. Tampoco se tiene una vivencia consciente de todos los hechos que componen el dinamismo integral del hombre. Ya tuvimos ocasión de tratar con brevedad sobre la incommensurabilidad que existe entre la totalidad de la vida de cada hombre y la esfera o el desarrollo de sus vivencias. En posteriores investigaciones ampliaremos y completaremos las breves indicaciones que previamente hemos realizado sobre este tema. En cualquier caso, nos parece que las peculiaridades propias de la experiencia exigen que para concebir el dinamismo propio del hombre se dejen de lado tanto el aspecto consciente como el ámbito exclusivo de las vivencias. No sin motivo distinguimos en el capítulo introductorio entre la experiencia del hombre y sus distintos aspectos, entre los que el aspecto interior ya estaba allí íntimamente unido a la consciencia.

A pesar de todo ello, el dinamismo propio del hombre encuentra su reflejo fundamental en la consciencia, lo que permite al hombre ser consciente de las direcciones principales de su dinamismo, lo que conecta con el modo de tener la vivencia de ellas. Pues en efecto, el hombre tiene la vivencia de su actividad como algo básicamente distinto de lo que le sucede; es decir, de aquello que tan solo sucede en el hombre, pero que no es causado, hecho, por el hombre en cuanto hombre. La vivencia de la existencia de

el griego *dynamis*, y tiene un origen tanto platónico como aristotélico, de donde pasó a la filosofía medieval (*potentia*). En la filosofía moderna se contrapusieron el dinamismo de Leibniz y el mecanicismo de Descartes. Muy cercano al dinamismo se encuentra el término «dinámica», que se entiende con frecuencia como lo opuesto a lo estático, y así lo entendemos también en el contexto de este estudio.

dos estructuras objetivamente diversas en el campo de las vivencias –«el hombre actúa» y «(algo) sucede en el hombre»– atestigua por un lado la íntima relación que existe en el hombre entre la consciencia y su propio ser; por otra parte, en cambio, esa distinción vivencial proporciona a cada una de esas estructuras la interiorización y subjetivación propias de la consciencia. Aquí y ahora no nos interesan propiamente las vivencias sin más, sino sus estructuras, cuya diferenciación objetiva basamos en la experiencia integral del hombre, y no exclusivamente en el testimonio de la consciencia. En lo que se refiere a todo aquello que sucede en el interior del cuerpo humano, en lo que pertenece a la vida del organismo, la experiencia interna no basta; debemos buscar continuamente más allá del testimonio inmediato y espontáneo de la propia consciencia y de las vivencias relacionadas con ella, debemos completarlas por otro camino para poder conocer al hombre en este campo de la manera más completa posible.

La diferenciación entre «el hombre actúa» y «(algo) sucede en el hombre» como fundamento experimental de la categoría «agere-pati»

Las dos estructuras objetivas, «el hombre actúa» y «algo sucede en el hombre» señalan dos direcciones fundamentales en el dinamismo propio del hombre. Se trata de direcciones opuestas en tanto que siguiendo la primera de ellas se pone en evidencia –y a la vez se realiza– la actividad del hombre, en cambio la segunda manifiesta la pasividad. En cada una de estas direcciones elementales del dinamismo propio del hombre, el fenómeno, es decir, el contenido revelado por ellas, corresponde a una estructura real y, a la inversa, cada una de las estructuras se revela mediante un fenómeno. Se manifiestan en ellas la actividad y la pasividad –*agere* y *pati*– como *constitutivum* de las estructuras y como fundamento objetivo de su diferenciación. El *agere* contenido en la estructura «el hombre actúa» es algo distinto al *pati* en la estructura «(algo) sucede en el

hombre», es algo que se le contrapone. En esta contraposición intervienen las dos estructuras. Como es sabido, en la metafísica de Aristóteles *agere* y *pati* son dos categorías distintas. Nos parece que la experiencia del actuar humano y de lo que sucede en el hombre puede ayudar mucho a distinguir estas categorías².

Como en la metafísica las dos categorías *agere* y *pati* no solo son opuestas entre sí, sino que también se condicionan y se explican recíprocamente, lo mismo sucede en el hombre. Cada uno de nosotros puede trazar en sí mismo una línea de demarcación que separa lo que hacemos de lo que sucede en nosotros. Esto es muy importante para comprender la estructura «el hombre actúa» y para poder interpretarla a fondo posteriormente. Se puede decir que entre la actividad del hombre y todo aquello que sucede en el hombre no solo hay una oposición, sino también una clara correlación e incluso una cierta equivalencia entre ambos hechos y también entre ambas estructuras. Así pues, tanto cuando constatamos una actividad y decimos «el hombre actúa», como cuando advertimos que algo sucede en un hombre y decimos «(algo) sucede en el hombre», el hombre aparece como su-

² Al comenzar el análisis del dinamismo propio del hombre distinguiendo entre las estructuras «el hombre actúa» - «(algo) sucede en el hombre», nos ponemos en contacto con lo que parece el elemento primario en la experiencia. Diferencia que en la metafísica aristotélica parece que corresponde a dos categorías diversas: ποιεῖν y πασχεῖν ὁ παθεῖν [ἐστὶ φανερόν οὐκ ὅτι μὲν ὡς μετὰ δυνάμει τοῦ ποιεῖν καὶ πασχεῖν (δυνατότης γὰρ ἐστὶ καὶ τὸ ἐχειν αὐτὸ δυνάμει τοῦ παθεῖν καὶ τὸ ἄλλο ἐπ'αὐτῷ), ἐστὶ δὲ ὡς ἄλλη] (*Metafísica IX*, I, 1046 a 19-22)]. (tr. esp.: Acción y pasión o padecer [Es evidente entonces que la potencia de hacer y la de padecer es una (o una cosa es capaz de ambas porque ella misma posee el poder de padecer, y también a causa de algo más tiene el poder de obrar por sí); y en otro sentido no lo es]). A la vez, esa diferencia es un dato experimental que se hace directamente evidente cuando se conoce al hombre.

El autor se pregunta qué relación existe entre ese punto de partida de los análisis que pretende realizar en este estudio con P. RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire* (*Philosophie de la volonté*, t. I: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1967).

jeto dinámico. Tanto la actividad como lo que sucede en el hombre revelan y a la vez, cada uno a su modo, realizan el dinamismo específico del hombre. Ambos tienen su fuente en el hombre; por otra parte, aunque digamos que *agere* y *pati* son dos direcciones distintas de este dinamismo, paralelamente debemos advertir que la dirección «desde el interior» es común a ellas y pertenece a la esencia de cada uno de los dinamismos. *Agere* y *pati* establecen una diversidad en este dinamismo sin privarlo de la unidad que es consecuencia del propio dinamismo de este sujeto dinámico, lo que no modifica en nada el hecho de que *agere*-acción se diferencie de las demás manifestaciones dinámicas del sujeto «hombre» que incluimos en la categoría *pati*.

Quizá convenga llamar la atención sobre dos tipos distintos de pasividad que expresamos con las expresiones: «(algo) sucede en el hombre» y «(algo) sucede con el hombre». Ambas expresiones se suelen usar indistintamente en el lenguaje ordinario por lo que a veces, cuando decimos que algo sucede con el hombre, queremos expresar que algo sucede en él. Pero si hablamos con propiedad al expresar lo que sucede «con el hombre» nos referimos a que se sufre algo desde el exterior. Se trata de una pasividad distinta en la que el hombre no es el sujeto dinámico de un suceso que tenga en él su fuente, sino que más bien es el objeto con el que otro sujeto e incluso alguna otra fuerza hace algo que él se limita a sufrir. El sufrir por sí mismo ya habla de la pasividad del sujeto «hombre», en cambio no indica nada directamente sobre el dinamismo interior de ese sujeto, y en concreto sobre ese dinamismo al que se refiere la expresión «(algo) sucede en el hombre».

La conjunción «potentia-actus» como equivalente conceptual del dinamismo

Tradicionalmente el dinamismo propio del hombre en lo referente a la persona y la acción se concibió de manera analógica a partir del dinamismo de todos los entes. La metafísica tra-

dicional se ocupa del dinamismo de los entes; a ella –y en particular a Aristóteles, su gran creador– debemos la concepción que expresa en términos filosóficos el carácter dinámico de los entes. No es lo mismo tener la idea aislada de *actus* que integrarla en la pareja conceptual *potentia-actus*. La conjunción de los dos conceptos es tan esencial para ellos mismos que, cuando usamos uno de ellos, estamos ya refiriéndonos al otro. Porque el segundo lleva en sí un significado correlativo sin el que no se puede entender el primero y viceversa, de manera que *actus* no se puede entender sin *potentia*, ni *potentia* sin *actus*³. En lo que se refiere a los términos en sí mismos, son en cierto sentido intraducibles al polaco, en particular el término *actus*. El término *potentia* tendría su correspondiente en el sustantivo «potencia». El término potencia se refiere a aquello que ya es de algún modo, pero que a la vez aún no es: está en preparación, en disposición, en capacidad-de, pero aún no está en la realidad, no está completado. *Actus* –que en los manuales filosóficos se encuentra traducida como «acto»^{*}– equivale a la realización de la potencia, a su cumplimiento.

³ Véase, por ejemplo: «El ente puede concebirse tanto en las categorías de sustancia, cualidad y cantidad, como también según el aspecto de potencia y acto desde el punto de vista de su actividad (...). Porque la potencia y el acto aparecen en un ámbito más amplio que el del mero movimiento» (ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, 1, 1045 b 34-35; 1046 a 1-2 (traducción al castellano realizada desde la traducción polaca de M. A. Krapiec y T. A. Żeleznik, *Arystotelesa koncepcja substancji*, Lublin 1966, p. 146); cfr. también *Metafísica* XII 5, 1071 a 4-5 y otros muchos lugares). Véase también TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I: «(...) in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia: quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu» (q. 3, a. 1; cfr. 3, a. 8). «(...) potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur» (q. 77, a. 3).

^{*} En el original polaco dice: «se encuentra en la forma apolacada como 'akt'».

Es evidente que el significado de ambos conceptos se encuentra estrechamente interrelacionado, está inscrito no tanto en cada uno de ellos por separado como en la conjunción de ambos. Conjunción que indica que no se trata sin más de dos modos de ser del ente distintos y mutuamente relacionados, sino también del paso de uno de ellos al otro. Un paso que objetiva todo el dinamismo inscrito en el ente, en el ente en cuanto ente (que es el objeto propio de la metafísica), y a la vez en todo ente de cualquier tipo que sea sin que importe el campo del saber humano que se ocupe de él específicamente. Podemos decir que en este punto la metafísica se revela como el campo del saber en el que se enraízan todas las ciencias. No conocemos hasta ahora ninguna teoría ni ningún lenguaje que nos proporcione la esencia dinámica del movimiento, de todos los movimientos de cualquier tipo de ente, aparte de esta única teoría y este único lenguaje que nos proporciona la filosofía de la *potentia-actus*. Basándonos en esa teoría 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.

La concepción del actus –así podemos llamarla conociendo la correlatividad que se esconde en ella– tiene ante todo un significado *existencial*. No es tan solo que los dos términos esenciales en esta teoría (potencia y acto) signifiquen dos estados distintos del ente, que corresponden a dos formas distintas de la existencia (=existencia); sino que también el paso de la potencia al acto, o sea, la actualización, es un paso en el orden de la existencia, que indica un cierto *fieri*; es decir, un cierto hacerse no en sentido absoluto, pues solo es tal el *fieri*-hacerse a partir de la nada, sino en sentido relativo, eso es, a partir de algún ente ya existente en el ámbito de su estructura interior. El dinamismo del ente está conjuntado con su propia existencia, que a la vez constituye el fundamento y la fuente de todas las estructuras que podemos encontrar en él. Cada actualización encierra en sí la potencia y el *actus*

como su realización, y estos no como dos entes, sino como dos principios del ser correlativos entre sí. La actualización implica siempre el siguiente orden entitativo: lo que es en potencia, precisamente porque es en potencia, puede pasar a ser *in actu*, y lo que ya es *in actu*, ha llegado a él, gracias a la potencia en la que estaba anteriormente. En la actualización, la potencia y el acto son dos momentos o dos fases de un ser concreto conjuntados en unidad dinámica. A la vista de eso, acto no significa solo el estado ya acabado de la realización de la potencia, sino que significa también el propio paso a ese estado, la propia realización. Surge aquí con claridad la necesidad de una causa gracias a la cual tenga lugar ese paso o realización, pero este problema lo dejaremos de momento.

Ambigüedad del concepto de acto en relación a las experiencias diferenciadas de «actuar» y «suceder en»

Llegados a este punto de nuestras reflexiones, para aplicar el concepto de acto a este dinamismo que es específicamente humano y constituye el núcleo vivo de la conjunción dinámica entre la acción y la persona, debemos advertir que tal concepción atañe a las dos formas esenciales del dinamismo humano conocidas a partir de la experiencia y en gran parte también a partir de la vivencia. Tanto la estructura «el hombre actúa» como la estructura «(algo) sucede en el hombre» son casos concretos del dinamismo específico del hombre. El parecido entre ambas consiste en que tanto en una como en la otra el hombre se presenta como un sujeto dinámico. Se trata de una equivalencia desde el punto de vista de la propia dinamicidad humana. Desde este punto de vista, utilizando la analogía del ser, se pueden entender tanto la actividad del hombre como aquello que sucede en él como la realización de una potencia. Ambos son *actualización*, unidad dinámica de la potencia y el acto. El dinamismo general del hombre justifica que pensemos así. Nos permite también buscar y definir

las diversas potencias que se encuentran en el hombre en el origen de acciones diversas y también de los diversos «sucedidos» (si podemos nombrar con este sustantivo a «lo que sucede en el»).

La diferencia que existe entre la actividad humana y lo que sucede «en el hombre» –que es del tipo *agere-pati*, es decir, una diferencia del tipo que existe entre la actividad dinámica y la pasividad dinámica– no oculta ni nivela el dinamismo humano que se manifiesta de una y otra forma. Ni lo oculta, en el sentido de la experiencia fenomenológica, ni lo nivela en el sentido de las exigencias de una interpretación realista. El concepto de *acto* explica sustancialmente el dinamismo del hombre. En este sentido el término ‘acto’ –término que, como conviene recordar, pertenece a un lenguaje filosófico estrictamente definido– responde adecuadamente al contenido dinámico de ambas estructuras: la estructura «el hombre actúa» y la estructura «(algo) sucede en el hombre». Hay que preguntarse si responde plenamente también a lo específico de la acción. Para delimitar correctamente el problema digamos que la cuestión es: de qué manera el término ‘acto’, aplicado al dinamismo de cualquier tipo de ente y también a cualquier dinamismo del hombre –tanto al *agere* como al *pati*–, puede explicar en su totalidad lo que es específico de la acción.

2. Lo específico de la operatividad

La vivencia de la operatividad como fundamento de la distinción entre las experiencias de «actuar» y de «suceder en»

En los manuales nos encontramos frecuentemente la distinción entre *actus humanus* y *actus hominis*. De esta manera la acción resulta diferenciada del resto de las actualizaciones que suceden en el hombre (*actus hominis*) con la ayuda del adjetivo *humanus*. Pero puede parecer que esta distinción tiene un valor más lingüístico (verbal) que sustancial, puesto que se limitaría a

señalar la diferencia sin explicarla. Además, todo *actus humanus* (que podría ser traducido como «acto humano») es a la vez un acto del hombre, o sea, *actus hominis* en el sentido literal de la expresión. Es necesario, pues, explicar cuándo y en virtud de qué un acto del hombre no es un acto humano, para poder entender que solamente el acto humano es el acto específico y propio del hombre, esto es, el que se encuentra en la estructura «el hombre actúa». Queremos justificar tal explicación partiendo de los puntos de partida ya establecidos en el análisis precedente.

El punto de partida es la constatación experimental de la diferencia que aparece en la totalidad del dinamismo humano entre «el hombre actúa» y «(algo) sucede en el hombre». Examinando los hechos, advertimos que es el *momento de la actividad* lo que establece esta diferencia fundamental. En este caso se debe entender por momento de la actividad la vivencia «soy yo quien actúa». Esta vivencia es lo que diferencia la actividad del hombre de todo lo demás que en él tan solo sucede. También es ella la que explica la contraposición de los hechos y de las estructuras en las que resaltan con claridad la actividad y la pasividad dinámicas. Cuando soy yo quien actúa, tengo la vivencia de mí mismo como el agente de esta forma de dinamización del propio sujeto. En cambio, cuando algo sucede en mí, esa dinamización tiene lugar sin una intervención operativa de mi «yo». Y por eso describimos este tipo de hechos como algo que sucede en mí, para indicar la dinamicidad sin intervención de la operatividad del hombre. De ese modo queda definida en el dinamismo del hombre esa fundamental diferencia que surge a partir de la vivencia de la operatividad. Uno de los modos del dinamismo del hombre es aquel en el que él mismo aparece como agente, o sea, como causa consciente del causar, que es al que nos referimos con la frase «el hombre actúa»; y un segundo modo de este dinamismo es aquel en el que el hombre no es consciente de su operatividad y no tiene la vivencia de esto último, y es este modo al que nos referimos con la frase «(algo) sucede en el hombre».

La antítesis entre actuar y suceder-en, entre actividad y pasividad, revela otra contraposición más que es consecuencia de la vivencia de la operatividad o su falta. La vivencia de la operatividad responde a una operatividad objetiva, de modo que se trata de una vivencia que nos introduce en la estructura del «yo» agente. La falta de la vivencia de la operatividad, la falta de participación del «yo» agente en todo aquello que tan solo sucede en el sujeto, no significa que no haya una causa objetiva. Si algo sucede en el hombre, si se produce algún cambio interno en él, debe existir también una causa de tal cambio. La experiencia, y en particular la experiencia interior, atestigua en ese caso tan solo que el propio «yo» no es la causa de la manera como lo es en su obrar.

El descubrimiento de la relación causal entre persona y acción en la vivencia de la operatividad

Así pues, el momento de la operatividad, que está presente en el actuar y está ausente en el suceder-en, no explica de forma inmediata la causa del cambio interior en el hombre, pero sí señala la peculiar estructura dinámica de la acción humana y también a aquel que actúa. El que actúa teniendo la vivencia de sí mismo como agente, por eso mismo se encuentra en el inicio de su acción. El acto en cuanto tal le pertenece a él en el ser, él lo inicia y lo hace existir. Ser causa significa originar el nacimiento y la existencia del efecto, su *fieri* o su *esse*. Así que el hombre es causa de su obrar de un modo plenamente experimental. Aparece de modo vivencial una relación causal entre la persona y la acción, lo que provoca que la persona, es decir, cada «yo» humano concreto advierte que la acción es un efecto de su operatividad y en este sentido le pertenece, y que se encuentra también en el ámbito de su propia responsabilidad, sobre todo, por el carácter moral que tiene la acción. (La responsabilidad y el sentido de posesión califican de manera especial la causalidad y la operatividad

de la persona en la acción} Quienes se ocupan de la problemática de la causalidad por una parte y los psicólogos por otra observan con frecuencia que la actividad humana es propiamente la única experiencia completa de causalidad operativa. Sin profundizar en la totalidad de esta tesis, en todo caso hay que aceptar de ella la parte que hace referencia al reconocimiento de la particular evidencia de que el hombre causa operativamente el acto de la persona en la acción.

Constatación de la trascendencia del hombre respecto a su propia actividad en la vivencia de la operatividad

La propia operatividad como relación entre la causa y el efecto nos conduce al orden objetivo del ente y de la existencia, pues es de naturaleza existencial. En nuestro caso, la operatividad es también una vivencia. De ahí procede la particular articulación empírica de la operatividad humana unida con la actuación. Esta operatividad, como se ha indicado anteriormente, por una parte introduce al hombre en esa forma de su dinamismo propio que es el actuar, y por otra parte lo coloca por encima de él. En la estructura «el hombre actúa» concurre *simultáneamente* algo que se puede caracterizar como *inmanencia* del hombre en su propia actuación con algo que se puede caracterizar como su *trascendencia* respecto a esa actuación. El momento de la operatividad, la vivencia de la operatividad pone en evidencia ante todo la trascendencia del hombre respecto a su propio actuar. Pero la trascendencia propia de la vivencia «soy agente del actuar» de alguna manera se trasvasa a la inmanencia de la vivencia del propio actuar: cuando «actúo», está todo mi yo en mi actuación, es decir, en esa dinamización del propio «yo» que he causado de modo operativo. El «yo operativo» y el «yo agente» no serían completos el uno sin el otro y cada vez que actúan forman una síntesis dinámica y una unidad dinámica. Concretamente, la síntesis y la unidad de la persona con la acción.

No obstante, esa unidad ni reduce ni elimina las diferencias. En particular, la característica de la estructura «el hombre actúa» que la diferencia de modo fundamental de la estructura «(algo) sucede en el hombre» es que el hombre en su actividad es claramente el sujeto porque es el agente, mientras que, cuando algo sucede-en, no es el hombre, sino «algo» lo que se presenta como agente, y el hombre es solamente un sujeto pasivo. Tiene la vivencia pasiva de su propio dinamismo. De acuerdo con la experiencia, lo que sucede en él no se puede caracterizar como actividad, aunque sea siempre la actualización de una potencialidad propia. El término *actus* no está tan determinado fenomenológicamente como «actividad» o más aún como «acción». Este último no se refiere a cualquier tipo de actualización o a cualquier tipo de dinamización del sujeto «hombre», sino solo a aquella en la que el hombre como «yo» es activo; esto es, el hombre como «yo» tiene la vivencia de sí mismo como agente. Según el testimonio de la experiencia integral, entonces y solo entonces el hombre realiza una acción.

Posibilidad de diferenciar la acción de otros tipos de activación a partir de la vivencia de la operatividad

Siguiendo el espíritu de nuestro lenguaje, cualquier otro tipo de dinamización del hombre –esto es, cualquiera en el que él no sea activo como «yo» concreto y, por tanto, no tenga la vivencia de su operatividad en cuanto «yo»– podemos denominarlo *activación*. La activación existe cuando en el sujeto, en el hombre, tan solo sucede algo, y este suceso proviene de un dinamismo interior al hombre mismo. Se genera desde el interior pero de un modo distinto a aquel del hombre que actúa, de lo que es su propia acción. El término «activación» parece unir muy adecuadamente el momento de la pasividad con el momento de una cierta actividad y, en cualquier caso, de la actualización. Aunque este término se utiliza en las ciencias naturales y no suele ser habitual

en las ciencias del hombre, parece que sirve muy bien para explicar la diferencia experimental que existe entre el hecho «el hombre actúa» y el hecho «(algo) sucede en el hombre». En particular expresa adecuadamente una contraposición referida a «acción» (acción-activación), conectándolo con el lenguaje corriente, con las diferencias de significado contenidas en él mismo.

Podría parecer que con lo dicho ya se encuentra suficientemente caracterizado el dinamismo propio del hombre en una primera aproximación. Una primera aproximación que se refiere a la diferenciación experimental de ese dinamismo mediante los hechos de actuar y los de suceder-en que hay en el hombre. Esa primera aproximación experimental desvela ya en la estructura «el hombre actúa» toda la peculiaridad de la relación de la persona con la acción. La observamos en el momento de la operatividad, que es a la vez el momento de la trascendencia de la persona respecto a la actividad. La unión de la persona con la acción se realiza precisamente gracias a ese momento de trascendencia y por ello debemos analizarlo aún de manera particular y más profunda.

«La creación de sí mismo» mediante la acción: los fundamentos del ethos humano

Junto a la operatividad y a la trascendencia aparece una peculiar dependencia de la actividad con respecto a la persona. El hombre no es solo agente de su actividad, sino que es también su *autor*. A la esencia de la operatividad pertenece el que nazca y exista el efecto. En cambio, a la esencia de la creatividad pertenece la formación de la obra. En cierto sentido, la actividad es también obra del hombre. Este carácter suyo lo atestigua de modo particular la moralidad como propiedad de la actividad, a la que continuamente hacemos mención en el presente estudio. Aunque la moralidad es esencialmente distinta de la actividad del hombre, a la vez está tan unida a ella que no existe realmente sin

actividad humana, sin acciones. Su diversidad esencial no disminuye la conexión existencial entre la actividad y la moralidad. Una y otra se entrelazan estrechamente con la operatividad de la persona y, evidentemente, con la vivencia de la operatividad como fenómeno. (En este punto parece que la fenomenología se introduce decididamente en la metafísica, y a la vez necesita de ella, porque los fenómenos por sí solos bastan para sacar a la luz las cosas, pero no las explican suficientemente).

Si el hombre confirma en su actividad su valor moral –en lo que se encierra un elemento de la peculiar creatividad humana–, más todavía se confirma en ella el hecho de la formación de los propios actos o acciones mediante el hombre-agente. El viejo problema aristotélico⁴: si las acciones son también creaciones del hombre que actúa, o las únicas creaciones son los resultados externos del acto –como, por ejemplo, el papel ya escrito o el plan estratégico elaborado por el pensamiento– señala ya de manera suficiente que la actividad humana es a la vez creatividad. Una creatividad cuya *materia prima es el propio hombre*. El hombre se conforma a sí mismo ante todo mediante su actuación. En la contraposición «hombre-autor» y «hombre-materia prima» en-

⁴ R. Ingarden escribe sobre este tema lo que sigue: «Es como si el sujeto se creara a sí mismo con sus acciones, o por lo menos se transformara; si no hiciera estas acciones, no sería él del mismo modo como se forma finalmente por sus acciones en el curso de su vida. Entre los autores contemporáneos, fue quizá R. M. Rilke quien advirtió esto con más vigor. Después de él lo hicieron Scheler, Heidegger, los existencialistas» (*Spór o istnienie swiata*, t. II, Warszawa 1962, p. 507, nota 2 – *Der Streit um die Existenz der Welt*, t. II/2, Tübingen 1965, p. 299, nota 30). La teoría expresada aquí de la autocreación mediante la acción permite hacernos preguntas más generales sobre el llamado autocreacionismo en la filosofía del hombre. En un contexto más preciso, establece la ocasión de realizar algunas preguntas comparativas sobre los análisis realizados por A.-T. Tymienicka en obras como: *Beyond Ingarden's Idealism/Realism Controversy with Husserl - the New Contextual Phase of Phenomenology*, «*Analecta Husserliana*», 4 (1976) 241-418 (en especial, la parte IV: *The Contextual Phase of Phenomenology and Its Program. Creativity: Cosmos and Eros; Initial Spontaneity and the Modalities of Human Life*, «*Analecta Husserliana*», 5 (1976) 15-37.

contramos una de las formas o más bien un aspecto de la contraposición entre actividad y pasividad, *agere-pati*, de la que nos hemos ocupado desde el principio. Se trata más de un nuevo aspecto que de una nueva forma. De hecho no se puede identificar sin más y de modo definitivo al «hombre-autor» con el acto humano y al «hombre-materia prima» con lo que le sucede al sujeto humano. No obstante, el hecho es que la acción constituye siempre un modo de dominio sobre la pasividad humana.

El momento de la creatividad, que corre parejo con el momento de la actividad, con la vivencia de la actividad que constituye la estructura objetiva «el hombre actúa», evidencia más aún el papel rector de la actividad respecto a la totalidad del dinamismo del hombre. La propia actividad es algo dinámico; más aún, constituye la cumbre del dinamismo del hombre. Al mismo tiempo, se diferencia claramente del conjunto de ese dinamismo y debemos señalar claramente esa diferencia cuando lo interpretamos.

3. Síntesis entre la operatividad y la subjetividad. El hombre como «suppositum»

La revelación de la contraposición entre operatividad y subjetividad en la diferencia entre actuar y suceder-en

El análisis del conjunto dinámico «el hombre actúa» tiene que tomar en consideración en igual medida al «hombre» y a la «actuación», pues este conjunto se compone de esos dos elementos. Las preguntas que debemos plantearnos como continuación de las investigaciones realizadas hasta aquí son: ¿Quién es el hombre que actúa? ¿Quién es el hombre cuando actúa? Una afirmación que se oye en ocasiones y que se acepta en general como un axioma es que el hombre es sujeto de su actividad. Pero ¿qué significa *sujeto*?

Continuando el curso del análisis desarrollado hasta ahora, conviene advertir que en el conjunto de la experiencia del hom-

bre –con especial atención a su aspecto interno– se dibuja una diferencia, e incluso una contraposición entre subjetividad y operatividad. El hombre tiene la vivencia de sí como sujeto cuando sucede algo en él. En cambio, cuando él actúa tiene la vivencia de sí mismo como agente, como ya se ha puesto de relieve anteriormente. A esas vivencias les corresponde una realidad experimental plena. La *subjetividad* se manifiesta estructuralmente ligada con el suceder-en, mientras que la *operatividad* está ligada estructuralmente con la actividad del hombre. Cuando actúo, el propio «yo» es causa de la dinamización del sujeto. La posición del «yo» es entonces dominante, mientras que la subjetividad parece señalar algo opuesto: al «yo» que se encuentra «sometido» al hecho de su dinamización. Es esto lo que pasa cuando algo sucede en el «yo». Así que la operatividad y la subjetividad parecen dividir el campo de las vivencias humanas en dos zonas irreductibles entre sí. Y parejas con las vivencias van las estructuras. La estructura «el hombre actúa» y la estructura «(algo) sucede en el hombre» parecen dividir al hombre como en dos mundos; a ellos regresaremos en los análisis subsiguientes.

A pesar de una diferenciación y contraposición tan patente –en particular en el aspecto interno de la experiencia–, no se puede negar que quien actúa es el mismo en el que a la vez sucede esto o aquello. No podemos cuestionar la unidad y la identidad del «hombre» basándonos en el actuar y en el suceder-en. No podemos negar ni su unidad ni su identidad fundamentándonos en la operatividad y en la subjetividad estructuralmente inscritas en el hombre, tanto en su actuar como en lo que sucede en él. El hombre es –como ya hemos indicado anteriormente– una unidad dinámica y, aún más, en los análisis que preceden lo hemos denominado sujeto dinámico. Aquí confirmamos esta definición. El actuar humano y la operatividad experimental que lo constituye, como también todo lo que en él sucede, se encuentran como si tuvieran una raíz común. Esa raíz es precisamente el hombre como sujeto dinámico. Al decir «sujeto», indicamos simultánea-

mente la subjetividad. Se trata de una subjetividad entendida en un sentido distinto a la que descubrimos en la vivencia «(algo) sucede en el hombre», cuando contraponemos esta vivencia (y junto a ella, su estructura) a la acción y a la operatividad que se contiene en él. En aquel contexto la subjetividad y la operatividad son mutuamente irreducibles entre sí; en cambio, en este ambas se dirigen hacia la subjetividad, pues las dos se originan en ella como nos enseña continuamente la experiencia.

El «suppositum» como sujeto

La subjetividad del hombre común a las dos estructuras –actuar y suceder-en- en la filosofía cultivada siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino encontró su expresión en el término «*sup-positum*». Este término significa etimológicamente algo que es colocado debajo (*sub-ponere*). En efecto, «debajo» de todas las acciones y «debajo» de todo lo que sucede en él «está» el hombre. *Suppositum* se refiere tanto al propio ser sujeto como al sujeto como ente. El sujeto como ente se encuentra en los fundamentos de cada una de las estructuras dinámicas, de cualquier actuar y de cualquier suceder-en, de cada operatividad y de cada subjetividad. Se trata de un ser real, ser-«hombre», que existe realmente y que, en consecuencia, actúa realmente. Entre existir y actuar hay un estrecho vínculo que constituye el tema de uno de los más básicos principios de la comprensión del hombre. El Filósofo lo expresó en la siguiente frase: «*operari sequitur esse*», que podríamos expresar quizá del siguiente modo: algo debe primero existir para que después pueda actuar. El *esse* –existencia- se encuentra en el origen de la acción y se encuentra también en el origen de todo aquello que pueda suceder en el hombre; se encuentra en el inicio de cualquier dinamismo humano.

El *esse* no es idéntico al *suppositum*, es solamente su aspecto constitutivo. Pues, si «algo» no existiera, no sería tampoco origen y sujeto de todo su dinamismo propio, actuar y suceder-

en. Si no existiera un hombre, ni actuaría ni sucedería nada en él. Para tener en cuenta este aspecto fundamental y constitutivo de cada ente, se dice en ocasiones que el *suppositum* es el ente en cuanto sujeto de la existencia y de la acción. La existencia, según la entiende santo Tomás, es el primer acto (*actus*) de cada ente, esto es, el primer y fundamental factor de su dinamización⁵. Todo el dinamismo, que consiste tanto en el actuar como en lo que sucede en el sujeto dinámico, se origina según aquel dinamismo: «operari sequitur esse». Por *operari* se debe entender la totalidad del dinamismo generado, no exclusivamente el actuar, sino también todo aquello que sucede en el sujeto.

El hombre como «suppositum»

En una primera y básica aproximación el hombre-persona hay que identificarlo con el *suppositum*. Es persona el hombre concreto, *individua substantia*, como dice en su primera parte la definición clásica de Boecio⁶. Lo concreto es a la vez en cierto modo la unidad y la irrepetibilidad, es en cualquier caso la individualización. En el concepto de persona se incluye, sin embargo, algo más que en el de *individuum*, persona es algo más que una naturaleza individualizada. La persona es siempre un individuo de naturaleza racional, como dice la definición completa de Boecio: «persona est rationalis naturae individua substantia». A pesar de todo, ni el concepto de naturaleza (racional) ni tampoco su individualización parece que proporcionen en plenitud lo específico a lo que responde el concepto de persona. Esa plenitud no consiste solo en ser concreta, y además única e irrepetible. El lenguaje corriente dispone de un pronombre lapidario y expresivo a la vez: la persona es un *alguien*. Este pronom-

⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Op. cit.*

⁶ Cfr. BOETIUS, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, en *Patrologia Latina*, t. LXIV, ed. J. P. Migne, Paris 1860, 1343 D: «Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia».

bre es un estupendo resumen semántico, pues inmediatamente suscita una comparación, en la que están incluidas la semejanza y la diferencia, con «algo». Para identificar persona con *suppositum* es necesario tener en cuenta la diferencia que hay entre «alguien» y «algo».

La persona es un *suppositum*, pero muy diverso de todos los que rodean al hombre en el mundo visible. Dicha diversidad, esa proporción o más bien desproporción que están indicadas por los pronombres «alguien» y «algo», alcanza las raíces mismas del ente, que es el sujeto. Según santo Tomás, la actualización fundamental de este ser mediante la existencia (*esse*), y consiguientemente todo el dinamismo resultante que se manifiesta en el *operari* (actuar y suceder-en) muestran esta misma diversidad, esta misma proporción en la que se encuentra entretejida una desproporción. La existencia y la actividad de la persona responden al principio metafísico de la analogía (analogía del ser), y a la vez se explican y distinguen gracias a ese principio. La persona, el hombre como persona, es un *suppositum*, es un sujeto que existe y actúa –pero con esta nota, que su existencia (*esse*) es personal, y no tan solo individual en el sentido de naturaleza individualizada. En continuidad con esto también es personal el *operari*, que nos permite entender todo el dinamismo del hombre, tanto su actuar como su suceder-en. La persona se deja identificar como *suppositum* si se aplica adecuadamente la analogía: esto es, el *suppositum* «alguien» indica no solo semejanza, sino también diferencia y distancia respecto a cada *suppositum* «algo».

Diferencia y síntesis entre operatividad y subjetividad

La identificación del hombre-persona como *suppositum* permite que veamos en él como una síntesis de ambas vivencias, y de las correspondientes estructuras dinámicas que fueron subrayadas al comienzo del presente capítulo. Las estructuras «el hombre actúa» y «(algo) sucede en el hombre» dividen el campo de la

experiencia fenomenológica, en cambio se conjuntan y se unen en el campo metafísico. El hombre-persona establece su síntesis, y definimos como *suppositum* al sujeto último de esa síntesis. El *suppositum* no se encuentra («yace») tan solo estáticamente debajo de todo el dinamismo del hombre-persona, sino que constituye la fuente dinámica de tal dinamismo. Dinamismo que procede del existir, del *esse*, y arrastra consigo el dinamismo propio del *operari*.

La síntesis entre actuar y suceder-en, que se realiza en el ámbito del *suppositum* humano, es a la vez indirectamente la síntesis entre la operatividad propia del actuar y la subjetividad propia de todo aquello que sucede en el hombre. Esta síntesis se realiza de modo último en el *suppositum*, o sea, en el sujeto óntico. Por tanto, el hombre no deja de ser sujeto de su acción aunque sea el agente de ella. Es juntamente agente y sujeto, y tiene la vivencia de ser ambas cosas, aunque la vivencia de la operatividad relega a un segundo plano la vivencia de la subjetividad. Pero cuando tan solo sucede algo en el hombre, entonces se manifiesta únicamente la vivencia de la subjetividad; no se tiene vivencia de la operatividad ya que en ese caso el hombre como persona no es el agente.

La diferencia entre ambas vivencias y estructuras no queda eliminada por la síntesis entre la operatividad y la subjetividad mediante la que se reducen los dos elementos al *suppositum*. Naturalmente, esta diferencia debe volver de continuo en el curso posterior de nuestras reflexiones, pues sin ella no se puede comprender ni explicar plenamente el dinamismo específico del hombre. Manteniendo la analogía metafísica, el hombre en cuanto persona, en cuanto «alguien», se puede identificar con el *suppositum*. El *suppositum* es sujeto, es decir, al mismo tiempo fuente y fundamento de estos dos modos diversos de dinamismo. En él se enraíza y tiene su origen en último término la totalidad del dinamismo de lo que sucede en el hombre, y también el conjunto del dinamismo de la actividad con la operatividad consciente que la constituye como tal. La unidad del *suppositum* humano no puede

en ningún caso ocultar esas profundas diferencias que constituyen la riqueza real del dinamismo del hombre.

4. Persona y naturaleza: desde la contraposición a la integración

Sentido del problema

A la vez que examinábamos el tema del *suppositum* hemos entrado decididamente en el análisis del sujeto de la acción. Queremos continuar aún con este análisis, para descubrir de algún modo las raíces más profundas del dinamismo del hombre, y en particular la operatividad, porque ella es la clave para comprender la relación «persona-acción». El hombre como sujeto de la acción y la acción del sujeto son dos componentes correlativos de nuestro estudio tales que tanto para conocer cada uno de ellos como para profundizar en su conocimiento necesitamos del otro. Podría parecer que la identificación de la persona con el *suppositum* –aplicando la analogía de proporcionalidad, como es evidente– prejuzga ya la importancia que pensamos otorgar a la naturaleza en el análisis del sujeto de la acción. En cambio, la persona y el *suppositum* los hemos entendido no solo como sujetos metafísicos de la existencia y del dinamismo del hombre, sino también como un cierto modo de síntesis fenomenológica de la operatividad y la subjetividad. Por lo tanto, el significado de naturaleza debe comprender una cierta dualidad, que es lo que justamente pensamos ilustrar a continuación.

Definición del sujeto (fundamento) de la actividad mediante la naturaleza

El término «naturaleza» proviene, como es conocido, del verbo latino *nascor* = nacer; de donde viene *natus* = nacido, y *naturus* = el que va a nacer. «Naturaleza» significa literalmente todo aquello que va a nacer o también lo que se encuentra incluido en

el hecho mismo del nacimiento como su posible consecuencia. De donde resulta que «innato» y «congénito» son adjetivos correspondientes al adjetivo «natural». Como sustantivo, «natura» tiene varios significados. Significa, como es conocido, todo el mundo natural, tanto el vivo como el inanimado, aunque en este segundo caso nos encontramos fuera del ámbito limitado por la etimología, que habla del nacer y esto le acaece tan solo a los seres vivos: una «naturaleza muerta» es en cierto sentido una contradicción. Además de lo anterior, «naturaleza» tiene un significado más restringido cuando se le añade el correspondiente adjetivo atributivo. Así se habla de naturaleza humana, animal o vegetal e, incluso, nos referimos a la naturaleza de un hombre determinado: «él ya es de esa naturaleza». En todos esos usos parece que el sustantivo «naturaleza» indica las propiedades fundamentales de un determinado sujeto, al que llamamos «esencia». En algunas circunstancias estos dos sustantivos se usan de modo que son prácticamente intercambiables, como, por ejemplo, «esencia animal-naturaleza animal», aunque siempre permanece un cierto *hiatus* significativo. Con «esencia» nos referimos a algo distinto a lo que nos referimos con «naturaleza».

Naturaleza no significa el sujeto concreto de existencia y acción, no se identifica con el *suppositum*. Puede ser tan solo un sujeto abstracto (*in abstracto*). Así, cuando hablamos de la naturaleza humana, nos referimos a algo que existe realmente solo en un hombre concreto como *suppositum*, y no tiene existencia real fuera de él. No obstante, abstrayendo de algún modo la naturaleza de cada hombre en la que ella es realmente, podemos concebirla como un ente abstracto que se encuentra relacionado con todos los hombres. De esta forma la naturaleza humana indica directamente lo que es propio de todos los hombres precisamente por ser hombres, e indirectamente indica a quienes la poseen, es decir, significa a los hombres mismos. En este último caso, el significado de naturaleza se aproxima mucho al de esencia, pues se refiere a lo que es propio del hombre en cuanto hombre, a lo que

es esencialmente humano y por lo que el hombre es hombre y no esta o aquella cosa.

La determinación del modo de actuar a partir de la naturaleza

El significado de «naturaleza», de acuerdo con su etimología, alcanza a otro campo más. En efecto, no solo alcanza el ámbito del sujeto que actúa, como ya se ha ilustrado anteriormente, sino también al ámbito del modo de acción que se abre ante ella. Dejaremos para más adelante el problema del específico modo de actuar propio de la naturaleza en sí, para detenernos tan solo en la orientación de la naturaleza hacia la acción o, con mayor amplitud, hacia el dinamismo. Lo indica ya de alguna manera el mismo significado literal del participio *natura* = aquello que va a nacer, lo que se contiene en el hecho mismo del nacimiento como consecuencia posible. El hecho del nacimiento es en sí mismo algo dinámico, y es también el comienzo del dinamismo propio del sujeto que nace. Nacer es tanto como comenzar a existir; lo que comporta de modo primero y fundamental la dinamización mediante el *esse*, mediante la existencia, de la que será una consecuencia todo el dinamismo derivado del *operari*. Así pues, cuando se trata del hombre, la totalidad de la síntesis entre actuar y suceder-en es una consecuencia del nacimiento que estamos analizando desde el comienzo del presente capítulo. ¿Se encuentra la naturaleza en la base de toda esta síntesis? En este caso, se identificaría con el *suppositum* «hombre» o estaría estrechamente integrada con él. O, ¿más bien la naturaleza se refiere tan solo a una parte concreta del dinamismo del hombre, a una forma concreta de actualización? En este caso, solo se le podría atribuir y deducir de ella algunos tipos de actividad.

Los fundamentos de la contraposición naturaleza-persona

Podría parecer que la *reducción fenomenológica* conduce a tal comprensión de la naturaleza. Entiendo por reducción feno-

menológica una operación que conduce a la manifestación más plena y esencial a la vez de un contenido dado. Si se entiende al hombre como una totalidad dinámica específica, se puede considerar justamente que cuando su «naturaleza» se manifiesta de modo más pleno y esencial no es cuando el hombre «actúa», sino cuando «(algo) sucede en el hombre», no el momento de la acción, sino el de la activación (como le hemos llamado anteriormente), no el momento de la operatividad, sino el de la subjetividad. ¿Por qué? Pues porque pertenece al concepto de naturaleza ese dinamismo que es consecuencia directa y exclusiva del nacimiento, un dinamismo que es exclusivamente innato o congénito, exclusivamente inmanente a un determinado sujeto de acción, predeterminado de alguna manera por sus propiedades. La naturaleza indica cuál es el dinamismo del sujeto, concretamente indica cuáles son las actividades que se encuentran totalmente incluidas en la capacidad dinámica de un determinado sujeto. Se trata de una actividad algo así como suministrada de antemano al sujeto, o sea, de alguna manera preparada completamente en su estructura dinámica subjetiva. Tal actividad no requiere una operatividad en el mismo sentido en que aparece en cada acción, en la estructura «el hombre actúa»; es decir, en forma de una cierta superioridad o trascendencia del sujeto que actúa, del «yo» que actúa, en relación con el propio sujeto dinamizado.

En este planteamiento, la naturaleza no aparece como el fundamento de todo el dinamismo propio del hombre, sino como un momento estrictamente determinado de ese dinamismo. La naturaleza se manifiesta exclusivamente en la activación del sujeto «hombre»; las acciones, en cambio, muestran que el hombre es persona. Las acciones contienen la operatividad, y esta manifiesta al «yo» concreto como causa de la actividad consciente de sí misma. Y esto es precisamente una persona. La persona así concebida se diferencia de la naturaleza e, incluso, se opone a ella de alguna manera. Esta diferenciación y contraposición se sigue, como hemos visto, de la primera diferenciación experimen-

tal, es decir, de la diferenciación y contraposición entre las vivencias y las estructuras «el hombre actúa» y «(algo) sucede en el hombre». Una tal división de vivencias y estructuras divide al hombre como en dos mundos: el mundo de la persona y el mundo de la naturaleza. Puede suceder, por tanto, que al exponer algunos momentos de la experiencia no captemos ni admitamos en el hombre el paso de la naturaleza a la persona ni captemos su integración. Notemos que, en ese caso, persona y naturaleza indicarían casi exclusivamente un determinado modo de actuar (*modus*), y por tanto un determinado modo del dinamismo específico del hombre, y en cambio casi no denotaría al sujeto de ese dinamismo y de esa acción, en la práctica no designaría en absoluto a ese sujeto.

Elementos a favor de la integración de la naturaleza en la persona

Detrás de esto se esconde un cierto desplazamiento de aspectos de la experiencia más allá de su expresión integral. La experiencia integral, que es a la vez una visión simple y básica del hombre, tanto en el ámbito precientífico y no-científico como en el terreno de la ciencia y sobre todo de la filosofía, muestra la unidad y la identidad del sujeto «hombre». Parejo con lo anterior corre la síntesis entre actuar y suceder-en, que tiene lugar en el hombre, síntesis de acción y activación, síntesis de operatividad y subjetividad en el uno y único *suppositum*. Junto a ello desaparece el fundamento de la contraposición de persona y naturaleza en el hombre, y se impone la necesidad de su integración. Desde los elementos o aspectos de la experiencia debemos pasar a la totalidad, y desde los elementos o aspectos del hombre como sujeto de la experiencia debemos pasar a una concepción integral del hombre. (En el transcurso del conocimiento real tal paso y tal dirección no aparecen, pues ahí los elementos y los aspectos siempre se encuentran inscritos ante todo en el todo que se conoce. Pese a ello, aquí consideramos este paso y esta dirección con el deseo de profundizar en el co-

nocimiento. Queremos también mostrar que la fenomenología y la metafísica profundizan en el mismo sujeto y que la reducción fenomenológica y la metafísica no se excluyen entre sí).

5. La naturaleza como fundamento de la cohesión dinámica de la persona

La operatividad de la persona y la causalidad de la naturaleza

¿Cómo se realiza la integración de la naturaleza en la persona? Ya se ha indicado en los análisis anteriores la relación que existe entre el dinamismo interior del hombre que está interiormente diversificado y el *suppositum*. En el terreno del *suppositum* la diferencia y la contraposición entre actuar y suceder-en, entre la operatividad específica de la actividad y la subjetividad propia del suceder-en, que aparece en el hombre, de alguna manera retroceden ante la evidente unidad e identidad del hombre. Es él quien actúa. Y aunque, cuando algo sucede en él, él –su «quien» personal– no actúa, sin embargo todo ese dinamismo de «activación» es tan propiedad suya como el dinamismo de las acciones. Él –su «quien» personal– se encuentra en el comienzo de las activaciones que suceden en él, de manera parecida a como están en el comienzo de las acciones de las que es su autor.

La experiencia del hombre culmina de algún modo en la experiencia del propio «yo». El «yo» es autor de las acciones. Cuando el hombre actúa, el «yo» tiene la vivencia de que opera en ese acto. En cambio, si algo sucede en el hombre, el «yo» no tiene la vivencia de que actúe y no es el autor, pero tiene la vivencia interna de la identidad de aquello que sucede en él consigo mismo, y a la vez la exclusiva dependencia de sí mismo de aquello que sucede. Aquello que acontece bajo la forma de los diversos modos de «activación» es propiedad de mi «yo», más aún proviene de él como de un único y adecuado fundamento y causa, a pesar de que el «yo» no tenga en este caso la vivencia de su causalidad, de su implicación operativa,

como sucede en las acciones. Si pese a todo alguien intentara atribuir esos hechos que acontecen en él, esas activaciones, a otra causa exterior al propio «yo», sin duda se encontraría con la oposición de la experiencia. La experiencia del hombre en este punto culminante que es la experiencia del propio «yo», nos exige que mantengamos con decisión que todo aquello que sucede en el hombre pertenece al propio «yo» como sujeto dinámico. En esta pertenencia se incluye también una dependencia causal que, aunque sea distinta en las activaciones que en las acciones, es experimental y real. Si alguien pusiera en duda esa pertenencia y también la dependencia causal, se encontraría en estricta colisión con la experiencia del propio «yo», de su unidad y de su identidad dinámica no solo respecto a todo aquello que hace el hombre, sino también respecto a todo lo que sucede en él.

De esta manera nos encontramos ya en la línea de la integración, incluso aunque mantengamos la distinción básica entre naturaleza y persona. Aunque la naturaleza se identifique solo con el momento de las activaciones en contraposición con el momento de las acciones, que es el que manifiesta a la persona en el hombre, en cualquier caso aquel primer momento no se encuentra más allá de la unidad y de la identidad del propio «yo». 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». La experiencia de la unidad y de la identidad impregna aquella otra experiencia y establece así la base experimental para la integración de la naturaleza en la persona, en el *suppositum*. En este enfoque, la naturaleza no deja de manifestar otra forma de dinamismo procedente de ella distinto del que procede de la persona. La integración no destruye las diferencias entre los modos de dinamizarse el *suppositum*, elimina tan solo la posibilidad de concebir la persona y la naturaleza como dos sujetos que actúan independientemente. Así pues, según este enfoque, la naturaleza se integra en un único *suppositum* «hombre», que es una persona, sin embargo manifiesta

otro modo de causar de ese *suppositum*. ¿Se trata de un modo de causar que no es personal? Un modo de causar personal se encuentra en la vivencia de la operatividad del «yo» concreto cuando y solo cuando «el hombre actúa»; en cambio, cuando cualquier cosa «sucede en el hombre», entonces falta la vivencia de la operatividad y, con ella, el modo de causar propio de la persona. No obstante, la causa de este modo de dinamizar el sujeto «yo» no lo podemos buscar fuera de él, sino en él. Esa causa sería precisamente la naturaleza. La naturaleza integrada en la unidad del *suppositum* «hombre» indicaría otro fundamento causal de este sujeto que es distinto del de la persona.

En este enfoque continuamos en lo posible la distinción fenomenológica entre naturaleza y persona.

Primacía del existir sobre el obrar

La *reducción metafísica*, en cambio, tiende a la plena integración de la naturaleza en la persona. En esta situación no considera la «naturaleza» como un momento específico de dinamización del sujeto; en cambio considera la naturaleza como el principio específico del sujeto agente, en nuestro caso el sujeto «hombre». En el enfoque metafísico la naturaleza es algo así como lo mismo que la esencia, así que en el hombre la naturaleza es tanto como toda la «humanidad», pero no la «humanidad» estática, sino dinámica: la humanidad en cuanto principio de todo el dinamismo propio del hombre. Aparece en este punto la diferencia fundamental en relación al modo precedente de entender la naturaleza, que es más bien fenomenológico. En sentido metafísico la naturaleza equivale a la esencia de cualquier ente considerada como principio real de todo el dinamismo de ese ente.

La primera y elemental forma de entender la relación que existe entre el acto y el agente se expresa en la sentencia ya citada «operari sequitur esse». Penetremos más profundamente en el contenido de esta expresión. Pone de manifiesto ante todo un

contenido existencial, al afirmar que para actuar antes hay que existir. Expresa también que el acto en cuanto tal es distinto de la existencia en cuanto tal, no se identifica con ella ni constituye solo una continuación homogénea suya, algo así como su prolongación. Las dos totalidades: «el hombre existe» y «el hombre actúa» se diferencian entre sí realmente, aunque sea el mismo hombre quien exista y quien actúe. Cuando el hombre actúa, su acto también existe de algún modo. La existencia del acto depende de la existencia del hombre; precisamente aquí se esconde el elemento básico de la causalidad y de la causación. La existencia del acto está coordinada y, a la vez, subordinada a la existencia del hombre de manera accidental, como *accidens*.

Sin embargo, nuestra proposición básica «operari sequitur esse» no solo nos permite captar y definir esas relaciones del orden de la existencia. Nos permite también percibir y establecer la conexión que surge entre el acto y el sujeto agente –que en nuestro caso es sujeto «hombre»– en el orden de la esencia. Esto lo expresa sobre todo la palabra *sequitur*. Esta palabra indica que entre el acto y el agente hay una cohesión específica. Cohesión que no puede ser captada y expresada si no es mediante la naturaleza. La naturaleza no es otra cosa que el fundamento de la cohesión esencial que hay entre quien actúa (o también lo que actúa, si el agente no es un hombre) y su acto. O más amplia y precisamente: la naturaleza es el fundamento de la cohesión esencial entre el sujeto del dinamismo y todo el dinamismo del sujeto. El adjetivo «todo» es aquí importante porque mediante él se elimina definitivamente entender la naturaleza como un cierto momento y a la vez solo como un modo (*modus*) de dinamización del sujeto.

La existencia personal en la base de la cohesión dinámica del hombre

Esa cohesión es un hecho experimental. En lo que respecta al hombre como sujeto de un dinamismo, la cohesión abarca

tanto su actividad como lo que sucede en él, tanto cada una de sus acciones como cada una de sus activaciones. En esta cohesión se encuentran tanto la operatividad de la que se tiene vivencia por parte del «yo» concreto en la acción, como también la subjetividad de ese «yo» en los casos de activación en los que falta la vivencia de la operatividad. La cohesión aparece siempre y en todas partes, cuando cualquier tipo de *operari* resulta (*sequitur*) de un *esse* humano. El fundamento de esa cohesión es la naturaleza humana, es decir, la humanidad que empapa todo el dinamismo del hombre y conforma dinámicamente ese dinamismo como humano.

La experiencia de la cohesión del hombre en todo su dinamismo, tanto en su actuar como en lo que sucede en él, que hay en el hombre, nos permite entender en qué consiste la integración de la naturaleza en la persona. Ella no puede consistir solamente en la individuación de la naturaleza mediante la persona, como alguno podría imaginar ateniéndose estrictamente a las palabras de la definición boeciana «*persona est rationalis naturae individua substantia*». La persona no es solo «humanidad individualizada». Es también el específico (entre los seres del mundo visible) modo de ser individual de la humanidad. Ese modo de ser procede de que el modo de ser individual propio de la humanidad es la existencia personal. La primera y fundamental dinamización de cualquier ente procede de la existencia, del *esse*.

La dinamización a partir del *esse* personal debe enraizarse en la integración de la humanidad por parte de la persona. En cualquier caso, para aceptar la cohesión experimental de todo el *operari* humano con el *esse*, no hay ninguna dificultad en admitir el fundamento tomista de esta cohesión. La naturaleza humana es el fundamento próximo de la cohesión entre el sujeto «hombre» –sea cual sea su modo de dinamización interno– y cualquier forma de dinamización de ese sujeto. Evidentemente, la naturaleza realmente se encuentra inscrita en el sujeto como fundamento de esa cohesión dinámica. Pero solo es persona el sujeto,

pues es el que posee existencia (*esse*) personal. Según esto, cualquier modo de dinamización de este sujeto, cualquier *operari* –ya sea actuar o suceder-en, es decir, activación– en cuanto que está realmente ligada con la humanidad, con la naturaleza, es realmente personal. La integración de la naturaleza humana, de la humanidad, en la persona y mediante la persona arrastra consigo la integración de todo el dinamismo propio del hombre en la persona humana⁷.

Existencia real de la naturaleza humana en el hombre

A la vez esa integración solo es posible en el hombre, y precisamente en virtud de su naturaleza, de su humanidad. La humanidad, la naturaleza humana, posee las propiedades que posi-

⁷ Si aceptáramos la idea de la filosofía tradicional de que la naturaleza es el fundamento de la cohesión de la persona resulta difícil no percibir la «paradoja de la libertad y la naturaleza», de la que Ricoeur escribe: «Derrière ces structures est le paradoxe qui culmine comme paradoxe de la liberté et de la nature. Le paradoxe est, au niveau même de l'existence, le gage du dualisme au niveau de l'objectivité. Il n'y a pas de procédé logique par lequel la nature procède de la liberté (l'involontaire du volontaire), ou la liberté de la nature. Il n'y a pas de système de la nature et de la liberté.

Mais comment le paradoxe ne serait-il ruineux, comment la liberté ne se rait-elle pas annulée par son excès même, si elle ne réussissait pas à récupérer ses liaisons avec une situation en quelque sorte nourricière? Une ontologie paradoxale n'est possible que secrètement réconciliée. La jointure de l'être est aperçue dans une intuition aveuglée qui se réfléchit en paradoxes; elle n'est jamais ce que je regarde, mais cela à partir de quoi s'articulent les grands contrastes de la liberté et de la nature» (P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 22).

La integración de la naturaleza humana en la persona y mediante la persona se enraiza en esa *ontologie paradoxale* de la que Ricoeur escribe: «[elle] n'est pas possible que secrètement réconciliée» precisamente teniendo en cuenta el elemento de la voluntad que es esencial y constitutivo de la acción. Y la acción revela de manera especial a la persona.

En la discusión publicada en «Analecta Cracoviensia», el problema de la relación entre la persona y la naturaleza en *Persona y acción* es objeto de un estudio crítico de J. Kalinowski.

bilitan que el hombre concreto sea persona: exista y actúe como persona. Más aún, no le permiten existir y actuar de otra manera. Dejamos para más adelante una descripción más detallada de esas propiedades, limitándonos por el momento a indicarla de manera genérica. Sin embargo, ya se ve suficientemente que la integración de la naturaleza mediante la persona en el hombre no solo presupone esta naturaleza, la humanidad, sino que también obtiene de ella su constitución real. Por eso mismo ninguna otra naturaleza existe realmente (esto es, individualmente) como persona, esto es específico de la humanidad.

La persona como *suppositum* –y a la vez síntesis viva y en continuo desarrollo del dinamismo específicamente humano, síntesis de acciones y de activaciones y, con ellas, síntesis de operatividad y de subjetividad– ha quedado enriquecida en el último análisis mediante la introducción en ella de ese elemento que es la naturaleza, la humanidad. Con esto se confirma el carácter «humano» de la entera concepción de la relación «persona-acción». El que en la persona el actuar y el suceder-en sean humanos procede de la naturaleza, de la humanidad. Si la persona es humana ella misma, también lo son sus actos. La operatividad específica «yo» humano en acción, que nos desvela la trascendencia de la persona, no separa la naturaleza de la persona. Únicamente apunta una propiedad específica de esa naturaleza, señala cuáles son las fuerzas que constituyen la existencia y la acción del hombre en el nivel personal.

6. Potencialidad y consciencia

La relación de la naturaleza con la persona desde la perspectiva de la potencialidad del hombre

La integración de la naturaleza en la persona realizada mediante la reducción metafísica pone de manifiesto la unidad y la identidad del hombre como un ser que es sujeto, como *supposi-*

tum. La integración de la humanidad mediante la persona, que es simultáneamente integración de la persona mediante la humanidad, no anula, en cambio, la diferencia entre persona y naturaleza que se dibuja en el conjunto de la experiencia del hombre, y que aparece particularmente en su aspecto interior. El hecho de la unidad y de la identidad del hombre como sujeto de la totalidad de su dinamismo específico no elimina el hecho de la diferencia que hay entre lo que el hombre hace y aquello que simplemente sucede en él, entre la acción y las diversas activaciones. La integración de la naturaleza en la persona no elimina tampoco ni oculta el que nosotros conozcamos la personalidad de un hombre gracias a sus acciones, o sea, a su actividad consciente, y cualquier otra cosa está contenida en la persona en base a la identidad y la unidad del sujeto, precisamente de ese sujeto que actúa conscientemente y que realiza acciones. Entendemos aquí por «personalidad» única y exclusivamente el hecho de que el hombre es persona. El hecho de que el hombre sea persona se desvela, es decir se muestra, en la actividad consciente, lo que ya hemos analizado en el precedente capítulo. Gracias a la conciencia, y en particular a su función reflexiva, el hombre –el ente que es sujeto (*suppositum*)– tiene la vivencia de sí mismo como sujeto y de esta manera existe en plenitud como sujeto.

La diferencia entre la persona y la naturaleza en el ámbito del mismo *suppositum* es incuestionable incluso cuando tomamos en consideración la integración metafísica: si no existiera esa diferencia, no habría posibilidad de integración. La humanidad es algo distinto de la «personalidad» (=hecho de ser persona). En el presente estudio, en el que intentamos comprender con la mayor profundidad posible la estructura «el hombre actúa», la naturaleza como humanidad solo puede constituir un fundamento posterior de análisis, en cierto modo como su trasfondo. En primer plano aparece la naturaleza como fundamento de la causalidad del *suppositum* humano, a ella le sigue una cierta forma de dinamización de ese *suppositum*. En otras pala-

bras, nos interesa la naturaleza y la relación de la naturaleza con la persona en consideración a la potencialidad del sujeto «hombre». Se puede decir que todo el análisis realizado hasta ahora es indirectamente un análisis de su potencialidad.

La potencialidad conduce hacia la fuente que dinamiza al sujeto

Advertimos la potencialidad del sujeto «hombre», cuando advertimos su dinamismo. Los dos aspectos de su dinamismo, tanto la actividad del hombre, o sea, la acción, como todo aquello que sucede en el hombre, y que hemos llamado activación, proceden de su interior, tienen su origen en el sujeto, que por este motivo es calificado adecuadamente como dinámico. La dinamicidad del sujeto se deriva de su potencialidad, y consiste en que dispone de algunas fuerzas que se encuentran en su interior. Llegados a este punto conviene ante todo precisar el significado de los términos. El término «dinamismo» tiene raíces griegas: *dýnamis* significa «fuerza» o «potencia». El término «potencialidad» tiene raíces latinas: *potentia* significa «potencia» o «facultad». Es evidente que semánticamente los dos términos son muy próximos entre sí, prácticamente idénticos. A pesar de ello, se emplean en la presente investigación con una clara diferencia. «Dinamismo», como se puede comprobar, indica ante todo la dinamización actual del sujeto «hombre», que procede de su interior y asume la forma de actuar o la de suceder-en. En cambio, «potencialidad» hace referencia a la misma fuente de la actual dinamización del sujeto: fuente que se encuentra ínsita en el interior del sujeto, algo que late establemente en él y se manifiesta en una u otra forma de dinamización. La concepción tradicional del hombre, que proviene de las premisas metafísicas, llama facultad (*-potentia*) a esa fuente. Facultad es algo así como el centro de una fuerza, centro que la posee y que dispone de ella.

Captamos la potencialidad del sujeto «hombre» junto a su dinamismo. Lo captamos, pues, en principio experimentalmente.

En la experiencia de cualquiera de las formas de dinamismo del hombre, actuar o suceder-en, se encierra también una potencialidad como fundamento y fuente de esa dinamización actual. Sin embargo, este fundamento no se pone de manifiesto en la experiencia del mismo modo que la dinamización del sujeto, como su forma actual. Para comprender ese fundamento, o sea, la fuente dinámica de una u otra forma de dinamización actual, nos apoyamos en un razonamiento. Razonamiento que se realiza en estricta unión con el objeto integral de la experiencia, no separándose de ella sino al contrario introduciéndose más profundamente en la comprensión misma del dinamismo bajo cualquiera de sus formas. Cuando el hombre actúa, cuando sucede en el cualquier cosa, entonces el dato experimental es ante todo esa forma concreta de dinamización del sujeto «hombre»; en cambio, su fundamento y su fuente son datos indirectos y derivados. La experiencia demuestra con claridad que ese modo de dinamismo procede del interior. Pero, si muestra que proceden del interior, entonces indica también de qué parte del interior del sujeto proviene: no exclusivamente del sujeto (*suppositum*) en su conjunto, sino de la fuente dinámica particular e inmediata de esta o aquella dinamización del sujeto. Si no existieran estas fuentes inmediatas y a la vez diferenciadas, sería difícil captar por qué el sujeto se dinamiza de modos tan diferentes.

*La acción y la activación tienen fundamentos diversos
en la potencialidad*

En la dinamización del sujeto, la diferencia más llamativa es la que existe entre «el hombre actúa» y «(algo) sucede en el hombre». Más allá de este diferente modo de dinamización del hombre debe encontrarse el que la potencialidad del *suppositum* «hombre» sea diferenciada. El único y principal objetivo del presente estudio es captar lo específico de la estructura «el hombre actúa». Para realizar esta tarea procederemos gradualmente.

analizando el contenido peculiar de cada estructura. La estructura «(algo) sucede en el hombre» señala a un fundamento distinto en la potencialidad del sujeto «hombre» de la estructura «el hombre actúa». Expresando la cosa en categorías de la tradicional (metafísica) filosofía del hombre: puesto que hay una diferencia tan evidente en el propio dinamismo, debe existir una diferencia de potencialidad correspondiente a esto, o sea, que deben ser facultades (*potentia*) diversas las que se encuentren en la raíz del actuar y del suceder-en, de la acción y de la activación. La antropología filosófica tradicional (psicología filosófica) se ha ocupado de esto ampliamente⁸. En cambio, en el presente estudio, en el que nos proponemos fijarnos en la persona en el conjunto de su dinámica específica, no recorreremos el camino tradicional de distinguir las facultades en el hombre. No seguimos este camino en este lugar por ser ya bien conocida y haberse profundizado suficientemente en ella. En cambio, *seguiremos la intuición fundamental de la persona*, tal como ella se manifiesta en la acción y mediante la acción. Así pues, después de analizar este dinamismo, que nos manifiesta todo lo que es específico de la operatividad del «yo» personal en cada acción, procuraremos retomar el análisis de la consciencia que hemos realizado anteriormente con la finalidad de describir más de cerca la relación que hay en el hombre entre la consciencia y la potencialidad.

⁸ Como el concepto de *actus* y, en estrecha unión con él, también el concepto de potencia pertenece a la herencia filosófica de Aristóteles. Sobre la base de estos conceptos se realizó también una sistematización de las facultades de las que dispone el hombre (cfr. ARISTÓTELES, *De Anima* III, 8, 432 v III 9, 432b, 433a; TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, qq. 77-83). En el presente estudio dejamos de lado esta sistematización, pues parece que para poner en evidencia y, en consecuencia, comprender— la realidad de la persona, de su trascendencia en la acción, y también de su integración tiene una importancia fundamental aquello que es un dato primario, esto es, la diferencia entre la experiencia «el hombre actúa» y la experiencia «(algo) sucede en el hombre».

Relación entre la consciencia y la potencialidad psico-emotiva

Elegiremos con esta finalidad dos variedades claramente diversas tanto del dinamismo como de la potencialidad. Estas dos variedades también podrían ser descritas como dos estratos estructurales del sujeto dinámico «hombre». Se trata a la vez de dos estratos de la subjetividad de cada «yo» concreto; subjetividad en cuanto que el «yo» en ellas se experimenta a sí mismo únicamente como sujeto, y no como agente, como sí sucede en las acciones conscientes. Uno de estos estratos del dinamismo y de la potencialidad del hombre es el somático-vegetativo, el otro es el psico-emotivo.

Contiene advertir que sigue siendo objeto de estudio la conexión entre el dinamismo y la potencialidad tal y como aparece en la experiencia del hombre, teniendo particularmente en cuenta el aspecto de su interioridad. Pues bien, en el hombre el dinamismo vegetativo e, indirectamente, la potencialidad vegetativa se diferencian del dinamismo emotivo y de la potencialidad emotiva, precisamente en este aspecto por su diferente relación con la consciencia. Se trata de la consciencia que refleja y, tras ella, de la consciencia reflexiva como condición de la vivencia subjetiva; en este caso, vivencia de lo que sucede en el hombre. No se trata, pues, de momento, de la diferencia objetiva mutua que existe entre los propios actos (*actus*) y facultades (*potentia*) correspondientes a los dos estratos ya citados, somático-vegetativo y psico-emotivo. Se trata de su lugar en el reflejo consciente y en la vivencia, se trata también del papel de la consciencia en estas esferas de la potencialidad del hombre. Todo esto cobra importancia para que sea completa una imagen en la que nos interesa el hombre-persona no solo como algo objetivo, sino también como ser subjetivo que es un sujeto (*suppositum*), y también desde el lado de la vivencia de la subjetividad de su ser y de su obrar. Y también tiene importancia en orden a la comprensión de los mismos modos del dinamismo y de la potencialidad, tanto del vegetativo como del emotivo.

La diferencia entre estas dos formas del dinamismo, y, por tanto, entre los dos estratos de la potencialidad del hombre, se hacen evidentes, por ejemplo, porque una de ellas tiene carácter consciente y la otra no. Se trata sobre todo del carácter del dinamismo en sí, o sea, de la correspondiente actualización (*actus*). Los actos de la esfera emotiva, esto es, esa forma del dinamismo del hombre de la que en el sujeto es fundamento y fuente la potencialidad psico-emotiva, encuentran un claro reflejo en la consciencia. Tienen –si se puede decir así– su margen consciente y se desarrollan en el sujeto como una vivencia más o menos definida. Se puede sostener no solo que se tiene consciencia de ellas, sino también que la consciencia tiene que reflejarlas e introducirlas como vivencia en el perfil interno de la subjetividad del hombre.

Relación de la consciencia con la potencialidad somático-vegetativa

Los actos (*actus*) de la esfera vegetativa, o sea, todo el campo y la forma del dinamismo del hombre, cuyo fundamento y fuente en el sujeto es la potencialidad somático-vegetativa, no son en general conscientes, y también parece que no pueden serlo. Es necesario subrayar que el dinamismo somático-vegetativo y la potencialidad que le corresponde en el sujeto «hombre» están unidos con el cuerpo humano en cuanto organismo. Aquí entendemos lo vegetativo en un sentido más amplio a como la medicina entiende, por ejemplo, el sistema vegetativo. El contenido de este concepto responde más o menos al que incluía el antiguo concepto aristotélico *anima vegetativa*. El dinamismo somático-vegetativo es la forma del dinamismo específico del hombre, que decide sobre la vida del cuerpo humano en cuanto organismo concreto, y esto también en tanto que el organismo condiciona diversas funciones psíquicas.

El conjunto de este dinamismo, y junto a él también la potencialidad que le corresponde, parece que tiene en el hombre un fondo de consciencia absolutamente distinto del dinamismo

psico-emotivo y mucho más modesto e indirecto que él. El hombre posee la consciencia de su cuerpo como algo que vive su propia vida. La consciencia del cuerpo también es indirectamente la consciencia del organismo. El hombre no posee, en cambio, una consciencia directa y particular de su organismo, no se hace consciente de los actos (*actus*) dinámicos particulares, comprendidos en la totalidad del dinamismo vegetativo. La consciencia no llega hasta estos *actus*, a estas formas del dinamismo del sujeto humano; se realizan espontáneamente fuera del alcance de la consciencia y, por tanto, sin el reflejo consciente que la acompaña. Tales hechos dinámicos de naturaleza somático-vegetativa tampoco invaden como vivencia el perfil interior de la subjetividad humana. Cuando tenemos la vivencia de algo de este estrato estructural de nuestro sujeto humano, esto sucede mediante los sentimientos. De ello se habló ya en el capítulo anterior. Cuando tenemos la vivencia del dolor físico, por ejemplo, o de un bienestar físico, en ese caso esa vivencia es, en sí misma, no vegetativa, sino psíquica, a pesar de que su fundamento objetivo se encuentre en el estrato somático-vegetativo, en su potencialidad.

Parece que la vivencia integral del cuerpo y también la consciencia del cuerpo encuentran su amplia base en la esfera de los sentimientos, de los llamados sentimientos corporales. Dejamos para un capítulo aparte un análisis más profundo y completo de la emotividad y del soma, como también de la emotividad y el psiquismo, cuya notable importancia para el estudio integral del tema de la persona y la acción no puede ponerse en discusión.

7. El subconsciente como expresión de la relación de la potencialidad con la consciencia

Prioridad estructural de la potencialidad sobre la consciencia

Quien actúa, quien realiza una acción –el hombre– es simultáneamente sujeto dinámico de todo lo que en él sucede.

tanto en el estrato emotivo como en el vegetativo, tanto cuando es accesible a la consciencia como cuando no lo es⁹. Es uno y el mismo sujeto quien en su totalidad es persona, «alguien», y no deja de estar también en el ámbito del conjunto de la causalidad de la naturaleza, que es distinto del de la causalidad de la persona, como ya se ha indicado. El sujeto «hombre» no deja de ser persona por causa de esas activaciones, que en la integridad de su ser componen el dinamismo propio de la esfera emotiva y el dinamismo propio de la esfera vegetativa. La unidad y la integridad del ente que es sujeto (*suppositum*) hablan a favor de la unidad potencial y, en consecuencia, también de la unidad dinámica de ese sujeto, unidad que no se rompe por las diferencias estructurales que se revelan a partir de las relaciones entre la potencialidad y la consciencia, y a la inversa. Hemos advertido que la consciencia no refleja de la misma manera toda la potencialidad del hombre y de sus correspondientes dinamizaciones (*actus*). La potencialidad vegetativa y el dinamismo vegetativo del hombre se encuentran propiamente fuera del alcance de la consciencia, no llegan a ser percibidos conscientemente, y sin embargo forman parte de la estructura del sujeto dinámico que es persona. Esta potencialidad es un factor indiscutible de numerosas obras humanas, de numerosas acciones (naturalmente no se debe entender que sea su fuente la potencialidad vegetativa en cuanto tal).

⁹ Puesto que el problema del subconsciente es marginal para nuestro análisis, no tomaremos en consideración ni discutiremos la diferencia freudiana entre el preconsciente (*das Vorbewusste*), y el subconsciente en sentido estricto (*das Unbewusste*), esto es, excluido de la consciencia; por tanto, usamos indistintamente el término genérico «subconsciente». Se debe hacer notar, no obstante, que únicamente podemos hablar razonablemente sobre el inconsciente como elemento estructural del hombre en la medida en que admitamos la potencialidad del hombre y examinemos la relación entre esa potencialidad y la consciencia. Si falta lo anterior, el inconsciente no parece que signifique nada que intervenga en la estructura del sujeto humano. Es únicamente la negación de la consciencia.

De todo esto resulta que la unidad dinámica del sujeto «hombre» a nivel vegetativo no se realiza mediante la consciencia. Se realiza sin la consciencia y, de alguna manera, fuera de ella, pues no se necesita para ello la consciencia en su función reflejante. Como se ve, la unidad dinámica es anterior y más primaria que la consciencia tanto en su función reflejante como en la reflexiva. La unidad dinámica del sujeto «hombre» –al menos a nivel somático– *es ante todo unidad de vida y solo secundaria* y de algún modo accidentalmente *unidad de vivencia*. Esta constatación nos habla de la prioridad de la potencialidad con respecto a la consciencia. Cualquier análisis del hombre –el análisis del hombre y de la acción– que solo tomara en consideración a la consciencia estaría condenado desde el principio a ser inadecuado.

La consciencia y las fronteras entre lo psíquico y lo somático

El orden *la potencialidad antes de la consciencia* también hay que tomarlo en consideración en el plano emotivo, aunque la consciencia intervenga en ese nivel del dinamismo humano de manera clara y eficaz. El hombre no solo toma consciencia espontáneamente de aquello que pertenece a la esfera emotiva del dinamismo humano –las diversas emociones y sentimientos–, sino que tiene una vivencia muy intensa de ellos. La frontera entre estas vivencias y los muy ricos y diferenciados hechos de la vida somático-vegetativa de los que el hombre no tiene vivencia coincide en gran medida con la frontera entre lo psíquico y lo somático. Aunque esta última se traza con otros criterios, se refiere a las mismas estructuras objetivas, y, además, los criterios que se utilizan para la segunda división de alguna manera retoman los criterios de la primera distinción. Esto es básicamente correcto, siempre que se realice sobre una base adecuada; en efecto, con frecuencia se origina una cierta confusión entre los aspectos de la experiencia y, como consecuencia, en la comprensión del hombre, que aquí deseamos evitar. Si el hombre es un campo especí-

lico de experiencia y de comprensión, la consciencia y la vivencia que ayudan a captar ese ámbito, sobre todo en la experiencia interior, no pueden intercambiarse con lo que determina la relación entre las propias estructuras objetivas. Y así se dibujan en el hombre los fundamentos de la distinción entre lo psíquico y lo somático, por no hablar de la diferencia entre el alma y el cuerpo. Cada una de estas distinciones tiene un sentido diverso, resulta de premisas distintas, aunque pueda decirse que se encuentran en una raíz común.

Introducción a la problemática del subconsciente

Intentaremos ahora por un momento mirar la relación entre la consciencia y la potencialidad en el hombre desde el lado del llamado subconsciente. El análisis que hemos realizado hasta ahora nos ha permitido distinguir en el conjunto del dinamismo humano la esfera de lo que es accesible a la consciencia de lo que no lo es. El dinamismo que se hace consciente se distingue en el plano del propio sujeto –del hombre, que es persona– del dinamismo que no es hecho consciente. En cierto modo se contraponen entre sí, si establecemos como criterio de división su relación con la consciencia. En el concepto de subconsciente se encierra, además, algo distinto de la simple inaccesibilidad a la consciencia de los hechos de activación dinámica que suceden en el sujeto «hombre», en particular en el nivel somático-vegetativo. El subconsciente –tal como lo conocemos por los estudios de los psicoanalistas– constituye una fuente distinta de la consciencia de los contenidos de los que tiene el hombre una vivencia. Así sucede, por ejemplo, en lo que se refiere al contenido sexual en la teoría de Freud o también en la de otros como Adler o Jung. El origen de estos contenidos está ligado al instinto, al instinto sexual y al instinto de autoestima.

El problema del instinto y el problema del impulso en el conjunto del dinamismo humano lo retomaremos de nuevo en

análisis posteriores. Sin embargo, nos damos cuenta de que tiene capital importancia en el presente contexto reconocer que el subconsciente indica la potencialidad del sujeto humano. Más aún indica la prioridad específica de la potencialidad respecto a la consciencia. Cuando decimos «prioridad» no queremos decir «superioridad». Se trata de una prioridad estructural y, en consecuencia, de la prioridad en el ámbito de la interpretación y, por tanto, de la comprensión: no habría modo de comprender e interpretar al hombre, su dinamismo y también su actividad consciente, o sea, la acción, si nos basáramos exclusivamente en la consciencia. La potencialidad es en este campo, de alguna manera, primaria, antecedente y más necesaria para interpretar el dinamismo humano, y también para interpretar los actos conscientes. La consciencia pone de manifiesto el aspecto subjetivo de estas acciones, y en parte también de lo que sucede en el hombre, pero no conforma la estructura interior del dinamismo humano.

*El subconsciente como confirmación del dinamismo
y de la potencialidad del hombre*

El subconsciente confirma específicamente todo lo anterior; específicamente, en cuanto que él mismo se encuentra ligado principalmente con el aspecto interior de la experiencia del hombre. Mediante el subconsciente se entiende ese espacio, que es de algún modo interior, en el que algunos contenidos o bien son excluidos o bien quedan bloqueados en el umbral de la consciencia. Tanto lo uno como lo otro –el excluir y el bloquear– indican que el subconsciente también se rige por leyes de un dinamismo específico. Lo demuestra el umbral de la consciencia que deben atravesar determinados contenidos para poder ser hechos conscientes y tener una vivencia de ellos. Puesto que mientras estén en el subconsciente se encuentran fuera del alcance de la vivencia, estrictamente hablando: se encuentran en la sub-vivencia. ¿Es el umbral de la consciencia el que custodia la misma cons-

ciencia o eso es tarea de otro agente superior del hombre, concretamente de la voluntad? Efectivamente, no siempre parece que se custodie el umbral de la consciencia, no siempre actúa en ella un control o censura por parte del agente superior del hombre. El paso habitual a la consciencia, el hacerse consciente de algo, se realiza de modo espontáneo e incontrolado, como cuando, por ejemplo, el hombre siente dolor en algún órgano y simultáneamente se hace consciente de la existencia de ese órgano y de su funcionamiento, defectuoso en este caso. En esa situación únicamente acontece el paso del inconsciente a la consciencia. Los psicoanalistas han reservado, en cambio, el subconsciente exclusivamente para aquellos contenidos cuyo paso al umbral de la consciencia está unido a la intervención del elemento superior del hombre y a su particular vigilancia.

Pero, en ese caso, el subconsciente certifica más aún el dinamismo y la potencialidad del hombre. Pues por una parte *indica el dinamismo superior* y la potencialidad superior que reside en él y que custodia el umbral de la consciencia; y por otra parte indica la potencialidad que en el sujeto «hombre» se encuentra por debajo del umbral de la consciencia, al menos por debajo del umbral actual. Además, los contenidos excluidos –a veces se habla incluso de reprimidos– o que no son admitidos a la consciencia no quedan en el vacío, sino que permanecen con claridad en el sujeto; y lo hacen en estado dinámico, preparados para atravesar en cualquier momento el umbral de la consciencia. A partir de las experiencias de los psicoanalistas se sabe que buscan la ocasión para realizarlo, por ejemplo, cuando la consciencia está debilitada o frenada por el cansancio, y en especial durante el sueño. ¿No se debería deducir de ahí que los *estratos inferiores* de la potencialidad humana –esto es, el vegetativo y en cierto modo el emotivo– *le proporcionan* no tanto un refugio como la ayuda de *su propio dinamismo*? Y si el dinamismo del nivel vegetativo se encuentra casi totalmente fuera del alcance de la consciencia, en cambio el dinamismo emotivo –que procuraremos conocer con

más detalle más adelante— parece que facilita mucho la apertura y la clarificación de los contenidos, también de los que han sido rechazados por la consciencia y la voluntad.

El subconsciente presenta la consciencia como la dimensión de la realización propia del hombre

En esta parte de nuestro estudio, en el que hemos concentrado la atención principalmente en el hombre como sujeto de la acción y del dinamismo en general, la parte dedicada al subconsciente tiene una especial importancia.

En primer lugar, porque aclara mejor el aspecto interior de la potencialidad del sujeto.

En segundo lugar, porque ayuda a percibir, al menos en algunos aspectos, la cohesión interna y la continuidad de ese sujeto; gracias al subconsciente se pone de manifiesto el paso de aquello que sucede en el hombre únicamente como efecto de las naturales activaciones vegetativas —eventualmente emotivas— y aquello de lo que el hombre tiene una vivencia consciente y considera como acto suyo. La continuidad y cohesión aparecen por una parte en el ámbito del subconsciente y, a la vez, entre él y la consciencia. El umbral de la consciencia no solo separa uno de otro, sino que también los conecta entre sí¹⁰.

¹⁰ La afirmación de que el umbral de la consciencia no solo separa la consciencia del subconsciente, sino que también los une entre sí, puede ser aceptada en la medida en que examinemos la consciencia y el subconsciente desde el punto de vista de la potencialidad del hombre. Nos preguntamos en qué medida tiene esto sentido en la teoría de Freud. Él escribió: «Existen dos caminos a través de los que el contenido del *id* puede penetrar en el *ego*. Uno es directo, el segundo, en cambio, transcurre a través del *ego* ideal; para muchas actividades psíquicas puede tener importancia decisiva cuál sea el camino que recorran de entre esos dos. El *ego* se desarrolla desde la obediencia al impulso hasta su represión. En la captación de esto participa de manera importante el *ego* ideal, que es en parte una formación reactiva frente a los procesos impulsivos del *id*» (S. FREUD, «*Ego*» e «*id*», en *Poza zasada przyjemności*, Warszawa 1975, p. 140).

En tercer lugar, el subconsciente en su estable relación con la consciencia nos muestra al hombre como un ser sujeto interiormente al tiempo, un ser que tiene una historia interior propia. Historia que viene determinada y formada básicamente solo por los elementos de la estructura dinámica del hombre. Alguna vez se ha comparado la consciencia con un flujo de contenidos que fluye continuamente en el sujeto «hombre». El subconsciente permite entender mejor cómo este flujo está ligado con la potencialidad del sujeto, pues manifiesta indirectamente dónde encontrar los resortes de la historia del individuo humano¹¹.

En cuarto lugar, finalmente –y esto es solamente un añadido al tercero– el subconsciente delinea nítidamente la jerarquía de la potencialidad del hombre. Es un asunto muy conocido la presión hacia la consciencia, el impulso a tomar consciencia, hacia la vivencia consciente, que fluye de continuo desde el subconsciente. Su existencia y la función que desempeña, señalan indudablemente a la consciencia como la esfera, el terreno más apropiado para que el hombre se realice a sí mismo. El subconsciente se forma en gran medida mediante la consciencia, separado de ella únicamente como una reserva o un contenedor en el que lo que se encuentra en el sujeto «hombre» espera hasta que

¹¹ El problema de la relación entre el hombre y el tiempo, de su sumisión al tiempo, es un problema particularmente cercano e importante para los fenomenólogos y existencialistas. Cfr., por ejemplo, J. P. SARTRE, *La temporalité*, en *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, pp. 150-218; D. VON HILDEBRAND, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957, pp. 103-104; E. LÉVINAS, *La relation éthique et le temps*, en *Totalité et Infini*, pp. 195-225; R. INGARDEN, *Człowiek i czas*, en *Książeczka o człowieku*, pp. 41-74. La filosofía tradicional del hombre, construida sobre la base de la filosofía del ser, no se ha ocupado de este problema directa y *explicite*. *Implicite* estaba incluido en el concepto de la contingencia del ente (*contingentia entis*), que se refería al ser humano del mismo modo que a todos los seres derivados (es decir, creados).

El autor debe advertir que desgraciadamente ni el aspecto de la contingencia ni el de la historicidad del hombre son tratados suficientemente en el presente estudio.

se haga consciente. Entonces asumirá un significado plenamente humano.

Añadamos que una de las principales tareas de la educación y de la moral es el trasvase a la consciencia del contenido reprimido en el subconsciente, y en particular su adecuada objetivación. Pero de esto no nos ocuparemos directamente en este estudio.

8. El devenir del hombre. La manifestación de la libertad en el dinamismo del sujeto humano

Existir, actuar, devenir: sus mutuas relaciones en el sujeto humano

En el marco del análisis que hemos realizado hasta ahora del dinamismo específico del hombre hemos intentado, en primer lugar, captar las diferencias que se manifiestan en él; posteriormente hemos indicado la relación necesaria que hay entre el dinamismo y la potencialidad del sujeto «hombre». Conviene hacer notar una vez más el hecho de que todas las formas de dinamismo que descubrimos en el hombre –tanto la actividad, esto es, el actuar, como el suceder-en en sus diversas formas, que hemos llamado aquí «activación»– están unidas a un devenir del mismo sujeto «hombre». Por devenir entendemos aquello a lo que se refiere la palabra latina *fieri*. Por *fieri* se debe entender ese aspecto del dinamismo del hombre (su actuar y su suceder-en, que tienen lugar en él), que es dirigido hacia el hombre mismo como sujeto de este dinamismo. Ese sujeto no permanece indiferente ante esas dinamizaciones: no solo *participa en ellas*, como ya se ha mostrado de algún modo sino que mediante cada una de ellas también *se forma* de algún modo o *se transforma*. (En este lugar tocamos a la vez la estructura interior de la vida).

De modo que cuando analizamos el dinamismo humano descendemos de nuevo hasta el nivel más profundo, aquel del que nos habla el término *suppositum*. El *suppositum* no es un sustrato estático, sino el primero y fundamental estrato de dina-

mización de ese ente que es el sujeto personal: se trata de una dinamización a través del *esse*, a través de la existencia. En última instancia, hay que atribuirle todo el devenir, todo el *fieri*, que haya en el ámbito del sujeto, del «hombre» ya existente. De hecho «devenir» es tanto como «comenzar a existir». La primera dinamización mediante la existencia, mediante el *esse*, es comenzar a existir, que es a la vez el primer *fieri* del ser humano. Cualquier posterior dinamización mediante la existencia, mediante cualquier otro *operari* no causa ya la existencia en sentido básico. No obstante, con cualquier dinamización algo *comienza a existir* en un sujeto «hombre» ya existente. En categorías metafísicas, ese tipo de comienzo de la existencia es accidental respecto al primario, que es el que constituye la substancia. El hombre, una vez que ha comenzado a existir como individuo subsistente, cada vez que hace algo o sucede algo en él –esto es, mediante las dos formas de su dinamismo específico– se hace más «algo» e incluso, en cierto modo, más «alguien». Un análisis del dinamismo del hombre debe aclarar ese devenir, el *fieri*. El análisis metafísico es eso principalmente lo que pone de manifiesto. Así sucede efectivamente en el concepto de *actus* de Aristóteles y después en el de Tomás de Aquino. *Actus* solo secundariamente indica el resultado de la acción del hombre o de algo que sucede en él; primariamente indica un determinado cambio, el *fieri* del propio sujeto «hombre» o de alguna facultad suya concreta.

La potencialidad diferenciada del sujeto y las correspondientes esferas del devenir y del desarrollo del hombre

Tampoco se puede olvidar en el presente análisis el devenir –*fieri*– ligado a la totalidad del dinamismo del hombre. Fácilmente se advierte que cada una de las formas de este dinamismo se corresponde con una forma de *fieri*: esto es, que el devenir del hombre se encuentra diferenciado interiormente dependiendo de la forma de dinamismo y del fundamento sobre el que la potenciali-

dad construya su edificio en el conjunto del proceso del devenir. Así que, si en los anteriores análisis se ha distinguido el dinamismo somático-vegetativo del psico-emotivo, y junto a ellos dos niveles de la potencialidad específicamente humana, entonces también se puede constatar que esos niveles de la potencialidad y de los dinamismos ligados a cada uno de ellos, corresponden también a dos niveles diversos de devenir. El primero es el del hombre *in fieri* desde el punto de vista somático-vegetativo. El organismo humano a lo largo de toda la vida sufre continuos cambios: primero crece, se desarrolla, después se agota y se extingue gradualmente. Los anteriores cambios se pueden observar a simple vista. El estudio científico del organismo describe con mayor precisión el *feri* del organismo humano ligado con la potencialidad y el dinamismo *a nivel somático-vegetativo*. Es sabido que al cabo de algunos años los elementos físico-químicos de cada una de las células son totalmente sustituidos. La actividad natural del organismo no consiste únicamente en su autosustentamiento, sino también en su continua reconstrucción.¹² No podemos entrar aquí en los detalles, que son objeto de las correspondientes ciencias particulares. En este estudio, estamos interesados principalmente no en el modo de formarse el organismo humano (que es en sí mismo una cuestión interesantísima), sino en cómo se integra el organismo en la persona y en cómo se integra su dinamismo propio en las acciones de la persona, en su actividad consciente¹².

Algo similar se puede decir del dinamismo psico-emotivo y de ese nivel de potencialidad sobre el que se desarrolla el sujeto

¹² Frente al hecho del cambio, tanto del cuerpo como de la psique del hombre, los filósofos se han planteado frecuentemente la identidad del hombre en el tiempo. Como es evidente, las respuestas han sido diversas en función del punto de vista metafísico que hayan adoptado. Podemos mencionar a título de ejemplo las reflexiones de Shoemaker. Este autor examina entre otros asuntos los fundamentos sobre los que hablamos de la identidad del hombre en el tiempo. Aceptamos en este campo un conocimiento, que solo es válido para las personas y no lo es para las cosas, que no tiene que servirse de ningún criterio:

«hombre». A ese nivel le corresponde un *fieri* específico, el desarrollo psíquico del hombre. Podemos pensar en él y hablar de él por analogía con respecto al desarrollo del hombre en el ámbito de su organismo. Nos proponemos analizar los caminos por los que se realiza el devenir -el *fieri*- psico-emotivo del hombre de manera detallada en un capítulo dedicado exclusivamente a eso. Ambos devenires -tanto el que está ligado con la potencialidad vegetativa y con el dinamismo vegetativo del organismo, como el que está ligado a la potencialidad psico-emotiva y a su dinamismo específico- transcurren en el hombre sobre el fundamento de una cierta pasividad. Se trata de la pasividad propia de todo aquello que únicamente *sucede en* el sujeto, en ella descubrimos la causación de la *propia naturaleza*, pero no la operatividad consciente en la que se encuentra *la causación de la persona*. Hay que hacer notar que el dinamismo vegetativo puede sufrir la operatividad consciente y complementarse con ella de una manera totalmente distinta a la del dinamismo emotivo. El organismo humano, en su práctica totalidad, se autoforma a sí mismo, el hombre únicamente crea las condiciones de su desarrollo. Otra cosa es lo que acontece en la esfera psico-emotiva que por sí misma ofrece las condiciones, como elementos del desarrollo propio, de modo que la formación de esta esfera depende fundamentalmente del hombre.

El hombre se hace moralmente bueno o malo a través de sus propios actos

La formación de la esfera psico-emotiva penetra así en el ámbito del *fieri* humano que a continuación debemos analizar

«There is non critical knowledge of the identity (or persistence) of persons, namely that expressed in memory statements» (S. SHOEMAKER, *Self-knowledge and Self-identity*, Ithaca 1963, p. 258). «[...] persons are spatiotemporally continuous entities that can know their own pasts without using spatiotemporal continuity (or anything else) as a criterion of identity» (*ibidem*, p. 259).

detalladamente. El hombre llega a ser «alguien» y «alguno», ante todo por sus acciones, por su actividad consciente. Porque esta forma del *fieri* humano presupone la operatividad, o sea, la causalidad específica de la persona. Fruto de esta causalidad, resultado homogéneo de la operatividad del «yo» personal, es la moralidad –no en abstracto, sino como *realidad existencial estrictamente ligada con la persona como su sujeto propio*.^{*} El hombre se hace bueno o malo en sentido moral mediante sus acciones, mediante su actividad consciente. Ser moralmente bueno significa ser un buen hombre, o sea, que se es bueno en cuanto hombre. Ser moralmente malo significa ser mal hombre, o sea, que se es malo en cuanto hombre. El hombre se hace bueno o malo mediante sus acciones dependiendo de cómo sean esas acciones. La cualidad de las acciones, que depende de las normas morales y en última instancia de la consciencia, se traspaşa al hombre, que es el autor de esas acciones. La operatividad en sí misma no es todavía fuente de transformación moral del hombre en malo o bueno; en ello tiene un papel decisivo lo que llamamos norma moral, y tampoco puede haber ese devenir del hombre, ese tipo de *fieri* humano, sin operatividad.

Ese devenir, el *fieri* del hombre desde un punto de vista moral, el *fieri* estrictamente ligado a la persona, prejuzga el carácter realista del bien y el mal, de los valores morales en sí mismos. Estos no son de ningún modo contenidos de la propia consciencia, sino del *fieri* humano personal. No es que el hombre solo tenga una vivencia de ellos, sino que realmente se hace bueno o malo en cuanto hombre. La moralidad es una realidad que forma parte de las acciones humanas como un específico *fieri del sujeto* –el *fieri* más profundo–, y esencialmente relacionado simultáneamente con su naturaleza, la humanidad, y con el hecho de que él es una persona.

La libertad como raíz del llegar a ser bueno o malo

Si profundizamos en la estructura integral de cómo llega el hombre a ser moralmente bueno o malo mediante sus acciones,

es decir, su actividad consciente, descubrimos en su estructura integral el momento propio de la libertad. Hablamos de momento en sentido fenomenológico, en tanto que en la estructura del devenir moralmente bueno o malo el hombre mediante sus acciones se manifiesta la libertad del modo más apropiado. La libertad es aquí únicamente un momento, pero pertenece realmente a esa estructura, la constituye de modo estructural: la libertad es la raíz en el proceso de hacerse el hombre bueno o malo mediante las acciones, es la raíz del mismo *fieri* de la moralidad humana. La libertad participa en la operatividad, y sin embargo decide sobre la actividad del hombre como sobre una estructura sustancialmente diversa de todas las demás formas de dinamismo, de todo aquello que tan solo sucede en el hombre. Junto a la operatividad, mediante su real inclusión en ella, la libertad no es únicamente decisiva en la actividad misma, en la acción, de la que es autor el propio «yo» personal, sino que también determina el bien y el mal moral, o sea, el llegar a ser el hombre bueno o malo en cuanto hombre.

*El descubrimiento del momento de la libertad al término
del análisis del dinamismo humano: la libertad y la operatividad
del hombre*

Mediante la moralidad, mediante el valor moral, que la acción introduce en el hombre de modo real, dirigimos también la acción, o sea, la actividad consciente, hacia el momento de la libertad. La libertad se manifiesta a cada hombre del modo más claro posible en la vivencia que se puede resumir como «*puedo, pero no tengo que*». Esto no es solo un contenido de la consciencia, sino manifestación y concreción de un dinamismo propio del hombre. Se encuentra sobre la línea de la actividad y sobre esa línea entra en la operatividad del «yo» personal; y en cambio se diferencia de todo aquello que tan solo sucede en el hombre. Esa manifestación y concreción del dinamismo propio del hombre

debe tener su correlato en la potencialidad del sujeto «hombre». A ese correlato le llamamos *voluntad*. Ese «puedo» y «no tengo» constituye el «quiero» humano, forma la dinamización específica de la voluntad. En el hombre llamamos voluntad a *aquello que posibilita al hombre querer*.

El descubrimiento de la libertad como momento que decide sobre la vivencia de la operatividad, y que es a la vez el factor que constituye realmente la estructura «el hombre actúa» en su diversidad estructural con respecto a todo lo que sucede en el hombre (la estructura «(algo) sucede en el hombre»), constituye de alguna manera el término del análisis realizado hasta ahora del dinamismo de la persona humana. La persona es el *sujeto* real de este dinamismo; en cambio en el caso del actuar es sujeto y también *agente*. El descubrimiento de la libertad como raíz de la operatividad de la persona nos permite entender aún más profundamente al hombre como *sujeto dinámico*. La totalidad del dinamismo propio de ese sujeto nos permite distinguir –de acuerdo con la experiencia fundamental– entre actuar y suceder-en (acciones y «activaciones»). Esta diferencia depende de la participación real de la libertad –que está presente en la actividad consciente, en las acciones–, o de la ausencia de ella. En la raíz de aquello que únicamente sucede en el hombre falta el elemento de la libertad dinámica, falta la vivencia «puedo, pero no tengo que». En la perspectiva de la persona y de su dinamización específica, esto es, de la dinamización en la acción, todo lo que únicamente sucede en el hombre surge como dinamización de una necesidad interior, sin que participe la operatividad libre del hombre. Falta en este momento la trascendencia dinámica, tan solo se encuentra ahí la inmanencia relacionada con la causación de la naturaleza. Por el contrario, en la acción, junto a la causación de la persona, *está contenida una trascendencia que brota en la inmanencia de la propia actividad*, puesto que la actividad consiste también en la dinamización del sujeto. La propia trascendencia dinámica se apoya en la libertad, y eso no lo tiene, en cambio, la causación de la naturaleza.

PARTE SEGUNDA

**TRASCENDENCIA DE LA PERSONA
EN LA ACCIÓN**

ESTRUCTURA PERSONAL DE LA AUTODETERMINACIÓN

1. Consideraciones básicas sobre el tema de la estructura personal de la autodeterminación

La voluntad como propiedad de la persona que se revela en la autodeterminación

El descubrimiento pleno de la voluntad no se reduce únicamente al momento de la volición, a la vivencia «quiero», donde se contiene el momento de la libertad identificable con la vivencia «puedo, pero no tengo que». A pesar de que estas vivencias pertenecen a la esencia de la acción y también de la moral, sin embargo la voluntad (y la libertad interior) del hombre tiene todavía otra dimensión experimental. En esta dimensión la voluntad se manifiesta más que como propiedad interior de la acción realizada por la persona, como propiedad de la persona, que es capaz de realizar acciones justamente porque posee esa propiedad. Esta relación podemos también invertirla y decir que la persona se descubre a partir de la voluntad, y no solo la voluntad a partir de la persona y en la persona. Cada acto confirma y a la vez concreta esta relación, en la que la voluntad se revela como propiedad de la persona; y la persona, a su vez, como realidad que se constituye propiamente por la voluntad desde el punto de vista de su dinamismo. Definimos esta relación como autodeterminación.

La autodeterminación está conectada con ese devenir, *fieri*, del que se habló al final del anterior capítulo. Se trata de ese *fieri* de la persona que tiene una especificidad fenomenológica propia

y que indica una particularidad óptica también propia; en ambas se subraya la moralidad como un hecho existencial, peculiar del hombre. Y principalmente por eso nos fijamos también en él al final del capítulo precedente. La autodeterminación, que es el fundamento dinámico propio de ese *fieri* de la persona, presupone en la propia persona una cierta complejidad. A saber, persona es quien se posee a sí mismo y a la vez es poseído solo y exclusivamente por sí mismo. (En otro orden y en cuanto criatura, la persona es poseída por Dios; no obstante, esta relación de ninguna manera elimina ni difumina la intrínseca relación de autoposesión o de «autopertenencia» que es esencial en la persona). Los pensadores medievales lo expresaban con la proposición: «persona est sui iuris».

La autodeterminación como factor que desvela la estructura de la autoposesión y del autodomínio

La autoposesión como específica propiedad estructural de la persona se manifiesta y a la vez se confirma en la actividad mediante la voluntad. La simple vivencia «yo quiero» no puede ser interpretada correctamente en el conjunto dinámico del hombre, si no consideramos en ella la específica y exclusiva complejidad propia de la persona, que introduce la autoposesión. Solo sobre esa base es posible la autodeterminación, y cada «quiero» verdaderamente humano es precisamente tal autodeterminación. Lo es no como contenido de una vivencia separada de la estructura dinámica de la persona, sino como contenido profundamente enraizado en esa totalidad. «Quiero» como autodeterminación actual presupone estructuralmente la *autoposesión*. Pues únicamente se puede decidir sobre lo que se posee realmente y solo lo puede hacer quien posee. El hombre puede decidir sobre sí mismo cuando se posee a sí mismo. Simultáneamente, la voluntad, cada uno de los «quiero» reales, revelan, confirman y rea-

lizan la autoposesión que es propia exclusivamente de la persona, el hecho que ella es *sui iuris*.

Tras la autoposesión viene una segunda relación que se encuentra en la propia estructura del hombre como persona, y que se encuentra a la vez estrechamente conectada con la voluntad. Es la relación del autodomínio, sin la que tampoco se podría concebir ni explicar la autodeterminación. El *autodomínio* se puede explicar también como una composición específica: la persona es por una parte quien gobierna, gobierna sobre sí mismo, y por otra parte es ella sobre quien se gobierna. Entendemos aquí el autodomínio de un modo diverso a lo que indica la expresión corriente «dominio sobre sí mismo». Esta última se refiere únicamente a una función del dinamismo propio de la persona, indica una cierta capacidad-virtud o también un conjunto de capacidades. Es más conveniente hablar en ese caso de autocontrol. El autodomínio, en cambio, es algo más esencial, conectado con la estructura interna de la persona, que se diferencia de otras estructuras y de otras entidades en que se gobierna a sí misma. Por tanto es más propio hablar aquí de «gobierno de sí» más que de «dominio sobre sí mismo».

La autoposesión como condición del autodomínio

El dominio de sí mismo como propiedad distintiva de la persona presupone la autoposesión y en cierto modo constituye su aspecto o concreción más próxima. Solo puede haber un autodomínio del tipo que se descubre en la persona, cuando se tiene una autoposesión del tipo que solo a ella le es propia. Uno y otra condicionan la autodeterminación y se realizan precisamente en ese acto de autodeterminación que es cada «quiero» verdaderamente humano. Mediante la autodeterminación, cada hombre se gobierna a sí mismo, ejercita de modo actual esa capacidad específica consigo mismo que ningún otro puede realizar ni llevar a cabo. Los pensadores medievales expresaron lo anterior con la

frase: «persona est alteri incommunicabilis». Esta expresión en cierra un contenido todavía más rico de lo que trataremos aquí, aunque esto último está incluido en ella. El hombre debe su «incomunicabilidad» (*incommunicabilitas*) estructural a la voluntad en la medida en que mediante ella se realiza el autodomínio; este a su vez se expresa y manifiesta en la acción como autodeterminación. Si no se captara este rasgo estructural de la persona, tampoco se podría entender y comprender a fondo la voluntad.

En general no se la puede entender ni comprender en el ámbito de una estructura que no sea estructura personal. Solo en ella está presente la voluntad y únicamente en ella es lo que es. La voluntad no tiene ninguna razón de ser en los seres no personales cuyo dinamismo se realiza al nivel de la pura naturaleza. En cambio, la autodeterminación es una característica peculiar de la persona. Ella, en efecto, une e integra las diversas manifestaciones del dinamismo del hombre en el nivel personal. Es también ella la que establemente constituye, determina y manifiesta este nivel. El hombre es captado en la experiencia (y principalmente en la autoexperiencia) como persona mediante la autodeterminación. En la autodeterminación la voluntad aparece ante todo como propiedad de la persona, y solo secundariamente como una facultad¹. Retomaremos posteriormente esta distinción y entonces se aclarará mejor su sentido. También resultará cada vez más

¹ Conviene advertir aquí una (¡posible!) dualidad de significados del término «autodeterminación». Porque se puede entender este término con el significado «yo mismo decido», y entonces el descubrimiento de la autodeterminación equivaldría al descubrimiento de la libertad de la volición: «puedo, pero no tengo que» (sobre lo que se ha tratado ya en el párrafo anterior). Pero se puede entender también el término «autodeterminación» en el sentido «decido sobre mí mismo» (sobre lo que trataremos en el siguiente párrafo). En el primer sentido, la voluntad se manifiesta ante todo como facultad de la persona, en el segundo, en cambio, como propiedad de ella. Parece que si nos basamos en los dos sentidos (y por consiguiente en los dos modos de formar la filosofía de la voluntad) nos encontramos, más que ante dos experiencias diversas, ante dos dimensiones o dos «momentos» de la misma experiencia.

evidente la relación de la persona con la naturaleza, tal y como se nos revela en la experiencia de la libertad incluida en la autodeterminación.

2. Un intento de caracterizar la dinámica integral de la voluntad

Referencia objetiva al propio «yo» como elemento esencial de la autodeterminación

La autodeterminación, esto es, la voluntad como propiedad de la persona radicada en el autodomínio y en la autoposeción, revela en su orden dinámico la objetividad de la propia persona, es decir, de cada «yo» concreto, que actúa conscientemente. No se trata aquí de la objetividad ontológica ni de la constatación de que la persona es un ser real y objetivo, «alguien» que existe, como ya hemos advertido en el análisis del capítulo anterior. Se trata en cambio de que mediante la autodeterminación la persona es en la acción objeto para sí misma, y en cierto sentido el primer objeto, o sea, el más cercano.

Cada autodeterminación actual realiza la subjetividad del autodomínio y de la autoposeción, y en cada una de estas relaciones estructurales intrapersonales le corresponde a la persona como sujeto (como quien domina y posee) la persona como objeto (como a quien ella domina y posee). Como se ve, la objetividad está en correspondencia con la subjetividad de la persona y también se ve que la pone especialmente en evidencia. Simultáneamente la objetividad así entendida constituye el correlato esencial de la composición específica que, junto con la autoposeción y el autodomínio, se pone de manifiesto en el hombre, la persona humana.

La objetividad, de la que hablamos, se realiza y a la vez se manifiesta a través de la autodeterminación. En este sentido se puede hablar de la «objetivación» que lleva consigo la autode-

minación en el dinamismo específico de la persona. La objetivación significa que en cada autodeterminación actual (o sea, en cada «quiero») el propio «yo» es objeto, y objeto primario y muy próximo. Esto se expresa en el mismo concepto y palabra: la autodeterminación indica que alguien decide sobre sí mismo. El sujeto y el objeto están simultánea y correlativamente incluidos en este concepto y palabras. El uno y el otro son el «yo» propio.

Sin embargo la «objetivación» del sujeto no tiene carácter intencional en el sentido en el que encontramos la intencionalidad en cada volición humana. Cuando «quiero», siempre quiero algo. Querer significa dirigirse al objeto, y esa direccionalidad determina su carácter intencional. Cuando nos dirigimos intencionalmente a un objeto, de algún modo colocamos el objeto ante nosotros (o lo aceptamos en esa posición). Naturalmente también podemos situar como objeto ante nosotros el propio «yo» y dirigirnos a él con un acto intencional de volición. Pero esa intencionalidad todavía no es la propia de la autodeterminación. En la autodeterminación no nos dirigimos hacia el propio «yo» como objeto, sino que únicamente actualizamos la objetividad, que de algún modo ya está preparada, del «yo» contenida en las relaciones intrapersonales de autodomínio y autoposesión. Esta actualización tiene un significado fundamental para la moralidad como dimensión específicamente humana de la existencia personal, una dimensión que es a la vez subjetiva y objetiva. Toda la realidad de la moralidad, de los valores morales, hunde aquí sus raíces.

La objetivación del sujeto es más esencial que la intencionalidad de cada volición

La objetivación esencial para la autodeterminación surge junto con la intencionalidad de cada volición. Cuando quiero cualquier cosa, a la vez me determino a mí mismo. Aunque el propio «yo» no sea objeto intencional de la volición, sin embargo en la volición se encierra su objetividad. Y solo gracias a ello, la

volición es autodeterminación. Autodeterminación no significa solo salir del propio «yo» como fuente de volición o de elección. Significa también una específica entrada en la identidad del «yo» como objeto primero y fundamental, en relación al que cualquier objeto intencional -todo lo que un hombre quiera- es de alguna manera extrínseco y más indirecto. La objetividad del propio «yo», o sea, la del propio sujeto, es la más próxima, directa e intrínseca. El hombre «conforma» a este sujeto cuando quiere este objeto o aquel, este u otro valor. En este punto tocamos la realidad personal más profunda del acto. Puesto que, cuando el hombre conforma su propio «yo» de un modo o de otro, simultáneamente llega a ser alguien. Todo esto muestra las profundidades que alcanza la «objetivación», la objetividad de la autodeterminación: la objetividad del propio «yo» en la autodeterminación².

La objetivación de la que se trata aquí se encuentra en la voluntad dinámica como autodeterminación, pero sus fundamentos descansan sobre la estructura misma de la persona, en la autoposesión y autodomínio específica de la persona. Como ya hemos mostrado anteriormente ni se puede entender ni interpretar correctamente la voluntad si no se capta su enraizamiento en la persona, en la estructura específicamente personal del hombre. Así que no daríamos cuenta del dinamismo específico de la voluntad si únicamente captáramos la intencionalidad de cada deseo. Hay que realizar aquí una distinción esencial. La volición como acto «puramente» intencional, o sea, como una vivencia dirigida hacia el objeto que le es propio (objeto que podemos definir como fin y como valor), difiere de la vivencia «yo quiero» en su contenido, pues en la vivencia «yo quiero» se encierra la autodeterminación y no solo la intencionalidad. Orientarse hacia un

² Cfr. «*Liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum*» (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1 ad 3). Parece ser que para santo Tomás la voluntad es ante todo una facultad que permite al hombre decidir por sí mismo sobre su acción.

objeto externo cualquiera como valor y como fin presupone dirigirse hacia el propio «yo» como objeto.

Diferencia entre la vivencia «yo quiero» y «me apetece»

La volición como acto intencional está inscrita en la dinámica de la voluntad en tanto que conlleva en sí misma la autodeterminación. La introspección nos habla de toda una serie de voliciones que se manifiestan en el interior del hombre como auténticos actos intencionales y que no se inscriben en la dinámica propia de la voluntad. Se puede decir que en esos casos «sucede» en el sujeto una volición, pero que el hombre no quiere, es decir, no constatamos la vivencia «yo quiero». 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. Esos deseos que no se encuentran inscritos en la autodeterminación siguen siendo –según la terminología usada por los fenomenólogos– actos intencionales. En ellos se advierte que se dirigen a ciertos valores como hacia su finalidad; y en ocasiones este direccionamiento es muy intenso en la vivencia; es entonces cuando resalta, por ejemplo, de manera particular su carácter apetitivo. No obstante, todo lo anterior no es suficiente para identificar a la voluntad. Nuestro idioma* con gran precisión distingue exactamente entre la vivencia «yo quiero» y la vivencia «me apetece». En una y otra interviene el deseo, pero únicamente la primera contiene en sí la verdadera dinámica de la voluntad.

* El autor se refiere al polaco que distingue entre «ja chcę» y «chcę mi się»; traducimos en castellano distinguiendo entre «yo quiero» y «me apetece», también podríamos decir «tengo ganas» (que es más textual) o emplear otra expresión similar.

La vivencia «yo quiero» como fundamento de la revelación de la trascendencia de la persona en la acción

Como se ve, esta dinámica no puede reconducir de modo incondicional a la volición desde la intencionalidad que le es propia. Para ello es esencial que la persona se implique en su estructura específica de autoposesión y autodominio. De este modo, también cada auténtico «yo quiero» revela la trascendencia propia de la persona en la acción. En el presente capítulo necesitamos analizar más profundamente el significado de esta trascendencia, que ya hemos señalado en los análisis del capítulo anterior. En cualquier caso ella está ligada a la autodeterminación y a su «objetivación» específica, y no exclusivamente ni a la subjetividad del «yo» humano ni a la intencionalidad de las voliciones, que transcurren por el «yo», y tienden hacia el exterior dirigiéndose hacia valores heterogéneos como fines.

El término «objetivación»² indica la objetividad del propio «yo», que emerge a la vez que cada «quiero» humano. Este «quiero» quizá ha sido examinado demasiado frecuentemente en la tradición filosófica y psicológica solo desde el punto de vista del objeto extrínseco, examinado, pues, exclusivamente como «quiero algo», y no suficientemente desde el punto de vista de la objetividad intrínseca, como autodeterminación, como simple «quiero». Desde este último punto de vista principalmente tiene interés para la filosofía de la persona, tanto en nuestro presente estudio sobre la concepción de la persona y la acción, como a más largo plazo para la ética personalista. Surge en ocasiones la idea de que la acción, que tradicionalmente se ha denominado *actus humanus*, se presentaba más como *persona in actu* que como *actus personae*. La diferencia no es sin más un juego de palabras, sino que afecta de modo esencial al problema de la inter-

² En el original se utiliza el término «uprzedmiotowienie» y se añade entre comas: «que suena como el equivalente polaco de “obiektywizacji”». En español la traducción de los dos términos es «objetivación».

pretación de la acción. Se trata de establecer en qué modo la acción –*actus humanus*– sea un verdadero *actus personae*: no es solo que se actualice en él la naturaleza individual racional, sino que –como indica la experiencia– lo realiza una persona única e irrepetible. Lo realiza y a la vez ella misma se realiza en él. El término «realización», como ya se ha dicho, puede ser entendido con una significación equivalente a la de actualización, y por tanto a la del término metafísico *actus*. Sin embargo, la experiencia, la intuición y el análisis fenomenológico ligado a ella permiten mirar de una nueva manera el conjunto de la relación entre la persona y la acción y por eso pueden desempeñar un importante papel en la interpretación de la acción justamente como *actus personae*.

Contenidos subjetivos de la autodeterminación en la objetivación del «yo»

Metafísicamente, la persona es a la vez objeto y sujeto. Es un ser objetivo, es decir, es alguien (un ente que existe como «alguien» a diferencia de todos los entes que existen como «algo»), y es simultáneamente un *suppositum*, o sea, que existe como sujeto. Ya hemos observado, cuando examinamos en el capítulo anterior la persona y la acción sobre el fondo del dinamismo general del hombre, que en la persona nos encontramos como con la síntesis de la operatividad y de la subjetividad. El presente capítulo sirve ante todo para profundizar en el análisis de la operatividad, pues analizaremos en él la dinámica integral de la voluntad. Cuando se profundiza en la comprensión de la operatividad emerge una nueva dimensión de esta síntesis, pues se revela la objetividad, que es propia de la operatividad, puesto que su esencia dinámica la constituye la autodeterminación, que es identificable con la vivencia «yo quiero». La autodeterminación sitúa al propio «yo», es decir, al sujeto en la posición de objeto. Y entonces realiza simultáneamente en la subjetividad la objetividad del propio «yo».

A esta objetivación, que procede de la autodeterminación, le corresponde, en la dinámica integral de la voluntad y en la estructura específica de la persona, la subjetivación, que -como sabemos por el análisis del capítulo II- emerge en esta estructura de la persona mediante la conciencia. La persona como estructura específica dotada de conciencia, vive de un modo que es específico suyo (entendemos vida aquí de un modo presumiblemente lato, aproximándonos a la fórmula «*vivere est viventibus esse*»): concretamente vive, o sea, existe, no solo en su propia reflexión o reflejo, sino que vive también en esa específica auto-vivencia, que condiciona a la conciencia en su función reflexiva. Gracias a ella el hombre-persona tiene la vivencia de sí mismo como sujeto, como «yo» subjetivo. La vivencia de la propia subjetividad se superpone de algún modo a la subjetividad metafísica del *suppositum* humano. En este sentido la conciencia condiciona la «subjetivación».

Si la voluntad como autodeterminación produce la objetivación, esto se realiza en el marco y de alguna manera en los límites de la simultánea y actual subjetivación mediante la conciencia. Pues el hombre tiene la vivencia de cada «quiero» propio, de cada autodeterminación, y mediante ello se convierte en un hecho totalmente subjetivo. Fluye de ahí el continuo descubrimiento del sujeto en su profunda objetividad, descubrimiento, podemos decir, de la construcción objetiva del propio sujeto. Cuando la conciencia introduce todo esto en la órbita de la vivencia, entonces la objetividad intrínseca de la acción, la objetivación propia de la autodeterminación, se dibuja nítidamente en el perfil de la plena subjetividad de la persona, que tiene la vivencia de sí mismo como «yo» agente. También entonces la persona, el «yo» agente tiene la vivencia de que decide sobre sí mismo y en función de su autodeterminación llega a ser alguien, que al mismo tiempo posee unas cualidades (buenas o malas), y en la base de todo ello está la vivencia del hecho mismo de que es alguien.

La dirección de la voluntad mediante la función objetivante del conocimiento

En tanto que la propia vivencia de la autodeterminación está condicionada por la conciencia, en cambio no se puede decir que sea conducida por ella. La función cognoscitiva y directiva que es indispensable para la dinamización de la voluntad, para la autodeterminación (lo testifica tanto la experiencia como la tradición filosófica y la psicología empírica), no se debe confundir con la función reflejante de la conciencia ni con su función reflexiva. Estas dos funciones son importantes para algo tan esencial para la persona como es la subjetivación; en cambio, la función cognoscitiva-directora tiene carácter objetivante. Pues si hay algo que dirige la autodeterminación y todo el dinamismo de la voluntad (también en la esfera de su intencionalidad, o sea, del querer valores-fines), eso es ante todo y directamente el autoconocimiento. Pero es indirecto todo el conocimiento de la realidad en particular el conocimiento de los valores como fines posibles y como fundamentos de las diversas normas con las que el hombre se conduce cuando actúa.

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 conciencia, el conocimiento acompaña a la voluntad y la completa en el ámbito de esa estructura específica que presenta la persona; pero ni la guía ni la dirige. El olvido de estas diferencias fundamentales puede conducir al solipsismo, al subjetivismo y al idealismo; y por tanto a la autopérdida del sujeto en la totalidad de su realidad, o sea, de su objetividad. La anterior advertencia tiene una importancia básica para la interpretación de la acción, esto es, para la actividad consciente. Cuando decimos «actividad consciente» nos referimos ante todo y fundamentalmente a la función directora del conocimiento en esa actividad, y no solo a tomar conciencia de ese acompañamiento, o sea, al aspecto de la conciencia.

La dialéctica de la objetivación y de la subjetivación es característica de la dinámica integral de la voluntad

De esta manera, la persona aparece en la acción, en la actividad consciente, como una unidad específica de autodeterminación y conciencia, y junta a eso como una síntesis peculiar de objetividad y subjetividad. Al considerar la experiencia integral del hombre en sus dos aspectos (interior y exterior) y deteniéndonos especialmente en la experiencia moral, se observa que la objetivación y la subjetivación se complementan mutuamente y se equilibran de algún modo. En este sentido, la conciencia equilibra y completa a la autodeterminación y esta a su vez a la conciencia. En tanto que la conciencia, como ya se ha indicado en el capítulo II, lleva consigo junto a la subjetivación una cierta interiorización, de modo similar la autodeterminación comporta también una cierta exteriorización; exteriorización que es algo diverso de la objetivación, así como la interiorización es distinta de la subjetivación.

El «actus internus» como exteriorización de la persona

Cada acción es una exteriorización de la persona, aunque se realice únicamente en su interior y merezca que se le llame *actus internus*. Se debe advertir que este nombre se utiliza en los manuales para aquellas acciones que se realizan sin que intervengan todos aquellos aspectos del hombre que confieren a la acción un cierto carácter de observabilidad. Cuando tiene estas características, la acción merece el nombre de *actus externus*. En cualquier caso, la observabilidad no es ni el única ni el criterio más propio para comprobar la exteriorización que se advierte en la acción en relación con la persona. Y es que la persona en cada una de sus acciones no solo se objetiva, sino que también se exterioriza, incluso en el caso de que, a la luz del criterio de observabilidad, la acción fuera absolutamente interna. Por otra parte, cualquier acción, aunque a la luz de ese criterio sea externa, sufre una cierta interiorización a través de la conciencia. Así que en el

marco dinámico de la persona la síntesis entre la objetividad y la subjetividad se proyecta hacia la síntesis de la exteriorización y la interiorización.

3. La libertad de la voluntad como fundamento de la trascendencia de la persona en la acción

La revelación de la libertad como cualidad real de la persona a partir de la autodeterminación

Las anteriores consideraciones nos llevan a concebir la libertad de la voluntad en su sentido fundamental. La libertad se identifica con la autodeterminación, con esa autodeterminación en la que descubrimos la voluntad como propiedad de la persona. Por tanto, la libertad se manifiesta como una propiedad de la persona unida con la voluntad, con el concreto «yo quiero», que encierra –como advertimos previamente– la vivencia «puedo, pero no tengo que». Así que el análisis de la autodeterminación nos conduce a la raíces mismas tanto de «quiero» como de «puedo, pero no tengo que». La libertad propia del hombre, la libertad de la persona mediante la voluntad, se identifica con la autodeterminación como realidad experimental, que es, a la vez, la más completa y la más esencial.

Se trata de la libertad como 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 hombre³. La clave de esta realidad es el hecho de la autodetermi-

³ En cierto sentido Kant es el exponente del «*a priori* de la libertad». Toda la concepción del imperativo categórico se construye de modo que en la acción del hombre se exprese «la libertad pura» (autonomía), porque solo en ella se puede realizar «la pura moral». Al mismo tiempo es difícil oponerse al convenci-

nación y todo lo que condiciona profundamente la propia estructura de la persona, concretamente el autodomínio y la autopo-sición. Gracias a esto la autodeterminación aparece como lo que une e integra el dinamismo propio del hombre al nivel de la persona. La autodeterminación nos permite distinguir el dinamismo al nivel de la persona del dinamismo al nivel de la naturaleza. Se observa que en este último falta la autodeterminación. Advertimos por ello que no hay tampoco «acto» en el sentido que hemos establecido en la investigación del capítulo precedente.

El dinamismo de la autodeterminación y el dinamismo del instinto

Al nivel del dinamismo de la naturaleza no hay actos, no hay acciones; estrictamente hablando solo hay «activaciones» o, en todo caso, una suma específica de lo que «sucede en» el sujeto, que forma el conjunto específico de la vida y del dinamismo del propio sujeto. Este conjunto se forma siguiendo una cierta línea directiva, bio-existencial, que depende de la dotación natural de cada individuo particular, de su potencialidad. De esta manera, la naturaleza se identifica prácticamente con la potencialidad que se encuentra en la base de las simples activaciones. No obstante, el significado de naturaleza va más allá de la esfera de la activa-

miento de que el propio Kant ha contribuido a desarrollar el sentido personal (e indirectamente la estructura personal) de la autodeterminación. Quizá el que ha jugado un papel principal a este propósito no ha sido tanto su teoría de la libertad *a priori* como el llamado segundo imperativo: «Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio» (I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1904, Philipp Reclam jun., p. 65; en alemán en el original). Esto indica ante todo que la autodeterminación es un derecho de la persona. Pero un derecho no puede apoyarse en el vacío, sino que debe corresponderle una estructura real. En virtud de esta estructura, la persona, o sea, lo que es en sí mismo subjetivo, se convierte en el objeto primero por sí mismo. Llamamos a esta relación autodeterminación. Entendemos que no se pueda expresar en las categorías de la intencionalidad del acto de la voluntad («quiero algo»).

ción, y comprende simultáneamente y antes que nada la dirección de la integración de esas mismas activaciones. Según esta dirección todo lo que sucede en un individuo determinado, posee carácter de finalidad. El fundamento subjetivo tanto de la integración como de la finalidad al nivel del dinamismo de la naturaleza sin más lo llamamos, en especial en los animales, instinto. El instinto no se debe confundir –pese a su casi identidad etimológica– con el impulso, sobre el que volveremos en ulteriores consideraciones.

En el individuo animal, el instinto integra y orienta todo aquello que en sentido estricto tan solo se puede decir que sucede en ese individuo en una entidad que en ocasiones, como consecuencia de una coordinación de activaciones que es de alguna manera admirable, puede producir la impresión de que es una acción. Solo se puede hablar de acto (o de la acción) en el sentido estricto de esta palabra –esto es, el que se encuentra en el fundamento de la totalidad de la experiencia de la persona– en el caso de la autodeterminación. En los casos en los que es el instinto el que dirige, aparece una cierta analogía extrínseca con el acto: el correspondiente dinamismo parece que hiciera un acto, pero no se realiza en él la esencia del acto-acción.

Con toda esta digresión, que aquí tiene un sentido comparativo, llegamos más allá de la experiencia del hombre para alcanzar ante todo, como es fácil observar, el mundo animal. Es evidente que constituye en sí misma una importante cuestión que no desarrollaremos en este lugar. El sentido comparativo de la digresión es el siguiente: el dinamismo al nivel de la persona se contrapone al dinamismo al nivel de la naturaleza precisamente por el hecho de la autodeterminación como fundamento del que resulta el acto propio, su dirección y su finalidad. En el correspondiente dinamismo al nivel de la naturaleza falta esa particular dependencia del propio «yo», que caracteriza al dinamismo de la persona.

Precisamente esta dependencia del propio «yo» *fundamenta la libertad*, mientras que su falta coloca todo el dinamismo propio de un individuo determinado (por ejemplo, de un animal) fuera de la esfera de la libertad. El concepto correspondiente a la falta de libertad es «necesidad». De ahí que, a nivel de la naturaleza, al dinamismo, cuyo factor de integración es el instinto, se le atribuye la necesidad como antítesis de la libertad, que le corresponde a la persona gracias a la autodeterminación. Así que la persona se dinamiza en el modo que le es propio, cuando en esa dinamización depende del propio «yo». Todo esto se contiene precisamente en el hecho experimental de la autodeterminación y condiciona también la vivencia de la operatividad. La operatividad depende, en este caso, de la libertad.

La libertad de la voluntad, expresión de la autodependencia de la persona

Merece que se subraye de modo particular que el sentido básico de la libertad del hombre, la libertad de la voluntad, que se apoya en la experiencia, nos obliga a poner en primer plano la dependencia, en concreto la dependencia en el dinamismo del propio «yo». Precisamente aquí, el realismo de la experiencia se opone al idealismo de la pura abstracción; en efecto, la libertad abstracta es independencia, falta de dependencia. Mientras que, justo al contrario, la falta de dependencia del propio «yo» en la dinamización de un sujeto determinado equivale a la falta de libertad o, en cualquier caso, a la falta de su fundamento real. Por ahí pasa el límite más visible, como testimonia la experiencia más básica, entre «persona» y «naturaleza», entre el mundo de las personas y el mundo de los «individuos» (si usamos la terminología escolástica); por ejemplo, de los individuos animales, que tienen todo su dinamismo limitado al nivel de la naturaleza. Es una característica de este nivel la falta de dependencia del propio «yo» en su dinamización. Esa falta proviene de una carencia de la

propia estructura. La estructura del individuo es distinta de la estructura de la persona. En aquella no se encuentra esa composición que hemos descrito al principio como autoposesión y autodominio, y que condiciona estructuralmente a la autodeterminación. En cambio, en el dinamismo a nivel de naturaleza el individuo es poseído mediante la potencialidad del propio sujeto, que lo gobierna y determina la dirección de las dinamizaciones. El instinto es a la vez manifestación de este dominio de la naturaleza sobre el individuo y de su actualización.

En el marco de esa estructura no se puede hablar de dependencia del dinamismo del propio «yo» por la sencilla razón de que no existe tal «yo». Para constituir el «yo», es decir, la persona en su perfil y contenido estrictamente experimental, es indispensable la conciencia, como ya se ha dicho en el capítulo II, y también lo es la autodeterminación. Mediante la autodeterminación se explica la trascendencia de la persona en la acción; la propia acción, en cambio, se constituye como *actus personae*, que ya distinguimos antes con claridad de *persona in actu*. La acción contiene en sí siempre el momento experimental de la subordinación y de la dependencia del propio «yo». Y precisamente este momento encierra dentro de sí la base misma de la libertad y, junto a ella, el fundamento de la trascendencia de la persona en la acción.

Qué entendemos por trascendencia de la persona

Conviene explicar aquí algo este término filosófico, en particular su empleo en el presente estudio. El término «trascendencia» indica etimológicamente franquear algún umbral o alguna frontera (*trans-cendere*). 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 modo distinto en las voliciones, que tienen carácter de tendencia. Tendremos todavía ocasión para aclarar mejor la especifici-

dad de los correspondientes actos intencionales. Se puede definir como *trascendencia horizontal* a la intencionalidad, o sea, al hecho de franquear los límites del sujeto hacia el objeto. No es esa la que nos interesa principalmente (aunque sí de algún modo, como veremos a continuación), cuando se trata de la trascendencia de la persona en la acción. 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 dirigida intencionalmente hacia su objeto propio, el valor-finalidad⁴. Esta última trascendencia, a diferencia de la que hemos denominado horizontal, podemos definirla como *vertical*.

La trascendencia entendida como característica del dinamismo de la persona se explica comparándola con el dinamismo de la naturaleza. La autodeterminación aporta aquí ante todo la preeminencia del propio «yo». Esta preeminencia brota de la autodeterminación y crea una verticalidad. Carece de esa preeminencia el individuo que es únicamente un sujeto de activaciones coordinadas por los instintos. A cada uno de tales sujetos se le puede llamar *individuum in actu* por analogía con la fórmula *persona in actu*. Y justamente aquí esta fórmula es la fórmula adecuada y fundamental, mientras que para la acción la fórmula adecuada y fundamental es *actus personae*, que solo por analogía se puede trasladar al individuo no personal como *actus individui*. Pero en este último falta propiamente lo que es fundamental en esa fórmula. No puede haber actividad *sensu stricto* –o sea, acción– allí donde falte la capacidad para hacer depender las propias dinamizaciones de su «yo».

⁴ No se trata de la trascendencia «hacia cualquier cosa», trascendencia dirigida que se constata juntamente con el objeto (valor o finalidad). Se trata, en cambio, de una trascendencia en cuyo marco el sujeto se confirma franqueándose a sí mismo (en cierto modo superándose). Más que Scheler, parece ser que es Kant el exponente de esta trascendencia.

Papel de la objetivación del propio «yo» en la estructura de la libertad

El significado fundamental de la libertad del hombre, la libertad de la voluntad, nos muestra en ella ante todo una particular autodependencia, que corre pareja con la autodeterminación. El hombre es libre, lo que significa que en la dinamización del propio sujeto depende de sí mismo. Así que el significado fundamental de la libertad presupone esa «objetivación», que constituyó el tema del análisis precedente. Para ser libre, es necesario que constituyamos un «yo» concreto que sea simultáneamente sujeto y el primer objeto sobre el que decidamos con un acto de la voluntad. El dinamismo al nivel de la naturaleza, al que nos referimos aquí comparativamente, no manifiesta esa objetividad del sujeto. Ya descubrimos anteriormente esta carencia, cuando distinguimos en los análisis del capítulo anterior entre subjetividad y operatividad. De modo que, cuando únicamente sucede algo en él, el *suppositum* manifiesta únicamente la subjetividad; en cambio, cuando actúa, se manifiesta la operatividad junto a la subjetividad. Puesto que la operatividad se basa en la autodeterminación, ya que al actuar decidimos sobre nosotros mismos, en consecuencia el propio sujeto es también objeto para sí mismo. Y así es como se introduce la «objetivación» en el significado básico de la libertad. La «objetivación» condiciona concretamente la autodependencia, que es la que encierra el sentido fundamental de la libertad.

4. La voluntad como facultad de la autodeterminación de la persona*La autodependencia condiciona la independencia en el ámbito de los objetos intencionales de la volición*

Desde el sentido básico de libertad se puede pasar a otro sentido más desarrollado. Este sentido lo descubrimos en las voliciones en tanto que son actos intencionales que se dirigen a un

determinado valor como hacia su fin. Tomamos entonces en consideración no solo el simple «quiero», sino el conjunto «quiero algo». Precisamente aquí advertimos una particular independencia. En efecto, cuando quiero esto o aquello, x o y , tengo la vivencia de un direccionamiento intencional hacia un objeto en un modo libre de coacción o de necesidad, pues «puedo», pero no «tengo que» querer lo que quiero. Naturalmente, en el momento en que quiero el objeto x o y que me presenta mi voluntad, entonces me encuentro de alguna manera más allá del nivel de la decisión o de la elección. La volición está ya definida en cuanto a su objeto (valor-fin), o sea, está determinada. Pues, mientras falta la determinación, no hay volición, sino duda. A pesar de esto, en la determinación persiste de algún modo la vivencia de que «puedo, pero no tengo que». La definición de un valor como fin de una aspiración no elimina la independencia intrínseca en relación con esa finalidad, o sea, con el objeto de la volición.

Esta cuestión requiere un examen posterior, esto es, un análisis del sentido desarrollado de libertad, que es lo que emprenderemos a continuación. Pero ya desde ahora, teniendo fresco en la memoria lo que parece ser el fundamento mismo de la libertad: la autodependencia, se debe advertir que esa independencia en el ámbito del objeto intencional de volición (es decir, el valor como fin) se explica concretamente por la autodependencia. El hombre tiene la vivencia de que es independiente respecto a esos objetos, porque permanentemente lleva en la raíz de sus actuaciones su dependencia fundamental de sí. Para interpretar la libertad de la voluntad, desde el realismo se ha de interpretar según el esquema de la autodeterminación, no de la indeterminación sin más. La experiencia indica que el indeterminismo es secundario, en cambio el autodeterminismo es primario y fundamental. Este planteamiento permanece estrechamente ligado con las consideraciones realizadas hasta ahora, en las que la voluntad se presenta ante todo como autodeterminación. Se trata, pues, de

una característica de la persona profundamente radicada en la estructura de autodomínio y de autoposesión.

El dinamismo de la autodeterminación como «uso» de la voluntad por parte del hombre

La experiencia permite que veamos la libertad no solo como una propiedad de la persona, sino también como una facultad⁵. Como si se tratara de un segundo aspecto experimental de la misma realidad. No llamamos voluntad exclusivamente a lo que revela y actualiza la estructura de la autoposesión y del autogobierno, sino también a aquello de lo que se sirve el hombre y de algún modo utiliza para alcanzar sus propios objetivos. En cuyo caso, más que determinar la voluntad a la persona, depende de ella, está subordinada a la persona. Es, pues, algo diverso a la persona e inferior a ella. La experiencia de la dependencia de la voluntad de la persona es importante también para comprender su libertad. La libertad de la voluntad no es en ningún caso una independencia de la voluntad con respecto a la persona. Aunque esta libertad se descubra en la vivencia «puedo, pero no tengo que», esta vivencia está contenida principalmente en la dependencia de la persona que «puede», pero a la vez «no tiene que» servirse de ella como facultad. Y, por esto, la primera cristalización de la libertad de la voluntad es el hecho primario y elemental de que ella depende de la persona como facultad de la autodeterminación de esa misma persona. Este hecho se expresa en el lenguaje ordinario mediante la expresión «puedo querer o no querer». La manifestación elemental de la libertad de la voluntad

⁵ Cfr.: «[...] quamvis liberum arbitrium nominet quandam actum secundum propriam significationem dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus [...]. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus. [...] Quod autem non sit habitus [...]» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 83, a. 2, Resp.).

es la simultánea constatación del dominio total y completo de la persona sobre la voluntad. La independencia se constituye y se forma mediante la autodependencia, el indeterminismo mediante la autodeterminación. En virtud precisamente de ese total y completo dominio de la persona sobre la voluntad, esta es la *facultad de la libertad de la persona*.

El concepto de la voluntad como facultad de la que se sirve la persona en la realización de la autodeterminación, que es al mismo tiempo persecución de un cierto fin-valor, nos permite retomar las consideraciones realizadas en el capítulo anterior sobre el tema de la unión entre el dinamismo y la potencialidad. La voluntad proporciona a la persona su dinamismo específico, el dinamismo de la autodeterminación, el dinamismo de la acción. A este dinamismo le debe corresponder una potencialidad adecuada. Cuando decimos que la voluntad es una facultad en la terminología de la antropología filosófica tradicional, tenemos en nuestra mente precisamente esta potencialidad. Potencialidad que está contenida en la naturaleza racional, si seguimos usando la misma terminología. Pero la «naturaleza racional» existe realmente solo y exclusivamente como persona. Por eso la voluntad se dinamiza únicamente del modo que corresponde propiamente a la persona y no a la naturaleza sin más. La libertad manifiesta justamente esa forma de dinamizarse de la persona, mientras que denominamos instinto al modo de dinamizarse de la naturaleza.

El sentido del «instinto de libertad»

Al reflexionar sobre el dinamismo propio de la persona, sobre su actividad, podemos atribuirle a ella también un «instinto de libertad». Pero esta expresión solo tiene un sentido analógico, incluso en cierto modo metafórico. Indica que la autodeterminación es para la persona algo específico e innato, algo que es natural para ella (se puede hablar de naturaleza de la persona). Cuando la persona actúa, cuando se dinamiza en el modo que le

es propio, entonces en esa actividad se manifiesta de modo espontáneo y como instintivo la autodeterminación, o sea, la libertad, tanto en el sentido fundamental como en el sentido desarrollado de esta palabra. A pesar de esto, la actividad propia de la persona en cuanto persona no es instintiva: el instinto no dirige su dinamismo ni lo integra. El dinamismo correspondiente a la naturaleza de la persona, o sea, la actividad, no es un dinamismo a nivel natural en el sentido de que sea un dinamismo que es integrado por el instinto.

El sentido de la «acción instintiva» del hombre

El dinamismo correspondiente a la naturaleza de la persona no es tampoco un dinamismo al nivel natural ni siquiera cuando el propio hombre define su actividad como instintiva. «Instintivamente» el hombre rehúye el peligro, lo desagradable o el dolor, «instintivamente» busca comida para alimentarse, y así sucesivamente. Para explicar esta instintividad necesitaremos analizar el impulso en el sentido en el que tiene lugar en el hombre. Desde un principio observamos que el hombre no solo actúa, sino que también es objeto de lo que sucede en él. La impulsividad relacionada con la potencialidad del cuerpo y también con la emotividad natural del hombre (la analizaremos en los siguientes capítulos) nos explica muchas cosas en este campo. Pero ni esta potencialidad ni la impulsividad se identifican con el instinto como factor que integra el dinamismo del individuo y determina su dirección. Por tanto, parece que, al hablar de la actividad instintiva del hombre, con frecuencia se trata de un incremento de su espontaneidad, e incluso de su instintividad, junto con un simultáneo debilitamiento de la claridad de la autodeterminación. La autodeterminación se identifica con la decisión consciente. En cambio la espontaneidad, o la reactividad de la acción, se puede explicar con la orientación de un impulso junto con la potencialidad del cuerpo o una

cierta facilidad emotiva⁶. En esos casos, la decisión consciente queda reducida, en ocasiones, prácticamente a cero.

La potencialidad de la voluntad queda subrayada en las decisiones conscientes, porque ella es la facultad de las decisiones conscientes; bajo este aspecto la examinaremos a continuación. Al margen de las anteriores observaciones referidas a la «actividad instintiva» del hombre, es necesario advertir que, aunque cualquier autodeterminación sea algo propio para la persona, algo natural, sin embargo aparece en el hombre una cierta tensión entre la voluntad como facultad de la autodeterminación, facultad de las decisiones conscientes, y la potencialidad del cuerpo, la emotividad y la impulsividad. A la luz de la experiencia conviene advertir que no es una propiedad del hombre la autodeterminación pura y simple, sino esa cierta tensión. De ella deriva precisamente la compleja especificidad que se encierra en el dinamismo de la persona humana.

5. La decisión, centro de la actividad de la voluntad libre

¿Trascendencia o appetitus?

Los análisis que queremos desarrollar a continuación en el presente capítulo estarán enteramente dedicados al sentido desarrollado de la libertad. A la vez constituirán una continuación de

⁶ Según A.-T. Timieniecka, «the initial spontaneity makes itself ascertain, within the complete phenomenological framework of inquiry, as the authentic counterpart of the ordering systems in which it represents the elemental ground of the primitive forces and the subliminal source of man's passion, drives, strivings and nostalgies» (*Initial Spontaneity and the Modalities of Human Life*, p. 24). Cfr. también: «[...] 'Brute' Nature could hardly by itself explain in its universally designed progress the differentiation of the initial spontaneity as it flows into the act human experience. [...] Once bound into the orchestration of human functions these blinds energies of Nature may stir from below its apparatus and supply it with 'forces'. However, it is the intermediate 'territory' of spontaneity, differentiating, differentiated, and endowed with specific virtualities territory which we call 'subliminal' -that is postulated in order that the functional progress and its articulation may come about» (ídem, p. 34).

la formación de una imagen de la persona. Esta imagen emerge conjuntamente cuando se pone en evidencia la trascendencia en la acción de la que goza la persona gracias precisamente a la libertad, a la autodeterminación. Hemos definido esta trascendencia como «vertical», teniendo en cuenta el hecho de ser libre, la autodeterminación y la preeminencia que le corresponde respecto a su propio dinamismo. La vivencia de esta preeminencia no obstaculiza la espontaneidad de la libertad, incluso resalta más en el caso de la mayor reflexividad de la autodeterminación, de la maduración intelectual de las decisiones. Sea como fuere, al analizar con mayor precisión la voluntad nos encontramos con el perfil de la trascendencia vertical ya dibujado con bastante precisión. Cada una de las etapas de este análisis supondrá algo así como el descubrimiento de capas cada vez más profundas de esa trascendencia, o sea, la trascendencia de la persona en la acción, en la que se desvela de manera experimental la realidad misma de la persona, de su estructura. Los estratos más profundos condicionan a los más superficiales –esto es, a los que podemos descubrir y objetivar antes– y al mismo tiempo nos hablan cada vez más de la persona y de su estructura específica. Nos permiten describir de modo cada vez más completo su propia particularidad, su naturaleza espiritual.

Parece que este modo de analizar y de profundizar en el interior de la estructura de la persona se diferencia algo del método tradicional. Porque, en efecto, parece que en el marco de este método sería examinada más bien la voluntad en su dimensión de la trascendencia «horizontal». Por ejemplo, ella es la que fue examinada y analizada por los filósofos y psicólogos como *appetitus*. Ese análisis –no sin motivos– ponía en primer plano la característica tendencia de la voluntad hacia el bien, en cuanto objeto o finalidad. De esta manera la parte esencial del análisis de la voluntad lo constituía el análisis de su intencionalidad, de aquellos actos intencionales, o voliciones, en los que sin duda se manifiesta y actualiza la voluntad. Sin embargo, parece que mediante

el simple análisis de las voliciones en sus diversos aspectos y modificaciones no alcanzamos aún la raíz de la voluntad. Esta se halla enraizada en la estructura misma de la persona, como ya hemos intentado mostrar aquí, y no tiene una propia razón de ser más allá de esa estructura. La intencionalidad propia de las voliciones, la manifestación en ellas de dirigirse hacia el valor-fin, no determina aún la voluntad en toda su plenitud, no permite examinar suficientemente su dinamismo propio y su potencialidad.

Apetitividad (apetición) e intencionalidad

Conviene prestar una particular atención al término *appetitus* (también cuando esta expresión aparece unida al adjetivo *rationalis*). La expresión *appetitus* no tiene quizá un equivalente que exprese adecuadamente la esencia de su contenido. Bajo un aspecto corresponde al término «tendencia», porque tender es lo mismo que dirigirse hacia un fin, y dirigirse hacia un fin es una característica esencial del *appetitus*. Bajo otro aspecto responde al término «apetito». Pero esto último, en lo que se refiere a la voluntad, encierra una simultánea convergencia y divergencia de significado. El término «apetito» en el sentido de nuestro idioma* parece que se limita a significar lo que «sucede en» el hombre y no lo que pertenece a su esfera de las decisiones conscientes; por eso, la expresión «apetito racional» suena un tanto extraña, prácticamente como si se tratara de una contradicción interna, que no parece existir en la expresión latina *appetitus rationalis* precisamente en función del significado más neutro de *appetitus*.

Así que desde el punto de vista semántico, y en concreto de las precisiones semánticas, teniendo en cuenta las peculiaridades de nuestro idioma, resultará difícil atribuir a la voluntad apetito, puesto que este se asocia casi inseparablemente con los sentidos y parece que no es capaz de incluir las decisiones conscientes. El pro-

* Lógicamente, el autor se está refiriendo al polaco, pero en español sucede lo mismo.

blema del idioma, el problema terminológico, no es en este caso algo baladí, puesto que se trata de indicar exactamente en su totalidad lo que se contiene realmente en cada «volición» humana, o con más amplitud aún, en cada «quiero algo»: *x* o *y*. Tomemos en consideración la voluntad en toda su intencionalidad propia. Esta intencionalidad es casi diametralmente opuesta a la intencionalidad del conocimiento, de los actos cognoscitivos. Tomás de Aquino hizo notar esto con mucha claridad al advertir que en el conocimiento el objeto se introduce de alguna manera en el sujeto, de modo que ese objeto comienza a existir en el sujeto de un modo nuevo, de modo intencional⁷. En la volición se realiza, en cambio, algo así como una salida hacia el objeto, de modo que mediante ella es el sujeto el que comienza a existir en el objeto, naturalmente no de modo real, sino intencional. El término *intentio* indica en santo Tomás uno de los momentos clave de actualización de la voluntad. Pero no se puede confundir el significado de ese término en cuanto sustantivo con el significado del adjetivo *intentionalis*, cuyas huellas encontramos en la expresión «acto intencional», que es frecuentemente usada por la filosofía contemporánea.

El *acto intencional* consiste en el direccionamiento, en el dirigirse hacia el objeto, del que el hombre tiene una vivencia. Es su salida específica hacia el objeto en la que se rebasan los límites del sujeto. Esto acontece tanto en la acción de querer como en la de conocer, de pensar. En cuanto actos intencionales pensar y querer se parecen entre sí, porque cada uno de ellos en su direccionamiento hacia el objeto atraviesan las fronteras del sujeto; en cambio, se diferencian en toda su especificidad. Desde este punto de vista, «conocer» o «comprender» son totalmente irreducibles a «querer». La vivencia de volverse hacia el objeto que en uno y otro caso tiene unos efectos totalmente distintos en el sujeto y para el sujeto. Todo esto lo hizo notar Tomás de Aquino, como ya

⁷ Parece que es justa y oportuna la distinción entre «intencionalidad» e «intención», tal como la realiza Ingarden (*Z badań nad filozofią współczesną*), Warszawa 1963, p. 364.

se advirtió previamente. En el presente estudio observaremos el querer y el pensar como «actos intencionales», sin olvidar el significado que tiene la intencionalidad en Tomás de Aquino. A continuación analizaremos el acto de querer.

La decisión como momento constitutivo de la vivencia «yo quiero»

Se debe advertir que la volición, como acto intencional que se dirige según el modo propio de la voluntad al objeto propio de esta, comprende siempre el momento de la decisión. Se trata de un momento esencial de la volición, que constituye su estructura interna y su particularidad dinámica. Este momento se encuentra tanto en lo que los psicólogos (por ejemplo, Ach, Michotte) llaman simple acto de la voluntad, como en lo que llaman acto compuesto o desarrollado⁸. Seguidamente intentaremos esclarecer con más detalle esta distinción sometiéndola a un análisis individualizado. En este momento basta advertir que tanto cuando quiero algo sin más, como cuando elijo, es decir, cuando quiero como resultado de un motivante, la volición contiene siempre una decisión como momento esencial y constitutivo. La decisión determina la esencia misma de la volición (yo quiero), en particular cuando se trata de su relación intencional con el objeto («quiero algo»: x o y).

En la volición auténtica nunca hay un direccionamiento pasivo del sujeto hacia el objeto. Nunca es el objeto –el bien o el valor (se requiere un análisis aparte que distinga el significado de estos conceptos)– el que atrae al sujeto hacia sí, como imponiéndole su propia realidad y determinándolo de esta manera desde fuera. A ese tipo de relación sujeto-objeto lo denominaríamos de-

⁸ Cfr. N. ACH, *Über den Willensakt und das Temperament*, Leipzig 1910; A. MICHOTTE, E. PRÜM, *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats*, «Archives de psychologie», 10 (1911) 113-320. (En Polonia, entre otros, ha analizado la voluntad en una dirección parecida ks. M. DYBOWSKI, *Zależność wykonania od cech procesu woli*, Warszawa 1926; *O typach woli. Badania eksperymentalne*, Lwów-Warszawa 1928).

terminismo. Tendría lugar en él una cierta absorción del sujeto por el objeto, absorción también de la interioridad por la exterioridad. La voluntad humana excluye este tipo de relación mediante el momento de la decisión. Gracias a él, cuando «quiero algo», entonces me dirijo autónomamente hacia el objeto, hacia aquello que quiero. Como se ha dicho antes, no es propio de la volición el simple direccionamiento hacia un valor, sino el «direccionarse». La forma reflexiva manifiesta perfectamente esa particularidad que resulta de la intervención activa del sujeto. Parece que también aquí llegamos de alguna manera hasta la raíz de la diferencia experimental que hay entre actuar y suceder en, que se encuentra en el hombre. La voluntad está en la raíz del actuar, de la acción. Y es algo propio que este hecho lo constituya ese momento característico de la voluntad que es la decisión. En ese momento la persona se manifiesta tanto en su operatividad como en su trascendencia: más aún, se manifiesta sencillamente como persona.

La disposición a tender hacia el bien en la base de cada decisión de la voluntad

Naturalmente, la decisión no sustituye ese impulso hacia el bien que es específico de la voluntad y que decide sobre el multiforme dinamismo de la persona humana. Cuanto mayor sea un bien, tanto mayores serán las posibilidades que tenga de atraer a la voluntad y, por tanto, a la persona. En una importante medida, la madurez de una persona, su perfección se manifiesta en que se deja atraer por los valores fundamentales, en que se deja arrastrar y casi absorber por ellos incondicionalmente. Pero es necesario subrayar aún más que todas las formas y grados de esta absorción o de esta implicación de la voluntad se constituyen en personales mediante el momento de la decisión⁹. La decisión es

⁹ Para Tomás de Aquino «*proprium liberi arbitrii est electio*» (Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 3, resp.). Al indicar en el presente estudio el momento de la decisión, lo hacemos en virtud de los principios aceptados de ante-

como el umbral a través del que la persona en cuanto tal sale hacia el bien. Y esta salida de la persona debe continuar en cada absorción del bien, incluso cuando podría parecer justamente que el bien –un gran fin– absorbiera literalmente al hombre. Cuanto más absorbido está el hombre, decide con más profundidad, y *viceversa*. Por otro lado se puede entender que los efectos de la primera decisión se desarrollan en la proximidad del bien tanto por el contacto con él como por la unión con él. En cualquier caso, no se puede hablar de estos efectos sin que se atravesase de modo autónomo el umbral de la persona.

Mediante la capacidad de decidir que le es propia, la voluntad no está condenada a unas relaciones frías y distantes con sus objetos, con los bienes. Tampoco se debe creer que en el fondo de la persona humana, en el origen de todas las dinamizaciones que son propias de la voluntad, haya neutralidad en relación con todos los bienes, una indiferencia respecto a su fuerza atractiva y a la jerarquía que se revela en el mundo. Muy al contrario, a la esencia de cada «quiero», que es siempre algo objetivo, es un cierto «quiero algo», pertenece una permanente *disposición de tender hacia el bien*. En cierto sentido, para la esencia dinámica de la voluntad, esa tendencia es algo *más primario* y básico que la capacidad de decidir, puesto que la capacidad de decidir presupone la capacidad dinámica de tender hacia el bien. Si entendiéramos la voluntad, el humano «quiero», solo y exclusivamente o incluso principalmente como esta capacidad, entonces no captaríamos lo que en su dinámica es más esencialmente personal, lo que une más estrechamente la dinámica de la voluntad con la estructura de la persona y solamente a través de esta estructura nos permite comprenderla e interpretarla en plenitud.

Así que nos ocupamos de la voluntad ante todo como autodeterminación (estructura personal de autodeterminación), y solo de modo secundario como facultad. Es significativo que Ricoeur conecte el problema de la elección («le choix et les motifs») con el análisis de la decisión: *décider*, o más aún *se décider* (cfr. o.c., p. 37 y ss.).

6. Originalidad del acto de la voluntad. Motivación y respuesta

Esencia de la motivación

El análisis de la decisión nos exige no solo continuarlo, sino retomarlo desde el inicio, pues las consideraciones anteriores parece que, más que introducirnos en su estructura, tan solo han dibujado su significado. Nos corresponde ahora introducirnos en la estructura de las decisiones humanas. Con esta finalidad necesitamos tratar con mayor extensión el problema de la motivación. Entendemos por motivación la influencia que tienen los motivos sobre la voluntad, cosa que responde rigurosamente a su intencionalidad. Cuando «quiero algo», me dirijo hacia el objeto presentado; más todavía, que se me presenta como un bien, que pone de manifiesto su valor. Para la motivación es esencial la presentación, a la que corresponde por parte del hombre un conocimiento específico que es, por decirlo del modo más general, el conocimiento del valor. Sin embargo, el concepto de motivo contiene algo más aún, como lo muestra el propio término «motivo», que proviene del latín *movere* = mover. El movimiento, o sea, la *marcha de la voluntad* hacia el objeto presentado, lo debemos a la motivación. No solo el dirigirse, sino toda la marcha. Querer significa tender hacia un bien que se convierte, por eso mismo, en un fin. Aristóteles, al identificar bien y fin, siguió lo que dice la experiencia elemental.

La complejidad subjetiva del hombre exige que distingamos con precisión entre el «movimiento» de la voluntad, que debemos a la motivación, de la «conmoción». Alcanzamos de este modo a una sutil frontera que recorre el interior del hombre, y que puede pasar desapercibida, si no se observa profundizando con suficiente perspicacia. Volveremos a esta frontera otra vez para analizar la emotividad del hombre, la vida emocional. Los *motivos* básicamente *mueven*, no *conmueven*. Mueven porque

provocan que el hombre «quiera algo», x o y . Si «quiero algo», entonces también simplemente «quiero», aunque las anteriores consideraciones nos han mostrado una cierta diferencia entre un hecho y otro. Es fácil establecer que «quiero» es algo primario –que está en la propia base de la voluntad– y a la vez es algo estable en el hombre, mientras que el direccionamiento intencional de «quiero» hacia uno u otro objeto es de alguna manera secundario y variable. La motivación se encuentra con la mutación intencional del «quiero» humano, con la posibilidad de referirlo a los diferentes objetos que se le presentan como valores.

La motivación del simple querer y la motivación de la elección

Cuando los psicólogos distinguen el acto simple de la voluntad del acto compuesto o desarrollado, están teniendo en cuenta sobre todo dos formas diversas de motivación, a las que corresponden dos modos distintos de decisión de la voluntad. Un *acto simple de la voluntad* indica un tipo de motivación que presenta a la voluntad un solo objeto única y exclusivamente, muestra un solo valor que mueva a la voluntad; y el hombre quiere este único objeto de un único valor que se manifiesta en él. No tiene la vivencia de ninguna división, no duda y no tiene que elegir, lo que conllevaría una suspensión de la volición. Se puede hablar en este caso de una motivación unívoca y de una decisión unívoca. Aunque no haya necesidad de decisión, sin embargo tiene lugar una decisión. El simple «quiero algo», «quiero x », es una auténtica decisión.

No se puede negar que la decisión, mucho mejor que en la simple volición, se expresa y manifiesta en *la elección*, que viene precedida de un proceso motivacional más complejo y desarrollado. Esta acontece cuando ante la voluntad se le presentan varios objetos a los que es posible tender, cuando se le presentan varios valores que compiten entre sí y que, incluso, se oponen unos a otros. Cada uno de ellos intenta de algún modo conquistar la

voluntad para sí, atraer hacia sí el «quiero» humano. En este sistema no se puede hablar de decisión unívoca, sino que antes debe tener lugar un proceso independiente, que precede y condiciona a la decisión. Este proceso se define como discusión de los motivos, y merece de por sí un análisis independiente en el que, sin embargo, no pensamos entrar aquí plenamente, sino tan solo tocar algunos de sus momentos más esenciales. Por una parte, deberá ser objeto de este análisis el objeto de la motivación, esto es, el mundo de los valores, que se desvela ampliamente en el ámbito de la discusión de los motivos. Por otra parte, es objeto del análisis la volición en sí misma con su complejidad y potencialidad específica. Durante la discusión de los motivos aparecen simultáneamente muchas voliciones potenciales (posibles): la voluntad puede dirigirse a cada uno de los valores que se le presentan, más aún, está preparada para ello. Esto pone de manifiesto que la disposición multilateral y multidireccional de tender al bien es primaria y fundamental en la esencia dinámica de la voluntad.

La capacidad de decidir se manifiesta con mayor plenitud en la elección que en el simple querer

Hemos observado que durante la discusión de los motivos hay como una suspensión de la volición. Ninguna de las voliciones potenciales llega a ser en acto hasta el momento de la decisión, que en este caso se identifica con la elección. La simple decisión no es elección, porque en ella estamos frente a una motivación unívoca y no es necesario elegir. En el caso de la motivación compleja, la decisión debe ser simultáneamente una elección. En ese caso el hombre no solo debe decidir si dinamiza el propio sujeto dirigiéndose a un determinado objeto, x o y ; a la vez debe decidir a qué objeto se dirige. Y precisamente llamamos elección a esa decisión, o sea, a la decisión sobre cuál es el objeto de volición. Elegir consiste siempre en optar por uno de entre los objetos o valores posibles, dejando de lado los demás. También es

renunciar a las voliciones posibles a favor de una actual. Esta volición y el valor elegido crean una totalidad en la que de manera particular se manifiesta la esencia dinámica de la voluntad, o sea, su naturaleza, e indirectamente se manifiesta la persona en su trascendencia.

Lo primero se realiza mediante lo segundo, en esto encontramos una vez más la confirmación de la tesis que pusimos en evidencia al comienzo del presente capítulo sobre el estricto enraizamiento de la voluntad en la estructura específica de la persona. Teniendo en cuenta todo el proceso de la voluntad, la discusión de los motivos y la suspensión de la volición, debemos alcanzar el convencimiento de que lo que llamamos voluntad no se encuentra unida primeramente con la trascendencia horizontal, con la simple capacidad de atravesar el sujeto en dirección a los objetos, que son los diversos valores como fines de las voliciones. Lo que llamamos voluntad está relacionado sobre todo con la capacidad de decidir, en la que también se encierra la capacidad de suspender las voliciones para completar una elección. De este modo, la voluntad está inscrita en la trascendencia vertical, que se conecta con el autodomínio y la autoposesión como propiedades estructurales específicas de la persona. Más aún, ella determina y forma esta misma trascendencia. La capacidad de decidir se manifiesta con mayor plenitud en la elección que la simple volición, aunque cada vez que «elijo», a la vez «quiero» algo determinado. De esa manera se subraya la homogeneidad de la voluntad, su fundamental unicidad en la multiplicidad de los objetos del querer, y también en la evolución de las formas que el querer asume debido a la motivación simple o compuesta.

Tomando en consideración la propiedad de decidir en sí misma, tal como se presenta en cada acto de la voluntad, ya sea simple o compuesto, se puede decir que, por una parte, la elección es una volición desarrollada y enriquecida por la variedad de la motivación; por otra parte, en cambio, cada simple volición es algo así como una elección reducida o simplificada debido a la

univocidad de la motivación. Pues, efectivamente, cuando me decido, también elijo.

La elección autónoma del objeto como expresión de la libertad de la voluntad

Esta última observación nos conduce de nuevo al problema de la libertad, que en el presente capítulo es un tema de análisis siempre presente, como ya se ha puesto de relieve anteriormente. La libertad parece que aparece y se manifiesta principalmente en la capacidad de elección. Esta capacidad confirma la independencia de la voluntad en el orden intencional de la volición: la voluntad no está ahí vinculada a un objeto, al valor en cuanto fin; sino que pertenece a ella en sí misma y de modo exclusivo la determinación de ese objeto. Así es como el indeterminismo se introduce en la fórmula del autodeterminismo. Por su parte, la independencia del objeto, del valor como fin de la volición confirma la autodeterminación, que parece ser a la vez la experiencia más elemental y más completa en lo que se refiere a la manifestación de la voluntad. Pero no sería posible la autodeterminación como un hecho experimental, si en el hombre hubiera –en el ámbito del conjunto de la experiencia accesible para nosotros– una determinación preexistente mediante el objeto en el orden intencional. Una tal determinación tendría que eliminar en el ámbito de la persona la propia experiencia de la operatividad y de la autodeterminación, la experiencia de decidir o, sencillamente, de querer. Esto supondría también algo así como la liquidación de la misma persona, en tanto que a través de todas estas experiencias se revela a sí misma y confirma su propia existencia. La existencia de la persona se identifica con la existencia del centro concreto de la libertad.

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 condicio-

namiento 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. Ese significado de la libertad lo captamos de alguna manera en la misma esencia del «quiero» humano, en cada uno de sus aspectos. El querer es una tendencia y como tal contiene en sí una forma de dependencia de los objetos, que sin embargo de ningún modo destruye ni elimina esa independencia, que se manifiesta en cada simple «quiero» y aún mejor al elegir; en uno y otro caso, mediante el hecho de decidir.

La originalidad dinámica del acto de la voluntad es una negación del determinismo

Hay opiniones que, sin investigar suficientemente el hecho experimental de la decisión y de la elección, ven en la dependencia del mundo de los objetos el fundamento de un determinismo, o sea, de una anulación de la libertad, e indirectamente también de una anulación de la persona, o sea, de toda esa realidad que aquí definimos como «persona y acción». Hay un determinismo que se presenta de un modo materialista, en el que una concepción más bien compuesta de materia se introduce en la interpretación de la experiencia de la persona y no le permite a esta experiencia expresarse por sí misma hasta el final. Esta breve indicación no puede sustituir, como es evidente, a la discusión de las diversas concepciones del determinismo materialista, que no hemos considerado en este lugar. En el presente estudio se trata sobre todo precisamente de dejar que la experiencia de la persona pueda expresarse hasta el final en la medida de lo posible. Por lo que respecta a la discusión del determinismo materialista, se puede recurrir a estudios pertinentes o a los manuales.

Además del determinismo materialista existe una opinión que une el determinismo, y por tanto la negación de la libertad de la persona, a aquello que –según los argumentos incluidos hasta aquí– condiciona la libertad o, por decirlo más concretamente, condiciona la decisión que incluye cada auténtico «quiero». Existe, pues, la idea de que en la motivación, esto es, en la presentación de los objetos a la voluntad, se percibe el fundamento indispensable del determinismo. Se trataría de un condicionamiento de la voluntad no mediante el objeto en sí mismo, sino mediante la presentación del objeto. El hombre, según esta especie de determinismo, no puede querer al objeto sin que se le presente. Pues, cada vez que «elige», lo hace yendo tras lo que se le presenta: elige aquello que le ha sido presentado, y lo hace tal y como le ha sido presentado. Aunque suceda en ocasiones que el hombre elija, por ejemplo, el bien «menor» en vez del «mayor», en ello no se puede descubrir la libertad de la voluntad o la independencia de los objetos, porque entre el objeto y la voluntad se encuentra la presentación, es decir, la motivación, y esta determina, define sin más la dirección de la volición. En el caso considerado, es decir, cuando el hombre elige el bien «menor», es porque se le ha presentado *hic et nunc* como «mayor».

Parece, sin embargo, que en este modo de pensar se encierra una notable simplificación, es decir, una reducción de la experiencia de la persona, en la que lo esencial queda relegado e incluso sacrificado a un determinado esquema. En este caso, puede prestar un gran servicio el método fenomenológico y su capacidad de utilizar adecuadamente los datos experimentales. Y es así como la decisión, que es esencial a la voluntad tanto en el caso del simple «quiero», como en el de la elección, tiene una especificidad dinámica que excluye la determinación. No solo la determinación mediante el objeto intencional (valor), sino también la determinación mediante la presentación del objeto, se oponen a la originalidad dinámica de la decisión. En efecto, la *decisión* solo *contiene y revela* específica y exclusivamente la relación de la vo-

luntad con el objeto intencional, que es un determinado valor. Se trata de una *relación con el objeto*, al que la presentación únicamente actualiza y, de ese modo, hace posible la decisión a la vez que la condiciona. La tesis determinista, según la cual la presentación tendría que decidir de manera total en esta relación, confunde la razón propia con la condición.

El acto de la voluntad como respuesta de la persona a los valores

La decisión se inserta en toda la estructura dinámica del «movimiento» esencial a la voluntad. La razón propia de ese movimiento es el bien, o sea, el valor del objeto, con la condición de que sea presentado. La presentación no es en ningún caso la razón del movimiento de la voluntad, y por tanto la causa que determina esencialmente ese movimiento o su dirección es tan solo una condición. La decisión, en cambio, se refiere a los objetos mismos, a los valores presentados. Conlleva en sí no solo una aceptación pasiva o una asimilación del valor presentado, sino una auténtica *respuesta a ese valor*. Cada «quiero» (esto es evidente de modo especial en cada «elijo») constituye una respuesta específica e irrepetible.

Si analizáramos la voluntad *in abstracto*, es decir, si la analizáramos como si la voluntad constituyera una realidad autónoma y una entidad en sí misma, entonces podría suceder que este maravilloso rasgo de su dinamismo no se manifestara. En cambio, si analizamos la voluntad en el marco de toda esa estructura dinámica que constituye la persona sobre la base del autodomínio y de la autoposesión, entonces la voluntad se manifiesta como autodeterminación, y su relación hacia los objetos intencionales se presenta como una respuesta activa. Es típico de la voluntad su capacidad para responder a los valores que se le presentan; cuando el hombre decide, siempre responde a los valores; y en esa respuesta se contiene su independencia respecto a los objetos, lo que no elimina una cierta subordinación y, por tanto,

dependencia de ellos. Y sin embargo ni los objetos ni los valores comprometen al hombre y a su voluntad, sino que él mismo se compromete con ellos. De nuevo es la forma reflexiva la que mejor expresa la actividad esencial de la voluntad. La respuesta es específica a los valores que se le presentan en la motivación parece que señala al *agere* propio de la voluntad, y simultáneamente a lo que constituye el *agere* de la persona, a lo que distingue su actividad de todos los *pati*, como aquí hemos definido desde el principio a todo aquello que tan solo tiene lugar en la persona.

7. La «verdad sobre el bien» como fundamento de la decisión y de la trascendencia de la persona en la acción

La constitución de una sola estructura dinámica mediante el «volitum» y el «praecognitum»

En el presente análisis pretendemos descubrir estratos cada vez más profundos de esa realidad que es la actividad, yendo siempre tras la experiencia primaria que nos ha permitido distinguir en el hombre entre *agere* y *pati*. Al afirmar que la característica de la voluntad que forma la actividad es la capacidad de responder a los valores que se le presentan, nos hemos introducido en un nuevo nivel de análisis. Cuando hablamos de la capacidad de responder de la voluntad lo hacemos analógicamente, pues propiamente esa capacidad compete a la persona en el campo intelectual. La manifestación más común de la capacidad para responder es el lenguaje, tras el que se encuentra el pensamiento. La constatación de esa capacidad activa, dinámica de responder a los valores, como una característica de la voluntad, apunta, más que a una analogía entre la voluntad y el pensamiento, a la naturaleza misma de la voluntad. Los grandes pensadores medievales definieron esta naturaleza como *appetitus rationalis*; se trata de una definición clásica de algún modo por lo que respecta a su concisión y su claridad, porque abraza a esa unión

orgánica entre querer y pensar, que no ha dejado nunca de ser uno de los problemas más apasionantes de la filosofía y de la psicología.

Sin embargo, a pesar de que nadie pueda dudar de la exactitud del tradicional adagio «*nihil volitum nisi praecognitum*», permanece vigente el problema del modo de formar una única estructura dinámica el *volitum* junto con el *praecognitum*. Según la interpretación de Tomás de Aquino encajan de una manera, y según la de Kant, por ejemplo, lo hacen de otra distinta¹⁰. Sería una cosa muy útil comparar al menos estas dos interpretaciones clásicas; se podría así observar cuánto influye en la imagen del conjunto hombre-persona la solución al problema que plantea el adagio «*nihil volitum nisi praecognitum*», y a la vez cómo está radicada en la imagen de este conjunto. En este planteamiento encontramos todas las huellas de la integración o de la desintegración interpretativa que, en último caso, pueden conducir a la experiencia como fuente primaria del conocimiento del hombre. También por eso, al comienzo del presente estudio hubo que definir esta fuente y mostrar el camino para aprovecharla. La experiencia constituye un todo con la comprensión, y la interpretación comienza sobre la base de la comprensión.

¹⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, «Roczniki Filozoficzne», 5 (1955-1957), fasc. 1, pp. 111-135 (traducción española: «El problema de la voluntad en el análisis del acto ético», incluido en K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre* (7ª ed.), Palabra, Madrid 2010, pp. 153-185); cfr. también del mismo autor: *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza i Akwinu, Hume'a i Kanta*, «Roczniki Filozoficzne», 6 (1958), fasc. 2, pp. 13-31. (traducción española: «El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética de Tomás de Aquino, Hume y Kant» incluido en *idem.*, pp. 221-247). Al realizar esa comparación, queremos expresar nuestro convencimiento de que, a pesar de la radical diferencia que existe entre el realismo metafísico (Tomás de Aquino) y el apriorismo racionalista (Kant), es posible una cierta aproximación y comparación entre ellos sobre la base de la concepción del hombre.

La referencia de la voluntad a la verdad como principio intrínseco de la decisión

El rasgo característico de la interpretación de la actividad de la acción, que realizamos en el presente estudio es que en ella presuponemos ya la persona, para que a través de esta interpretación, que es algo así como un desvelamiento cada vez más profundo de la realidad de la acción, simultáneamente y cada vez con mayor hondura se desvele la persona. La unión dinámica de esta con la acción, por una parte, es el primer hecho experimental, y a la vez constituye el último tema y tarea de la interpretación a la que nos estamos aproximando gradualmente. ¿Pueden ser completados hasta el final este tema y este estudio, o nuestro trabajo forma parte más bien de un conjunto de sucesivas aproximaciones, en cuyo curso se realiza un conocimiento cada vez más maduro del objeto «persona y acción», como lo subraya la expresión «persona est ineffabilis», la persona es inexpressable (eso es, no se deja captar por un concepto en plenitud)? Esa expresión es una parodia de la expresión «*individuum est ineffabile*», puesto que la persona es un *individuum* y algo más que un individuo. La citada expresión conserva su fuerza, si bien en el presente estudio nos ocupamos de la persona en cuanto tal, con el pleno convencimiento de que se trata de una tarea posible, y no solo de alguna persona concreta, de la persona-individuo.

Después de estas observaciones de naturaleza más general, y que están relacionadas con las reflexiones preliminares y fundamentales que se incluyen ya en el capítulo I, debemos retomar nuestro análisis en el punto en el que se encuentra. La constatación de la especificidad de la voluntad derivada de su capacidad de decidir y de elegir nos permite revelar a continuación la referencia a la verdad, que es propia de su dinamismo. Tal referencia pertenece a la esencia misma de la decisión, y se manifiesta particularmente al elegir. La razón esencial de la elección y la propia capacidad para elegir no puede ser otra cosa que la propia refe-

rencia 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. Es imposible comprender el dinamismo de la elección sin reconducir el dinamismo propio de la voluntad a la verdad como principio de la volición. Ese principio es algo que se encuentra inserto en el interior de la voluntad y constituye la esencia de la elección. Constituye, en sentido lato, la esencia de cualquier decisión, también cuando haya una motivación unívoca, cuando tenemos que realizar el que hemos llamado acto simple de la voluntad. No obstante, en la elección se manifiesta más plenamente ese principio.

Si no correspondiera a la esencia dinámica de la voluntad tender a los objetos intencionales basándose en alguna verdad de tales objetos, en ese caso tanto la elección como la decisión serían incomprensibles en su originalidad dinámica. Para comprenderlas no basta la hipótesis de que esa referencia a la verdad provenga únicamente del exterior, del pensamiento, del conocimiento de los objetos de elección o, sencillamente, de la volición. El conocimiento de los objetos condiciona y posibilita la elección o la decisión, pues gracias a él se actualiza la referencia a la verdad. Pero esa referencia en toda la originalidad propia de la elección o de la decisión proviene de la voluntad y pertenece a su dinámica propia. La dinámica de la voluntad en sí misma no es cognoscitiva: «querer» algo no significa de ningún modo «conocer» o «saber» algo. Pero se trata de una dinámica específicamente referida a la verdad y dependiente de ella. Por lo que también se encuentra abierta y particularmente ligada al conocimiento: el *volitum* presupone el *cognitum*. De ese modo se explica también toda la *originalidad de la elección* y en general de la decisión. Se explica en concreto una coordinación con la verdad y no solo una simple referencia a los objetos. Con esto se explica,

además, el hecho de que la voluntad, y a través de ella la persona, cuando decide y elige, *responde* a motivos, y no simplemente siente alguna de las direcciones de la determinación. La capacidad para responder así revela la libertad de la voluntad en su sentido desarrollado. Responder presupone siempre una referencia a la verdad en vez de una simple referencia a los objetos de la respuesta.

Independencia de la voluntad respecto a los objetos como consecuencia de su dependencia de la verdad

En estas reflexiones estamos usando las expresiones «referencia a la verdad» o eventualmente «coordinación con la verdad». Estas locuciones expresan la realidad de la que se trata; en la dinámica interna de la voluntad se descubre una relación a la verdad, que es diversa de la relación con los objetos de la volición y más profunda que ella. La relación a la verdad no se agota en la estructura de la volición como acto intencional, sino que enraíza ese acto en la persona. Toda volición, puesto que es una decisión o una elección, manifiesta una particular dependencia de la persona. Esta dependencia se puede denominar dependencia en la verdad. Qué es lo que estamos definiendo de este modo requiere una explicación más profunda. En cualquier caso, esa «dependencia en la verdad» parece que explica definitivamente la trascendencia de la persona en la acción y su preeminencia respecto a su propio dinamismo.

Ya hemos observado que debemos a esa trascendencia la autodeterminación, o sea, la libertad de la voluntad. La persona es trascendente en su propio actuar puesto que es libre, en tanto que es libre. La libertad en sentido fundamental equivale a auto-dependencia. La libertad en sentido desarrollado es la independencia en el campo intencional. Dirigirse a los diversos objetos posibles de la volición no es algo que determinen ni estos objetos ni su presentación. La independencia en el campo intencional así

entendida se explica precisamente con la referencia a la verdad y la dependencia de ella que es intrínseca y esencial para la propia voluntad. Esta dependencia es justamente lo que hace a la voluntad independiente de los objetos y de su misma presentación, y proporciona a la persona esa preeminencia respecto a su propio dinamismo que hemos denominado trascendencia en la acción (trascendencia vertical). La persona es independiente de los objetos de su actividad propia mediante el momento de la verdad, que contiene cualquier decisión o elección que sea auténtica¹¹.

La verdad sobre el bien como fundamento de la calificación moral de las acciones

Subrayemos una vez más que es necesario definir con mayor exactitud este «momento de la verdad». Antes incluso conviene advertir que ese momento, que pertenece y es propio de la voluntad, no se identifica de ninguna manera con la autenticidad de las elecciones o decisiones particulares. Muy al contrario, si al comienzo de este estudio apelábamos a la experiencia integral del hombre haciendo una especial referencia a la experiencia moral, en este lugar es necesario aprovechar esa experiencia. Así pues, no decimos que las *elecciones particulares* o las decisiones propias de la voluntad humana sean siempre correctas. Con frecuencia el hombre quiere algo que no es un verdadero bien, y también con frecuencia elige algo que no es un verdadero bien. Tales elecciones o decisiones no son solo un error, pues el error se comete en el pensamiento y no en la voluntad. Cuando la decisión y también la elección tienen por objeto lo que no es un verdadero bien, y especialmente cuando esa decisión o elección se hace en contra de lo que ha sido conocido como verdadero bien, tienen el carácter de culpa, de pecado. Pero la realidad de la

¹¹ La trascendencia de la persona en la acción se constituye en último caso como «sobrepasarse a sí mismo» (cfr. la nota 4 del cap. 3), no tanto «hacia la verdad» como «en la verdad».

culpa, del pecado, del mal moral, conocida por la experiencia moral manifiesta más plenamente el hecho de que la voluntad de los hombres incluye una referencia a la verdad y la intrínseca dependencia de ella¹².

Si la decisión o la elección no incluyeran en sí el «momento de la verdad», si no se realizaran mediante una referencia específica a ella, entonces la moral como realidad más característica del hombre-persona dejaría de ser comprensible. Pues es esencial para esa realidad la contraposición entre el bien y el mal moral. Esta contraposición no encierra solamente una relación con la verdad propia de la voluntad en su intencionalidad, sino algo más, reconduce esta realidad a las dimensiones del principio de la decisión, de la elección y de la acción. Brevemente, la contraposición entre el bien y el mal, tan esencial para la moral, contiene el hecho de que la volición de cualquier objeto se realiza en la actividad humana en base a la verdad sobre el bien, constituido por esos objetos.

8. La vivencia cognoscitiva de los valores como condición de la decisión y de la elección

La motivación saca a la voluntad de la indeterminación inicial

El anterior análisis parece que tiene un gran interés para explicar cómo el *volitum* y el *praecognitum* forman un conjunto dinámico específico en el hombre como persona. Y es que al indicar la relación propia de la voluntad a la verdad, que constituye la originalidad dinámica de cada decisión y de cada elección, excluimos de esa manera esa forma de determinismo que ve su fundamento en el hecho de presentar cognoscitivamente a la volun-

¹² Cf.: «En pervertissant l'involontaire et le volontaire, la faute altère notre rapport fondamental aux valeurs et ouvre le véritable drame de la morale qui est le drame de l'homme divisé. Un dualisme éthique déchire l'homme par delà tout dualisme d'entendement et d'existence. 'Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas'» (P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 24).

tad los objetos de la volición. En ese planteamiento la motivación se identificaría con la determinación, y se eliminaría toda la originalidad de la elección y de la decisión, e indirectamente de la autodeterminación. Pero, aunque el origen de la voluntad y su propia relación hacia la verdad en la actividad no proceden únicamente de la presentación cognoscitiva de los objetos, sin embargo se encuentra claramente condicionada por ella. La voluntad no alcanzaría su propia y específica referencia a ella, a los objetos en la verdad mediante la elección o la simple decisión, si esos objetos no le hubieran sido presentados previamente. La motivación no se identifica con la elección, pero *la motivación condiciona la autodeterminación*.

La autodeterminación es el momento propio de la libertad tanto en sentido básico como autodependencia de la persona como también en sentido desarrollado, esto es, cuando se trata de la intencionalidad de la voluntad, de su relación con los posibles objetos de la volición. En el principio de esta relación se encuentra una cierta indeterminación. Indeterminación que no significa, sin embargo, indiferencia hacia el objeto, hacia los valores; se trata más bien de la aún indeterminada *in concreto* capacidad de querer alguno de ellos. La motivación sirve para sacar a la voluntad de ese estado inicial de indeterminación, pero no porque ella la determine, sino porque condiciona y posibilita la autodeterminación. La originalidad de la decisión y la elección radica precisamente en que tienen el rasgo claro de la autodeterminación. Constituyen al mismo tiempo la manifestación y la concreción de la autodeterminación, y de ese modo alcanzan las estructuras del autodomínio y de la autoposición que son solo propias de sí mismo. Son también las estructuras de esa trascendencia que distinguen a la persona en la acción.

Carácter peculiar del conocimiento que condiciona a la voluntad

El conocimiento condiciona la elección, la decisión, en general la autodeterminación: condiciona la trascendencia de la

persona en la acción. Ya hemos observado que esta trascendencia es resultado de la relación a la verdad, pero la relación a la verdad constituye la propiedad más esencial del conocimiento. Surge, pues, aquí el condicionamiento de la voluntad por el conocimiento. Y simultáneamente se debe hacer notar otra relación más. La voluntad, mediante su relación a la verdad de todos aquellos objetos hacia los que se dirige en virtud de su propia intencionalidad, la intencionalidad de la volición, influye sobre el conocimiento. Influjo que no hay que entender como una *sui generis* determinación a la inversa que comportara alguna deformación del conocimiento o del pensamiento humano. Es tan solo que la voluntad mediante su propia relación intencional a los objetos plantea al conocimiento y al pensamiento unas tareas específicas relacionadas con la verdad sobre el bien; se trata de tareas cognoscitivas que pertenecen al ámbito del «saber» y no al del «querer». A pesar de que el «querer» está tan esencialmente condicionado por el «conocer» y el «saber» mediante su relación específica hacia la verdad, sin embargo se debe advertir, en primer lugar, el sentido fundamental de la verdad sobre el bien que la voluntad exige del conocimiento; y, en segundo lugar, junto a lo anterior hay que admitir que al exigirlo condiciona el conocimiento en particular y ejerce sobre él una específica influencia.

La verdad sobre el bien como esencia de la vivencia de los valores

Así también del modo más general se puede explicar en el hombre el fundamento de ese específico campo de conocimiento y sabiduría que denominamos conocimiento de los valores¹³. En

¹³ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Principalmente «Das Apriori-Materiale in der Ethik» (pp. 101-130). En este contexto, la afirmación de que en la vivencia de los valores es esencial el momento de la verdad sobre un determinado bien tiene sentido principalmente para mostrar la estructura personal de la autodeterminación, y a la vez para poner en evidencia la trascendencia de la persona en la acción. El autor es consciente de que esa afirmación tiene que ser examinada en el amplio contexto de

la vivencia de los valores es también esencial el momento de la verdad, tanto la verdad sobre este o aquel objeto como la verdad sobre este o aquel bien. Así, si tenemos la vivencia, por ejemplo, del valor nutritivo de un alimento, simultáneamente conocemos también como un bien ese objeto que constituye un alimento. Si tenemos la vivencia del valor formativo de este o aquel libro, conocemos a la vez que ese libro, como objeto, es un bien determinado. En ambos casos, nuestro conocimiento no tiene que ser directamente causado por una volición concreta, ni debe permanecer a su directo servicio (lo que tendría lugar en los casos: «conozco el valor de un alimento, para comérmelo» o «conozco el valor formativo de un libro para utilizarlo»). La vivencia cognoscitiva de los valores, o sea, el conocimiento de lo bueno que es este o aquel objeto, no es directamente dependiente de una volición concreta, aunque permanezca básicamente en estrecha unión con ella. 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. Decidimos sobre el objeto de una volición o elegimos uno entre los posibles objetos de la volición en función de algún valor determinado de ese objeto. La vivencia cognoscitiva de los valores crea siempre el contenido en que se basa la motivación.

El problema del conocimiento de los valores y de su relación con la voluntad puede ser –y sucede con frecuencia– tratado como un problema en sí mismo. Sin embargo se trata de un problema muy rico y poliédrico. (En el siguiente capítulo considera-

los estudios que tienen como su objeto específico la problemática de los valores y del conocimiento (o también la vivencia cognoscitiva de los valores). Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Ethik*, en *Gesammelte Werke*, t. II, Regensburg 1973, parte I, en especial «Die Realität der Werte wider ihre Verächter» (pp. 83-134); III: «Wesentliche Aspekte der Wertsphäre» (pp. 135-174). Hay una versión inglesa: *Christian Ethics*, David MacKay Company inc., New York 1952). Cfr. también N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin (1926) 1964⁴ parte V: Vom Wesen der ethischen Werte (pp. 107-153), en especial, el capítulo 16: «Vom idealen Ansichsein der Werte», a) Gnoseologisches Anschsein der Werte (pp. 133-135).

remos aparte el componente emocional de la vivencia de los valores). En este estudio no pretendemos ocuparnos de él separadamente, más aún: no queremos permitir de ningún modo que el problema de los valores se convierta aquí en un problema en sí mismo. Quizá encontremos ocasión para ello en otro estudio; aquí, en cambio, el problema de la vivencia cognoscitiva de los valores tiene importancia para comprender a la persona, su específica dinámica en la acción y aquella trascendencia que está íntimamente ligada con el momento de la verdad en la actividad. En la vivencia de los valores se encierra el conocimiento de la verdad sobre los objetos, a los que se dirige la voluntad en virtud de su intencionalidad específica. Se trata de la intencionalidad de la volición, y adopta forma de decisión o de elección, precisamente como consecuencia de la vivencia de los valores, o sea, mediante el momento de la verdad sobre el bien, que está constituido por los respectivos objetos. Ya hemos advertido que lo característico de la voluntad no es la intencionalidad de la volición en sí misma, o sea, el dirigirse a los objetos que tienen valor de algún tipo, sino la orientación mediante una decisión o una elección. Se trata siempre de un «dirigirse» de la persona.

La verdad axiológica y la verdad práctica

El momento de la verdad que incluye la esencia misma de la decisión y de la elección constituye de este modo un dinamismo específico de la persona en cuanto tal: el dinamismo de la acción. El momento de la verdad libera el propio *agere* de la persona y establece del modo más profundo las fronteras entre el *agere* y el *pati*, entre actuar y suceder en, de los que la persona es objeto en diversos modos. Y justamente este momento está directamente condicionado por la vivencia cognoscitiva de los valores. Tanto la decisión como la elección –cada una a su modo– se realizan mediante la relación de la verdad al objeto en cuanto bien. Presuponen, pues, la vivencia cognoscitiva de los valores, pues en

esta vivencia se encuentra la verdad sobre el objeto precisamente en cuanto bien. Se trata de una verdad axiológica diversa de la verdad ontológica. Al captarla, no constatamos lo que es un determinado objeto, sino qué valor constituye. Pero la *verdad axiológica* (o mejor: la verdad en sentido axiológico) no es la que denominamos verdad práctica y no pertenece al llamado conocimiento práctico. Pertenecen al conocimiento teórico y es *un elemento esencial de la visión misma de la realidad*. Sin embargo, se trata del elemento al que más le debemos en la actividad, gracias al cual el «saber» pasa al «querer».

9. El juicio sobre los valores y el significado creativo de la intuición

El pensamiento en la perspectiva de la operatividad del objeto

En el análisis realizado hasta ahora del conocimiento como condición de la trascendencia de la persona en la acción se ha puesto de manifiesto ante todo el contenido de este conocimiento. El conocimiento humano es, sin embargo, una función muy rica y compleja de la persona y según eso merece aún un análisis que ponga en evidencia su participación en la acción y en la trascendencia de la persona que está ligada con la acción. Todo el conocimiento humano se encuentra también en los límites de esta experiencia mediante la cual, en el presente estudio, intentamos captar el dinamismo de la persona. Una característica de ella es la distinción entre *agere* y *pati*. Distinción que, a su modo, se aplica también al conocimiento como función de la persona. El conocimiento se nos da en la experiencia básicamente como actividad. Su momento específico es así: cuando conozco, y también cuando pienso, entonces actúo. Al decir «conozco» y «pienso», naturalmente no pretendemos identificar el pensamiento con el conocimiento. Tan solo deseamos indicar que junto a la vivencia activa del conocimiento observamos en nosotros la

vivencia del pensamiento con un carácter más bien pasivo, que también tiene un cierto valor cognoscitivo. Se trata aquí de la vivencia del tipo «me viene a la mente», en la que nos encontramos con un cierto tipo de flujo de contenido cognoscitivo, y nuestro «yo» humano se comporta como sujeto pasivo, en vez de como un agente que actúa. Las vivencias de este tipo presentan una cierta analogía con la vivencia «me vienen ganas», en la que la forma psíquica de la volición no se encuentra insertada en el «quiero» operativo y personal. También por eso hemos indicado en numerosas ocasiones que la intencionalidad propia de las voliciones no determina sin más el dinamismo de la voluntad. Sin embargo aquí nos limitamos solo a las vivencias del tipo «me viene a la mente».

En general, el pensar se diferencia del querer en el sentido de su dirección: mientras que el querer se une a un cierto tipo de tendencia hacia el objeto (la volición es tendencia por su propia naturaleza), al pensar –y más estrictamente, al conocer– es el objeto el que de algún modo se introduce en el sujeto. Así, por ejemplo, la introducción del objeto en el sujeto se realiza mediante la observación o también mediante la imaginación, que es algo así como una reproducción interior de las impresiones, o también mediante la comprensión. Mediante cada uno ellos el objeto se introduce cognoscitivamente en el sujeto de conocimiento de diversos modos: en el caso de la observación y de la imaginación se introduce de manera sensible, en el caso de la comprensión, de manera inteligible.

A través del juicio, el hombre tiene la vivencia de sí mismo en cuanto autor del pensamiento

La orientación «hacia el sujeto» propia del pensar –y más estrictamente del conocer– acaece también en las mencionadas experiencias del tipo «me viene a la mente». Sin embargo, incluso cuando no nos encontramos con vivencias de este tipo, sino

con el normal «pienso», debemos observar en su ámbito el característico paso desde un tipo de pasividad a la actividad propia del «yo» personal. Concretamente, hasta un cierto punto, el pensamiento «sucede en» el hombre, y a partir de un cierto punto es ya claramente actividad suya. Pero parece que ya ese «suceder en» es una manifestación del dinamismo cognoscitivo del hombre, y por eso mismo presupone una potencialidad cognoscitiva en toda su complejidad específica. El hombre tiene la vivencia de sí mismo como autor del pensamiento y del conocimiento solo en un determinado momento; este momento es ya claramente el *momento del juicio*. La acción de juzgar es también la acción cognoscitiva más específica del hombre; presupone —como ponen de relieve en toda su amplitud los analistas del conocimiento— otra actividad del intelecto aún más elemental, en concreto la simple aprehensión. Pero la vivencia de esta acción se encuentra inserta en la acción de juzgar y es a través de ella como se distingue en la conciencia como actividad en la que mi propio «yo» no es solamente sujeto, sino también agente.

La acción intelectual del juicio tiene su estructura «externa» en función de los objetos que forman su materia (*objectum materiale*). Esta estructura aparece en las proposiciones orales o escritas. Por ejemplo, en la expresión «esta pared es blanca» la acción de juzgar consiste en atribuir a una cosa determinada (la pared) una propiedad que tiene realmente (la blancura); esto se expresa con una cierta estructura «externa», que no es solo propia del lenguaje, sino también del pensamiento. Concretamente, si decimos frases, es porque pensamos juicios. Pero es esencial para el juicio algo más aún: se trata concretamente de captar la verdad sobre los objetos que constituyen la materia del juicio. De manera que la proposición «esta pared es blanca», junto a la estructura externa de la que se reviste la acción de juzgar en atención a su objeto (*objectum materiale*), oculta una estructura «interior» que es la más esencial para esta actividad: la captación de la verdad (*objectum formale*). La captación de la ver-

dad es equivalente a la introducción del objeto en el sujeto-persona de acuerdo con una propiedad esencial de este sujeto-persona. Esta propiedad, o sea, la relación hacia la verdad, no solo trascendente, sino también vivenciada, revela al mismo tiempo la naturaleza espiritual del sujeto personal. La verdad constituye la razón de ser del conocimiento humano, y es simultáneamente el fundamento de la trascendencia de la persona en la acción. Porque la acción es tal que este momento le confiere la forma de un auténtico *actus personae*.

Correspondencia entre el juicio y la decisión

Existe una clara correspondencia y correlación entre el juicio y la decisión o la elección que son propias de la voluntad. Se trata de la correspondencia entre el *praecognitum* y el *volitum*. Sin embargo, alcanzamos una visión correcta de esta correspondencia y correlación a través de la visión de la persona en su trascendencia. Mediante el juicio la persona capta su propia trascendencia cognoscitiva respecto a los objetos. Se trata de una trascendencia mediante la verdad sobre los objetos conocidos; en este caso, se trata concretamente de la verdad axiológica que se encuentra en el juicio sobre el valor de los objetos. Y precisamente esta trascendencia cognoscitiva (*prae-cognitum*) condiciona la trascendencia específica de la voluntad en la acción (*volitum*). La decisión y la elección presuponen el juicio sobre el valor, pues este juicio no se constituye a sí mismo solo mediante la verdad sobre los objetos, sino que también posibilita y condiciona algo que es propio de la voluntad, la referencia a los objetos basada en la verdad. Lo que, como ya hemos indicado, constituye la originalidad propia de la decisión y de la elección. Antes de que la persona decida o elija, expresa un juicio sobre el valor.

Vale la pena subrayar que cada decisión, y esto también vale para la elección, presenta una analogía tan próxima al juicio que, en ocasiones, consideramos al propio juicio como la deci-

sión. Pero la esencia del juicio es cognoscitiva, pertenece al ámbito del «saber», mientras que la esencia de la decisión está íntimamente ligada con el «querer». «Querer» no significa únicamente tender hacia un fin, sino tender mediante una decisión. Precisamente por esta razón la voluntad está integrada tan profundamente en la estructura de la persona, y cada «quiero» auténtico y lleno de valor actualiza el autodomínio y la autoposición propios de la persona.

El papel creativo de la intuición en el conocimiento discursivo de los valores

Al poner en evidencia de esta manera el significado del juicio en la mutua relación del *volitum* al *praecognitum*, no pretendemos de ninguna manera despreciar el papel creativo de la intuición cognoscitiva, en particular en lo que se refiere a la vivencia de los valores. Ya advertimos que en el ámbito del pensamiento humano se observa como el paso de una cierta pasividad a la específica actividad del «yo» personal. El «yo» tiene la vivencia de sí mismo también al conocerse como agente –como aquel que actúa– cuando juzga. No obstante todo esto, el conocimiento resulta también una particular forma de tener una vivencia del objeto, que a veces se revela al sujeto de una manera singular, y sobre todo le desvela su valor. El sujeto «yo» en ese caso es más pasivo que activo, es más sujeto exclusivamente que agente, y sin embargo para el conocimiento esos momentos resultan inconmesurablemente importantes, creativos y enriquecedores.

A pesar de que la intuición da la impresión de ser un conocimiento que «sucede en» el hombre en mayor medida de lo que él haga como agente, sin embargo no conviene despreciar el momento de la actividad cognoscitiva. Ante todo, parece que el juicio acompaña siempre a la experiencia intuitiva de los objetos. Se trata de un juicio sobre valores, juicio que constata la existencia de determinados valores, puesto que el objeto de la intuición es el

valor; este juicio no tiene carácter discursivo. No llegamos al valor por el camino de un razonamiento, sino que más bien lo encontramos en nuestro conocimiento como si ya estuviera preparado, no como algo razonado. En esta medida precisamente podemos hablar de una cierta experiencia cognoscitiva. No obstante, esa experiencia resulta ser en muchas ocasiones fruto de esfuerzos cognoscitivos anteriores, en ocasiones de abundantes intentos de captar un valor intencionalmente, que no han conducido directamente a intuirlo. Cuando acontece *hic et nunc* la captación intuitiva de este valor, tenemos el derecho de considerar que es el resultado indirecto de anteriores intentos discursivos.

La intuición y el discurso se encuentran implicados de diverso modo en el conjunto de los procesos cognoscitivos, a veces el momento de la intuición se encuentra en el comienzo del pensamiento discursivo, otras veces constituye su culminación y su resultado mediato. Desde el punto de vista de la trascendencia de la persona no es demasiado importante que el curso del proceso cognoscitivo sea más intuitivo o más discursivo; en cambio, lo más importante es el momento de la verdad, pues por relación a ella se explica cualquier decisión o elección. La intuición que está en el comienzo del proceso discursivo parece indicar que necesita fundamentarse posteriormente en la verdad intuitiva. En cambio, la intuición que es fruto de un proceso discursivo parece ser un reencuentro de la verdad y algo así como permanecer en ella. La trascendencia de la persona en la acción está ligada no tanto a la función intelectual del juicio, sino a la verdad sobre la realidad objetiva, en función de la que el hombre debe decidir y elegir, o sea, encontrar en sus acciones una respuesta adecuada a esa realidad.

AUTODETERMINACIÓN Y REALIZACIÓN*

1. Contenido esencial de la proposición «realizo una acción»

Centralidad de la problemática de la realización

En este trabajo ya hemos realizado varias veces algunas precisiones sobre nuestro lenguaje que bajo expresiones o locuciones corrientes esconde un contenido particularmente profundo. Continuando con las reflexiones del capítulo III, también en el inicio del presente capítulo tenemos que referirnos a una expresión que tanto en el lenguaje literario como en el ordinario ocupa un lugar consolidado. Se trata de la expresión «realizo una acción». En las reflexiones posteriores, que tienen como tema la trascendencia de la persona en la acción, debemos ocuparnos de esa realización a la que se refiere la citada expresión. «Realizo una acción» esconde dentro de sí casi toda la problemática del presente estudio. Nos ocupamos aquí de la persona y de la acción no como dos realidades distintas entre sí, sino como una realidad

* El término polaco «spełniac» significa «realizar» o «cumplir», en el sentido de «hacer hasta el final». En español se ha generalizado el uso de la palabra «realizar» para significar lo que parece que quiere expresar el autor. Pero, puesto que el autor juega en el texto con el significado etimológico de ese término conectándolo con «pełne» y «pełnia», se utiliza aquí «completar» entre paréntesis. Por otra parte, parece sugerente el término «completar», porque el hombre efectivamente llega a plenitud, es decir, *se completa*, mediante su actividad libre. No obstante, para simplificar, traducimos directamente por «realizar» sin poner «completar» entre paréntesis. Solo lo hacemos cuando sirve para aclarar algún pasaje del original.

única y profundamente cohesionada, como lo hemos subrayado desde el principio. Es una cohesión que se da en la realidad y, por tanto, debe también aparecer al comprenderla, o sea, al interpretarla. Parece que la expresión clásica de esa cohesión existencial y esencial de la persona con la acción sea la frase «realizo una acción». Por tanto, en la interpretación filosófica de la persona y de la acción es preciso referirse a ella. Pensamos hacerlo ahora partiendo del análisis que hemos realizado de la estructura personal de la autodeterminación. Las siguientes reflexiones continuarán el análisis de esta misma estructura desde el punto de vista de la realización, que corresponde en la acción precisamente a la autodeterminación, que está profundamente arraigada en la estructura dinámica de la persona, como ya hemos intentado probar.

La acción como efecto interno e intransitivo de la operatividad

La propia palabra «realizar» [completar] nos habla ante todo en su raíz y en su etimología. Su raíz es la misma que encontramos en el adjetivo «completo» o en el sustantivo «plenitud». Por eso parece que realización [cumplimiento] es el equivalente más propio del término *actus*, que justamente indica la plenitud correspondiente a una determinada facultad o potencialidad. En esta dirección analizaba la acción la filosofía tradicional. En estas investigaciones intentamos respetar los logros alcanzados, a la vez que buscamos una expresión que quizá sea más adecuada para la persona como sujeto y autor de la acción, y a la vez de la acción como auténtico *actus personae*. Cuando se habla de la realización de una acción, se nos manifiesta la persona como sujeto y autor, en cambio la acción misma aparece como *resultado* de esa actuación. Con respecto a la persona se trata de un resultado que es a la vez *exterior* e *interior*, inmanente. Y en relación a ella es también *transitivo* e *intransitivo* a la vez¹.

¹ Parece que haya una estrecha relación entre el reconocimiento del efecto intransitivo de la acción y el reconocimiento de la plena realidad del bien y del

Uno y otro están íntimamente unidos a la voluntad, que es a la vez autodeterminación e intencionalidad, como indicamos en el anterior capítulo. La autodeterminación es algo más fundamental para la voluntad, y está unido a ella el significado fundamental de la libertad. La intencionalidad es de alguna manera secundario e integrado mediante la autodeterminación y señala el sentido desarrollado de libertad.

La realización de sí mismo mediante la acción, condición de la moral personal

Al comienzo de estas reflexiones es necesario decir que sobre todo, si no exclusivamente, nos ocupamos de la *acción como efecto interior e intransitivo* de la operatividad de la persona. También bajo este aspecto pretendemos analizar todo el dinamismo de su realización, a partir de la estructura personal de la autodeterminación. La dinámica de la voluntad que hemos trazado anteriormente explica el hecho de que las acciones, que son el efecto de la operatividad de la persona, conectan en sí mismas lo extrínseco y lo intrínseco, lo transitivo y lo intransitivo. Cada acción lleva en sí misma cierta orientación intencional, se dirige

mal -valores morales- en el interior de ese sujeto personal que es el hombre. De ello dependerá el sentido de todas nuestras consideraciones sobre el tema de la relación entre la autodeterminación y la realización. Cuando en lo sucesivo utilizemos la fórmula «el hombre se realiza» (o: «no se realiza»), nos damos cuenta de que la «realización» tiene en sí misma un sentido casi absoluto. Sin embargo ni en este capítulo ni en todo el presente estudio se habla de la dimensión absoluta de la realización de sí. Ninguna acción concreta en la experiencia terrena del hombre hace realidad esa dimensión. Sin embargo, simultáneamente en alguna medida cada una de ellas revela la estructura de la realización personal, como también de modo parecido la estructura de la autodeterminación personal. Por lo tanto, ya que en el capítulo anterior se realizó el análisis de la estructura de la autodeterminación, nos parece indispensable realizar en este capítulo un análisis completo de la estructura de la realización personal inherente a la acción.

La distinción entre lo transitivo y lo intransitivo de la acción está ligada en la filosofía tradicional con la distinción entre ser y actuar (*l'être et agir*).

hacia un objeto determinado o a un conjunto de objetos, se dirige hacia fuera de la persona. A la vez, en virtud de la autodeterminación, la acción penetra en el sujeto, en el «yo», que es su objeto primero y fundamental. Y en paralelo con esto transcurren la transitividad y la intransitividad de la acción humana.

Cada acción es una realidad que bajo un cierto aspecto pasa, tiene su comienzo y su final tanto en la dimensión extrínseca al hombre como en su dimensión intrínseca, que es la que más nos interesa aquí, puesto que nos ocupamos sobre todo de la relación de la acción con la persona, y no de la configuración del mundo exterior mediante la actividad del hombre. Y he aquí que en la dimensión interna de la persona la acción humana a la vez pasa y no pasa. Conlleva un efecto que es más duradero que ella misma, y este efecto se explica con la operatividad y con la autodeterminación, o sea, con la implicación de la persona en la libertad. Esta implicación se objetiva, de acuerdo con la estructura de la autodeterminación, no solo en la acción como efecto transitivo, sino que en función de su efecto intransitivo se objetiva también en la persona. Somos testigos de esta objetivación en la moral, donde mediante la acción moralmente buena el hombre como persona *se hace moralmente bueno* y mediante la acción moralmente mala *se hace moralmente malo*.

De esta manera se delinea ante nosotros el significado propio de la expresión «realizar una acción». La realización no se identifica con la operatividad. Realizar una acción no significa tan solo ser su autor. La realización es algo coordinado con la autodeterminación. Corre paralelamente pero como en sentidos opuestos. El hombre, cuando es autor de una acción, simultáneamente *se realiza a sí mismo*. Se realiza, o sea, se completa*, de algún modo lleva a su propia plenitud la estructura que le corres-

* En el original aparecen las palabras «spełniać» y «urzeczywistniać». La primera la hemos traducido aquí por «completar», aunque en general lo habíamos hecho por realizar, para distinguirla de «urzeczywistniać», cuyo significado literal es, precisamente, «realizar».

ponde por ser persona, porque es alguien y no algo. Se trata de la estructura de autodomínio y de autoposesión. La intencionalidad del querer y del actuar, que es salir hacia fuera de sí mismo, hacia los objetos que se le presentan al hombre como bienes variados, y por tanto hacia los valores, supone a la vez introducirse en el propio «yo», el objeto más próximo y más esencial de la autodeterminación. La moralidad, es decir, el valor moral como realidad existencial, se fundamenta en esta estructura; gracias a esta estructura se introduce en el interior del hombre como persona y alcanza en ella su estabilidad. Una estabilidad que se encuentra ligada con la intransitividad de las acciones, y a la vez determina de manera particular esa intransitividad. Las acciones humanas perduran en el hombre gracias a los valores morales, que constituyen una realidad objetiva íntimamente unida a la persona, es decir, profundamente subjetiva a la vez. El hombre como persona es alguien, y como tal alguien es bueno o malo.

Naturalmente se puede separar hasta cierto punto la moralidad de este entramado, de esta totalidad existencial, que ella constituye junto a la persona. Incluso es indispensable hacerlo, puesto que ese entramado forma una realidad demasiado rica para que se pueda analizar a la vez la estructura «persona-acción» y la moralidad; por no hablar del perfil normativo en el que se expresa la peculiaridad de la ética. También por eso, en la ética nos encontramos con frecuencia con tratamientos separados de esta realidad existencial que van más o menos lejos, y que de algún modo la ponen entre paréntesis, como ya hemos indicado en la parte I. En cualquier caso, la *moralidad* como *realidad existencial* permanece siempre en estricta unión con el hombre como persona. Tiene en la persona sus raíces vitales. En la realidad no existe fuera de la realización de una acción y fuera de la realización de sí mismo mediante la acción. La realización de sí mismo mediante la acción es lo mismo que la realización del autodomínio y de la autoposesión gracias a la autodeterminación. Solo en ese ciclo dinámico es posible la moral como hecho, como reali-

dad. La moralidad como realidad axiológica consiste en una peculiar separación o incluso contraposición entre el bien y el mal, entre los valores morales, en el interior de la persona. La filosofía moral investiga y la ética presupone esta realidad axiológica. En esta realidad está incluida también algo así como un estrato más profundo: es la *realidad ontológica*, la *realidad de la realización de sí mismo mediante la acción*, lo que es exclusivamente propio de la 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.

2. La realización de sí mismo y la conciencia moral

Dimensión ética de la realización de sí mismo mediante la acción

El hecho de que la expresión «realizar una acción» indique no solo a la actividad como resultado externo y transitivo, sino también al resultado interno e intransitivo, tiene una importancia fundamental para la interpretación de la persona. A la vez se nos abre el *camino para una interpretación adecuada de la conciencia moral*, que parece posible solo presuponiendo que la realización de una acción constituye simultáneamente la realización de la persona a través de esa acción. No parece que se pueda comprender por otro camino la vitalidad propia de la conciencia moral, y su sentido estrictamente personalista. Ciertamente, ella no establece una dialéctica más o menos separada de los valores morales de bien y mal, sino que hunde sus raíces en el hecho ontológico que es la realización personal de sí mismo mediante la acción. El hombre se realiza a sí mismo como persona, como alguien, y como alguien puede llegar a ser bueno o malo, esto es, puede realizarse o no realizarse.

Esta antítesis nos introduce en la moralidad como realidad axiológica, puesto que ontológicamente cada acción supone una

cierta realización de la persona. Axiológicamente, en cambio, esa realización solo es realización mediante el bien; pues mediante el mal moral de algún modo hay una no-realización. Parece que este modo de ver tiene cierta relación con la concepción del mal de todo mal, incluido el moral— como privación. Una privación que aparece en el orden moral, y por tanto en el orden axiológico (esto es, en el orden de los valores), de donde pasa al orden ontológico. Porque los valores morales son tan esenciales para la persona que su verdadera *realización* se realiza no tanto mediante la acción, sino mediante la *bondad moral* de la *acción*. El mal moral, en cambio, supone su no-realización, aunque la persona realice una acción. Cuando realiza una acción, también se realiza en ella ontológicamente. La más profunda realidad de la moral se puede ver como realización de sí mismo en el bien, la realización de sí mismo en el mal es, en cambio, una no-realización.

*La posibilidad de la no-realización como expresión
de la contingencia del hombre*

La propia realización de uno mismo (que tiene lugar mediante cada «realizo una acción»), en cuanto hecho en sentido ontológico, nos permite pensar en la persona humana como en un ser potencial y no plenamente actual. Si la persona humana fuera el llamado acto puro, no sería posible ninguna actualización. A este modo de pensar nos tenía habituado la metafísica realista tradicional; y hasta cierto punto nos ha deshabituado a él la filosofía de la conciencia de los siglos posteriores. Pero es evidente que la persona, la acción y su cohesión dinámica no son solo un contenido de la conciencia, sino que constituyen una realidad fuera de la conciencia. Si la persona realiza una acción, y a través de ella y en ella se realiza a sí misma, en consecuencia la moralidad considerada desde el punto de vista ontológico nos atestigua lo que la metafísica tradicional llamaba contingencia (*contingentia*) del ser: el hombre es un ser contingente. Esto

mismo lo testimonia de otro modo la moralidad como hecho axiológico. 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. El hecho de que pueda ser buena o mala es una consecuencia de la libertad que la manifiesta y la confirma. Muestra a la vez que la libertad puede ser usada bien o mal. El hombre no está radicado incondicionalmente en el bien ni está seguro de su libertad. En esto consiste precisamente *el aspecto ético de la contingencia de la persona*, y a la vez el sentido de la conciencia moral.

La conciencia moral, facultad que revela la dependencia de las acciones respecto a la verdad y el bien

La conciencia moral revela también la dependencia de la verdad inscrita en la libertad del hombre. Esta dependencia, como hemos advertido anteriormente, es el fundamento de la autodependencia de la persona, es decir, de la libertad en su sentido fundamental, de la libertad como autodeterminación. Junto a esto, es también fundamento de la trascendencia de la persona en la acción. La trascendencia de la persona en la acción no es solo autodependencia, dependencia del propio «yo». Entra simultáneamente en ella el momento de la dependencia de la verdad, y es este momento el que en último término constituye la libertad. Pues ella no se realiza subordinando la verdad a uno mismo, sino subordinándose a la verdad. La dependencia de la verdad marca los límites de la autonomía propia de la persona humana.

La libertad que le corresponde a la persona humana no es pura independencia, sino autodependencia, que incluye la dependencia de la verdad. Ella determina ante todo el dinamismo espiritual de la persona. También y simultáneamente muestra la dinámica tanto para la realización de la persona, como para la no-realización en sentido ético. 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. Se trata de la verdad sobre el bien de la que tenemos una vivencia en la conciencia moral. La dependencia de la verdad constituye a la persona en su trascendencia; la trascendencia de la libertad se traspasa a la trascendencia de la moralidad.

La trascendencia de la persona y la verdad, el bien y la belleza

El concepto de trascendencia de la persona se puede ampliar y examinar en relación a los trascendentales: al ser, a la verdad, al bien, a la belleza. El hombre tiene acceso a ellos mediante el conocimiento, y tras el conocimiento, tras el intelecto, mediante la voluntad y la acción. En esta concepción la acción sirve también para realizar la verdad, el bien y la belleza. La acción fue examinada desde este ángulo en la metafísica tradicional: esto se realizó de una manera en la metafísica platónica y de otro modo en la aristotélica. Pero, frente a estas diferencias, permanecieron algunos temas como propiedad común de las dos metafísicas diversas y de las antropologías construidas sobre ellas. De todos modos la visión de la trascendencia del hombre-persona mediante la relación con los trascendentales no pierde su importancia cuando nos remitimos a la experiencia, y en particular a la experiencia de la moralidad. Porque la trascendencia de la persona entendida de modo metafísico no es algo exclusivamente abstracto. Advertimos experimentalmente que la vida espiritual del hombre se concentra y palpita en torno a la verdad, el bien y la belleza. Así que nos podemos atrever a hablar de una experiencia de los trascendentales, que transcurre en paralelo a la experiencia de la trascendencia personal.

La conciencia moral como realidad normativa intrínseca a la persona

En el presente estudio mostramos ante todo una dimensión y un significado único de la trascendencia de la persona en la acción. Se trata a la vez de la trascendencia de la libertad, que se realiza en la moralidad. Cuando realiza una acción, el hombre se realiza a sí mismo, se hace bueno o malo como hombre, como persona. Esa realización tiene lugar basándose en la autodeterminación, o sea, en la libertad. La libertad encierra en sí la dependencia de la verdad, lo que resalta con claridad en la conciencia moral. La función de la conciencia moral consiste en determinar el verdadero bien en la acción y en formar el deber correspondiente a ese bien. *El deber es la forma experimental de dependencia de la verdad*, de la que depende la libertad de la persona.

La función propia y completa de la conciencia moral no es tan solo cognoscitiva, no consiste únicamente en indicar «*x* es bueno – *x* es un verdadero bien», «*y* es malo – *y* no es un verdadero bien». La función propia y completa de la conciencia moral consiste en hacer depender la acción de la verdad conocida. En esto consiste la dependencia de la autodeterminación, o sea, de la libertad de la voluntad respecto al verdadero bien o, más aún, su dependencia del bien en la verdad.

Y he aquí que esa dependencia del bien en la verdad conforma una nueva realidad en el interior de la persona. Es la *realidad normativa*, que se manifiesta a través de la formulación de normas y de su implantación en las acciones humanas². Estas

² Quizá convenga en este lugar recordar en concreto que M. Scheler criticó la ética de Kant como ética del «puro deber» (*Pflicht aus Pflicht tun*), pero no el deber en sí en cuanto hecho específico, esto es, como vivencia específica. Se trata de que esta vivencia se encuentre adecuadamente radicada en los valores. Por otra parte, tenemos que preguntarnos si el imperativo kantiano (en particular el llamado segundo imperativo) no presupone de alguna manera un dirigirse hacia los valores basándose en el deber, o si contrariamente no tiende a ello.

normas tienen una participación propia en la realización de las acciones, que es a la vez la realización de sí –o sea, de la persona– mediante la acción. La realidad normativa es esencial para la moral y la ética, aunque no lo sea solo para ellas. Además de las normas específicas de la moralidad, que se pueden definir como normas éticas, en la experiencia integral del hombre encontramos también normas lógicas, normas estéticas y quizá otras más. Las primeras se encuentran ligadas con el terreno del conocimiento teórico y de la verdad teórica, las segundas, con el campo del arte y de lo bello. Se delinea, por una parte, un cierto tipo de afiliación al orden normativo del mundo de los trascendentales y, en cambio, por otra, hacia la actividad pluridireccional del hombre.

La conciencia moral en cuanto norma de las acciones es la condición para que en ellas se realice la persona

A pesar de todo, las normas éticas se diferencian de las normas lógicas y de las estéticas, como ya lo indicó la filosofía tradicional. Solo las normas éticas, que responden a la moralidad, afectan a la acción y al hombre como persona. Solo mediante ellas el hombre en cuanto persona se va haciendo bueno o malo: mediante ellas, esto es, dependiendo de ellas, en base a la conformidad o disconformidad con ellas. Ni las normas lógicas ni las normas estéticas tienen una influencia de ese tipo en el hombre, pues no son –como justamente distingue Aristóteles– normas de la actividad, de la acción, sino solamente normas de conocimiento y de la producción. En su campo de visión no se encuentra el hombre como persona, sino tan solo el producto del hombre, su obra. Esta obra puede ser examinada bajo el punto de vista de la posesión o no de la verdad, y entonces puede ser verdadera o falsa (errónea), o de la posesión o no de la belleza, y en-

En el curso del análisis que hemos emprendido aquí, el autor intenta ante todo buscar las raíces desde las que se desarrollan orgánicamente tanto la experiencia de los valores como la del deber. Los valores generan normas.

tonces será bella o fea. Pero esa calificación de la obra, de la creación, fuera de la cual también está todo el mundo de las normas, no es lo mismo que calificar o descalificar a la persona en sí misma.

Solo en la persona tiene lugar aquella realización que responde ontológicamente a la estructura misma de la persona. La persona se realiza a sí misma mediante su acción; alcanza su plenitud propia como persona y también esa forma que es a la vez la propia de la autoposesión y del autodomínio. La persona a través de la acción se realiza a sí misma como «alguien» y se revela también como «alguien». En paralelo a esta realización, y solo en paralelo con ella, más aún en directa unión, va la realización de sí mismo en sentido axiológico y ético, realización a través de los valores morales. La realización o no-realización depende directamente de la conciencia moral, de su juicio. La función de la conciencia está delimitada, como se ve, por la ontología de la persona y de la acción, y en particular por la dependencia, que es propia únicamente de la persona, de la libertad con respecto a la verdad: el centro mismo de la trascendencia de la persona en la acción y de la espiritualidad del hombre.

3. Dependencia de la conciencia moral con respecto a la verdad

Enraizamiento en el intelecto del poder normativo de la verdad

El análisis efectuado hasta aquí nos ha permitido establecer que la realización está ligada con el efecto interno e intransitivo de la acción. En este efecto la actividad del hombre se detiene de alguna manera en la persona y permanece en ella. Esto tiene lugar gracias a la autodependencia, que constituye la estructura básica de la libertad de la voluntad humana, y que encierra en sí y manifiesta una capacidad de hacer depender de la verdad al hombre, a su voluntad y a sus acciones. Esta capacidad, que se revela en la

conciencia moral, indica cuán profundamente la relación con la verdad se halla radicada en la potencialidad misma del ser personal del hombre. De ella hablamos, cuando atribuimos al hombre «naturaleza racional» o también cuando nos referimos a su entendimiento como facultad de conocer y distinguir lo verdadero de lo falso. El intelecto se entiende corrientemente como el órgano del pensar; aunque la función de pensar y de entender está más ligada con la razón. En cambio, el intelecto denota más bien una propiedad del hombre-persona, de modo semejante a como la libertad es una propiedad suya. Esta propiedad se manifiesta en la capacidad de pensar y de entender. Sin embargo lo esencial de ella no es la simple formación de pensamientos, sino la captación de la verdad, es decir, distinguir lo que es verdadero de aquello que no lo es. El intelecto como propiedad del hombre y facultad suya le permite permanecer en un contacto con la realidad que puede ser omnia-barcante: *«intellectus est quodammodo omnia»*, como escribió Tomás de Aquino. Todo ente puede llegar a ser contenido del intelecto. Lo verdadero es esencial en esta relación cognoscitiva del intelecto con el ser.

Mediante la capacidad de captar la verdad y de distinguirla de lo no verdadero, del error, el intelecto establece el fundamento de la particular preeminencia del hombre en relación con la realidad, con los objetos de conocimiento. Esta preeminencia se introduce en el conjunto de la experiencia de la trascendencia de la persona, en particular de la trascendencia de la persona en la acción, de la que nos ocupamos aquí. Se trata de preeminencia, es decir, de trascendencia mediante la verdad, no mediante la conciencia exclusivamente. En este lugar hacemos referencia a los análisis desarrollados en el capítulo II, que indican esto. Aunque la conciencia humana tiene indudablemente carácter intelectual, sin embargo su función específica no consiste en la simple búsqueda de la verdad y en distinguir activamente entre verdad y no-verdad, lo que se realiza en el juicio. La conciencia en su función reflejante obtiene su contenido significativo de los procesos activos

del entendimiento dirigidos hacia la verdad. Gracias a ello lo verdadero llega a formar también parte de ella, y la conciencia mediante su función reflexiva condiciona la vivencia de lo verdadero. Pero, como ya se indicó en los análisis del capítulo II, la función propia de la conciencia no es saber, el comprender activamente y alcanzar la verdad. Esto debe dirigirse a captar la trascendencia de la persona en la acción, concretamente en lo que respecta a la conciencia moral, sobre la que basamos esta trascendencia.

Parece que el fundamento de la trascendencia de la persona no es exclusivamente la conciencia, sino también la actividad del intelecto, todo el esfuerzo dirigido hacia la verdad. Entendemos aquí por verdadero el esfuerzo y la actividad intelectual del hombre en su punto esencial. La comprensión de la verdad está unida a una tendencia específica, que tiene la verdad como su finalidad. El hombre tiende a la verdad, y el intelecto une en sí la capacidad para captarla (distinguiéndola de la no-verdad) y la necesidad de indagarla. Ya en esto se revela su subordinación dinámica respecto a la verdad, que simultáneamente es como si fuera el mundo propio del intelecto humano. Y precisamente esta subordinación del intelecto con respecto a la verdad condiciona la preeminencia, es decir, la trascendencia de la persona. El hombre no es únicamente un espejo pasivo que refleje los objetos, sino que mantiene en relación con ellos *una preeminencia específica por medio de la verdad*; se trata de una «superioridad de la verdad» relacionada con una cierta distancia a los objetos, y que está inscrita en la naturaleza espiritual de la persona³. Por eso, la

³ Las consideraciones sobre el tema «la verdad y la conciencia» están estrechamente ligadas con el conjunto de reflexiones contenidas en el capítulo I: «La persona y la acción bajo el aspecto de la conciencia». Todo el proceso de desvelamiento gradual de la persona a través de la acción en las estructuras constitutivas de ella nos obliga a concentrarnos alrededor de la verdad. Porque la conciencia moral (*sumienia*, en el original polaco) solo en sentido lato y de alguna manera secundario puede identificarse con «conciencia moral» (*świadomością moralną*, en el original polaco).

antigua definición de Boecio subraya justamente la racionalidad, o sea, el intelecto, como rasgo distintivo de la persona: «persona est individua substantia *rationalis naturae*».

La verdad de la conciencia moral, fundamento de la trascendencia y de la realización de la persona en la acción

Ya hemos llamado la atención anteriormente sobre un rasgo estructural de la persona, que es la autoposesión y el autodomio. Estas estructuras son fundamentales para interpretar la acción en su dependencia esencial de la persona, de su transitividad ante su simultánea intransitividad. El que la acción permanezca en la persona mediante su valor moral tiene su fuente y su fundamento en la conciencia moral. En el hombre la conciencia moral está ligada con el intelecto no solo a través de la conciencia, sino también a través de la verdad. Se ha subrayado repetidamente que la conciencia moral es el juez que decide sobre el valor moral de la acción, sobre el bien o el mal encerrado en ella. Se trata de una idea correcta, aunque quizá parcial. Parece que no hay modo de captar la totalidad específica de la conciencia moral sin que se haya delineado previamente la estructura de la persona, la estructura de autoposesión y la estructura de autodomio. Sobre la base de estas estructuras se revela y se explica el dinamismo de la autodeterminación y el dinamismo, paralelo a ella, de la realización donde se encuentra enraizada la conciencia moral. Ella es condición indispensable para la realización de uno mismo en la acción. El hombre-persona se realiza, como hemos dicho, en sentido ontológico y a la vez axiológicamente, es decir, en sentido ético. En este último tiene lugar la realización mediante el bien moral y la no-realización mediante el mal moral. Esto depende directamente de la conciencia moral.

Pertenece a la conciencia moral no solo la vivencia de la verdad, sino también la del *deber*, que analizaremos a continuación. En primer plano aparece la verdad, de la que depende el de-

ber. Cuando decimos que la conciencia moral es un juicio, estamos tomando en consideración algo así como su última etapa, y a la vez, con mucha frecuencia, un aspecto puramente formal (al que se une habitualmente una concepción intelectual de la conciencia moral). La conciencia moral entendida en su conjunto es un esfuerzo absolutamente peculiar de la persona dirigido a captar la verdad en el campo de los valores, principalmente de los valores morales. Es primeramente búsqueda e investigación de esa verdad, antes de que se convierta en certeza y juicio. Por otra parte, es conocido que la conciencia moral no siempre tiene certeza y que tampoco es siempre verdadera, es decir, concorde con la realidad del bien. Pero esto justamente atestigua que es necesario unirla con el orden de la verdad, y no solo con la consciencia, aunque a la luz tanto de nuestros análisis anteriores como de los actuales parece que es evidente que la consciencia asegura a los juicios de la conciencia moral la vivencia subjetiva de la verdad. De manera parecida le asegura la vivencia de la certeza. En caso contrario la obra de la consciencia será la vivencia de una duda de la conciencia moral o, en el peor de los casos, la vivencia de la mala fe, o sea, de la «falsedad de conciencia».

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 particular *estructura de la voluntad como autodeterminación*, y a la vez con la estructura de la persona. Es un resultado de ella y con ella se mide. Como es sabido, la voluntad se distingue por la orientación intencional, que es siempre querer un determinado objeto desde el punto de vista de los valores. Pero este querer no permanece como acto intencional abstracto, sino que tiene un significado intransitivo en la persona. Cuando quiero algo fuera de mí mismo, de alguna manera me dirijo con la voluntad hacia mí mismo. Ninguna volición como acto intencional puede evitar el propio «yo», que es en cierto modo el primer objeto de la voluntad. La libertad como independencia res-

pecto a los objetos posibles de la volición implica la libertad como autodeterminación. El esfuerzo de la conciencia moral está íntimamente ligado a esa realidad de la voluntad y de la libertad humana. Cuando el entendimiento se esfuerza por tender hacia la verdad en el campo de los valores, no pretende alcanzar exclusivamente valores separados de los objetos de la volición, sino también –junto a la intransitividad de la acción– el *valor fundamental de la persona* como sujeto de la voluntad y a la vez como autor de la actividad.

La unión entre verdad y deber como fundamento de la fuerza normativa de la conciencia moral

Se trata de que logremos ser buenos y no malos; de que mediante las acciones nos vayamos haciendo buenos y no malos⁴. Mediante tales contenidos alcanzamos las propias raíces normativas de lo verdadero que se encuentran inscritas en la conciencia moral. También llegamos indirectamente a la esencia misma de la autorrealización, de la realización de la persona, que en su propio dinamismo transcurre paralelamente a la autodeterminación. La conciencia moral introduce en ella la fuerza nor-

⁴ Se trata de la estructura dinámica fundamental de la autodeterminación, a la que está unida la tendencia fundamental a llegar a ser bueno y no malo. La postura de Scheler, para el que el valor moral no puede ser objeto de la volición, porque eso supondría una postura farisaica, puede comprenderse a la luz de sus presupuestos. No es lo mismo, en efecto, «querer ser bueno» que «querer tener la vivencia de que soy bueno»; y lo segundo puede suponer un cierto fariseísmo. Sobre el particular cfr., por ejemplo, K. WOJTYŁA, *The Intentional Act and the Human Act, That Is, Act and Experience*, en «*Analecta Husserliana*» 5 (1976), pp 272-273. (Versión española: «El acto intencional y el acto humano. Acto y experiencia», en K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2009).

Precisamente en estos análisis comparativos se fundamenta la convicción de que hay que examinar la voluntad en la estructura de la persona y la acción ante todo en su aspecto de autodeterminación y no de la «intencionalidad» (cfr. el capítulo III: «La estructura personal de la autodeterminación»).

mativa 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. Precisamente en esta concreta realización, peculiar de la persona, la estructura de autoposesión y de autodomínio se confirma y a la vez se realiza, se actualiza. La veracidad, la fuerza normativa de la verdad incluida en la conciencia moral constituye la clave de bóveda de esta estructura. Al margen de ella, si nos separamos de ella, no es posible pensar o interpretar adecuadamente la conciencia moral ni, en sentido lato, todo lo específico del orden normativo. Nos referimos aquí fundamentalmente a las normas de moralidad, porque ellas sirven para el cumplimiento de los actos, es decir, para la realización del «yo» personal mediante las acciones, mientras que las normas exclusivas del pensamiento o de la producción solo sirven para los valores de los productos humanos, o sea, de las obras, como ya se ha recordado anteriormente. Es por lo que en el presente estudio tenemos presente ante todo esa *fuerza normativa de la verdad*, que es propia de la conciencia moral.

Los analíticos contemporáneos realizan aquí una abstracción muy amplia, al hacer objeto de sus investigaciones la veracidad o no de las proposiciones normativas. Por otra parte, con frecuencia sostienen la teoría de que a estas proposiciones no se les puede adjudicar un valor lógico: no se puede atribuir verdad o falta de verdad a una proposición cuyo functor proposicional se exprese con la palabras «debe», solo se puede atribuir ese valor a las proposiciones cuyo functor proposicional se exprese con la palabra «es»⁵. Este planteamiento no cambia en nada ni tampoco

⁵ El concepto que hemos expresado aquí sobre la naturaleza del juicio ético conecta con la convicción metafísica de que los valores no existen realmente (*evaluational nihilism*), y la correspondiente convicción epistemológica de que los valores no son objetos de conocimiento (*acognitivism*). Esta convicción es común al emotivismo de A. J. Ayer (*Language, Truth and Logic*, London 1936) y al prescriptivismo (*prescriptivism*) de R. Hare (*The Language of Morals*, Oxford 1952). No obstante, Hare intenta mitigar el extremismo del emotivismo en nom-

disminuye el hecho de que la conciencia moral sea una realidad experimental fundamental en la que la persona se manifiesta plenamente (o incluso «se revela») a sí misma y también a los otros. El hecho de la conciencia moral no es tan subjetivo que no sea de algún modo intersubjetivo. En la conciencia moral se realiza una particular conexión entre la verdad y el deber que se muestra como la fuerza normativa de la verdad. 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». Frente a esta realidad, la ética como filosofía, es decir, como sabiduría, como ciencia, o sea, como método riguroso de encontrar la verdad, no puede dejar a la persona sin apoyo. Así que con razón considera que su principal tarea consiste en la necesidad de justificar las normas morales, para rendir de esa manera un servicio a la verdad de las conciencias morales.

Esta última digresión afecta a la ética; sin embargo, parece que es adecuado realizarla cuando hemos alcanzado este punto del análisis de la realidad de la persona y de la acción.

4. El deber como expresión de la llamada a la realización de sí

El deber y la autorrealización de la persona en las acciones

La fuerza normativa de la verdad se explica mediante el deber, que a la vez explica los deberes en tanto que se refieren a los valores. El hecho de que la verdad, la afirmación «x es verdaderamente bueno», produzca mediante la conciencia moral algo así como un impulso interior o un mandato de la forma «debo ejecutar una acción, mediante la que realice ese x», está íntimamente ligado al dinamismo particular de autorrealización, de realiza-

bre de la objetividad del juicio ético, cuando sostiene que se pueden justificar las normas morales, aunque esa justificación, según entiende él, no consista en justificar su verdad.

ción del «yo» personal en la acción y mediante la acción. Y es precisamente desde este punto de vista desde el que pretendemos examinar el deber en el presente estudio. Es conocido que se le puede analizar también desde otros ángulos. El deber puede analizarse como consecuencia de algún principio moral o jurídico (previo y de algún modo conocido). Ese principio se llama norma en función de su contenido, que no es solo declarativo, no se expresa con el functor «se debe» o «es necesario». El deber moral o jurídico así concebido puede presentarse como algo que procede del exterior del sujeto-persona. Ese tipo de deber define al hombre como individuo social, sus obligaciones respecto a los otros y respecto a toda la sociedad a la que pertenece. La esfera del deber de la persona respecto a las demás personas constituye otro problema distinto relacionado con el orden de la participación, que se manifiesta como convivencia y cooperación de las personas y se tratará en un capítulo aparte.

La verdad (la validez) de las normas éticas

Sin embargo, todas las formas de deber hacia alguien, que están incluidas en el conjunto de normas morales o jurídicas, presuponen el deber como una realidad dinámica específica, que constituye el elemento integral de la realización de la acción, que, como ya hemos dicho repetidamente, es a la vez realización de sí mismo como persona. El hecho de que, cuando una persona realiza una acción, se realiza a la vez a sí mismo mediante la verdad de dicha acción, se manifiesta en la conciencia moral. Existe una correlación entre la conciencia moral como fuente intrapersonal del deber y el orden objetivo de las normas morales y también de las jurídicas; el significado de ese orden va más allá de una persona singular y de su interioridad concreta. Sin embargo, la capacidad para generar deber que tienen estas normas radica en que objetivan un bien verdadero que obliga a la persona a nivel social, esto es, en una dimensión en parte interpersonal y en parte supra-

personal. El valor fundamental de las normas reside en la verdad del bien que es objetivada en ellas, y no en el hecho de generar un deber, aunque, en algunas ocasiones concretas, las fórmulas normativas utilizadas acentúen esto último, porque utilizan expresiones tales como «se debe», «es necesario», «hay obligación de» y otras parecidas. A pesar de esto, la esencia de las proposiciones normativas de la moral o del derecho se encuentra en la verdad del bien que es objetivado en ellas. Mediante esa objetividad, ellas se ponen en contacto con la conciencia moral, que de alguna manera convierte esa verdad en necesidad real y concreta. Esto tiene lugar incluso cuando la conciencia moral es como si aceptara exclusivamente el deber en base a las normas morales o jurídicas objetivas. Conviene recordar que la verdad del bien contenido en estas normas puede que sea evidente directamente, lo que conecta con la directa asimilación de los contenidos normativos mediante la conciencia y la concesión a ellos de una fuerza normativa propia. En otros casos, cuando falta tal evidencia, la conciencia moral realiza claramente una específica verificación de las normas, como para verificar su autenticidad en su propio ámbito.

La verdad está íntimamente ligada con el deber. No se trata exclusivamente de la verdad objetiva de las normas *in abstracto*, sino también de la vivencia de la verdad, que se expresa en el convencimiento, o en la certeza subjetiva, de que esta o aquella norma indica un verdadero bien. Cuanto más profundo es este convencimiento, tanto más fuerte es la obligación o el deber que genera. La vivencia del deber se encuentra estrechamente unida a la vivencia de la verdad. En muchas ocasiones –si no habitualmente– se habla en este caso no de verdad, sino de *equidad*. Los juicios teóricos son verdaderos o falsos, en cambio las normas son equitativas o inicuas. La etimología^{*} parece

^{*} Se refiere el autor a la etimología polaca; en ese idioma, «*ślusznosc*» (equidad) tiene la misma raíz que «*sluchac*» (escuchar) y que «*byc poslusznym*» (ser obediente).

apuntar a esa consecuencia de las normas que es el deber. En efecto, «equidad» tiene la misma raíz que «escuchar», o sea, «ser obediente». De ahí que la norma equitativa es aquella a la que hay escuchar, porque contiene en sí misma el fundamento para ser verdadera fuente de la obediencia de la conciencia y, en consecuencia, del deber; con una norma inicua sucede todo lo contrario.

Carácter creativo de la conciencia

A pesar de que los adjetivos «equitativo-inicuo» resultan muy exactos y adecuados con respecto a las normas, parece sin embargo que dejan de alguna manera en la sombra el momento mismo de la verdad, su vivencia y la trascendencia, que está ligada con ella, de la persona en la acción de la conciencia. No se trata de otorgar a la conciencia moral un poder legislativo, como postuló Kant al identificar ese poder con el concepto de autonomía, o de la libertad incondicionada de la persona. 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 del derecho. La idea de que la conciencia moral establecería este orden supone no advertir las adecuadas proporciones que surgen entre la persona y la sociedad o la comunidad; o, en otro orden, entre la persona creada y el Creador. Esa idea constituye las raíces del individualismo y es una amenaza para el equilibrio óntico y ético de la persona, que se expresa también en el rechazo del «derecho natural» ético. Pero, junto a lo anterior, hay que admitir desde el punto de vista de la experiencia integral del hombre como persona que la función de la conciencia moral no se reduce tan solo a una especie de mecanismo de deducción y aplicación de las normas, cuya verdad se encontrara en unas fórmulas abstractas, eventualmente codificadas en el caso del orden jurídico establecido.

La conciencia moral es creativa en el ámbito de la verdad de las normas, es decir, de los principios de actuación que constituyen el fundamento objetivo de la moralidad y del derecho. Su creatividad no se limita simplemente a recomendar, a mandar, o sea, a expresar el deber que equivale a la obediencia. La vivencia de la equidad está precedida e integrada con la vivencia de la verdad. La vivencia de la verdad está contenida en el reconocimiento de la norma a la que se le une la fuerza de la convicción subjetiva. En todo esto, la conciencia moral es creativa en el ámbito de la verdad de la norma. Esta creatividad se corresponde con la dimensión de la persona, es totalmente intrínseca y ordenada al obrar, que es la acción de la persona misma, y a la vez el momento de su realización mediante ella misma. *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. 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: *El deber*, o sea, la fuerza normativa de la verdad en la persona estrechamente unida con la conciencia moral, *demuestra que la persona es libre en el obrar*. Pues la verdad no anula a la libertad, sino que la redime. La tensión que surge entre el orden objetivo de las normas y la libertad interior del sujeto-persona se descarga mediante la verdad, mediante el convencimiento de la verdad del bien. No se descarga tan solo por la presión o en virtud de un mandato o de la coacción. San Pablo muy adecuadamente postula un *rationabile obsequium*, que es el sinónimo personalista del deber⁶. Los medios de coacción ocultan la trascendencia específica de la persona o bien testimonian su inmadurez. Es difícil negar que, en ocasiones, se manifiesta esa inmadurez, pero sería inhumano reducir el deber exclusivamente a la presión de los medios extrínsecos.

⁶ Cfr. *Rm* 12, 1.

El paso del valor al deber

Todo esto indica que la trascendencia de la persona mediante la libertad se realiza en la verdad. Ella es la última fuente de la trascendencia de la persona y, por tanto, la antigua definición de la persona justamente hace referencia al entendimiento (*natura rationalis*) como fundamento de esta trascendencia, esto es, de la trascendencia en el obrar. Pero parece, como ya hemos hecho notar, que *la reducción metafísica* propia de esta definición *evidencia más la naturaleza intelectual* (=naturaleza racional) *que a la persona* en la trascendencia cognoscitiva mediante la relación con la verdad. En el presente estudio intentamos precisamente desvelar esa trascendencia en cuanto que constituye a la persona. El deber testimonia una vez más lo que ya se ha revelado en el capítulo anterior, que la voluntad y la libertad de la persona están dinámicamente referidas a la verdad de manera propia y peculiar, una específica relación dinámica con ella. Esta relación determina la peculiar originalidad de cada decisión y elección, y determina de manera particular la originalidad de la obligación, o sea, del deber, que es como un grado peculiar de dinamización de la voluntad en su específica referencia a la verdad.

No se trata, como ya hemos recordado, de la verdad en sentido teórico, ni siquiera se trata de la verdad axiológica en sí unida con la vivencia cognoscitiva de los valores. 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, aquel debe situarse de manera particular en el camino del obrar de la persona como una llamada específica.

El paso desde el valor al deber constituye un tema aparte, que aquí tan solo indicamos, pero que no analizaremos exhaustivamente. Ese paso se realiza con frecuencia en el camino del deber de no-obrar respecto a un valor. Una parte significativa de las normas morales tiene el carácter de una prohibición (p. ej., la mayoría de los mandamientos del Decálogo). No obstante, ese ca-

rácter de ninguna manera excluye el que haya en ellas algún valor ni tampoco lo esconde, antes bien lo resalta más aún. Así, por ejemplo, el mandamiento «no dirás falso testimonio» acentúa más fuertemente el valor de la veracidad, y el mandamiento «no adulterarás», el conjunto de valores relacionados con el matrimonio, la persona, la prole, la educación y así sucesivamente. Este modo de pasar desde el valor al deber –una vía en cierto sentido negativa– es muy típico de la moralidad y del derecho, pero no es el único ni el más importante. Parece que es más importante la vía positiva. El más perfecto y completo ejemplo de manifestación del deber por la vía positiva es y ciertamente lo sigue siendo el mandamiento evangélico «amarás». En este camino, el valor manifiesta directamente el deber mediante su contenido esencial, y mediante la fuerza de atracción unida a ese contenido. No obstante, ese contenido y la fuerza de atracción llegan en cierto modo tan solo al umbral de la persona, y este es el umbral de la conciencia moral, o sea, el umbral del bien verdadero, en donde comienza el deber.

La vocación del hombre a realizarse en las acciones

El deber alcanzado en la vía positiva de la atracción y aceptación de los valores reconocidos espontánea o reflexivamente como verdaderos puede convertirse en el elemento fundamental de la vocación de la persona. Parece que la filosofía moral contemporánea manifiesta una clara tendencia a comparar e incluso a contraponer estas dos vías: la negativa, que se suele identificar (de modo no totalmente justo) con el sistema de las normas que se comprenden ante todo como prohibiciones, y la positiva, que se identifica con la atracción y la aceptación de los valores. Esta segunda suele ser entendida como vía de la vocación de la persona. El problema en sí de la vocación merece evidentemente un estudio aparte, y también el problema de las relaciones justas entre los valores y las normas. Aquí nos ocupamos de este tema úni-

camente en el aspecto de la realización de la acción, o sea, de la realización conjunta de uno mismo mediante la acción. Resulta difícil, sin embargo, no captar la proximidad objetiva, e incluso la parcial identificación de la realización así entendida con la vocación de la persona. Al mismo tiempo, parece que todo deber, incluso aquellos a los que se llega desde un valor por la vía negativa, proporciona un cierto conocimiento de la vocación de la persona. Pues cada uno de ellos nos habla de este «imperativo» fundamental: ser bueno como hombre, no ser malo como hombre, y en tal imperativo se encuentra de alguna manera la ontología y la axiología del hombre en cuanto persona. Todas las vocaciones, llamadas más específicas o incluso retos al hombre mediante los valores, se reducen en último caso a esa vocación esencial y fundamental.

El drama del valor y del deber es un signo de la trascendencia de la persona

La íntima relación del deber con el valor muestra a la persona humana en su particular relación con la realidad considerada en su totalidad. No se trata únicamente de una relación cognitiva, que de algún modo concentre esta realidad en la lente del hombre-microcosmos. Cualquier conocimiento interioriza de alguna manera la realidad extrapersonal en la persona-sujeto (en particular es la conciencia la que interioriza esta realidad junto con el sujeto). El deber actúa, en cambio, en sentido contrario: conduce al hombre mediante el actuar, a la persona mediante la acción en la realidad, la hace sujeto de su propio drama (*dramatis persona*) en el contexto de esta realidad. Se trata –desde el lado del hombre-persona– del drama del valor y del deber. El hombre no se realiza como persona al margen de ese drama. Naturalmente esta plenitud parece tanto más madura en la medida en que el drama del valor y del deber sea más profundo y esté más arraigado en el hombre. El deber –ya sea como elemento de la vocación global del

hombre o como contenido concreto de una acción particular- parece decir mucho en lo que respecta a la trascendencia de la persona. Mediante él, por una parte se manifiesta la realidad de esta trascendencia, y por otra, en cambio, se manifiestan sus límites, que no son menos reales, en particular los límites de la realidad en cuyo marco debe realizarse el hombre a sí mismo. La persona como estructura específica de autodominio y de autoposesión se realiza del mejor modo posible mediante el deber. No mediante la pura intencionalidad de las voliciones y ni siquiera mediante la autodeterminación, sino mediante *el deber como especial modificación de la autodeterminación y de la intencionalidad*.

La persona se abre en él hacia los valores y mantiene a la vez en relación con ellos la medida de la trascendencia que condiciona a la acción, porque permite distinguir el actuar de aquello que «únicamente sucede en el sujeto-hombre».

5. La responsabilidad

La conexión de la responsabilidad con la operatividad mediante el deber

Parece que los análisis realizados hasta ahora constituyan ya una base suficiente para captar y explicar la unión que surge en el actuar del hombre entre la operatividad y la responsabilidad, y en particular para poder interpretar la responsabilidad misma. La relación entre la operatividad de la persona y su responsabilidad es la base de los principios elementales en los que se apoya todo el orden moral y jurídico en sus dimensiones interhumanas y sociales. A pesar de ello, esta relación, de modo parecido al deber, es ante todo una realidad en la persona, en el interior de la persona. Solo gracias a esta realidad intrapersonal podemos hablar después del sentido social de la responsabilidad y establecer sus principios ciertos en la vida social. A primera vista, el concepto de responsabilidad indica que el hombre, su es-

estructura personal, su propia trascendencia en el actuar son elementos que deben ser analizados para que el sentido social e interpersonal de la responsabilidad se delimite adecuadamente.

El hecho de que conectemos directamente la responsabilidad con el actuar, de que afirmemos: «el hombre es responsable de x , porque es el autor de x », manifiesta la gran complejidad y a la vez la cohesión y la condensación de los elementos, que se encuentran en la simple composición «el hombre realiza una acción». En los análisis presentes se ve cuántos elementos están incluidos en la realización de la acción desde el lado de la autodeterminación y paralelamente desde el lado del cumplimiento; pero el cumplimiento dice más sobre la persona que actúa que sobre la propia acción realizada. Así también la responsabilidad dice ante todo de la persona que realiza una acción y que a la vez se realiza (completa) mediante esa acción. Si bien unimos la responsabilidad directamente con el actuar, sin embargo ella no surge tanto de la operatividad sino más bien del deber. El hombre solo es responsable de x cuando debe realizar x o también en el supuesto contrario, cuando debe no realizar x . Lo uno puede estar incluido en lo otro porque el paso del valor al deber tiene lugar no solo por la vía positiva, sino también por la negativa. Y así, por ejemplo, el hombre, que es autor de una mentira, es responsable de conducir a otros al error, lo que «no debe» hacer, a la vez que «debe» respetar la verdad. La relación entre responsabilidad y operatividad presupone el que haya un deber.

Correspondencia entre los valores y la responsabilidad

Al mismo tiempo, la citada relación indica que en el deber siempre hay una cierta apertura de la persona hacia los valores. El hombre tiene la vivencia de la responsabilidad como hecho intrapersonal en íntima conexión con la conciencia moral, y parece que incluye la dinámica específica de la voluntad que ya hicimos notar en el anterior capítulo. Así que mediante el análisis de la elección y

de la decisión en su específica originalidad llegamos al convencimiento de que la voluntad, más que la capacidad de tender hacia un objeto en virtud de algún valor suyo, es la capacidad de responder autónomamente a un valor. Esa capacidad integra de manera particular el actuar del hombre, proporcionando a esa actuación los rasgos de la trascendencia personal. Tras ella camina también la responsabilidad, que se encuentra íntimamente unida con la acción precisamente en función de que contiene en sí esa característica de la voluntad que consiste en responder a los valores. De esta manera se dibuja la relación «*respuesta-responsabilidad*». Por tanto, si el hombre resulta responsable de sus acciones y consecuentemente tiene la vivencia de su responsabilidad, es porque tiene capacidad de dar una respuesta con la voluntad a los valores.

Esta capacidad presupone lo verdadero, la relación a la verdad, en la que se enraíza el deber como fuerza normativa de la verdad. El deber constituye esa forma madura de respuesta a los valores con la que se encuentra íntimamente relacionada la responsabilidad. La responsabilidad contiene en sí un cierto deber de tender hacia los valores. Se dibuja así la relación «*debo-respondo*»: deber-responsabilidad. A causa del deber, la característica de la voluntad de responder a los valores adquiere en la persona y en su actividad la forma de respuesta *a favor de* los valores. Gracias a la intencionalidad propia de la voluntad, los actos humanos se dirigen, como es sabido, hacia diversos objetos según que constituyan tal o cual bien, es decir, en función de los valores. Se trata de que ese direccionamiento sea hacia la verdad, de que responda a los valores que son adecuados para su objeto. Así, por ejemplo, cuando una acción de una persona tiene como objeto a otra persona, es necesario que esta finalidad objetiva responda a los valores de la persona. Existe el deber de referirse al objeto según sus valores verdaderos, y junto a ello se genera una responsabilidad hacia el objeto considerado desde su valor; dicho brevemente: una responsabilidad por el valor. Esta responsabilidad se encuentra ya de algún modo en el origen mismo del deber, y a la vez es consecuencia de él. El deber con-

diciona a la responsabilidad, y a la vez la responsabilidad está ya presente de algún modo en la constitución del deber.

La autodeterminación como fundamento de la responsabilidad por el propio valor moral

La responsabilidad por el valor específico del objeto de la actuación está íntimamente ligada con la responsabilidad por el sujeto mismo, esto es, por el valor que se genera en él mismo, en el «yo» concreto junto con el actuar. Es, en efecto, una característica de la voluntad no solo la intencionalidad, o sea, la relación a objetos que se encuentran fuera del propio «yo», sino ante todo la relación con el «yo» mismo, su objetivación en el actuar. Sobre la base de la autodeterminación y la autodependencia del «yo» personal, al actuar se genera –junto a 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 el autor de la acción. La responsabilidad «hacia», integrada de esta manera, constituye una totalidad, que corresponde aproximadamente a lo que llamamos *responsabilidad moral*. En este punto –mediante el análisis de la responsabilidad– quizá se ve con mayor claridad que la moralidad no conduce hacia dimensiones heterogéneas, extrínsecas a la persona, sino que encuentra su lugar propio en la propia persona, en su ontología y axiología. La trascendencia de la moralidad como orden objetivo, que de algún modo supera a la persona, permanece a la vez en estricta correlación con la trascendencia de la persona misma. La responsabilidad hacia el objeto intencional del actuar, y ante todo la responsabilidad hacia su sujeto y autor, manifiesta una estrecha conexión con la realización de sí mismo, con la autorrealización del «yo» personal en cada acción.

Responsabilidad y autoridad personal

Al conjunto de la realidad que constituye la responsabilidad pertenece también otro aspecto esencial que definimos como «res-

ponsabilidad *frente a*». La responsabilidad «frente a» presupone la responsabilidad «hacia». Este nuevo aspecto de la responsabilidad, que sin duda está incluida en su esencia, habla mucho más del tema de la coordinación del hombre como persona con el conjunto del universo de las personas. Porque en la esencia de este aspecto de la responsabilidad está el hecho de que siempre es responsabilidad «*ante alguien*» –y por tanto ante una persona–. El universo de las personas tiene su estructura interhumana y su estructura social. En el marco de esta estructura, la necesidad de la responsabilidad «ante alguien» constituye sin duda uno de los fundamentos para que surja el poder, en concreto el llamado poder judicial. El universo de las personas tiene también su estructura religiosa, muy explícita en particular en la religión del Antiguo y del Nuevo Testamento. Dentro de esta estructura, la responsabilidad «ante alguien» asume el sentido de responsabilidad ante Dios. Se trata de una responsabilidad que tiene a la vez un sentido escatológico y otro temporal. En este segundo sentido, la conciencia moral humana –no en la función directiva, sino judicativa, pues estas dos funciones son específicas suyas– adquiere una autoridad particular, que permite pensar y hablar sobre la conciencia moral como la voz del mismo Dios. Desde el punto de vista de la filosofía de la religión y también de la teología (moral), se trata de un hecho capital.

En las presentes consideraciones, el hecho de la responsabilidad en este segundo aspecto –como responsabilidad «ante»– arroja una nueva luz sobre la estructura de la propia persona en su relación con la acción. Una vez más se confirma en este aspecto la intransitividad de la acción, esto es, su específica referencia a la persona como sujeto sobre la base de la operatividad y del deber. 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. La responsabilidad «ante alguien», independientemente de otras referencias que le son propias, es una forma y se expresa en la referencia al propio sujeto. Ese «alguien», ante el que soy y me siento responsable, es también mi propio «yo». Si en toda la dinámica de la realización no estuviera presente esta forma elemental de responsabilidad, resultaría difícil entender la responsabilidad ante cualquier otro. El universo de las personas encuentra su punto de partida experimental y el fundamento de su sentido en la experiencia del propio «yo» de la persona. De él parte el camino –que ya desde ahora llamaremos camino de la participación– que conduce a los otros, tanto en la comunidad humana como en el plano religioso.

La responsabilidad en conciencia del hombre ante sí mismo

La responsabilidad «ante alguien», integrada en la voz de la conciencia moral, sitúa al propio «yo» en la posición de juez en relación a mi propio «yo». Resulta difícil negar que la experiencia de la conciencia moral incluya esencialmente esa función. La responsabilidad «ante alguien» como autorresponsabilidad parece corresponder a la autodependencia y autodeterminación propias del hombre, en las que se manifiestan y realizan conjuntamente la voluntad y la libertad de la persona. En cambio, en lo que respecta a su estructura –definida aquí mediante la autoposesión y el autodomínio–, se encuentra indudablemente la autorresponsabilidad. Si el hombre como persona es quien se posee a sí mismo y se gobierna a sí mismo, ello es también porque a la vez él responde *de sí mismo*, como también responde *ante sí mismo*. La estructura de la persona, como ya se señaló anteriormente, muestra la peculiar complejidad hombre-persona. Pues él es simultáneamente quien posee y quien es poseído por sí mismo, quien gobierna y quien es gobernado. Es también quien responde y aquel por quien y ante quien responde el que responde.

Así pues, la estructura de la responsabilidad es una estructura característica de la persona y propia tan solo de ella⁷. Una responsabilidad disminuida equivale a una personalidad disminuida (en el sentido de ser persona). La estructura de la responsabilidad se encuentra íntimamente ligada con el actuar del hombre, con la acción de la persona; no está ligada, en cambio, con lo que únicamente sucede en el hombre, a no ser que aquello que sucede de por sí sea un efecto causado por un no-actuar. 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». El significado propio de la responsabilidad personal ante Dios requeriría un análisis teológico profundo independiente, que no realizaremos en el presente texto.

6. La felicidad y la trascendencia de la persona en la acción

La realización de sí mismo como sinónimo de la felicidad

El análisis realizado en el presente capítulo de la realización como una realidad que en el dinamismo del conjunto «persona-acción» corre paralelo a la autodeterminación no puede dejar de lado ese tema clásico de la filosofía del hombre que es la felicidad. Los términos «dicha» (*szczęście*) y «felicidad» (*szczęśliwość*) ocultan una sutil diferencia semántica, que resulta difícil

⁷ Cfr. P. RICOEUR: «[...] en me réveillant de l'anonymat, je découvre que je n'ai pas d'autres moyens de m'affirmer que mes actes mêmes. 'Je' ne suis qu'un aspect de mes actes, le pôle-sujet de mes actes. (En ce sens Husserl dit que hors de son implication dans ses actes le moi n'est pas 'un objet propre de recherche': 'si l'on fait abstraction de sa façon de se rapporter (*Beziehungsweise*) et de se comporter (*Verhaltensweisen*), il est absolument dépourvu de composantes idétiqes et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter; il est en soi et pour soi indescriptible, moi pur et rien de plus'. *Ideen*, I, p. 160). Je n'ai aucun moyen de sentiment de responsabilité» (*op. cit.*, p. 56). Cfr. también R. INGARDEN, *Über die Verantwortung Ihre ontischen Fundamente*, Stuttgart 1970.

de definir. Sin embargo, nos parece que el término «felicidad» es más cercano al sentido de nuestros análisis y de su contenido que «dicha». Afrontamos este tema no solo para permanecer fieles a una cierta tradición filosófica, sino ante todo en virtud de su convergencia con el conjunto de nuestras reflexiones. En la idea de felicidad se incluye algo muy próximo a la realización: no tanto a la realización de la acción, como a la realización de sí mismo mediante la acción. Realizarse es prácticamente idéntico a ser feliz. Realizarse es realizar aquel bien mediante el que el hombre como persona se hace bueno y es bueno. Se delinea con claridad la relación entre la felicidad y la axiología de la persona. Esta relación aparece en la realización de la acción y se realiza en ella.

La verdad y la libertad como fuente de la felicidad

Pero esto no significa que la acción, como dinamismo específico del hombre-persona, sea una realidad generadora de felicidad, una fuente que haga feliz al hombre. Es sabido que la expresión «realizar una acción» señala el doble efecto de la operatividad y de la autodeterminación de la persona, tanto el efecto extrínseco como el intrínseco, el transitivo y el intransitivo. El campo de la felicidad hay que buscarlo en lo que es interno e intransitivo en la acción, en lo que se identifica con la realización de sí mismo como persona. Por los análisis anteriores sabemos que tal realización de sí mismo se constituye mediante una serie de aspectos que hemos intentado revelar gradualmente en los análisis realizados hasta ahora. Entre ellos hay dos que están mutuamente relacionados: la verdad y la libertad. La realización de la persona en la acción depende de una activa e interiormente creativa *conexión de la verdad con la libertad*. Esa conexión es, además y a la vez, generadora de felicidad. La libertad sin más, como simple «puedo, pero no tengo que», no parece que genere felicidad. En este estado, la libertad es tan solo una condición de la felicidad, aunque la privación de la libertad suponga una amenaza para la felicidad misma. No obstante, esta úl-

flua no se identifica con disponer de libertad, sino con su realización mediante la verdad. La realización de la libertad en la verdad o sea, sobre la base de la relación con la verdad- equivale a la realización de la persona. Y es justamente generadora de felicidad en el ámbito de la persona, en su dimensión.

La felicidad que se deriva de la relación con los otros

Es evidente que no es fácil distinguir entre el ámbito de la persona y el ámbito que solo es propio de ella, que es única e irrepetible, previo al entramado de relaciones interpersonales y sociales, y después del sistema pluridireccional de referencia al «mundo»; o sea, a la naturaleza entendida del modo más general, en la que se encuentran una serie de entes inferiores al hombre, que le están subordinados a él de alguna manera a la vez que necesita de ellos. Todas estas relaciones tienen también un sentido para la felicidad del hombre. La relación con otras personas tiene un significado especial y básico. Intentaremos a continuación realizar un análisis, aunque sea introductorio, del problema de la participación, que nos acerca a uno mismo y une a las personas humanas en el plano específicamente personal. Se sabe por experiencia que esa participación es generadora de felicidad en un sentido particular. En el plano de la participación personal –aunque sea aplicando la adecuada analogía– se debe entender la felicidad en sentido religioso: felicidad que fluye de la comunión con Dios y de la unión con Él. Una comprensión profunda de la persona tiene ciertamente gran importancia para entender e interpretar la verdad cristiana revelada sobre la felicidad eterna, que consiste en la unión con Dios.

El perfil intrapersonal de la felicidad

En el marco del presente estudio no llegaremos tan lejos. Deseamos tan solo hacer notar lo que parece que es la felicidad en la dimensión interna e intransitiva de la persona y de la acción. No salimos fuera de este perfil de la felicidad, para poder comprenderla

mejor bajo otros perfiles, justamente bajo aquellos que han sido considerados hace poco. Pues parece que este perfil intrapersonal de la felicidad es básico y fundamental respecto a los otros. Aunque el hombre sale de algún modo fuera de sí cuando busca la felicidad el mismo hecho de esta búsqueda muestra la peculiar correlación que surge entre la felicidad y su propia persona. Es una correlación dinámica, que surge a través de la acción y que se realiza mediante esta. Sin embargo, el fundamento de esta correlación hay que buscarlo en la propia persona, en sus propiedades constitutivas, como son la libertad y la verdad, o sea, en la relación dinámica, enraizada en el entendimiento, con la verdad en el conocimiento y la actividad. Se puede decir incluso que la felicidad muestra una particular correspondencia respecto a la persona, respecto a su específica estructura de autoposesión y autogobierno. Esta correspondencia es tan nítida que a continuación podemos hablar de la estructura específica de la propia felicidad como de una estructura «personal», esto es, que no aparece ni tiene sentido fuera de una persona ni tampoco cuando se prescinde de ella.

La felicidad y su opuesto ligados a la estructura de la persona

Parece que aquí se encuentre un límite de la analogía. Quizá no se pueda hablar de felicidad de los entes impersonales, aunque estén dotados de psique como los animales. Indudablemente observamos en ellos dolor, como también la satisfacción natural, del tipo de sentirse bien o mal en el nivel sensitivo. La felicidad, y de modo similar su contrario, que puede ser definido del mejor modo posible con la palabra «desesperación», parece estar unido exclusivamente con la persona, con su estructura peculiar e irrepetible en el mundo natural. Únicamente en esta estructura tiene lugar la realización de sí mismo mediante la acción, que tampoco podemos transferir fuera de la persona mediante la analogía. Es conocido que el principio de la analogía sirve para establecer semejanzas y disimilitudes. En caso contrario, sería un mal instrumento para orientarnos en una realidad diferenciada.

Inductibilidad de la felicidad al placer

Parece que de esta manera encontramos también la base para trazar una frontera entre felicidad y placer. Esta línea transcurre por el confín de la distinción experimental que hemos mencionado desde el inicio. Se trata de la distinción entre los dos hechos: «el hombre actúa» y «(algo) sucede en el hombre». El hecho «el hombre actúa» encierra en sí no solo la realización de una acción sobre la base de la autodeterminación, sino también la realización de la persona sobre esa misma base, porque la autodeterminación es siempre una realización concreta de la libertad. La realización de la libertad constituye la esencia dinámica del hecho «el hombre actúa». La actividad, o sea, la acción, como realización de la libertad mediante la conciencia moral puede estar de acuerdo o en desacuerdo con la verdad en sentido normativo. En el primer caso, el hombre se realiza a sí mismo como persona, en el segundo no se realiza. A lo que permanece en íntima relación con la realización lo llamamos siempre felicidad y nunca placer. De modo que la felicidad se encuentra estructuralmente unida con la experiencia de la actividad, con la trascendencia de la persona en la acción. De manera parecida con lo opuesto a la felicidad, la desesperación, que corresponde a la actividad incompatible con la conciencia moral, con la verdad normativa.

La introducción del placer en esta estructura integral parece un malentendido. Es difícil hablar del placer de la «buena conciencia moral» o del deber cumplido. En estos casos se habla mejor de alegría. El hecho de que esta alegría pueda ser a la vez placentera es secundario, así como el malestar que se deriva de los remordimientos de conciencia. Pero el placer y el malestar en sí mismos no se encuentran unidos con la estructura personal de autorrealización mediante la acción. El placer, así como el malestar, «sucede» en el hombre. Quizá pertenezca esto último a su esencia y permite distinguir el placer de la felicidad, que responde al contenido personal de la realización. Así como la felicidad se refiere a la estructura per-

sonal, el placer puede relacionarse con la estructura natural, refiriéndose a algunos elementos de comparación entre la persona y la naturaleza que hemos realizado precedentemente.

Conexión del placer y del malestar con las activaciones y también con el actuar

De esta manera intentaremos trazar una línea fronteira entre la felicidad y el placer. No es fácil trazarla porque en las vivencias humanas ambos se superponen, de modo que es fácil confundirlos entre sí, e incluso podría suceder que se les identificara. Sucede que con frecuencia somos testigos de esto, cuando se considera la felicidad sin más como una forma de placer, y el placer como un elemento homogéneo de la felicidad⁸. Con frecuencia la diferencia entre ambos se entiende únicamente como diferencia de grado o más bien como diferencia de profundidad: el placer es algo más superficial o «epidérmico», mientras que la felicidad es algo más profundo, más «en el hondón» del hombre. Tal diferencia sugiere en concreto el aspecto emocional de la vivencia de la felicidad y del placer. Lo encontramos, por ejemplo, en Scheler. En otros lugares se considera que la felicidad es algo espiritual, mientras que el placer es sensible o «material». Se trata posiblemente de una notable simplificación.

Parece que la línea de separación transcurre a lo largo de estas dos experiencias fundamentales: «el hombre actúa» y «(algo)

⁸ Podría parecer que esta convicción se encuentra en la base del llamado análisis de la felicidad realizado según el principio de maximizar el placer a la vez que se minimaliza el malestar (cfr. J. BENTHAM, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789). Tampoco es suficiente seguir la evolución que ha sufrido y continúa sufriendo el antiguo concepto griego de «eudaimonía» (cfr. W. TATARKIEWICZ, *O szczęściu*, Kraków 1973; traducción inglesa: *Analysis of Happiness*, Melbourne Internationale Philosophy Series, vol. 3). La postura que adoptamos aquí es fruto de una reflexión a la que han contribuido tanto la reacción de Kant al utilitarismo de Bentham como los análisis de la emotividad humana de Scheler (cfr. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954, pp. 256-267 y 341-356).

sucede en el hombre», y se refiere a las experiencias incluidas en estas estructuras. La felicidad corresponde a la estructura de la persona y de su realización. Pero no se puede decir que el placer o el malestar estén relacionados exclusivamente con aquello que sucede en el hombre, porque experimentamos placeres y malestares que están unidos a la actividad. También sabemos que la actividad puede estar y está de hecho orientada a procurar el placer para sí mismo o para otros y para del simple hedonismo. Resultaría infundado, desde el punto de vista de la experiencia integral del hombre, situar la persona, y la persona y la acción más allá de la esfera del placer y del malestar, como lo sería situar al hombre en cuanto persona fuera de la naturaleza. El sentido de la distinción realizada hasta ahora no consiste en separar la persona y la acción del placer-malestar, sino en mostrar que la realización de la acción y la propia realización personal de sí mismo mediante la acción se relaciona con la felicidad (o su opuesto) como con algo absolutamente específico, algo que no se puede descomponer en los elementos placer-contrariedad y reducirlo a ellos. Precisamente esa especificidad e irreductibilidad de la felicidad parece que se encuentra en estrecha relación con la trascendencia de la persona.

7. La trascendencia de la persona y la espiritualidad del hombre

Distintos sentidos de «trascendencia»

El concepto de trascendencia constituye la idea directriz de nuestras consideraciones sobre el tema de la persona y la acción en los dos últimos capítulos. Cuando introdujimos este concepto en el capítulo III, intentamos esclarecer el significado que le damos aquí. Es conocido que el término «trascendencia» tiene varios sentidos. El primero, conectado con la metafísica, con la filosofía del ser, se expresa en los llamados trascendentales, que contienen las definiciones más generales de la realidad, tales como ser, verdad, bien, belleza. Ninguno de ellos puede ser expresado en el marco de una

definición que contenga su género más cercano y una diferencia específica de una cosa determinada. Porque el contenido de cada uno de ellos va más allá de cualquier género y especie, con los que captamos y definimos los objetos que conocemos de la realidad. El segundo significado de trascendencia se relaciona ante todo con la teoría del conocimiento, y más ampliamente aún con toda la llamada filosofía de la consciencia. En este sentido, trascendencia indica la característica de los actos humanos de conocimiento de salir fuera del sujeto que conoce en dirección hacia el objeto. En el capítulo III hemos llamado a esta trascendencia «horizontal», para distinguirla de la trascendencia «vertical», como hecho característico de la unión dinámica entre la persona y la acción.

La esencia de la actividad, expresión de la trascendencia

El concepto de trascendencia vertical nos ha permitido incluir en un complejo descriptivo-analítico el contenido más esencial de la experiencia «el sujeto actúa». En esta experiencia el hombre se revela como persona, es decir, como estructura absolutamente específica de autoposesión y de autodomínio. El hombre se muestra como esta específica estructura al actuar y, a través de la actuación, en la acción y mediante la acción. De ahí que la persona y la acción constituyan una realidad dinámica profundamente compacta en la que la persona se revela y se expresa mediante la acción, y la acción mediante la persona. La explicación corre pareja con la manifestación, lo que es propio del método fenomenológico que, a su vez, es reductivo⁹. La idea de trascenden-

⁹ En su trabajo *O odpowiedzialności* (en español *Sobre la responsabilidad*) (*cit.*) afirma Ingarden:

1° Que la responsabilidad no es compatible con cualquier teoría de la persona, sino que presupone una concreta: «Cualquier teoría que reduzca la persona a una multiplicidad de vivencias es insuficiente para explicar los fundamentos ónticos de la responsabilidad. Únicamente si se considera al hombre, y en particular a su alma y a su persona como un objeto real, que perdura en el tiempo, que tiene una forma especial, característica, posibilita que se cumplan los postulados de la responsabilidad» (p. 132; edición alemana, p. 66).

ria en el sentido que tiene en el presente estudio participa de este método. Con su ayuda intentamos expresar el contenido más esencial de la experiencia «el hombre actúa»; procuramos objetivar aquello en lo que se manifiesta la persona y la manifiesta en la acción precisamente como persona. En paralelo con la revelación va la explicación: la idea de trascendencia no define únicamente el contenido fundamental de la experiencia fenomenológica en lo que se refiere a la persona, sino que también explica la realidad misma de la persona en unión dinámica con la acción. El método fenomenológico no nos frena en la superficie de esta realidad, sino que permite que nos introduzcamos hasta el fondo. No proporciona tan solo una mirada, sino también una explicación.

La idea de trascendencia sirve –en el contexto de este método– para comprender la estructura que se revela en el conjunto

2° Ingarden subraya que una de las condiciones esenciales de la responsabilidad es la libertad de la persona que realiza (cumple) la acción. La propia libertad, en su opinión, presupone una determinada configuración formal de la persona y del mundo real en el que actúa la persona. Uno y otro deben crear un sistema relativamente aislado. En la idea de un sistema tal –escribe Ingarden– se esconde la clave para solucionar el llamado problema de la libertad (pp. 133-134; ed. alemana, p. 67).

3° La relación entre la responsabilidad y el deber se puede encontrar en Ingarden cuando habla sobre los fundamentos ónticos de la responsabilidad. Sostiene que uno de estos fundamentos son los valores, sobre los que en otro lugar advierte que tienen el carácter de ser deberes: «la existencia de los valores y de las relaciones que surgen entre ellos es la primera de las condiciones para que sea posible tanto la idea de responsabilidad como la idea de la sensatez del postulado dirigido hacia el agente de que asuma la responsabilidad de sus acciones y de cumplir sus exigencias» (p. 107; ed. alemana, p. 38).

En la discusión sobre *Osoba i czyn* (cfr. «Analecta Cracoviensia», 5-6 (1973-1974), 49-272) algunos filósofos polacos advirtieron cierta analogía metodológica en relación con el trabajo de R. INGARDEN, *Odpowiedzialność i jej podstawach ontycznych* (La responsabilidad y sus fundamentos ónticos) (cfr. M. JAWORSKI, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły* (La concepción de la antropología filosófica en la visión del Cardenal Karol Wojtyła), pp. 103-104; T. SRYCZEŃ SDS, *Metoda antropologii filozoficznej w «Osobie i czynie»* (El método de la antropología filosófica en «Persona y acción»), pp. 113-115).

del hecho experimental «el hombre actúa», que es precisamente la estructura de la persona. Quien realiza una acción es una persona, se muestra como «alguien», y a la vez muestra en el actuar en la acción, más directamente y en particular el motivo por el que se le califica como «alguien». Tiene la peculiar capacidad y la fuerza de la autodeterminación en la que él mismo tiene la vivencia de sí como ser libre. La libertad se expresa en la operatividad, y la operatividad lleva consigo la responsabilidad. La responsabilidad manifiesta la subordinación de la libertad a la verdad y la dependencia de ella: aquello que constituye el sentido propio de la conciencia moral como factor decisivo de la trascendencia de la persona en sus acciones. De esta manera, la trascendencia define este rasgo peculiar y estructural del hombre como persona: su específica preeminencia en relación consigo mismo y su dinamismo. De esta preeminencia resultan el autodomínio y la autoposesión. Únicamente le corresponde ser llamado «alguien» a aquel que posee una estructura de autoposesión y de autogobierno. Le corresponde al que la posee de modo actual o en potencia, puesto que ya en el momento de su concepción el hombre es alguien. Y lo es también cuando algunos factores impiden su autorrealización en las acciones, o sea, la plena actualización del autogobierno y de la autoposesión. Al hombre le corresponde el ser «alguien» no solo como consecuencia de la experiencia de la trascendencia, sino en base al análisis de su ser. Pero el análisis del ser, que debemos al concepto metafísico de persona en el caso del hombre, se deriva también de la experiencia de la trascendencia y en ella se encuentran sus contenidos esenciales.

*La trascendencia de la persona en la acción signo
de la espiritualidad del hombre*

Ante todo, pues, sobre la experiencia de la persona en la acción, que aquí hemos intentado describir y analizar, se apoya el convencimiento de la espiritualidad del hombre. El concepto de

espíritu y de espiritualidad a veces aparece caracterizado quizá un poco unilateralmente como la negación de la materialidad. Es espiritual lo que no es material, lo que no se puede reducir internamente a la materia. Sin embargo, caracterizar la espiritualidad mediante la negación de la materialidad presupone una visión positiva de la espiritualidad misma. Tal visión la encontramos precisamente en la trascendencia de la persona. Todo aquello que constituye la trascendencia de la persona en la acción, todo lo que la constituye, es manifestación de la espiritualidad. Puesto que todo esto, como hemos visto, forma parte de la experiencia fenomenológica, entonces el convencimiento de la espiritualidad del hombre en sus manifestaciones auténticas no es solo resultado de una abstracción, sino que tiene su forma visible, si se puede decir así. La espiritualidad está abierta a la mirada y al examen. Esa forma, la forma de la trascendencia, es la forma concreta de la existencia del hombre, y, naturalmente, es la forma de su vida. El hombre como persona vive y se realiza en esta forma. En efecto, la libertad, el deber, la responsabilidad, a través de los que de alguna manera se ve la verdad, o sea, que la subordinación a la verdad no está solo en el pensamiento, sino también en el actuar, constituyen el entramado real y concreto de la vida personal del hombre. Más aún, toda la estructura fenomenológica de autoposesión y de autogobierno encuentra su fundamento precisamente en ellas, como hemos intentado mostrar repetidamente en los presentes análisis.

Inmanencia real del elemento espiritual en el hombre

Continuando con el conjunto tan significativo de la experiencia del hombre, no podemos contentarnos simplemente con las manifestaciones de la espiritualidad, sin llegar a sus raíces. A todas las manifestaciones de la espiritualidad del hombre, que adoptan una forma tan nítida –la forma de la trascendencia de la persona en la acción–, debe corresponder una inmanencia real

del espíritu, del elemento espiritual, en el hombre. El hombre no podría tener manifestaciones espirituales, si de alguna manera no fuera un espíritu. Este razonamiento se apoya en los principios fundamentales para comprender toda la realidad: el principio de no contradicción y el de razón suficiente. Cuando indicamos estos principios, estamos indicando también el camino que ha seguido desde hace siglos la filosofía del ser para interpretar al hombre: la interpretación dualística. Como, por otra parte, este camino es conocido, no pretendemos repetirlo en el presente trabajo. Basta con que lo señalemos. Además, no nos limitamos a indicarla simplemente, pues nos parece que en los análisis anteriores hemos recogido suficientes argumentos que hablan a favor de la espiritualidad del hombre en un sentido no solo fenomenológico (o al menos no epifenomenológico), sino también ontológico, al menos indirectamente. Al penetrar en la trascendencia de la persona, llegamos a conocer a la vez que en ella se revela el hecho de la espiritualidad del ser humano.

El orden de la comprensión en el conocimiento del hombre

Se debe subrayar que la espiritualidad del ser humano la conocemos mediante la trascendencia de la persona. En este campo la sucesión de las comprensiones es la siguiente. Primero conocemos que el hombre es persona: se nos revela su espiritualidad bajo la forma de la trascendencia de la persona en el actuar; y solo posteriormente podemos alcanzar la comprensión del ser espiritual. Esto último se realiza mediante una cierta abstracción. Pero al abstraer no podemos olvidar que la forma propia de existencia de ese ser es la forma de una persona. Y, así como no podemos separar la persona de la espiritualidad, *no podemos separar la espiritualidad de la persona*. Y así lo indica la experiencia; y por tanto, si se habla de «naturaleza espiritual» (*natura rationalis*), se puede aceptar ese concepto en tanto que indica una cierta estabilidad o sustancialidad del ser espiritual.

Las manifestaciones de la espiritualidad en el hombre no se pueden concebir ni explicar sin que haya un elemento espiritual que tenga estabilidad y sustancialidad. Sin embargo, el modo de ser y de actuar específico de este elemento –o también el que ese elemento permite en el hombre– no es el modo de ser y de actuar específico de la naturaleza sin más, como ya hemos indicado, sino que es el modo de ser y actuar propio de la persona. Surge aquí un cierto límite de la analogía. La persona solo en parte y bajo un 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. Porque efectivamente la libertad, que es propia de la persona, no se puede reconducir a la necesidad propia de la naturaleza. Únicamente se puede indicar la unión necesaria entre la humanidad, o sea, la naturaleza humana, y la personalidad (= el ser persona) y también la libertad. Advertimos entonces que necesariamente pertenece a la naturaleza humana la libertad de la voluntad. Pero la misma libertad es tanto como no-necesidad. Así que, si se puede hablar de naturaleza de la persona, es solo en el sentido de la necesidad de actuar de forma no-necesaria.

8. El problema de la unidad y de la complejidad del hombre-persona

El paso a la complejidad de la persona desde su unidad por el camino del análisis fenomenológico

Las observaciones precedentes sobre el tema de la relación de la trascendencia de la persona con la espiritualidad del hombre nos conducen a posteriores observaciones. Su objeto lo será el problema de la composición del hombre como ser corporal-espiritual, y entendemos el «cuerpo» como «materia» en sentido no solo físico, sino sobre todo metafísico. *La experiencia como análisis fenomenológico habla principalmente de la unidad del hombre-*

persona. El hombre es alguien único. También en su dinamismo se manifiesta como unidad, aunque en este ámbito advirtamos la característica divergencia entre el actuar (la experiencia «el hombre actúa») y el suceder (la experiencia «(algo) sucede en el hombre»). Esta divergencia no la hemos interpretado aún hasta el final, procuraremos hacerlo en los siguientes capítulos. La divergencia entre el dinamismo de las acciones y el de las activaciones no impide la unidad del hombre como persona, pero al menos indica una cierta complejidad, como ya hicimos notar en el capítulo II. La unidad de la persona se manifiesta del modo más plena en la acción, concretamente se manifiesta en la trascendencia. Pero la trascendencia de la persona en la acción también indica una cierta composición. El hombre es aquel que se posee a sí mismo y aquel que es poseído por sí mismo sobre el fundamento de la autodeterminación. Sobre este fundamento, es también él quien se gobierna a sí mismo y quien es gobernado por sí mismo. A la preeminencia le corresponde la subordinación. Una y otra «componen» la unidad de la persona.

La experiencia fenomenológica manifiesta una cierta composición. Pero es una característica de esta estructura no manifestarse ante todo como una multiplicidad desintegrada, sino como una unidad. Así se manifiesta en la acción. El hecho de que el hombre cuando realiza (cumple) una acción se realiza (completa) a sí mismo, muestra que la acción sirve a la unidad de la persona, que ella no solo la manifiesta, sino que también la libera realmente. Los análisis realizados en este capítulo testimonian que debemos a la espiritualidad del hombre esa manifestación y la real liberación de la unidad de la persona en la acción. Se trata aquí de la espiritualidad no como un conjunto de manifestaciones, que constituyen la trascendencia de la persona en la acción, sino que se trata de la fuente real de todas esas manifestaciones, o sea, *del elemento espiritual* del ser humano. La experiencia en la que nos apoyamos y el análisis que hemos realizado nos permiten concluir que ese elemento *constituye la unidad del hombre*. De

esta manera la trascendencia de la persona en la acción –entendida fenomenológicamente– favorece una concepción ontológica del hombre, en la que es el espíritu, el elemento espiritual, el que constituye la unidad de su ser.

Potencialidad espiritual del hombre

Este elemento es la fuente del dinamismo específico de la persona, como ya hemos señalado suficientemente en el análisis anterior. Este dinamismo se expresa en la operatividad y en la responsabilidad, se expresa en la autodeterminación y en la conciencia moral, se expresa en la libertad y en la referencia a la verdad, que imprime en las acciones de la persona y en su propio ser una específica «medida del bien». Al constituir la fuente del dinamismo específico de la persona, el mismo elemento espiritual debe ser dinámico. El dinamismo responde a la potencialidad, como ya señalamos en el capítulo II. De aquí deducimos las potencias espirituales del hombre, las facultades de naturaleza espiritual. En la función cognoscitiva, corresponde a estas facultades la referencia dinámica a la verdad; y en la función de autodeterminación, la libertad y la dependencia dinámica de la libertad a la verdad. A lo primero lo definimos con el concepto de intelecto; a lo segundo, de voluntad. De donde intelecto y voluntad son facultades de la naturaleza espiritual. A estas facultades les debemos lo esencial del dinamismo de la acción. Determinan la conexión dinámica de la persona con la acción. Su específica potencialidad forma –si es que se puede expresar así– el perfil de la persona, que se manifiesta como su trascendencia en la acción. De ahí también el que estas facultades participen de modo creativo en el perfil de la persona, teniendo ellas mismas un claro carácter personal. No se les puede reducir sin más a la naturaleza. Cuando atribuimos «naturaleza espiritual» al entendimiento y a la voluntad, de ninguna manera indicamos con ello que su dinamismo específico, su manera de dinamizarse permanezca al nivel

de la pura naturaleza. «Naturaleza espiritual» significa lo mismo que espiritualidad en sentido real y sustancial.

La espiritualidad como principio de la unidad personal del hombre que es «cuerpo»

Un concepto tal de la espiritualidad es clave para comprender la complejidad del hombre. El hombre se nos manifiesta como persona, y se nos manifiesta como tal ante todo en el actuar, *en la acción*. En el campo de nuestra experiencia integral se presenta como «alguien» material que es cuerpo, y simultáneamente, el espíritu, la espiritualidad, la vida espiritual determina la unidad personal de este «alguien» material. Justamente este hecho, el que la espiritualidad determine la unidad personal, y a la vez la entitativa, del hombre que es «cuerpo», nos permite y nos exige ver en el ser del hombre una composición de espíritu y cuerpo, de un elemento espiritual y de un elemento material. La experiencia fenomenológica no muestra directamente esta composición, sino que más bien evidencia la unidad del hombre como persona. Pero a la vez esta experiencia, como hemos advertido, tampoco oculta esa composición, sino que conduce a ella. Pues, al poner en evidencia la trascendencia de la persona en la acción mediante la espiritualidad, despierta la necesidad de explicar posteriormente qué sea esta espiritualidad, no solo en sus manifestaciones, sino también en sus fundamentos ónticos, en sus raíces. Más aún, en qué relación se encuentra con respecto al «cuerpo», con lo que es visible del hombre, con lo que cae bajo los sentidos. Lo espiritual es invisible, no cae bajo los sentidos, aunque en sus manifestaciones constituye el contenido que expresa la visión intelectual. Ni la operatividad, ni el deber, ni la responsabilidad, ni la libertad, ni la verdad caen bajo los sentidos, pues en su esencia no son nada material, no son ningún «cuerpo», y sin embargo indudablemente pertenecen a la experiencia del hombre. Son objeto de una intuición en cuanto he-

chos evidentes, que el entendimiento capta y en cuya comprensión puede convenientemente profundizar y desarrollar.

La experiencia de la unidad de la persona y la necesidad de comprender la composición del hombre

Es así como la experiencia de la unidad del hombre como persona despierta simultáneamente la necesidad de comprender su composición como ser. Tal comprensión equivale a conocerlo «hasta el final» o «hasta el fondo». Es propia de la filosofía primera, esto es, de la metafísica, que desde antiguo desarrolló una teoría del hombre como ser compuesto de cuerpo y alma, esto es, de materia y espíritu. Particularmente convincente es en este campo la enseñanza de Aristóteles, profundizada en la Edad Media por Tomás de Aquino. No repetiremos aquí sus argumentos sobre el tema de la composición del hombre y sobre la esencial irreductibilidad del espíritu a la materia. No excluimos que el análisis realizado hasta aquí en el presente estudio y el que pensamos realizar en los siguientes capítulos retomen a su modo esas argumentaciones y las «ilustren» de algún modo. Pero quizá se aprovechan más de su luz. Queda fuera de toda duda que la concepción del hombre como persona –aunque emerja de la primera intuición y se deje ampliar mentalmente en el marco de la propia intuición fenomenológica– necesita, sin embargo, de un análisis metafísico completo del ser humano. Pues si bien la experiencia de la unidad personal del hombre conduce a su complejidad, la profunda comprensión de esta complejidad posibilita también comprender en plenitud el *compositum humanum* como persona única y ónticamente irrepetible.

El problema de la «vivencia del alma»

El conocimiento del alma humana como principio de unidad del ser y de la vida concreta de la persona es fruto del análisis metafísico. Deducimos la existencia del alma y su naturaleza espi-

ritual de los efectos que exigen una razón suficiente, o sea, una causa a su medida. A la luz de ese método de conocimiento es evidente que no existen ni la experiencia directa ni tampoco «la vivencia del alma» (que sería precisamente tal experiencia). El hombre dispone solo de la experiencia de los efectos, para los que busca una causa adecuada en su propio ser. A pesar de todo esto, los hombres frecuentemente piensan y hablan de su alma como de algo de lo que tienen una vivencia. El contenido de la vivencia del alma es todo aquello que en los análisis realizados anteriormente «constituye» la trascendencia de la persona en la acción, esto es, el deber, la responsabilidad, la verdad, la autodeterminación, la conciencia; de aquí que la vivencia del alma evidencia ante todo la interioridad de todos estos contenidos. Ellos constituyen el tejido vital intrahumano, están inscritos en la vida interior del hombre y se tiene la vivencia de ellos de una manera tal que se identifican con la vivencia del alma. La vivencia del alma no se limita a estos contenidos con su propia interiorización en el hombre, sino que abarca en ellos y mediante ellos a todo el «yo» espiritual del hombre. La vivencia del alma como «yo» espiritual del hombre parece que indica a su modo la dirección del análisis metafísico.

PARTE TERCERA

**LA INTEGRACIÓN DE LA PERSONA
EN LA ACCIÓN**

INTEGRACIÓN Y SOMÁTICA

1. Principios fundamentales acerca de la integración de la persona en la acción

La integración como aspecto complementario de la trascendencia

Las consideraciones contenidas en los dos capítulos anteriores nos han mostrado la persona humana en su especificidad dinámica. Esta especificidad se manifiesta en la autodeterminación, que hemos intentado analizar con detalle en el capítulo III. También se apoya en la autodeterminación la realización de la acción, que fue objeto del análisis del capítulo IV. El análisis de la autodeterminación y de la realización nos confirma en la visión de la persona como una estructura dinámica totalmente peculiar, concretamente la estructura del autogobierno y de la autoposeción. Esta estructura separa la persona de la naturaleza, que es ajena tanto al elemento de la autodeterminación, o sea, de la libertad consciente, como a la trascendencia en la actividad que se forma en la persona mediante la libertad y la operatividad consciente. La experiencia «el hombre actúa» nos muestra precisamente la operatividad que brota de la libertad como algo esencial para la realidad dinámica de la persona. La experiencia «soy agente» constituye el actuar y lo distingue, en cuanto acción de la persona, de todas las demás manifestaciones –tan numerosas– del dinamismo del hombre, a las que les falta el momento de la operatividad consciente del «yo» personal. Todo aquello que tan solo «sucede en» el hombre como sujeto resalta todavía más la

especificidad dinámica de la acción constituida por la operatividad consciente y por la libertad.

No obstante, el concepto de la trascendencia de la persona en la acción no agota totalmente la realidad dinámica de la persona. Si bien junto con la trascendencia se nos manifiesta la estructura básica de autodomínio y de autoposesión como algo específico de la persona humana y de sus acciones, esa estructura manifiesta una peculiar dualidad de aspectos y una bipolaridad. Para descubrirla, basta con dirigir la atención hacia el contenido real que corresponde a los conceptos de autoposesión y autodomínio, que expresan la realidad dinámica de la persona que se nos muestra a través de la acción y junto con la acción. En el concepto de autoposesión está incluida la persona como alguien que se posee a sí mismo, a la vez que es poseído por sí mismo. De manera semejante, la idea de autodomínio incluye a la persona tanto como alguien que se gobierna a sí mismo, como alguien que es gobernado por sí mismo y se subordina a sí mismo. Así que ambas estructuras expresan y definen la realidad dinámica de la persona; muestran algo más que la simple trascendencia, pues llamamos trascendencia solamente al aspecto de la activa posesión de sí y al activo dominio de sí, que están relacionados con la autodeterminación, o sea, con la voluntad.

Queda todavía el segundo aspecto o el segundo polo de esta estructura. Quien se gobierna a sí mismo es a la vez quien se posee a sí mismo: «ser poseído», «estar subordinado» son elementos de la misma estructura, de la misma realidad dinámica, que constituyen la persona y la acción. Se trata de elementos estrechamente relacionados con la trascendencia, íntimamente correlativos a ella, sin embargo distintos de ella. Precisamente gracias a estos elementos se manifiesta la totalidad de la estructura dinámica de autodomínio y de autoposesión, y a través de ellos un segundo aspecto en el conjunto de la estructura de la acción humana; ese aspecto que deseamos captar y definir en el concepto «integración de la persona en la acción». Se trata de un aspecto

complementario respecto a la trascendencia de la persona en la acción. Lo que se debe entender no solo en el sentido de que la integración complete la trascendencia de la que se deriva el conjunto dinámico «persona-acción», sino, más profundamente aún, en el sentido de que la trascendencia sin la integración se encuentra de alguna manera como suspendida en un vacío estructural. Este sentido se aclara a la luz del análisis de la autoposesión y del autodomínio realizado anteriormente, pues no existe *dominio* de sí mismo sin entregarse y *subordinarse* a este dominio. Tampoco nadie se puede poseer a sí mismo activamente, si a este no le corresponde un componente pasivo en la estructura dinámica de la persona.

La integración como realización de la totalidad y de la unidad sobre el fundamento de la complejidad

Así que la idea de «integración» la hemos derivado en las presentes consideraciones de la visión fundamental que aparece en todos los análisis detallados realizados hasta el momento. Extraemos este concepto del de trascendencia como su complementario, en cuanto que nos permite captar y definir un segundo aspecto de la realidad contenido en la experiencia «el hombre actúa». Es necesario en tanto que sin él la trascendencia misma se convertiría, como se ha dicho, en una estructura vacía. Volviendo aún más atrás, al capítulo II, llegamos al concepto de integración a partir de las consideraciones sobre el tema de la operatividad y de la subjetividad del «yo» humano en el actuar. El hombre tiene la vivencia de sí mismo como autor de sus actos, por lo que es su sujeto. También tiene la vivencia de sí como sujeto, aunque la vivencia de la subjetividad es distinta de la vivencia de la operatividad. El hombre también tiene la vivencia de sí mismo como sujeto de todo lo que únicamente «sucede» en él. La vivencia de la subjetividad encierra también una cierta pasividad, la vivencia de la operatividad es activa desde su médula y por eso

determina a la acción humana. A pesar de lo anterior, cada acción encierra en sí una síntesis de operatividad y subjetividad del «yo» humano. Así como la operatividad es algo así como el campo en el que se manifiesta la trascendencia, la subjetividad lo es respecto a la integración.

Para establecer el significado preliminar de la integración de la persona en la acción, no comenzamos por la definición sino que intentamos extraer este concepto de los análisis realizados hasta ahora de la realidad dinámica que constituyen la persona y la acción. El propio sustantivo «integración» se deriva del adjetivo latino *integer*, que significa «íntegro, total, intacto». De ahí que integración indica un todo o la totalidad de una cosa dada. En polaco, lo correspondiente etimológicamente podría ser la expresión «scalania» (unir, juntar) o también «scalenie» (unido, junto). La primera indica el proceso de formación de un todo desde sus partes; la segunda, en cambio, el resultado de ese proceso. Es significativo que, a pesar de la existencia de estas expresiones de origen polaco, en la ciencia y en la filosofía se utilice «integración» (*integracja*) como el término más adecuado. Es evidente que los términos del lenguaje corriente polaco no responden a todos los aspectos de lo que se quiere significar. «Integración» (*integracja*) parece señalar no tanto el proceso de unificación en un todo de lo que antes estaba separado, como la *realización y manifestación de la totalidad y la unidad sobre la base de una cierta complejidad*.

También así se realiza la integración de la persona en la acción, como lo indica el análisis realizado hasta ahora. Una característica de la persona es una cierta complejidad de la estructura de autoposesión y del autodomínio, que se manifiesta en la acción y gracias a la acción, y estrictamente gracias a la autodeterminación. La autodeterminación manifiesta la trascendencia de la persona en la acción. Sin embargo, la trascendencia por sí misma establece solamente uno de los aspectos del dinamismo personal, desvela de alguna manera una de sus direcciones.

Cuando junto con ello la acción humana desvela la unidad y la totalidad subjetiva de las estructuras específicamente personales de la autoposesión y del autodomínio, observamos justamente en ello los frutos de la integración. En el capítulo II del presente estudio, que dedicamos a las características generales del dinamismo del hombre, dijimos que la trascendencia propia de la vivencia «soy autor del actuar» penetra en la inmanencia de la vivencia del propio actuar. Cuando «actúo», ya soy *todo* en mi actuación, en esa dinamización del propio «yo», que he causado como agente (cfr. cap. II, 2: Naturaleza específica de la operatividad).

El que sea «todo en mi actuación» no se explica con la trascendencia sin más, sino también con la integración de la persona en la acción.

2. La revelación de la integración de la persona en la acción mediante el fenómeno de la desintegración

Pluralidad de significados de «desintegración»

El fundamental y primer significado de «integración» que hemos utilizado en el presente trabajo está relacionado, como se ha visto, con la visión de las estructuras específicas de la persona, a través de las que esta manifiesta su dinamismo específico del modo más esencial. Se trata concretamente de la estructura de autoposesión y de la de autodomínio. En este contexto también se explica otro concepto, con cuya ayuda se delimita en la ciencia y en la filosofía la falta de integración o cualquier otra insuficiencia o defecto. Es concretamente la idea de «desintegración». Conviene que nos ocupemos de él en paralelo al de integración, porque nos ayudará a establecer su significado fundamental. Es evidente que no se trata aquí tan solo de analizar el concepto, se trata más bien de mostrar a qué responde ese concepto del modo más específico en la realidad. De esta manera intentamos captar

y explicar la propia realidad de la persona y la acción con la mayor profundidad posible.

El término «desintegración» se utiliza frecuentemente y con significados diversos en las ciencias que se ocupan del hombre. Se aplica a campos diversos de la actividad social y cultural y también se aplica a su personalidad. Lo más frecuente es que lo hagan las ciencias que se ocupan de la personalidad psicológica del hombre identificando las manifestaciones de desintegración en todo lo que de alguna manera se aparta de la medida de la normalidad humana o no llega a alcanzarla. En este contexto, el hombre integrado es sencillamente el hombre normal, el desintegrado es el anormal o el que no es totalmente normal. Surge entonces la pregunta de qué es lo que estas ciencias consideran como norma, es decir, cuál es la medida de la normalidad. Parece que en buena parte esta medida se determina de manera intuitiva: sencillamente es el sentido común quien indica directamente quién es un hombre normal y quién no lo es parcial o totalmente.

Las ciencias que se ocupan de la personalidad humana, basándose en esta intuición de la norma, han procurado examinar a fondo diversas manifestaciones particulares de la desintegración en la dimensión que les es propia. Esta dimensión se encierra en la idea de personalidad psicológica, en la que penetra profundamente la personalidad moral del hombre. Es conocido que la experiencia de la moralidad es un elemento inseparable del conjunto de la experiencia del hombre y que este elemento tiene una importancia fundamental para comprender al hombre como persona, ante todo en su visión dinámica. El concepto de desintegración –tal como lo utilizan las ciencias particulares sobre el hombre, y también la medicina (psiquiatría)– emerge con frecuencia de hechos de naturaleza ética y, por tanto, de hechos que forman parte del conjunto de la experiencia de la moralidad, para buscar sus condicionamientos en el terreno del psiquismo y también de la somática de la persona.

*La desintegración como insuficiencia de la estructura
de autoposesión y de autodominio*

Parece, sin embargo, que este sentido corriente –y científico cuando se aplica al campo de diversos saberes particulares– de desintegración presupone un sentido fundamental. Este sentido fundamental de desintegración se forma en cada una de las ciencias del hombre en paralelo al sentido fundamental de integración. Este sentido fundamental de integración –siempre se trata de algún modo de «la integración de la persona en la acción»– permanece estrechamente ligado con la estructura, esencial para la persona, de la autoposesión y del autodominio. Se trata de estructuras esenciales para que algo sea persona, que se actualizan en la acción y también es en ella donde se manifiestan. Lo que llamamos personalidad psicológica, y también la personalidad moral (ética), en relación con el ser persona es algo derivado, secundario y un aspecto suyo. La integración en sentido fundamental, y también la desintegración, la examinamos con respecto a la estructura fundamental y no solo con respecto a las estructuras derivadas, aunque apliquemos este concepto también a estas últimas estructuras. Naturalmente, gracias a su aplicación a la estructura fundamental se explica el sentido propio en que se aplican también a las manifestaciones particulares en la dimensión psico-ética o en la dimensión psico-somática del hombre.

Entendemos por desintegración, en el sentido fundamental de este concepto, aquello que se muestra como falta o como insuficiencia en las estructuras de autoposesión o de autodominio, que son específicas de la persona. El límite inferior de la desintegración lo establecen todos aquellos hechos en los que se manifiesta la ausencia total de autoposesión y de autodominio. Un ser que es hombre, y por tanto es ontológicamente una persona, en ese caso está privado, o al menos así lo parece, de estas estructuras que son específicas de la persona y que se manifiestan en la acción y a través de la acción. Esto es la desintegración de la per-

sona en la acción. Casos de tal desintegración profunda son bien conocidos y tienen sus propios nombres en las ciencias particulares, tienen también su calificación psico-médica. A estos hechos nos referimos aquí a modo de ejemplo porque lo que nos interesa no es tanto una descripción detallada, sino una visión del significado fundamental de desintegración. Significado que, como hemos dicho, está relacionado con la estructura dinámica de la persona, y, puesto que esta estructura se forma fundamentalmente a través de la autodeterminación, también la desintegración está relacionada con la autodeterminación. Gracias a la autodeterminación el hombre se posee y se gobierna a sí mismo. La desintegración significa una incapacidad, más o menos profunda, para poseerse y dominarse mediante la autodeterminación.

Como es evidente, a partir de los capítulos precedentes, la capacidad de dominarse y poseerse a sí mismo, que está estrechamente unida con la autodeterminación, determina el eje trascendente de la persona humana. Desde un cierto punto de vista y en algunos casos, la desintegración parece romper ese eje. Pero ella no es ante todo negación y clausura de la trascendencia de la persona en la acción. Más bien, de acuerdo con su nombre, constituye un límite a la integración de la persona en la acción. La persona desintegrada es incapaz de dominarse o de poseerse a sí misma en tanto en cuanto manifiesta que le falta la capacidad de subordinarse a sí misma y también la capacidad de ser poseída por sí misma¹. La persona desintegrada se manifiesta ante todo como un «yo» insubordinable o también «imposeible» (perdón

¹ El concepto de desintegración se utiliza en las ciencias particulares sobre el hombre. Así, por ejemplo, en la psicología polaca es conocida (o se emplea) la llamada desintegración positiva como intento de captar la totalidad de los hechos psíquicos (cfr. K. DĄBROWSKI, *La désintégration positive. Problèmes choisis*, Varsovie 1964; id., *Personnalité, psychonévroses et santé mentale d'après la théorie de la désintégration positive*, Varsovie 1965; id., *Psychothérapie des névroses et psychonévroses. L'instinct de mort d'après la théorie de la désintégration positive*, Varsovie 1965 y otros trabajos de este investigador).

por la torpeza de estos términos), y no como simple anulación o limitación del «yo» trascendente. Pero los defectos y las faltas de integración se convierten en defectos y faltas de trascendencia, lo que es fácil comprender, porque la trascendencia y la integración constituyen dos aspectos complementarios de la realidad dinámica «persona-acción».

La desintegración ayuda a comprender el sentido fundamental de la integración de la persona en la acción

La desintegración de la persona en la acción presenta no solo numerosas formas concretas, que merecen una descripción, una clasificación y una calificación por parte de las ciencias particulares, manifiesta también, en el sentido fundamental que nos interesa siempre aquí, *distintos grados* de intensidad. Estos grados responden a la visión dinámica del hombre, que en gran medida elaboró la filosofía aristotélico-tomista. Remitiéndonos a esta filosofía, se puede distinguir entre desintegración actual, habitual y «potencial» (en el sentido de desintegración relativa a la potencia misma del hombre). Es evidente, por ejemplo, que es diferente que alguien no relacione el aspecto exterior de un hombre con su nombre propio en una ocasión aislada, a que eso le suceda frecuentemente, prácticamente siempre. Este segundo caso puede tener diversas causas. Aunque admitamos que, en sí misma, esa falta de relación manifieste desintegración, cuando sucede una sola vez, el grado de desintegración, de desintegración actual, es menor que cuando eso sucede de modo habitual. Cuando habitualmente no se relaciona el apellido con el aspecto (lo que, como hemos dicho, se puede deber a causas diversas) hay que distinguir, a su vez, los distintos grados de esa incapacidad fundamental para asociar correctamente uno con otro; aquí entramos ya en las capacidades propias del hombre y palpamos sus carencias.

Se puede escoger un ejemplo en el que la esencia de la desintegración, el rasgo de la «no-subordinabilidad» o también de

la «no-posesibilidad» del «yo» subjetivo aparece con más nitidez aún. Aunque también en el ejemplo que acabamos de exponer se puede advertir este rasgo. La incapacidad para realizar una asociación correcta constituye un error del conocimiento en sí, pero tiene consecuencias cuando se actúa. El hombre que no es capaz de asociar correctamente, precisamente por esto, cuando actúa, encuentra dificultades para decidir o para elegir adecuadamente. Junto a esto, también su autodeterminación es defectuosa en cierta medida; y ese defecto, cuanto más profundo sea, más afecta a la propia persona, porque imprime una huella más negativa en sus estructuras específicas de autodomínio y de autoposesión. Al observar a los enfermos mentales, se capta el profundo drama que resulta en el campo del ser fáctico de la persona como consecuencia de la incapacidad fundamental para realizar una correcta asociación.

De esta manera, el concepto de desintegración permite comprender mejor el significado fundamental de la integración y, en concreto, el aspecto dinámico de la realidad de la persona que queremos definir con él. Como hemos dicho anteriormente, no partimos aquí de una definición, sino que pretendemos alcanzar el significado fundamental tanto de la integración como de la desintegración (de alguna manera el significado de integración mediante el de desintegración) a partir de un examen que penetre cada vez más en la realidad dinámica de la persona y de la acción.

3. La integración de la persona en la acción como clave para comprender la unidad psico-somática de la persona

Unidad psico-somática y trascendencia e integración de la persona en la acción

Establecer el significado fundamental de la integración y de la desintegración de la persona en la acción es un asunto enormemente importante para una adecuada comprensión de la per-

sona en la acción. Con frecuencia el hombre se define como una unidad psico-física, entendiendo que con este concepto se expresa y se capta adecuadamente la esencia del hombre. Sin embargo, en esta idea se expresa solo aquello que puede entrar en los límites de las ciencias empíricas particulares. En cambio, en esta concepción sufre una particular reducción aquello a través de lo cual el hombre es persona y mediante lo que se realiza como persona en la acción. También por eso en el presente estudio, en el que procuramos ir paso a paso tras la experiencia dinámica de la realidad de la persona en la acción, necesitamos realizar un cambio sustancial de la visión del objeto desde este punto de vista.

Determinar el significado fundamental de integración y también de desintegración de la persona en la acción es algo así como la clave de este cambio de visión. La concepción del hombre como esencia psico-física –a la luz de la experiencia total de la persona– incluye la concepción de la persona que se revela de modo especial en la acción. Incluye, pues, el concepto de trascendencia y de integración como aspectos complementarios, cuando se trata de la interpretación profunda de lo que incluye la experiencia «el hombre actúa». El hombre, como unidad psico-física, se revela solamente dentro de los límites, del marco de esa unidad dinámica que constituyen la persona y la acción. Y, por ello, también una comprensión adecuada de la unidad psico-física incluye una comprensión previa de la trascendencia y de la integración de la persona en la acción. Y en particular de la integración.

La persona y la acción como unidad superior respecto a la unidad y a la composición psico-somática

El significado básico de la integración y de la desintegración de la persona en la acción se manifiesta nítidamente en la necesidad de una comprensión previa de la trascendencia y de la integración para comprender la unidad psico-física del hombre.

La subordinación del «yo» subjetivo respecto al «yo» trascendente –o sea, la síntesis de operatividad con subjetividad que hemos considerado ya en el capítulo II– contiene en sí la unidad, y a la vez la composición del hombre como entidad psico-física. Quizá es más adecuado que el término «psico-físico» el término «psico-somático», como resultará de las consideraciones ulteriores. De aquí que la subordinación del «yo» subjetivo respecto al trascendente, o sea, la integración que se incluye en la estructura de autodomínio, comprende en sí la unidad y a la vez la composición psico-somática del hombre. Lo mismo se puede decir de la integración incluida en la estructura de autoposesión. *El análisis de la integración* impone, por una parte, el presupuesto mental de estas estructuras personales, lo que ya se ha realizado; pero *obliga* también a *penetrar en la composición psico-física del hombre*. Y precisamente en esta composición, porque el hombre debe en último término la unidad psico-somática a la integración y también a la trascendencia de la persona en la acción, lo que no encuentra una justificación adecuada en una interpretación que se realizara exclusivamente en la línea del pensamiento empírico-inductivo de las ciencias particulares.

En tanto, la experiencia total del hombre consiste en que, justamente en la acción, el todo psico-somático se convierte cada vez en unidad específica de la persona y la acción. Se trata de una unidad superior tanto respecto a esa composición, como respecto a la unidad psico-física, si consideramos a esta última como una suma de soma y de psique y de los dinamismos naturales de ambos. Precisamente por ello surge la necesidad de hablar de la integración de la persona en la acción. La acción humana encierra en sí la multiplicidad y la diversidad de los dinamismos específicos del soma y de la psique. Y constituye respecto a ellas una unidad dinámica superior. En esto consiste la integración de la persona en la acción, integración como aspecto complementario respecto a la trascendencia. La acción humana no es solo una simple suma de los dinamismos; es un nuevo dinamismo, superior, en el que

ellos encuentran también un nuevo contenido y una nueva cualidad: justamente la personal. No tienen ese contenido ni esa cualidad en cuanto dinamismo psíquico natural o somático del hombre, lo obtienen, en cambio, en la acción de la persona.

Por eso también solo la integración de la persona en la acción permite indagar en los elementos de esta natural multiplicidad dinámica que es propia del todo psico-somático del hombre. Indagando en ellos, podemos trazar un cuadro del hombre como unidad psico-somática. Sin embargo, puesto que este cuadro contiene la visión más fundamental de la unidad de la persona y de la acción, que se contiene en la experiencia «el hombre actúa», también el cuadro de la unidad psico-somática debe tomar de ella su significado específico. En la acción humana participan diversos dinamismos propios del hombre tanto en el nivel somático como en el nivel psíquico de sus potencialidades naturales². Cada acción es como una unificación, aunque el concepto de «unificación» indique únicamente la formación de un todo de partes homogéneas, lo que no sucede en el caso de la acción. Sucede, en cambio, algo más. Los dinamismos propios de la somática y del psiquismo humano participan en la integración, pero no a su propio nivel, sino al nivel de la persona. Y esto es precisamente la integración de la persona en la acción, mediante la que, como aspecto complementario respecto a la trascendencia, se realizan propiamente en la persona las estructuras de autodomínio y de autoposesión. Así pues, en este caso la integración significa también la introducción en una unidad superior a la indicada por la expresión «unidad psico-somática», si se entiende literalmente.

² En los debates sobre *Persona y acción*, que tuvieron lugar en Polonia, se subrayó la importancia de la concepción filosófica del hombre como persona, que «se posee y se gobierna a sí misma», tanto en la investigación como en la práctica psiquiátrica (cfr. W. POLTAWSKA, *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychoterapii obiektywizującej (w świetle książki Kardinala Karola Wojtyły 'Osoba i czyn')*, «Analecta Cracoviensia», 5-6 (1973-1974) 223-242).

La integración como introducción de las activaciones psico-somáticas en el dinamismo de la unidad de la persona

En la más elevada unidad de la persona y de la acción parece como si los dinamismos somáticos y psíquicos propios del hombre desaparecieran y perdieran sus peculiaridades. Pero esto no significa que dejen de existir. Existen y realmente crean de manera conjunta la realidad dinámica de la acción de la persona. En cada acción se realiza esto de un modo algo diferente, dependiendo de su especificidad individual. Cuando, por ejemplo, una determinada acción encierra en sí un movimiento determinado del cuerpo como elemento visible de su especificidad individual, entonces, en esa acción, están presentes y concurren a ella los dinamismos somáticos sin los que tal movimiento no se hubiera podido realizar. Si se trata de una acción absolutamente interna, que se refiere, por ejemplo, a la toma de una decisión en algún asunto importante, sabemos por experiencia que en su especificidad individual con frecuencia intervienen diversos dinamismos psíquicos de naturaleza emocional que constituyen su forma concreta.

Por el análisis realizado previamente, ante todo en el capítulo II, sabemos que estos dinamismos en sí mismos no son «la actividad». No se identifican con la experiencia «el hombre actúa», sino con la experiencia «(algo) sucede en el hombre». El examen de los elementos dinámicos de la composición psico-somática del hombre conduce precisamente al análisis de estos diversos «sucesos» o también, como entonces los definimos, de las diversas «activaciones» (por analogía y a la vez oposición a la acción, que es la única que corresponde a la experiencia «el hombre actúa»). A la vez, la integración de la persona en la acción constituye una introducción dinámica de estas activaciones diversas, propias del dinamismo psico-somático de la persona, en la acción, que es la única específica en la dinámica personal. La acción es una unidad a la vez nueva y superior, en la que intervienen activamente, mientras que fuera de ella únicamente «suceden» en el hombre como sujeto,

como dinamismo somático o psíquico. Y justamente la *función específica de la integración* consiste en ese paso de la frontera entre el «suceder» y el «actuar».

Se trata de una función indispensable para la realización de las estructuras personales básicas de autodomínio y de autoposesión; esto se realiza en la acción y mediante la acción. Si no se realizara la integración de la persona en la acción, y en esta última la integración de los dinamismos propios de la composición psico-somática del hombre, entonces en su *suppositum* óntico solo podría realizarse la subjetividad y no la operatividad. Se sabe por experiencia que la operatividad domina en él. Pero la operatividad y la libertad que descubrimos en esta experiencia como elemento constitutivo de la acción llevan a todos los dinamismos psico-físicos hacia esa unidad en la que el propio «yo» se constituye a sí mismo como primer sujeto de la actividad (cfr: capítulo III). Gracias a la integración, estos dinamismos participan en la autodeterminación, o sea, en la realización de la libertad de la persona humana.

4. Integración e integridad del hombre sobre la base de los recíprocos condicionamientos psico-somáticos

La finalidad de los análisis: la característica fundamental de los dinamismos somáticos y psíquicos

La necesidad de investigar la composición psico-somática del hombre y la composición de los dinamismos propios de su parte somática y de su psique está estrechamente ligada con el análisis de la persona y de la acción en el aspecto de la integración, como ya hemos indicado. En el campo de nuestro presente estudio debemos aproximarnos grandemente a las distintas ciencias particulares que se ocupan del hombre, de su cuerpo y de su psique como diversos objetos de conocimiento. A su vez, este conocimiento sirve con frecuencia en diversos campos prácticos,

cuyo centro es el hombre como ser psico-físico. Una especial manifestación de esta práctica aparece en la medicina y en su rica gama de diversas especialidades. En este punto de nuestro estudio, cuando estamos analizando la integración de la persona en la acción, deberemos aproximarnos a estas ciencias particulares, pero sin identificarnos con ellas, debido a la visión particular de su objeto de la que ya se ha hablado anteriormente. Por este motivo debemos tener a la vista los dinamismos que pertenecen específicamente al hombre en su composición psico-somática; es decir, los dinamismos propios de la psique y del soma, que son diversos de alguna manera, pero siempre bajo el específico punto de vista que determina el hecho de la integración de la persona en la acción.

No se trata, pues, de realizar en los siguientes análisis un examen parecido al que realizan las ciencias particulares. Ni es posible realizarlo, tanto porque el paso a lo particular nos llevaría lejos de la visión de conjunto del objeto «persona-acción», como también porque las ciencias particulares investigan cada uno de los elementos singulares de la unidad psico-somática de la persona y de cada uno de sus dinamismos psíquicos o somáticos por sí mismos. No consideran lo específico de la totalidad de la persona, que es lo más esencial para nosotros. Y, por tanto, también el examen del dinamismo propio de la psique y del soma humano consistirá sobre todo en mostrar las características fundamentales que poseen tales dinamismos gracias a la integración en la acción de la persona (con lo que está unida la integración de la persona en la acción). Esta característica no puede separarse del examen de las ciencias particulares ni puede estar en contradicción con ellas, pero tampoco puede compartir ni sus detalles ni los métodos que utilizan. Nos proponemos describir las características del dinamismo psico-somático del hombre atribuyéndole la reactividad y a la vez la emotividad. La primera corresponde más bien al soma; la segunda, a la psique.

*Condicionamiento recíproco de los dinamismos psíquicos
y somáticos*

Antes de que lleguemos a esas características y analicemos el dinamismo psico-somático del hombre en su conjunto, debemos mostrar el rasgo al que se debe de modo particular la cohesión interna de este dinamismo, y permite su unidad, o sea, su integración. El hombre, en su complejidad psico-somática, posee una multiplicidad y una diversidad en la que cada uno de los elementos singulares se encuentran unidos entre sí, se condicionan mutuamente y dependen unos de otros. Se trata aquí sobre todo del condicionamiento de lo psíquico por lo somático, de la dependencia del dinamismo específico del psique respecto al soma y a su dinamismo propio.

El cuerpo humano como un todo observable y como un organismo

Cuando se habla de lo somático, pensamos en el cuerpo humano, primero en el sentido corriente, o sea, precientífico de esta palabra, y después en su sentido científico. El cuerpo es una materia, una realidad visible, que cae bajo los sentidos y que está a su alcance. Es accesible ante todo desde el exterior. La forma exterior del cuerpo está constituida en primer lugar por lo que en el hombre visible constituye su aspecto determinado y produce esa impresión concreta que suscita cada hombre. Forman parte del cuerpo humano así entendido diversos miembros; cada uno de ellos tiene su lugar propio en el cuerpo y cumple una función propia. Se trata de una función que se puede observar desde fuera. Gracias a ello el cuerpo humano se presenta también desde el exterior como constituyendo un todo formado por miembros distintos, de una manera que es exclusivamente propia del hombre. No solo por la distribución espacial de los miembros, sino también por su mutua coordinación en su aspecto exterior. Al sustantivo «forma» le corresponde el adjetivo «for-

mado» que califica al hombre desde el punto de vista de la distribución y la coordinación de los miembros de su cuerpo.

No obstante, este conjunto observable desde el exterior no agota toda la realidad del cuerpo humano, como tampoco agota la realidad del «cuerpo» de los animales o de las plantas. El cuerpo tiene, además, una interioridad propia; y teniéndola en cuenta hablamos de organismo humano. El organismo se refiere al cuerpo en su composición interior. Si desde el exterior la composición se expresa en la diferenciación y coordinación de los miembros, en el interior se manifiesta en la mutua coordinación de los órganos del cuerpo. Los órganos determinan su vitalidad, su dinamismo corporal, que corresponde a la potencialidad somática. El término «somática» (del griego, *sóma*) señala al cuerpo tanto en el aspecto exterior como en el aspecto interior de su sistema. Cuando hablamos del dinamismo somático, pensamos tanto en la realidad externa del cuerpo con sus miembros propios, como en la realidad interna, o sea, en el organismo: el sistema y el conjunto de funciones de todos los órganos del cuerpo.

La integridad psico-somática del hombre

Así que entre el soma del hombre, tal como lo hemos entendido, y su psique aparece una íntima relación y dependencia consistente en el condicionamiento de las funciones psíquicas en general a las funciones somáticas, y, en concreto, a algunas funciones particulares. El término «psique» (del griego *psychè*) se refiere al alma, pero no directamente al sentido metafísico de esta palabra, sino primariamente a un sentido físico y de algún modo fenoménico. Nos referimos aquí concretamente a toda una serie de manifestaciones de la vida integral del hombre, que no son en sí mismas corporales, materiales, pero que a la vez manifiestan una cierta dependencia del cuerpo, cierto condicionamiento somático. Así, por ejemplo, una mirada o un movimiento emotivo

no son en sí mismos corporales, pero poseen una dependencia del cuerpo y una relación con él. El rico ámbito de los hechos psíquicos puede identificarse sin dificultad dentro de la totalidad del dinamismo propio del hombre. Sin embargo, al distinguirlo de lo somático, es decir, de lo que es en sí mismo corporal, no es difícil advertir una dependencia y condicionamiento del *soma*, o sea, del cuerpo como organismo. La constatación de esta diferenciación y de esta relación es tan antigua como el conocimiento científico sobre el hombre. En este punto en particular, debemos mucho a la filosofía de Aristóteles y su planteamiento realista del mundo físico que ha influido más en su metafísica y en su antropología que la teoría de Platón sobre el mundo de las ideas.

La integración de la persona se apoya en el condicionamiento de lo psíquico por lo somático. A partir de ahí alcanza el hombre su integridad. *La integridad* del hombre no consiste únicamente en la presencia en él de todos los elementos propios de la esfera psíquica y de la somática, sino también es *un sistema de condicionamientos mutuos que hacen posibles las funciones propias del hombre*, de una y de otra. Se trata, pues, de una integridad dinámica, no estática. En lo que respecta al sentido de los mutuos condicionamientos, transcurre desde el exterior al interior; en lo que respecta al condicionamiento de las funciones psíquicas por lo somático; y del interior al exterior, en lo que respecta a las expresiones somáticas de las funciones psíquicas. La psicología, o más bien la antropología aristotélico-tomista, distingue en la primera dirección entre el condicionamiento somático de las funciones psíquicas «desde dentro»: en este sentido, todas las funciones de los sentidos están condicionadas somáticamente; y el condicionamiento exclusivamente «desde fuera»: así están condicionadas somáticamente las funciones espirituales del hombre. Las funciones espirituales son, en efecto, internamente independientes de la materia. La integridad del hombre en sentido empírico se verifica dinámicamente: mediante la regularidad de las funciones, lo que depende del conjunto de los condi

cionamientos psíquicos respecto de lo somático y –en la dirección de la expresión– de los somáticos con respecto a lo psíquico. La integración de la persona en la acción se apoya también en este conjunto dinámico. Designamos con el término «desintegración» a los distintos defectos en este campo.

5. La persona y el cuerpo

Alusión al hilemorfismo

Nos parece que en este punto ya se han puesto las bases suficientes para situar este problema. Incluso en cierto sentido, el problema «persona y cuerpo» ya se ha tratado específicamente. Parece que, al distinguir el cuerpo y su participación dinámica en el conjunto dinámico de la persona y la acción, no corremos el peligro de que así ocultemos una forma de «absolutización de un aspecto». Es evidente que no podemos investigar el cuerpo humano separadamente de esa totalidad que es el hombre; esto es, sin entender a la vez que es una persona. Tampoco podemos profundizar en el dinamismo propio del cuerpo humano y de su potencialidad sin una comprensión básica de la acción y de su especificidad personal. Desde este punto de vista, es necesario aceptar la visión de la realidad humana que nos ha transmitido la filosofía tradicional (Aristóteles, Tomás de Aquino), que descubre en el hombre, a semejanza de otros seres del mundo visible, otro elemento, «forma-*morphé*», junto al elemento «materia-*hýle*». De ahí la teoría hilemórfica y el análisis del ser humano realizado en el marco de esta teoría. La aceptación de ese planteamiento en lo fundamental no significa, sin embargo, que tengamos la intención de reproducir aquí las fórmulas características de la teoría hilemórfica. Las consideraciones realizadas hasta el momento muestran suficientemente el esfuerzo reiterado por descubrir el dinamismo de la realidad humana como realidad de la persona y

de la acción, aunque el concepto de esa realidad en la antropología filosófica tradicional sea excelente a su modo.

La constitución somática como base de la concreción de la persona

En lo que respecta a la estricta pertenencia del cuerpo a la persona humana, nos detendremos en primer lugar en una visión en cierto modo estática de ese tema. La pertenencia del cuerpo a la persona humana es tan estrictamente necesaria, que el cuerpo entra en la definición de hombre, al menos de manera indirecta, como en esta que se usa con frecuencia: «*homo est animal rationale*»: en el concepto de animal se incluye el cuerpo y la corporalidad. El cuerpo determina lo concreto del hombre, es lo que en cierto modo se ha expresado con la tesis metafísica de la individualización del hombre mediante la materia. Así sucede al menos en la experiencia externa, que nos permite captar lo que es visible en el hombre. Se puede colocar un signo de igualdad entre «visible» y «externo». El hombre se exterioriza –ya en sentido estático– mediante el cuerpo y su estructura específica y estrictamente individual. Se utiliza también aquí el término «constitución», pero este término no abarca solo la estructura corporal que se puede ver desde el exterior, sino que comprende también su sistema interno, que acompaña –más aún, determina– el conjunto somático exterior. En el concepto de constitución no se incluye únicamente la forma exterior del cuerpo, sino también el sistema dinámico de factores internos orgánico-estructurales que originan esa forma. Este rasgo constitucional del hombre, aunque ya se muestre en su parte «estática», aparece con mayor claridad en su aspecto dinámico. Emerge de modo especial en la *motilidad* característica de cada hombre. Podemos observar esa motilidad desde fuera y, basándonos en esas observaciones, se pueden establecer algunas diferencias entre unos hombres y otros. Esas diferencias han sugerido a los antropólo-

gos desde antiguo la idea de algunas semejanzas constitucionales, y, desde el punto de vista somático, entre algunos tipos de hombres. Y, de acuerdo con cuanto ya hemos dicho acerca del condicionamiento somático del psiquismo humano, esas semejanzas y tipos aparecen también en la psique. De ahí el problema de los temperamentos, que recorre la historia de la ciencia sobre el hombre desde Aristóteles hasta nuestros días³.

El cuerpo como campo y medio de expresión de la persona

De algún modo ya hemos pasado desde la imagen estática del hombre formado por el cuerpo a la dinámica. La ciencia antropológica particular con sus ramificaciones es muy rica en este campo. Pero en lo que se refiere a captar la relación entre el cuerpo y la persona, la esencia de este problema consiste –en todos, sin excluir a los materialistas– en la justa subordinación de la exterioridad visible del cuerpo a su interior invisible. En este caso no se trata de la propia «interioridad» del cuerpo, del organismo como fundamento somático de la constitución. El cuerpo humano –como es entendido habitualmente– en su dinámica visible es el terreno, de alguna manera incluso el medio de expresión de la persona. Estrictamente, la estructura personal de auto-dominio y de autoposesión discurre de algún modo a través del cuerpo y se expresa en él. Esta estructura, como es sabido, se revela en la acción y se realiza a través de la acción. Está estrechamente ligada a esa capacidad específica de la persona que es la autodeterminación, que se expresa nuevamente en la decisión y en la elección, en la que está incluida la subordinación dinámica a la verdad. Y toda esta trascendencia dinámica de la persona, que es en sí misma de naturaleza espiritual, encuentra en el cuerpo humano el terreno y el medio de expresión. Confirman

³ Cf. E. KRETSCHMER, *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten*, Berlin (1921) 1961²⁴.

esto a cada paso las acciones, en particular las que se llaman *actus externi*, en las que de algún modo se incluye una exteriorización visible (y en cualquier caso «intuitiva») de la autodeterminación –o sea, de la operatividad de la persona– en el cuerpo y mediante el cuerpo. El cuerpo, en el sentido corriente de este término, es el terreno y de alguna manera el medio para realizar la acción y, junto a ello, para realizarse (completarse) la persona en la acción y mediante la acción.

Esta manifestación tan corriente de la integración de la persona en la acción, que de alguna manera pasa a través de cuerpo y se expresa en él, manifiesta de la manera quizá más simple la pertenencia del cuerpo a la persona. Este tema ha sido frecuentemente objeto de investigaciones y teorías desde Platón, que concibió al hombre como una substancia espiritual que utiliza un cuerpo material en su existencia terrena, y Aristóteles, que sostuvo la idea de la unión sustancial del alma y el cuerpo (o sea, de la forma y la materia) en el ser humano individual. Aquí se plantea el problema de momento desde el lado de la expresión y solo en este sentido decimos que el cuerpo es el terreno y el medio para la exteriorización de la operatividad y la autodeterminación de la persona. Y así se convierte también en el medio y el terreno para que se exteriorice el alma, el dinamismo propio de la espiritualidad, y la libertad en su relación dinámica hacia la verdad, en conformidad con lo que se dijo al final del análisis referente a la trascendencia de la persona en la acción (capítulo IV). La integración de la persona en la acción, que pasa a través del cuerpo y se expresa en él, manifiesta a la vez el sentido profundo de la integridad del hombre como persona. El alma, el alma espiritual, debe ser el principio definitivo de esta integridad. La persona no se caracteriza solo por el cuerpo. Esto no lo sostienen quizá ni los conductistas, quienes por otra parte (en psicología) se ocupan solo de las manifestaciones externas «de comportamiento» del hombre, sin buscar una explicación «del interior». El

conductismo puede ser tan solo un método para describir, pero no para interpretar, la actividad del hombre.

La posesión de un cuerpo por el hombre-persona y su utilización en su actividad

El hecho de que la persona se exteriorice en el cuerpo y a través del cuerpo, lo que tiene lugar principalmente junto con la acción, lleva consigo el momento de la objetivación, sobre el que se trató en el capítulo III. La persona se convierte para ella misma en objeto de su actividad. En esta objetivación participa el cuerpo de manera particular. Cada vez que se exterioriza la persona en la acción mediante el cuerpo, simultáneamente el cuerpo llega a ser objeto de la actividad. La objetivación del cuerpo constituye un aspecto particular, más aún, un elemento integral de la objetivación de todo el sujeto personal, al que pertenece el cuerpo y en el que penetra estructuralmente la subjetividad. La pertenencia del cuerpo al «yo» subjetivo no consiste en una identificación con él. El hombre no «es» su cuerpo, sino que «posee» su cuerpo⁴. Y esta posesión condiciona su objetivación en las ac-

⁴ Partiendo desde el planteamiento de la unidad psico-física del hombre, Ingarden ha reflexionado en varias ocasiones sobre la relación del alma con el cuerpo. Él no ha reducido a un solo modelo las dependencias mutuas que entran aquí en juego. Naturalmente se ha interesado mucho por los casos de este tipo de relación del «yo» humano con el cuerpo, en los que de manera particular el hombre se siente uno. Cfr. p. ej.: «En todos los casos en los que tengo supremacía sobre el cuerpo y en los que a la vez me solidarizo con él, él se me somete de manera que no es solo una parte, sino mi mismo sustrato, el fundamento en el que me apoyo yo y mi vida corporal y corporal-espiritual. [...] Yo-hombre no parezco entonces alguien compuesto de partes heterogéneas, unidas entre sí por una misteriosa subordinación, pero que siguen siendo dos elementos separados entre sí: el cuerpo [...] y el alma [...], pero soy un hombre, lo que quiere decir que soy originariamente un conjunto compacto, en el que mi «yo» espiritual se eleva sobre el nivel del campo ocupado [...] por la impresión de mi corporalidad sin dejar de estar radicado en ella» (R. INGARDEN, *Spór o istnienie świata*, t. II, p. 530; edic. alemana t. II/2, pp. 333-334).

ctones, y a la vez se expresa a través de esta subjetivación. El hombre es consciente de manera particular de que posee su cuerpo cuando lo utiliza en su actividad como un medio obediente para expresar su autodeterminación.

Mediante la obediencia del cuerpo, lo que los tomistas parecen expresar con el término *usus passivus*, se efectúa a la vez la integración de la persona en la acción. La capacidad de objetivar

W. A. Luijpen protesta contra la consideración del cuerpo como objeto de posesión (se trata aquí de posesión en sentido estricto): «Mi cuerpo no es objeto de "posesión" [...] Tengo un coche, una pluma, un libro. En estas "posesiones" el objeto de posesión se nos manifiesta como exterioridad. Existe una distancia entre yo y lo que "tengo". Lo que "tengo" es en cierto grado independiente de mí [...] mi cuerpo no es algo extrínseco a mí, como un coche. No puedo disponer de mi cuerpo o cederlo, como puedo disponer del dinero [...]. Todo esto se deriva del hecho de que mi cuerpo no es "algún" cuerpo, sino mi cuerpo [...] de manera que él me encarna». (W. A. LUIJPEN, *Existential Phenomenology*, 3 ed., Nauwelaerts, Louvain 1963, p. 188). A Luijpen se le presenta la relación entre el sujeto consciente y el cuerpo del siguiente modo: «El principio de que yo "soy" mi cuerpo, supone que soy una cosa completamente inmersa en el mundo de las cosas comunes. Pero entonces el sujeto consciente resulta reducido a la nada, y también mi cuerpo en cuanto mío, y el mundo en cuanto "mío". Así que ni "soy" mi cuerpo ni "tengo" mi cuerpo. Mi cuerpo se encuentra en el centro de estos dos polos. Él determina el paso del sujeto consciente al sujeto que pertenece al mundo. Se trata de la misteriosa realidad que me une a las cosas asegurándome mi ser-en-el-mundo, me compromete con el mundo y me da un lugar en el mundo» (o.c., pp. 189-190).

H. Bergson por su parte tiende a juzgar que el alma se sirve del cuerpo. Cfr., por ejemplo, su opinión expresada en un contexto diferente: «[...] c'est à dire aussi que la vie de l'esprit ne peut pas être un effet de la vie du corps, que tout se passe au contraire comme si le corps était simplement utilisé par l'esprit, et que dès lors nous n'avons aucune raison de supposer que le corps et l'esprit soient inséparablement liés l'un à l'autre» (*L'âme et le corps*, en H. BERGSON, *Oeuvres*, Paris 19632, p. 858).

Relacionado con los planteamientos aquí expuestos, el autor desea observar lo que sigue: cuando en el presente estudio se afirma que «el hombre no "es" su cuerpo, sino que "posee" su cuerpo, lo afirmamos sobre la base del convencimiento de que el hombre "es" él mismo (=persona), en la medida en que se posee a sí mismo. Y en este sentido también en la medida en que posee su cuerpo».

el cuerpo y de servirse de él es un elemento importante de la libertad personal del hombre. Mediante este momento somático, que a la vez es concausal, de objetivación personal, se realiza y se manifiesta la estructura de autoposesión y de autodominio propia de la persona humana. El hombre como persona se posee en el aspecto somático precisamente en cuanto que posee su cuerpo, y se domina a sí mismo en cuanto que domina su cuerpo. Así, la relación de la persona con el cuerpo se nos manifiesta «en el exterior», en la acción de la persona. De donde resultan diversas consecuencias importantes para la psicología de la actividad y para la ética.

6. Autodeterminación de la persona y reactividad del cuerpo

Posibilidad de distinguir el dinamismo propio del cuerpo del conjunto del dinamismo del hombre

La experiencia externa no agota completamente la relación que se establece entre el cuerpo y la persona, en particular cuando actúa, esto es, en la acción. A través de esta experiencia tenemos que penetrar algo así como «en el interior» del propio cuerpo, alcanzando su propia interioridad. En ese caso la relación se traza de modo pleno y maduro. Los análisis anteriores nos han preparado ya para ver nítidamente la diferencia entre penetrar en el interior de esa persona, que es el hombre, y penetrar en el interior del cuerpo humano. Pues, como hemos indicado antes, el cuerpo posee su propia interioridad, que es puramente somática. En ella pensamos y de ella hablamos siempre que llamamos al cuerpo humano (como también al animal) organismo. Ahora bien, el cuerpo posee en su interioridad su dinamismo puramente somático, y el dinamismo exterior del cuerpo, su «motilidad» puramente natural, depende de ese dinamismo; pero esto no impide de ninguna manera que todo el cuerpo junto con su motilidad externa sea el terreno y el medio de expresión de la

persona, en concreto, en las acciones, como hemos indicado anteriormente. Ahora es necesario examinar el propio dinamismo interior puramente somático sencillamente para que captemos y entendamos en profundidad la integración de la persona en la acción. Esta integración, al menos en el aspecto somático, depende de la integridad somática del hombre, del que el propio dinamismo somático resulta ser nuevamente un elemento importante, más aún decisivo. Se puede decir que es el dinamismo del cuerpo como cuerpo.

¿Puede individuarse este dinamismo? Que es posible lo confirma la general aceptación de la diferencia entre el cuerpo y el alma, y también, o incluso más, la distinción entre lo somático de lo psíquico. No obstante, distinguir el dinamismo somático en la totalidad del dinamismo humano es una tarea que requiere una gran precisión cognoscitiva. Esta precisión deben poseerla tanto quienes se ocupan de alguna manera «simplemente del cuerpo», como aquellos que investigan la psique humana con los métodos de las ciencias particulares, y finalmente también quienes buscan describir de cerca la naturaleza del alma y sus relaciones con el cuerpo. Como es evidente, el presente estudio no está libre de encontrarse con este último problema, uno de los más difíciles de la historia del pensamiento. Y aunque no pensamos ocuparnos en nuestro estudio del tema del alma y de su relación con el cuerpo como tema filosófico específico, sin embargo en el ámbito del análisis de la persona y de la acción deseamos darle una expresión correcta en la medida de lo posible.

Reactividad del dinamismo somático

En este punto de la investigación no se trata, como se ha dicho anteriormente, del conocimiento del dinamismo del cuerpo humano «como cuerpo», que es propio de las ciencias particulares, sino de una característica suya. El punto de partida para establecer esa característica debe ser la constatación de que

el hombre-persona por su cuerpo es también una parte auténtica de la naturaleza. Por un lado, esto significa una cierta semejanza con su otras partes; y por otra, una íntima unión con el conjunto de las condiciones externas de la existencia, que también indicamos con el nombre de «naturaleza». Desde el punto de vista del parecido, el hombre se encuentra en la naturaleza muy próximo a los animales, en particular a los llamados superiores, lo que ha quedado expresado en la definición que caracteriza al hombre como *animal* con el adjetivo *rationale*. Esta definición encierra una constatación muy básica sobre la naturaleza humana, una constatación que se verifica constantemente en el campo de las ciencias naturales, y que ha sido aprovechada por la conocida hipótesis evolucionista sobre el origen del hombre. Se trata de problemas que no trataremos directamente en el presente estudio.

Pero la estrecha conexión entre el cuerpo humano y la naturaleza como conjunto de condiciones exteriores de la existencia y de la vida nos exige una caracterización del dinamismo propio de la somática humana. Parece que este dinamismo se puede captar y expresar con el concepto de «reactividad» y con el atributo «reactivo». El cuerpo humano como cuerpo poseería, pues, reactividad. El dinamismo estrictamente somático puede ser caracterizado como reactivo y, de manera semejante, como reactiva la potencialidad que se halla en su raíz.

La reactividad como propiedad de la vida

La potencialidad propia del cuerpo humano es la capacidad para reaccionar, a semejanza de otros cuerpos en la naturaleza. El concepto «reacción» es análogo, lo utilizamos frecuentemente para definir un modo global de comportarse el hombre. Es lo que tenemos en el pensamiento cuando decimos, por ejemplo, que *x* «reaccionó» de un modo determinado a una noticia concreta. No se trata entonces solamente de una reacción somática, sino también psíquica, que se expresa emotivamente en una de-

terminada conmoción y, por tanto, en una reacción afectiva. Por lo demás, lo que tenemos a veces en el pensamiento ordinariamente con «reaccionó» es cierta decisión o elección, por tanto, una cierta respuesta de la voluntad a los valores. Debemos admitir que a todos estos elementos diversos del comportamiento humano les corresponde la expresión «reacción» de modo adecuado aunque distinto. Esto demuestra el carácter analógico del concepto de «reacción», e indica también que el elemento somático-reactivo se encuentra profundamente enraizado en el conjunto de la actividad humana.

La razón por la que limitamos aquí la reactividad a la somática sin más, al dinamismo del cuerpo, se encuentra en la relación directa del propio cuerpo con la naturaleza. El factor psíquico, emotivo, se encuentra relacionado con ella solo mediante lo somático y su dinamismo específico. El concepto de reacción, que utilizamos para caracterizar el dinamismo somático del hombre, comprende naturalmente la idea de alguna acción, cuya fuente y causa se inserta en la naturaleza como conjunto que condiciona la existencia del cuerpo humano y su propia actividad (=reactividad). Incluso los cuerpos inanimados muestran capacidad de reacción, como, por ejemplo, la capacidad de dilatarse bajo el influjo del calor y la reacción contraria ante el frío. Observamos una capacidad análoga en los seres vivos, en los que la reactividad se manifiesta en el nivel de la vida. Mientras que investigar esta reactividad al nivel de las cosas inanimadas le corresponde propiamente a la física o a la química, hacerlo al nivel de los seres vivos le corresponde a la biología. En este último nivel advertimos que la *reactividad es una propiedad de la vida*, e incluso una «ley» suya, un principio que la conforma, la conserva y la desarrolla. Ella caracteriza al hombre también en el campo de su potencialidad somática y de la vitalidad puramente corpórea que resulta de ella. Se deben observar en su interior todas las manifestaciones del dinamismo somático, o sea, las reacciones propias del cuerpo humano que componen su propia vitalidad.

Reactividad y vitalidad

Esta vitalidad tiene carácter vegetativo. La vida propia del cuerpo humano es vegetativa. La concepción del hombre constituye –bajo este aspecto– el inicio de su vegetar y la muerte, su final. Las condiciones vegetativas externas del cuerpo humano son semejantes a las condiciones vegetativas de los otros cuerpos. Se trata de condiciones determinadas por el medio natural, por el clima, por la atmósfera, por la alimentación y la bebida como fuentes de regeneración somática. El cuerpo como organismo de la naturaleza, esto es, en virtud de sus propiedades innatas, se encuentra orientado hacia la vida vegetativa y la reproducción. Al servicio de esto último se encuentra la diferenciación sexual entre los cuerpos humanos, los órganos que posibilitan físicamente la generación de un nuevo hombre y su desarrollo hasta el momento en el que salga al mundo; y, después de su venida al mundo, su nacimiento a una vida autónoma en el sentido biológico. *El contenido dinámico de toda esta vitalidad vegetativa del cuerpo humano constituye una serie de reacciones puramente instintivas* que, por tanto, se realizan «a la manera» de la misma naturaleza. Estas reacciones tienen lugar en –es decir, «suceden en»– la persona, pero sin ninguna influencia de la voluntad, sin participación de la autodeterminación. Suceden en la persona, pero no constituyen actividad de la persona, no constituyen acción consciente. El cuerpo «se activa» solo, yendo tras los fines internos vegetativos o reproductivos. Esta «activación» del cuerpo humano tiene carácter reactivo.

En este caso, reactividad significa una relación instintiva y dinámica con la naturaleza entendida como un determinado «medio ambiente» biológico, como conjunto de condiciones vegetativas y reproductivas extrínsecas. Esa relación tiene una finalidad, porque cada una de las reacciones somáticas instintivas tiene un fin vegetativo o reproductivo. Aquí entramos ya en parte en el campo de los instintos, de los que nos ocuparemos en breve.

Un rasgo somático peculiar de la potencialidad del hombre es su capacidad de reaccionar a los estímulos. Esta capacidad debe ser puesta de relieve de manera particular, en cuanto que proporciona a la reactividad del cuerpo humano un carácter particularmente activo. El carácter activo de la reactividad del cuerpo, en el caso de la reacción a los instintos, queda acentuado por comparación con la pasividad con que se entrega el cuerpo a la influencia de los elementos exteriores en el ámbito de su estructura físico-química. En el sistema del organismo humano la capacidad de reaccionar a los impulsos está directamente unida con el sistema nervioso, que «sirve» a todo el cuerpo y determina las direcciones de su dinamismo reactivo y de la potencialidad somática que se encuentra en su raíz.

7. Acción y movimiento

Sentido de la «subjetividad» del cuerpo

La característica del dinamismo somático obtenida hasta ahora, o sea, del análisis de la reactividad del cuerpo humano, muestra que por sí misma la existencia de este dinamismo no prueba que dependa de la autodeterminación de la persona. Es un dinamismo instintivo, espontáneo, propio del cuerpo. En sí mismo, el cuerpo como organismo no solo constituye su fundamento, sino también su fuente dinámica o su causa operativa. Esta causa no es la voluntad, pues el dinamismo propio del cuerpo no es resultado de la autodeterminación de la persona. Por ello, no lo encontramos inmediata y directamente en la experiencia «el hombre actúa», que manifiesta la operatividad de la persona, sino únicamente en la experiencia «(algo) sucede en el hombre», donde la operatividad de la persona está ausente. La reacción y la reactividad en sí mismas no presuponen la operatividad de la persona. Se puede hablar en este caso de una *operatividad propia del cuerpo*, que se encuentra en la persona como

principio óntico de unidad del hombre. El hecho de que la experiencia de la operatividad propia del cuerpo se distinga de la operatividad de la persona indica simultánea e inequívocamente la composición óntica del hombre. Una composición que no se agota en el concepto de ser psico-físico o psico-somático, como se demostrará en lo que sigue.

El hecho de la particular independencia del cuerpo y de su dinamismo instintivo respecto a la autodeterminación de la persona implica que, en el conjunto de la estructura personal del hombre, el cuerpo es algo así como la base, el fundamento o una especie de subestructura respecto a lo que constituye la estructura de la persona de manera propia y esencial. Es evidente que esa subestructura pertenece a la unidad del ser humano y, por tanto, a la unidad de la persona. Más aún, ella determina la integridad de dicho ser, sobre la base de las conexiones y condicionamientos internos. El hecho de que el dinamismo reactivo propio del cuerpo humano y su vitalidad vegetativa propia «sucedan» en la persona independientemente de su autodeterminación, sin que la voluntad intervenga activamente, no anula de ninguna manera la unidad. Como tampoco la anula el hecho de que toda la vitalidad vegetativa y la reactividad del cuerpo humano habitualmente transcurran en el hombre fuera del radio de acción de la consciencia. Este hecho, como hemos indicado, no anula de ningún modo la unidad personal del hombre, aunque en alguna medida la caracterice. Advertimos de esta manera que en la unidad de la estructura personal «está integrada» muy profundamente la estructura que existe y se dinamiza «al modo» de la naturaleza, que es distinto al de la persona. Claramente, el cuerpo humano no constituye un sujeto independizado del sujeto hombre-persona. Su unidad con la subjetividad óntica del hombre, con el *suppositum* humano, no alberga ninguna duda. Sin embargo, la vivencia de sí mismo como «yo» subjetivo, la vivencia de la propia subjetividad está unida a la función reflexiva de la consciencia, en la que el cuerpo y su motilidad participan más bien de manera única-

mente extrínseca. Y esto parece que le baste al hombre para tener la vivencia de su propia subjetividad. Para esto último no es necesario que sea consciente de su específica vitalidad vegetativa, como ya se ha indicado anteriormente. Ni tampoco es necesario que sea su autor. (Es sabido que los ejercicios ascéticos del yoga están enfocados a controlar también las reacciones internas del organismo, pero que ese control no significa de ninguna manera que se generen estas reacciones, lo que pertenece siempre a la operatividad del cuerpo).

Síntesis de la acción y del movimiento

Parece, pues, que en el marco de la subjetividad integral de la persona –que tiene también el carácter de subjetividad consciente– el cuerpo poseyera una «subjetividad» de algún modo independiente, aunque no impida, como es evidente, la unidad óntica del hombre. Sería subjetividad en el sentido de que el cuerpo en cuanto tal constituye solo el sujeto propio de las reacciones; y, por tanto, se trataría de una subjetividad reactiva, vegetativa y exterior a la consciencia. La integridad del hombre-persona consiste en la normal y, naturalmente, es mejor cuanto más perfecta sea la armonía de esta «subjetividad» somática con la operatividad y la subjetividad trascendente de la persona. Esta integridad es una condición de la integración de la persona en la acción. La falta de integridad dificulta también la integración y origina diversas formas de desintegración; en esos casos, la subjetividad propia del cuerpo, la subjetividad reactivo-vegetativa deja de estar armonizada con la persona como sujeto operativo. Es como si se separase y se independizase en perjuicio de la persona. Seríamos entonces testigos de una anomalía, de algo que parece estar en contradicción con la naturaleza. Porque, en sí misma, la armonía de la subjetividad reactiva y vegetativa del cuerpo con la persona como sujeto activo y consciente de sí mismo parece que

es algo natural, en el sentido que corresponde a la naturaleza del hombre, que es una persona.

La formulación de la quasi-subjetividad del propio cuerpo tiene sentido solo respecto a la propia independencia del dinamismo somático y de la vitalidad vegetativa del hombre con él relacionada, con respecto a la autodeterminación de la persona: respecto a su operatividad consciente. A la luz de esta particular independencia, o sea, de la espontaneidad instintiva del dinamismo somático, se forma con mayor claridad la idea de que cada acción que, de manera visible («externa») o también puramente «interna» incluye en sí el dinamismo espontáneo del cuerpo, se realiza sobre la base de una integración específica. En concreto, la integración de la persona en la acción, que incluye la integridad del cuerpo. Se puede decir que el hombre en el momento de la autodeterminación «conecta» el dinamismo reactivo del cuerpo, y de esa manera se sirve de él. También puede decirse que, en el momento de la autodeterminación, el hombre «se conecta» a ese mecanismo y lo aprovecha conscientemente. Tanto lo primero como lo segundo responden al concepto de *usus*, que utilizan los tomistas para referirse a este momento de la acción humana.

Lo anterior se hace evidente cuando somos testigos de una síntesis dinámica de acción y movimiento, lo que sucede con frecuencia y de manera ordinaria, ya que hay un elevado número de acciones «exteriores», esto es, que incluyen una exteriorización que se concreta y ve en movimientos corporales. Un movimiento corporal es, en sí mismo, algo somático, estrechamente relacionado con la potencialidad reactiva del cuerpo, con su capacidad de reaccionar a los estímulos. Esta capacidad penetra profundamente en el interior del cuerpo humano y se manifiesta al exterior como una facultad o capacidad distinta del cuerpo, como *vis motrix*, fuerza motriz. Al ser resultado de la reacción ante un determinado estímulo, ese tipo de movimiento puede ser puramente espontáneo, instintivo; y, en ese caso, le llamamos reflejo.

La existencia de reflejos en el hombre parece que da testimonio «hacia afuera» de una cierta independencia del cuerpo respecto a la voluntad, y de su propio y específico potencial dinámico. Esta realidad no es obstáculo para otra realidad, la síntesis de acción y movimiento, que se repite a cada paso en el hombre normal. En tanto que en los reflejos únicamente se observa una «activación» del cuerpo, en la que falta el momento de la operatividad personal, en cambio, la síntesis de la acción y el movimiento incluye ese momento. 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 (por ejemplo, la acción de ir al colegio incluye toda una serie de movimientos, en concreto, los relacionados con el caminar, con el marchar). Así que, como hemos dicho anteriormente, el cuerpo es para la persona un terreno y un medio de expresión.

*El momento de la habilidad en la síntesis de acción
y de movimiento*

En el hombre, las síntesis dinámicas de acción y de movimiento manifiestan en notable medida el carácter de una habilidad. Parece que la expresión «habilidad» como correspondiente al término latino *habitus* sea el más apropiado para este caso. *Habitus* significa habilidad y virtud. La virtud se refiere al *habitus* de la vida espiritual, mientras que la habilidad, según el genio propio de nuestro idioma, se refiere más bien al cuerpo. El hombre tiene un cuerpo hábil, o inhábil, que se manifiesta siempre en los movimientos. La motilidad del cuerpo es algo innato que está estrechamente relacionado con la reactividad somática, es decir, con la capacidad de reaccionar a los estímulos que en los correspondientes centros nerviosos se convierten, a su vez, en determinados impulsos motores. Esta transformación tiene algo de instintivo y espontáneo. En el hombre, el ámbito de los movimientos corporales es el campo que se desarrolla con mayor pre-

cocidad, las habilidades motrices se crean muy pronto, como resultado de las reacciones instintivas y de los impulsos. También muy pronto, en todo este proceso de formación de los movimientos se integra la voluntad, que es la fuente de los impulsos motores que brotan desde el «interior» de la persona; impulsos que llevan consigo el sello de la autodeterminación. También entonces se genera esa síntesis de acción y movimiento en cuyo ámbito se forman a continuación las correspondientes habilidades.

Toda la dinámica de los movimientos, toda la motilidad humana llega a ser, en virtud de las habilidades, tan espontánea que el hombre no tiene consciencia ni siente la participación de la voluntad, que constituye operativamente la síntesis entre las acciones y los movimientos. Esto únicamente sucede en algunos casos de movimientos particularmente complicados o importantes o significativos, como puede ser una escalada de alta montaña o una operación quirúrgica o, por otros motivos, en una función litúrgica, etc. En esos casos, cada movimiento se realiza con especial atención y una detallada precisión, y, por tanto, con una implicación más o menos completa y con una clara vivencia de una habilidad consciente. Aparte de esto, en los movimientos ordinarios y corrientes, el factor de la habilidad reduce la participación de la atención, y, por eso, queda también muy reducida la vivencia de la habilidad consciente. Los movimientos realizados por hábito se realizan como si la voluntad no estuviera implicada en su realización. Una cuestión distinta es si se pueden reducir a los instintos, puesto que la intervención operativa de la voluntad ha contribuido en la formación del correspondiente hábito, o sea, de la habilidad motriz.

La motilidad del hombre y la constitución somática

Se debe hacer notar en lo que respecta a los movimientos y a la motilidad del hombre que constituyen en cada caso concreto algo así como un específico conjunto fenomenológico con la es-

estructura del cuerpo, o sea, su constitución. Esa totalidad dinámica se manifiesta hacia el exterior; pero hay que buscar sus raíces en el interior del cuerpo, en su reactividad, a la que se une la capacidad específica del hombre de convertir los estímulos en impulsos motores. La motilidad, como característica exterior de la reactividad somática, parcialmente innata y en parte adquirida desde el desarrollo de las primeras habilidades, corresponde a la especificidad externa propia del organismo y a ella se le debe. Este convencimiento estuvo en la base, y continúa estándolo, de todos los intentos de clasificación de los hombres desde el punto de vista del tipo de temperamento. Evidentemente junto al factor somático hay que tomar aquí en consideración el factor psíquico. Cada uno de los tipos de temperamento se determina en función de las características psíquicas del hombre más que en virtud de las somáticas, aunque se busque claramente una conexión entre unas y otras.

Finalmente, en este terreno, esto es, en el campo de la síntesis dinámica de acción y movimiento, somos testigos de diversas formas de desintegración, que se podrían definir como estrictamente somáticas. Esta desintegración surge o en forma de falta de algún miembro u órgano del cuerpo, lo que origina la falta de los movimientos relacionados con él, o en la forma de falta de determinadas reacciones o habilidades estrictamente somáticas; se trata de los impedimentos a la actividad humana, *impedimenta actus humani*, como lo definen los manuales. Esos impedimentos pueden conocerse desde el exterior en cierta medida; pero sus raíces están siempre en el interior del cuerpo humano. Se debe subrayar que los impedimentos puramente somáticos de la acción tienen de por sí un carácter físico y no moral. El hombre que se encuentra privado de las manos o de un pulmón experimenta en su actividad unos inconvenientes y unas limitaciones bien definidas. Pero se trata de impedimentos externos en el sentido de que de por sí no alteran la consciencia ni dificultan la autodeterminación. Incluso, con mucha frecuencia, un hombre muy desin-

tegrado somáticamente demuestra una personalidad de notable categoría.

8. La integración de la persona en la acción y el impulso

El carácter complejo de los impulsos

Antes de concluir estas consideraciones dedicadas a la integración de la persona en la acción desde el punto de vista de la somática y de la reactividad humanas, hemos de afrontar aún el tema de los impulsos. El término «impulso» se aproxima etimológicamente al término «instinto»; sin embargo, ya introdujimos una diferencia de significado entre ambos, que aquí continuaremos manteniendo. Parece, en efecto, que se puede hablar de la reactividad instintiva del cuerpo humano o también de la instintividad de sus movimientos (de sus reflejos), pero en cambio resulta difícil en este caso hablar del impulso o la impulsividad. El instinto indica una manera de dinamizarse propia de la naturaleza. El impulso, en cambio, indica una orientación dinámica de esa naturaleza en un sentido determinado. Es lo que tenemos en la mente al hablar sobre el impulso de autoconservación o sobre el impulso sexual o sobre el impulso de procreación. En este caso, no se trata de la característica de esas reacciones particulares en cuanto activaciones finalizadas de un sujeto somático, que es lo que tenemos en mente cuando les aplicamos el atributo «instintivo», sino más bien de la suma de varias reacciones instintivas del cuerpo; y, a través de ella, de la característica de la naturaleza en su direccionalidad dinámica claramente finalizada. Es evidente que aquí tenemos en mente «naturaleza» no en su sentido abstracto, sino como realidad realmente existente y, por tanto, como una realidad que existe en la persona, como ya intentamos mostrar en el capítulo II (cfr. 4: Persona y naturaleza: desde la oposición a la integración). En el ámbito de esta reali-

dad, también los impulsos son propios del hombre, y emerge a la vez el problema de su integración en las acciones de la persona.

El impulso es una forma del dinamismo del hombre propia por naturaleza, propia de él también en tanto que forma parte de la naturaleza y mantiene con ella una estricta unión. Sin embargo, a la vez el impulso no es en el hombre un dinamismo exclusivamente somático. Y por eso tampoco puede ser completa su interpretación en el campo puramente somático. La impulsividad como rasgo dinámico definido participa también del psiquismo humano y encuentra en él su expresión propia. Así sucede en lo que respecta al impulso de autoconservación, y sucede también, y posiblemente con mayor nitidez, en lo que respecta al impulso sexual. El rasgo psíquico del impulso se manifiesta en un particular apremio de tipo emotivo, que asume la orientación propia del impulso y de alguna manera incluso lo origina. Pues la vivencia misma del apremio, y, por tanto, de una especie de «empujón», es decir, de una constricción que presenta una cierta necesidad objetiva, tiene carácter psico-emotivo, y las reacciones del organismo son únicamente el fundamento somático de esta vivencia. En el presente capítulo, que tiene por objeto la somática del hombre y su participación en la integración de la persona en la acción, nos ocupamos más bien del estrato de tipo somático de los impulsos humanos, pero teniendo en cuenta que no se trata de un simple dinamismo somático.

Impulsos y reactividad del cuerpo

No obstante todo lo anterior, en la reactividad específica del cuerpo humano encontramos los condicionamientos fundamentales de los impulsos humanos. Por lo que respecta al impulso de autoconservación, constituye una propiedad de algún modo resultante y a la vez común a muchas reacciones vegetativas. Porque la finalidad de las reacciones que se apoyan en este impulso se dirige al mantenimiento de la vida vegetativa y a su

adecuado desarrollo. El mantenimiento y el desarrollo vegetativo se relacionan con la necesidad de su conservación, de donde surge la necesidad de defenderse frente a todo lo que pudiera destruir o perjudicar la vida vegetativa. Todo el organismo humano está dotado de los «instrumentos» necesarios para su autoconservación, que actúan de manera espontánea y, por tanto, según el modo propio de la naturaleza, sin que participe la consciencia ni la operatividad de la persona. La operatividad propia del cuerpo humano en este campo es autosuficiente, y el contacto con la consciencia del impulso de autoconservación tiene lugar a través de las llamadas sensaciones corporales. El hombre expresa este tipo de sensaciones con la frase tan frecuentemente repetida «me siento bien» o «me siento mal». Es evidente que estas frases expresan un contenido analógico, cuando se refieren, como lo hacen con frecuencia, al estado espiritual del hombre, pero ante todo se utilizan para expresar el estado físico. Las sensaciones de salud o de enfermedad, de fuerza o de debilidad tienen un carácter autoconservativo. A través de ellas, se expresa no solo el cuerpo, sino también el impulso de autoconservación que está estrechamente ligado con la vitalidad vegetativa del cuerpo. La sensación de hambre o de sed, igual que –por otra parte– la sensación de saciarlas, crecen también sobre el terreno del impulso de autoconservación. Todo el enorme edificio de la ciencia y de la técnica médica se ha edificado en relación a este impulso. Se advierte fácilmente que no se limita a lo puramente somático, sino que también constituye un rasgo dinámico del conjunto del ser humano y de su existencia.

El impulso de autoconservación

Este rasgo también presenta un sentido metafísico. La interpretación de este impulso debe también referirse a este sentido. Porque en el origen del impulso de autoconservación se encuentran un contenido y un valor que es fundamental. Ese

contenido y ese valor es la existencia misma. El impulso de autoconservación es como una exigencia de la existencia, la necesidad subjetiva de existir, inscrita en el conjunto de la estructura dinámica del hombre. Lo utilizan todos los dinamismos somáticos que aseguran la vida vegetativa; se utiliza en el caso de la percepción emotiva de protección que surge cuando la vida vegetativa, y con ella toda la existencia física del hombre (existencia «en el cuerpo»), se encuentra en peligro. Esta percepción se encuentra con la afirmación intelectual de la existencia, es decir, con la consciencia de que existir y vivir es bueno, y que es malo perder la existencia y la vida; junto a esto la afirmación intelectual de la existencia y de la vida pone de manifiesto el valor particular y fundamental de la existencia misma. Gracias a esto, el impulso de autoconservación asume en el hombre la forma de un principio consciente y fundamental que es a la vez una tendencia cuyo fin es un valor básico. También es sabido que el hombre, en el campo de su pensamiento, puede borrar de alguna manera el valor de su propia existencia, convertir la afirmación en negación. El impulso de autoconservación parece que no domina a la persona de modo absoluto. Aunque naturalmente en los hombres que se quitan a sí mismos la vida permanece siempre abierta la cuestión siguiente si lo que buscan es no existir sin más: o no existir de un modo que les parece insoportable.

El impulso sexual y reproductor

Esta rápida ojeada al impulso de autoconservación muestra hasta qué punto en el hombre no se puede reducir este impulso a pura somática, así como su importante reflejo psíquico y la participación de la consciencia en la formación de los procesos que resultan de él. Lo mismo puede decirse, quizá aún en mayor grado, sobre el impulso sexual. Este impulso, que se apoya en la división específica del hombre en individuos masculinos y femeninos, se desarrolla a partir de un fundamento somático, pero pe-

netra muy profundamente en la psique y en su emotividad específica e, incluso, en la misma espiritualidad del hombre. Así como el impulso de autoconservación se apoya en la natural inclinación a conservar el propio ser, también el impulso sexual se apoya en la inclinación a estar con otro ser humano basándose en la profunda semejanza, y, a la vez, en la diversidad que resulta de la diferencia de sexos. Esta inclinación natural constituye el fundamento del matrimonio y, mediante la convivencia matrimonial, el de la familia. El impulso sexual constituye, pues, en su dinámica y finalidad específicas, la fuente de la transmisión de la vida. Por lo tanto es a la vez el impulso de reproducción, al que debe el hombre la conservación de su especie en la naturaleza.

Ese rasgo reproductivo, procreativo, se dibuja con suma nitidez en la propia dimensión somática del dinamismo del impulso. Este dinamismo se manifiesta como una serie de reacciones corporales estrictamente definidas, que hasta cierto punto «suceden» en el hombre espontáneamente. No obstante, a pesar de la peculiaridad y espontaneidad somática, son percibidas por la consciencia hasta tal punto que el hombre como persona puede controlarlas. Este control consiste fundamentalmente en dirigir conscientemente el impulso sexual del cuerpo hacia su finalidad adecuada. El control del impulso sexual es posible, aunque en ocasiones conlleve dificultades, sobre todo cuando en alguien es particularmente intensa la excitabilidad sexual. Este no consiste únicamente en una pura reacción somática, sino también en una tendencia psíquica de tipo emotivo. En el libro *Amor y responsabilidad*⁵ hemos intentado mostrar del modo más deta-

⁵ *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1960; 2ª ed. Kraków 1962; 4ª ed. Lublin 1986. Edición italiana: *Amore e responsabilità. Studio di morale sessuale*, pref. del Card. Colombo, trad. de A. B. Milanoli, Roma 1969. Francesa: *Amour et responsabilité. Étude de morale sexuelle*, introducción de H. de Lubac, traducción de TH. Sasa, Paris 1965. Española: *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, introducción de H. de Lubac, traducción del francés de J. A. Segarra (3ª ed. española a cargo de J. M. Burgos, Palabra, Madrid 2009).

llado posible por qué es necesario desde el punto de vista de la ética el control del impulso sexual. También allí se describen con amplitud las estructuras estrictamente somáticas en las que se manifiesta dicho impulso. Estas estructuras penetran en profundidad en el organismo humano, y establecen una diferencia somática específica entre el varón y la mujer. Es necesario añadir que en razón de la importancia del impulso sexual continúan las investigaciones que intentan profundizar en el conocimiento del conjunto de reacciones somáticas que están relacionadas con él.

Sobre la correcta interpretación de los impulsos

Como se deduce de las observaciones precedentes, la problemática de los impulsos, que hemos limitado aquí a los dos citados, no es puramente somática, aunque tanto el impulso de autoconservación como el impulso sexual están profundamente enraizados en el cuerpo y en su reactividad natural. ¿Proviene la importancia de los impulsos en la persona ante todo de la fuerza subjetiva de las propias reacciones somáticas que se liberan gracias a ellos?, ¿o proviene más bien del valor objetivo de los fines hacia los que ellos dirigen al hombre? Este es un problema aparte. Si se considera el carácter racional de la persona humana, habría que inclinarse más bien por el segundo planteamiento. No obstante, en el presente capítulo de nuestro estudio, en el que se trata la relación entre el soma y la integración de la persona en la acción, la problemática de los impulsos se ha presentado ante todo desde la parte de la reactividad subjetiva del cuerpo, donde aparecen con nitidez tanto el impulso de autoconservación como el impulso sexual. Desde ese punto de vista la integración de los impulsos en las acciones de la persona es un ele-

Alemana: *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, trad. de A. Bertz, München 1979. Portuguesa: *Amor e responsabilidade. Estudo ético*, trad. de J. Jarski y L. Carrera, Sao Paulo 1982. Inglesa: *Love and Responsibility*, traducción de H. T. Willetts, London 1982.

mento particular del problema más general, que es la integración del dinamismo natural del cuerpo en la acción. Resulta evidente, sin embargo, que mediante este elemento el problema de la integración de los impulsos no se resuelve en su totalidad. Es necesario tomar en consideración en gran medida el factor psico-emotivo.

INTEGRACIÓN Y PSIQUE

1. Psique y soma

La psique desde el aspecto de la integración

Al comienzo del capítulo anterior intentamos determinar el sentido fundamental de integración, que constituye un aspecto complementario respecto a la trascendencia en el análisis del dinamismo personal del hombre. La trascendencia de la persona en la acción emerge a través de la autodeterminación y de la operatividad. La autodeterminación y la operatividad ponen de relieve la estructura de la autoposesión y del autodomínio de la persona humana, que son a la vez características propias de la persona humana y consecuencia de ella. Atendiendo a la complejidad específica de las estructuras de la autoposesión y del autodomínio, intentaremos poner de relieve un segundo elemento o, si se quiere, un segundo aspecto de esta composición, con ayuda del concepto de integración de la persona en la acción. Este aspecto es indispensable teniendo en cuenta que cada acción humana no se completa solo mediante la trascendencia de la autodeterminación y de la operatividad, sino también mediante la subordinación de la autodeterminación y de la operatividad por la dinamización del «yo» subjetivo. En él participan los dinamismos humanos somáticos y psíquicos, que también pueden activarse espontáneamente, aunque en la acción esos dinamismos espontáneos se ponen de alguna manera a disposición de la voluntad. Precisamente en esto se apoya la integración de la per-

sona en la acción, que, al completar la trascendencia, constituye también por su parte el conjunto personal de la estructura de autoposesión y de autodomínio.

El análisis de la acción humana realizado bajo este punto de vista nos permite, e incluso nos obliga, a investigar el dinamismo psico-somático del hombre. Es un dinamismo que posee una unidad específica, como se ha advertido en el capítulo anterior; pero se trata de una unidad en la que aparece con nitidez una composición: unidad de la pluralidad. La psique es distinta del soma, pero en el hombre forman una unidad, y se condicionan mutuamente. La clave para captar y entender correctamente esta unidad es precisamente el concepto de integración. En el capítulo anterior intentamos mostrar esto mismo en relación con lo somático. La composición del hombre permite bajo este aspecto una cierta diferenciación entre lo somático y lo psíquico y una delimitación más próxima de los dinamismos que pertenecen propiamente a cada uno de ellos. Precisamente estos dinamismos tienen una importancia muy grande para mostrar la integración. Y así, en el anterior capítulo se intentó mostrar que la reactividad propia de la dimensión somática humana, con la que está relacionada también la motilidad externa del cuerpo, constituye la materia prima específica de las acciones. En el presente capítulo intentaremos realizar un análisis semejante respecto al psiquismo. Naturalmente, cualquier análisis de este tipo se relaciona con las ciencias particulares que investigan el cuerpo y el psiquismo del hombre con sus métodos propios, pero, a pesar de ello, ni adopta esos métodos ni tampoco sus particularidades. Se trata, como hemos advertido anteriormente, de la característica general que corresponde a este dinamismo desde el punto de vista de la integración de la persona en la acción.

El concepto de psique

Antes de intentar mostrar esa característica es necesario advertir que el concepto de «psique» no se identifica con el con-

cepto de alma. El concepto de alma se utiliza en el lenguaje ordinario siempre en relación con el concepto de cuerpo. Pero el significado propio de ambos conceptos es metafísico y necesita un análisis metafísico de la realidad humana. En el presente estudio pretendemos permanecer en la frontera de ese tipo de análisis; por tanto, pretendemos volver otra vez al concepto de alma al final de este capítulo. Sin embargo, el término «psique» no coincide con el concepto de alma, aunque etimológicamente provenga del griego *psyché*, que significa precisamente «alma». El concepto «psique» indica en el hombre solo algo que pertenece también a su integridad; evidentemente aquello que constituye esta integridad sin ser en sí mismo corporal, o sea, somático. Por lo tanto, el concepto «psique» está relacionado adecuadamente con el concepto de «soma», y en esa correlación procuramos usarlo aquí.

En el concepto de «psique» y en el de su atributo «psíquico» se mezclan los elementos de la naturaleza humana y de cada hombre concreto, que en la experiencia del hombre descubrimos como si estuvieran de alguna manera conectados e integrados con el cuerpo y que, a la vez, no están de suyo en el cuerpo. Los análisis que siguen ayudan a definir con más detalle tanto estos elementos como sus relaciones con el cuerpo, con el «soma». Las observaciones que acabamos de realizar muestran que la psique y la definición del atributo «psíquico» poseen una base experimentalmente intuitiva. Se trata de un conjunto de hechos que se reciben en la experiencia fenomenológica: en esta experiencia se pone de manifiesto tanto su diferencia respecto a lo somático como su específica integración con ello, su unificación en el hombre. Pues nos seguimos encontrando en el ámbito de la experiencia total del hombre. La manifestación en el hombre de la diferenciación y de la coordinación de lo psíquico con lo somático constituye el fundamento para obtener conclusiones sobre la relación del alma con el cuerpo y, en una etapa posterior, también del alma con la materia. Dejamos este asunto para más tarde.

pues ahora queremos obtener con más detalle las características de lo psíquico en el hombre, esto es, la psique, desde el punto de vista de la integración de la persona en la acción. Esta integración es clave para captar y comprender la psique humana, como lo fue para captar y comprender lo somático del hombre.

Hemos observado en el capítulo precedente que la integración presupone un cierto nivel de integridad somática, del que se aprovecha. Quizá apareció esto con mayor nitidez en el análisis de la relación que surge entre la acción y el movimiento. En este caso, cuando la voluntad integra, no solo genera el movimiento, sino que también aprovecha el dinamismo somático natural, la reactividad natural y la motilidad del cuerpo. En el concepto de integridad del cuerpo entra, pues, no solo una especie de conjunto estático de miembros y órganos coordinados entre sí, sino también su capacidad de reacción verdadera, «normal» y, en la medida que convenga, eficiente. Todo lo anterior está comprendido en el concepto de integridad somática. Como se ve, esta integridad muestra algo así como el elemento más externo y visible de la constitución corporal, con el que estamos acostumbrados a relacionar toda la estática y la dinámica del cuerpo humano.

Relación entre lo psíquico y lo somático

La integridad psíquica también es fundamento de la integración de la persona en la acción. Sin embargo, la integridad psíquica del hombre no se manifiesta mediante un elemento visible y exterior, como lo hace la integridad somática. No existe una constitución psíquica del hombre, en el mismo sentido en que la hay para lo somático. Esto es quizá la confirmación más inmediata de la convicción de que la psique no es el cuerpo. No le pertenecen las propiedades externas del cuerpo, no es «materia», no es «material» del mismo modo que el cuerpo. También toda la interioridad del cuerpo humano, lo que definimos como «organismo», se diferencia sustancialmente de la psique. Las funcio-

nes psíquicas son internas e inmateriales y, aunque estén condicionadas exteriormente por el soma y sus funciones, no se pueden reducir a ellas. Cuando hablamos del interior del hombre, de su vida interior, no solo pensamos en la espiritualidad, de la que ya hemos hablado (cfr. cap. IV, 7, 8), sino también en la psique, en la totalidad de las funciones psíquicas. En sí mismas están privadas de la exterioridad y de la visibilidad, que pertenece al cuerpo junto a su constitución somática. No obstante, como se ha dicho anteriormente, el cuerpo sirve también para que se exterioricen estas funciones, para que se expresen. Por tanto, también existe una justa tendencia a captar la totalidad de las funciones psíquicas del hombre en unión a la constitución somática, lo que ha encontrado desde antiguo expresión en las diversas concepciones del problema de los llamados temperamentos. Parece que la idea misma de temperamento, así como los diversos intentos de clasificar a los hombres desde este punto de vista, han pretendido conseguir una descripción muy detallada de la totalidad de psiquismo humano, entendido como base de la integración de la persona en la acción.

2. Una característica de la psique: la emotividad

La emotividad y la emoción a la luz de la etimología

En este estudio no nos proponemos realizar un objetivo tan detallado. No intentamos aquí una clasificación ni una tipología, como la que ya se ha hecho en numerosas ocasiones como resultado de investigaciones inductivas sobre la integridad psíquica del hombre, sino que queremos tratar más bien de una característica más general y a la vez más sustancial del dinamismo psíquico teniendo en cuenta la unión que hay entre él y lo somático y su dinamismo específico. Al caracterizar de este modo el dinamismo, caracterizamos también la potencialidad psíquica del hombre, pues ella es la fuente de este dinamismo.

En el capítulo anterior hemos realizado esto en relación a lo somático, y observamos que su dinamismo específico tiene carácter reactivo. Esta es la capacidad de reacción propia del cuerpo, que determina en la dimensión corporal humana tanto su vitalidad vegetativa desde el interior, como la motilidad visible desde el exterior.

Ahora deseamos caracterizar analógicamente el dinamismo psíquico del hombre e indirectamente su potencialidad psíquica, considerando la *emotividad* como el *rasgo más específico* de este dinamismo y de esta potencialidad. El concepto y el término «emotividad» no se usan mucho en el lenguaje ordinario —aunque sí en la ciencia, en particular en la forma adjetivada «emotivo»—, y se relacionan con el sustantivo «emoción», que se usa de manera bastante generalizada, de modo absolutamente parecido a como reactividad se relaciona con reacción. Esta asociación es apropiada, aunque el término «emoción» en nuestro idioma se utiliza para designar un cierto grupo de manifestaciones de la emotividad psíquica. Parece que vivencia emocional significa más o menos lo mismo que vivencia afectiva.

Sin embargo, ni el término «emotividad» ni tampoco el adjetivo «emotivo» se refieren exclusivamente a los sentimientos; no delimitan la afectividad del hombre. Este término tiene un significado más amplio, que se conecta con el mundo rico y diferenciado de las sensaciones y de los comportamientos y planteamientos relacionados con ellas. La cantidad de expresiones en las que se manifiesta el mismo núcleo indica ya su riqueza y su diferenciación. Pues no hablamos solo de sensaciones y sentimientos, sino también de impresiones, percepciones y autopercepciones, además de intuiciones y presentimientos; y de manera semejante usamos, además, otras expresiones en las que se expresa el mismo núcleo idiomático. Se puede advertir que estas expresiones se utilizan con diversos atributos cuando hablamos, por ejemplo, de sentimiento artístico o de sentimiento moral. Es significativo que usemos el sustantivo «sentido» prácticamente

con el mismo significado (por ejemplo, sentido artístico o sentido moral)¹.

Así que esta gran riqueza de expresiones –que señala tanto la riqueza como la diferenciación que hay en el hombre de todo aquello que se relaciona con el sentir– nos dirige hacia un significado más amplio y quizá más apropiado de emotividad. La etimología de las palabras «emoción» y «emotividad» indica un movimiento o conmoción (*emotio*: *e*, *ex* = desde, *movere* = moverse), que proviene desde «el interior», como lo testimonia el prefijo *e*, *ex*. No hay un término polaco que de manera estricta y directa contenga el contenido incluido en emoción y emotividad. Puede también parecer que no encontramos en la etimología de estas expresiones nada que no se pudiera extraer del dinamismo puramente somático. También allí aparece una «conmoción», un cambio que proviene desde el «interior». En el capítulo anterior ya hemos dirigido nuestra atención bastante hacia la interioridad del cuerpo y hacia la estricta dependencia de lo que en el orden reactivo es exterior y visible, de aquello que es exterior. Y sin embargo, para aclarar la diferencia esencial que aparece entre el dinamismo somático y el psíquico, puede ayudar mucho comparar los términos «reacción-emoción» y «reactividad-emotividad». Mientras que en el primer caso nos referimos a un movimiento somático que no va más allá de la potencialidad del cuerpo, en la emoción y en la emotividad esa potencialidad es sustancialmente superada tanto en la cualidad como en los contenidos. Así parece indicarlo el prefijo *ex*: aunque la conmoción psíquica dependa de alguna manera del cuerpo, de lo somático, y está condicionada de alguna manera por él, sin embargo no pertenece al cuerpo, es

¹ Encontramos esta expresión en D. Hume (*A Treatise of Human Nature*, London 1739), y también en muchos autores posteriores. La expresión «sentido moral» es aceptada de modo universal en la literatura científica y popular. Esta expresión encierra una antropología determinada. En este estudio caminamos en esta misma dirección a través de toda la problemática de la «integración y de la psique».

algo distinto del cuerpo y de su dinamismo somático. Así que, sin querer anticipar lo que diremos a continuación sobre la emotividad humana, es necesario advertir desde ahora que la emoción por esencia no se puede reducir sin más a una reacción ni la emotividad, a reactividad sin más. La emoción no es una reacción somática, es un hecho psíquico esencialmente distinto y cualitativamente diferente de una simple reacción del cuerpo.

Emotividad y reactividad

Las anteriores consideraciones de carácter etimológico intentan mostrar la esencial diferencia de lo emotivo con respecto a lo reactivo, y ponen de manifiesto también su profunda unión en el hombre. La psique está condicionada por lo somático. La emotividad, que parece caracterizar el dinamismo psíquico del hombre, está condicionada por la reactividad que condiciona su dinamismo somático. Posiblemente nos encontremos aquí con una importante línea de investigación en el terreno de la antropología y de la psicología, tanto antigua como contemporánea. La conexión de la psique con lo somático en el aspecto dinámico caracteriza en una medida fundamental todas las investigaciones sobre los temperamentos. Con frecuencia se habla también de reacciones psíquicas, pues la emotividad está profundamente injertada en la reactividad y está condicionada por ella. Por otra parte, no solo se habla de reacciones psíquicas, se dice simplemente que el «hombre reaccionó», cuando pensamos no solo en la reactividad somática, sino en un determinado conjunto de comportamientos en una acción, que también incluye una respuesta consciente a un determinado valor. También esa respuesta, en cuanto voluntad propia de decisión o de elección, tiene en sí misma algo de reactividad somática. El hombre constituye una unidad compuesta en la que la integración de la acción en la persona conlleva siempre de algún modo todos los elementos psicosomáticos de esa composición. Así que las expresiones del tipo «el hombre reac-

ción de tal y tal manera» son verdaderas, aunque parece que resalten de manera especial uno de los elementos de esa complejidad.

La emotividad y la respuesta consciente de la voluntad

Un cuadro completo de la integración de la persona en la acción siempre debe tomar en consideración el hecho de la complementariedad: la integración completa a la trascendencia, que se realiza mediante la autodeterminación y la operatividad. En este contexto, el acto humano es una respuesta consciente a un valor mediante una decisión o una elección. Sin embargo, esta respuesta se aprovecha siempre de alguna manera del dinamismo somático y del psíquico. La integración de la persona en la acción significa estrictamente una concreta y, en cada caso, irrepetible introducción de la reactividad somática y de la emotividad psíquica en la unidad de la acción: en la unidad con la trascendencia de la persona, que se expresa en la autodeterminación operativa, que es también una respuesta consciente a unos valores. Esta respuesta consciente a unos valores se incluye en la acción humana mediante una integración, específica en cada ocasión, de la somática del sujeto humano, como hemos intentado mostrar en el anterior capítulo, en concreto al tratar de la síntesis de la acción y el movimiento. No obstante, *la respuesta consciente a unos valores de modo particular se incluye en la acción humana mediante la integración del conjunto psico-emotivo del hombre.*

Además, *la emotividad indica una sensibilidad propia ante los valores.* No pensamos analizar esto aquí, solo lo indicamos para que se delimite de manera adecuada el significado de esta integración. La sensibilidad a los valores basada sobre la emotividad tiene en el hombre un carácter espontáneo. Una característica que comparte con la emotividad misma, que indica siempre algo que sucede en la persona de modo psíquico (de modo semejante a como la reactividad indica lo que sucede en la persona de

modo somático). Mediante la sensibilidad espontánea a los valores, la potencialidad emotiva proporciona también materia a la voluntad. En efecto, mediante la decisión o la elección, la voluntad implica siempre una respuesta a unos valores definidos cognoscitiva e intelectualmente. En las vivencias emotivas falta esta concreción intelectual. Sobre este horizonte se dibuja ya la necesidad particular de que se integre la persona en la acción, y emerge, además, el significado concreto de esta integración, que no se puede comparar con la integración somática. Aparece así la necesidad de realizar un análisis multilateral de la emotividad humana, para mostrar el diferente perfil de la integración psíquica. Determinar el sentido de la integración de la persona en la acción desde el lado de la emotividad humana –precisamente mediante la serie de análisis del presente capítulo– nos debería ayudar por otro lado a comprender más profundamente la trascendencia de la persona en la acción. Porque es en la trascendencia y no en la simple integración de la emotividad humana donde se pone de manifiesto el significado más profundo de la espiritualidad del alma humana. Debemos tenerlo siempre presente para ver que «espiritual» no equivale de hecho a «psíquico». También es psíquico lo emotivo y lo sensitivo.

3. La sensación y la consciencia en la vivencia del propio cuerpo

*El dinamismo emotivo como función concentradora
de las vivencias*

La psicología y la antropología distinguen con frecuencia en el hombre entre corporalidad, sensibilidad y espiritualidad. Sin despreciar en absoluto la profundidad de los fundamentos de esta distinción, sino conectando con ella, queremos subrayar en el presente estudio el significado de la emotividad, porque intentamos establecer un cuadro lo más completo posible del dinamismo hu-

mano. Y la emotividad dibuja el aspecto específico y, a la vez, la dirección adecuada de este dinamismo, que de manera particular se une con el dinamismo personal de las acciones humanas. 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. Como se puede observar, no pretendemos identificar aquí la emotividad con la sensibilidad.

El dinamismo emotivo parece cumplir de alguna manera una función concentradora de las vivencias humanas, como se mostrará con más detalle en los análisis que siguen. A pesar de que existe una diferencia nítida entre el dinamismo emotivo y el dinamismo reactivo del cuerpo, sin embargo se condicionan mutuamente de manera muy estrecha. Por otra parte subsiste el acercamiento entre emotividad y espiritualidad, anteriormente recordado. Todo aquello que determina la trascendencia espiritual de la persona: la relación a la verdad, al bien y a la belleza, y, junto a ello, la capacidad de autodeterminación, evidencia la profunda resonancia que lo emotivo tiene en el hombre. Esta resonancia, su calidad y su intensidad, siendo algo puramente individual, influye también a su modo en la calidad y en la intensidad de la propia trascendencia personal y, en todos los casos, crea en el hombre la base específica de esta última. El hombre también alcanza la nitidez de sus acciones gracias a las emociones. Así que investigar en la intimidad de la naturaleza humana desde este lado permite profundizar mucho en nuestra comprensión de la persona y de la acción y, en todo caso, no se puede hablar de una comprensión plena de la integración de la persona en la acción sin analizar la emotividad específica del hombre.

La reacción sensitiva y la reacción motora

Buscamos comenzar este análisis en el punto en el que de algún modo se interrumpe el dinamismo somático y en el que, a la vez, la emotividad se encuentra más cerca de la reactividad del

cuerpo. La emotividad, como la reactividad, está íntimamente entrelazada con la actividad de los estímulos. Como se sabe, la reactividad somática es la capacidad de reaccionar a los estímulos. En el capítulo anterior nos ha interesado principalmente la capacidad de reacción motora frente a los correspondientes estímulos. Mas he aquí que junto a esta capacidad surge otra: la capacidad de sentir. A nivel somático, esta capacidad consiste también en recibir los estímulos que provienen de los objetos materiales, de los distintos cuerpos. Pero su efecto no es somático, no consiste en una reacción y un movimiento corporal. Se trata de un efecto psíquico, se expresa en un sentimiento. Y aunque este efecto psíquico esté condicionado a nivel somático por alguna reacción, sin embargo la sobrepasa totalmente.

La subjetividad psíquica emerge junto con la sensación

La reacción sensitiva se diferencia fundamentalmente de la reacción motora, a pesar de que con frecuencia vayan a la par (como cuando, por ejemplo, alguien al tocar una estufa caliente retira la mano). La sensación, de por sí, no es ningún movimiento o reflejo somático. Presenta una relación con el cuerpo parecida a la del sujeto con respecto a su objeto: a pesar de que esta relación no sea consciente en la sensación misma, sin embargo, el cuerpo, entre otros, el propio cuerpo, alcanza en ella un cierto contenido objetivo sensitivo, que simultáneamente penetra en el campo de la consciencia. Así pues, mediante las sensaciones llegamos de alguna manera más allá de lo que hemos llamado en el capítulo anterior subjetividad del propio cuerpo. Esta «subjetividad» está en sí misma unida con la reactividad somática y en una importante medida no está incluida en la consciencia, en cambio la «subjetividad» psíquica, que se alza sobre la base del cuerpo junto con la sensación, está ya incluida en la consciencia². Por-

² Parece que el problema de la construcción, o más bien del «construirse», del sujeto personal, que en este estudio aparece tan solo apuntado, merece un

que parece que la sensación como tal constituye un reflejo cognoscitivo de los sentidos, gracias al cual el cuerpo llega a ser contenido objetivo, y este contenido objetivo llega a la consciencia y se refleja en ella.

La sensación del propio cuerpo y la consciencia

Queremos captar lo más profundamente posible la relación entre las sensaciones y la consciencia, puesto que tiene una importancia fundamental en el dinamismo de la persona. Se trata, en primer lugar, de la sensación que se tiene del propio cuerpo. El propio cuerpo, sus diferentes estados y movimientos constituyen la fuente de las sensaciones, que permiten al hombre en buena parte tener la vivencia de su propio cuerpo. En esta vivencia la sensación se une con la consciencia y crea con ella algo así como la base de esa vivencia, aunque la sensación sensible se distingue de la consciencia intelectual.

Ya hemos indicado varias veces que en la esfera consciente del cuerpo influye habitualmente el ámbito de las sensaciones. Y así, todo el dinamismo interno del cuerpo –organismo, conexión con la vida vegetativa– se encuentra como si estuviera más allá del alcance de la consciencia, en tanto en cuanto que nada de eso penetra en la esfera de las sensaciones. En este lugar subrayamos la partícula «como», porque el hombre, al tener consciencia de su cuerpo, tiene también cierta consciencia general de su interioridad y del dinamismo interno. Esta consciencia se concreta gracias a las respectivas sensaciones, por ejemplo, la sensación de dolor corporal, que originan que la interioridad del propio cuerpo penetre en el ámbito de la consciencia. Esa concreción de

examen más profundo. La distinción entre «subjetividad» somática y psíquica en el campo de la subjetividad integral de la persona avala la concepción de los «estratos» en la filosofía del hombre. (Cfr. N. HARTMANN, *Op. cit.*, sobre todo la parte III, cap. 2, #71: «Zur ontologischen Gesetzmäßigkeit als Basis der Freiheit», pp. 657-685).

la consciencia con ayuda de las sensaciones constituye también el fundamento de la vivencia del propio cuerpo.

La sensación de sí mismo

La vivencia habitual del propio cuerpo es el resultado de muchas sensaciones unidas con el cuerpo y con su dinamismo re-activo-motor. Estas sensaciones no nos revelan a cada uno de nosotros una «subjetividad del cuerpo» distinta, sino una estructura somática propia de todo el sujeto «hombre», de todo el «yo». Revelan concretamente hasta qué punto él es un cuerpo y en qué medida ese cuerpo-soma participa en su existir y en su actuar. Se puede decir que las sensaciones corporales, el reflejo directo del cuerpo, que casi siempre está producido y formado en base a su reactividad y motilidad, en este campo tiene un significado fundamental para la vivencia del propio «yo» corporal. Esta vivencia habitual es, como ya hemos dicho anteriormente, el resultado de muchas sensaciones que se expresa como «sensación de sí mismo». Una cierta sensación de sí mismo acompaña siempre al hombre, y crea una especie de tejido y reflejo psíquico de su existencia y su actividad. El objeto directo y propio de la sensación de sí mismo es todo el «yo» somático, no separado del «yo» personal, sino intrínsecamente unido a él.

Hay que subrayar que la sensación de uno mismo claramente incluye la característica de calificar y, por tanto, la característica de valorar: se sabe que esa sensación es o buena o mala, y en las fronteras de esta división fundamental asume, además, diversos matices, pues puede ser más o menos buena y más o menos mala. El hombre expresa esto en las frases del tipo «me siento bien», «me siento mal» y otras muchas parecidas, que expresan que me siento cansado, exhausto, enfermo o, al contrario, cuando expresan que me siento fuerte, sano y otras por el estilo. El hombre se siente también hábil o inhábil, lo que —mediante el reflejo psíquico— indica lo que significa la habili-

dad* en el dinamismo reactivo-motor del cuerpo. A cada paso nos convencemos de hasta qué punto este dinamismo y su habilidad condicionan las que llamamos funciones del psiquismo superior; por ejemplo, el cansancio físico se refleja en la falta de aprovechamiento de los procesos de nuestro pensamiento, mientras que la «cabeza despejada» aumenta la claridad de los pensamientos, etc. De esta manera también tomamos consciencia tanto del alto grado de unión que existe entre nuestro «yo» somático y todo el «yo» personal, como de la íntima unidad que constituye con él.

La superioridad de la consciencia respecto a las sensaciones, condición del dinamismo personal

La sensación del propio cuerpo es un factor indispensable de la vivencia integral de la subjetividad del hombre. En esa vivencia, el cuerpo y la consciencia están conectados entre sí de alguna manera mediante la sensación, que constituye la manifestación más elemental del psiquismo humano y, a la vez, el reflejo psíquico más inmediato de la somática humana. Ese reflejo psíquico sensible se diferencia esencialmente de la función reflexiva de la consciencia, que —como hemos mostrado en otro lugar— tiene una importancia básica para la vivencia del «yo» humano concreto. La mutua penetración de sensación y consciencia en esta vivencia pone de manifiesto la dependencia que en general existe en el ámbito del conocimiento humano entre los sentidos y la razón. Es una dependencia bilateral, porque la sensación del propio cuerpo permite establecer con él un contacto objetivo y, a la vez, revela la subjetividad psíquica integrada en el cuerpo, sujeto somático. En efecto, la sensación sucede en el «yo» humano de manera psíquica, y precisamente ese «suceder» revela la subjetividad. Esa manifestación de alguna manera surge mediante la consciencia, que —excepto en el

* El término polaco «sprawność» lo traducimos como «habilidad». El autor usa el término en un sentido muy parecido, pero no idéntico al que expresa el término clásico latino «habitus».

caso límite de la emocionalización de la consciencia (cfr. capítulo I)– conserva su propia superioridad respecto a las sensaciones. Así, por ejemplo, tenemos consciencia de nuestras sensaciones, lo que significa que ellas se encuentran en el curso normal de las vivencias subordinadas a la consciencia. En cambio, a la inversa no se puede advertir que poseamos una sensación o una percepción de nuestra consciencia. Precisamente esa superioridad de la consciencia en la que se encuentra una cierta «ordenación» y a la vez una subordinación de las sensaciones –en concreto de las sensaciones del propio cuerpo– constituye la condición de la autoconstitución, y por tanto del autodomínio y de la autoposesión: condición para la realización de la acción, del dinamismo auténticamente personal.

La sensación del propio cuerpo revela la subjetividad psico-somática del hombre. Puesto que esto se realiza delante de la consciencia, que cumple la función de reflejar y de reflexionar, junto a la toma de consciencia surge también una particular subjetivación del «yo» personal y una interiorización consciente, que incluye también al cuerpo, como algo propio y distinto de todos los demás cuerpos. La sensación del cuerpo permite al hombre penetrar en su propia somática en la medida en que es necesario para la autode-terminación en la acción y, mediante esto, en la trascendencia de la persona. Por otra parte es preciso establecer el grado de integración de la persona en la acción: integración equivale en este caso a la vivencia normal del propio cuerpo, que está condicionada por la sensación y por la consciencia. Cualquier insuficiencia y defecto de la sensación, que cree un obstáculo para tal vivencia, debe ser considerado como una manifestación de disgregación.

4. La sensibilidad y la verdad

Las sensaciones y la sensibilidad individual del hombre

La vivencia del propio cuerpo no es el único campo en el que las sensaciones penetran en la consciencia, como tampoco

las sensaciones corporales son su única forma. El hombre no solo siente su propio cuerpo, sino que también se siente de modo más integral, siente lo que constituye su propio «yo» y su dinamismo. Además siente el «mundo» como conjunto compuesto y diversificado de entes, entre los que existe el propio «yo», y con los que mantiene diversas relaciones. La penetración de estas diversas sensaciones en la consciencia conforma la vivencia del propio «yo» en el mundo, conforma también una cierta vivencia del mundo. Se trata en este caso ante todo del mundo que se encuentra al alcance de los sentidos, no de toda la realidad ni de todos los seres que alcanza el intelecto humano del modo que le es propio. La sensación en lo que es más específicamente suyo, en cuanto hecho emotivo, se encuentra más directamente unida con lo que se encuentra al alcance de los sentidos, aunque tampoco sea absolutamente ajena al contenido del intelecto, de todo aquello de lo que vive el entendimiento humano en los diversos niveles y caminos de conocimiento. Una observación detallada del hombre se pronuncia contra una dicotomía muy simplificada, y también se pronuncia contra la reducción de la emotividad a la sensibilidad. Cuando constatamos que el hombre no solo siente su propio cuerpo o, más en general, los cuerpos (a los que tenga acceso cognoscitivo a través de los sentidos), sino que también tiene una cierta sensibilidad estética, religiosa o moral, esto significa que el elemento emotivo responde de alguna manera también a la espiritualidad del hombre y no solo a su sensibilidad.

Tocamos en este lugar problemas esenciales de la psicología, la antropología y la teoría del conocimiento, que no analizaremos con detalle, pues pertenecen a esas ciencias. El problema de la emotividad e, indirectamente, el problema de la función cognoscitiva que realizan las diversas sensaciones, nos interesa aquí desde el lado de la integración de la persona en la acción. La aparición de las sensaciones, de su intencionalidad cognoscitiva y su penetración en la consciencia conforman la sensibilidad individual de cada hombre. El término «sensibilidad» no tiene una significación sufi-

cientemente determinada en el lenguaje corriente, y con frecuencia se identifica con «susceptibilidad». Aquí procuramos liberar el término «sensibilidad» de estas connotaciones para que pueda significar la propiedad específica del hombre de sentir y percibir que o conforma en sí misma una función cognoscitiva propia o, por lo menos, interviene en esa función. De esta manera, queremos abstenernos de discutir algunas cuestiones importantes y complejas, propias tanto de la psicología como de la teoría del conocimiento, que aparecen recurrentemente en la historia de la filosofía y de la ciencia. Surgen particularmente unidas a conceptos tales como el de sensibilidad moral o también sensibilidad religiosa; por no hablar de la sensibilidad social o de la sensibilidad estética. Estos conceptos, o quizá tan solo modos de decir, se refieren al momento de la sensación como a un elemento real de introducción del hombre en esos campos de la realidad, en los que no puede penetrar cognoscitivamente con la única ayuda de los sentidos. Es evidente que el concepto «sentido» se ha usado en la anterior expresión en sentido analógico. En particular, indica la *concreción* de la función cognoscitiva en un campo determinado y su *intuitividad*, y por lo tanto indica la propiedad de la que gozan los sentidos para captar las llamadas cualidades sensibles. Estas cualidades son diferentes para cada uno de los sentidos y funciones: hay una para la vista y la visión, otra para el oído, otra para el tacto, y así sucesivamente.

La penetración de la sensibilidad por la verdad, condición para la vivencia de los valores humanos

Cuando se habla de la sensibilidad en nuestro estudio, es evidente que no se trata de la sensibilidad sensorial *stricto sensu*, y por tanto de la sensibilidad de la vista, el oído, el tacto, etc. Se trata también de las diferentes direcciones intencionales del sentir humano, profundamente radicadas en la vida espiritual del hombre. Sin embargo, la sensibilidad sin más no manifiesta la trascendencia de la persona, la autodeterminación y la operatividad; pone de

manifiesto más bien únicamente aquello que «sucede» en la persona como sujeto que posee la potencialidad emotiva y exige una integración desde este punto de vista. De hecho, sensibilidad*, etimológicamente, está relacionada con impresión, tiene una raíz lingüística y, en algún modo, también una raíz semántica común. Por impresión entendemos tanto la percepción sensible de unos objetos como su imagen sensible. La sensibilidad interviene de algún modo en esta capacidad sensible del hombre. Tiene principalmente un carácter receptivo y no activo. Y por eso exige la integración.

En este caso se trata no solo de la integración en la consciencia, o sea, de la introducción en ella de cada una de las sensaciones con su propio contenido intencional, de donde brota la vivencia auténtica de los valores. Porque, en efecto, las sensaciones y las percepciones están dirigidas intencionalmente a valores, como se ha podido advertir ya en el análisis de las sensaciones corporales, donde se ha puesto en evidencia su carácter calificativo («me siento bien» – «me siento mal», etc.). Cada una de las sensaciones está dirigida a un acto en el propio sujeto o fuera de él, pero siempre con esa «inclinación hacia el valor», con ese rasgo calificativo, que tan nítidamente aparece en las percepciones del propio cuerpo. También por eso las sensaciones y las percepciones constituyen en el hombre un medio peculiar de cristalización de las vivencias de los valores. Los emocionalistas, como, por ejemplo, M. Scheler, sostienen que ellos son el único medio de contacto cognoscitivo que establece el hombre con los valores, que fuera de la percepción no hay auténtico conocimiento de los valores³.

* La relación etimológica entre «sensibilidad» e «impresión» se debe a que en polaco «sensibilidad» se dice «wrażliwość» que, efectivamente, se relaciona con «wrać się», que es el término polaco para designar la «impresión».

³ Cfr. M. SCHELER, *Op. cit.*, p. 214: «Los "sentimientos de valor" [...] (por ejemplo, el "sentimiento de estima" y otros) pueden nombrar solamente a estos, porque en la realidad primaria de la "vida plena" los valores mismos se daban todavía de forma inmediata, por los cuales solo ellos llevan el nombre de "sentimientos de valor"» (en alemán en el original).

Este es también un problema de teoría del conocimiento, que bajo ese aspecto no trataremos aquí. Sin embargo, queremos observar que no es suficiente la simple vivencia de los valores basada en la integración de las sensaciones en la consciencia. Para la trascendencia de la persona en la acción se precisa, además, otra integración: *la integración en la verdad*, si se le puede llamar así. La trascendencia de la persona en la acción consiste en su referencia a la verdad, que condiciona la libertad de autodeterminación. Por tanto, también la vivencia de los valores, que es una función de la propia sensibilidad del hombre, y por eso una función de las sensaciones, debe referirse a la captación de la verdad en la esfera de la persona y de la acción. *La penetración de la sensibilidad en la verdad es una condición para que la persona tenga la vivencia de los valores*. Solamente sobre la base de esa vivencia puede haber una decisión o una elección que sean auténticamente tales. La autenticidad indica en este caso una realización de la libertad tal, que está condicionada por la convicción, o sea, la referencia madura, a la verdad. Se trata en este caso de un verdadero valor y, por tanto, de la verdad del objeto sobre el que se decide o que se elige.

Esa comprensión del concepto de «autenticidad», comprendida sobre la base de la verdad, se opone en ocasiones a una comprensión sobre la base exclusiva de la sensibilidad. En esta acepción, la sensibilidad como característica de las sensaciones humanas consistiría en la definitiva verificación de los valores y el único fundamento de su vivencia. Sería como si la consciencia de la integración de las sensaciones y de los valores que se sienten no permitiera ya ninguna ulterior integración de la verdad, ninguna reflexión, ninguna calificación intelectual ni un juicio sobre los valores. En realidad, sin embargo, precisamente esta segunda integración en la verdad tiene una importancia decisiva para la persona y la acción. Es también la medida de la auténtica trascendencia de la persona en la acción. El hombre que tendiera hacia un valor única y exclusivamente siguiendo sus sensaciones

y percepciones, se situaría en el interior del ámbito de lo que exclusivamente sucede en él, y no sería plenamente capaz de la autodeterminación. La autodeterminación y el autodomínio relacionado con ella exigen que, en ocasiones, se actúe en nombre de la «desnuda» verdad sobre el bien, en nombre de valores que no se sienten. Incluso exige a veces que se actúe en contra de las percepciones del momento.

La sensibilidad como riqueza particular de la psique

Lo anterior no significa de ninguna manera un desprecio de la sensibilidad o de los sentimientos. La sensibilidad es una gran dote de la naturaleza humana, una gran riqueza suya. La capacidad de sentir, la capacidad de percibir espontáneamente los valores constituye el fundamento de muchos talentos humanos. Los emocionalistas tienen razón cuando afirman que esta capacidad es insustituible en el hombre. Incluso el reconocimiento intelectual de los valores, su justa calificación objetiva, no proporciona a la vivencia la expresividad que le confiere la sensación. Y, a diferencia de esta última, tampoco acerca el hombre a los valores ni lo concentra en ellos. Puede que sea una tesis discutible afirmar, como sostienen los emocionalistas, que el hombre privado de las adecuadas sensaciones permanezca «ciego a los valores»; pero es evidente que, en ese caso, no puede tener una vivencia tan dinámica de estos últimos. En este sentido, la sensibilidad es ciertamente una riqueza particular de la psique humana. Pero para valorarla adecuadamente nos debemos percatar del grado de compenetración de la sensibilidad con la verdad. Lo que indica también el grado de integración de la persona, que en la medida en que se domine más plenamente y se posea a sí misma con mayor madurez, también en esa medida sentirá más verdaderamente todos los valores, y en su vivencia de los valores reflejará con mayor profundidad el orden que existe entre ellos en la realidad.

5. ¿Qué se encuentra en la raíz de la excitabilidad emotiva, el deseo o la excitación?

Appetitus concupiscibilis-appetitus irascibilis

En las consideraciones del presente estudio nos hemos referido varias veces a la concepción tradicional del hombre. En esos casos, pensamos ante todo en la profunda concepción que elaboró santo Tomás de Aquino sobre el fundamento de la filosofía del ser. En esta concepción emergen con nitidez los límites entre la sensibilidad y la racionalidad del hombre y, a la vez, queda clara la estrecha unión que existe entre ellas. Un vínculo que aparece en el terreno del conocimiento cuando los sentidos se encuentran en contacto directo con los objetos y a la vez proporcionan algo así como la materia prima del intelecto. Se puede afirmar lo anterior porque el hombre conoce con el entendimiento el mundo visible - es decir, el mundo accesible a los sentidos- y, a la vez, capta los objetos de este mundo mediante la generalización intelectual. Por lo tanto, también aquello que es accesible a los sentidos es conocido por el hombre no solo de la manera en la que se les presenta. El conocimiento intelectual llega más allá que los datos proporcionados por la pura experiencia sensible. La relación entre la sensibilidad y la racionalidad aparece también en el campo que santo Tomás designa con el término *appetitus*: el *appetitus sensitivus*, hasta un cierto punto, también proporciona los objetos de la voluntad, que se define como *appetitus rationalis*, aunque bajo otro aspecto la sensibilidad crea problemas a la voluntad. Durante el análisis de la autodeterminación, ya hemos indicado que no se encuentra en español un único término que signifique todo lo que encierra el término «*appetitus*». Traducimos «*appetitus*» o como tendencia o como deseo, pero ninguno de estos términos posee todo el significado que conlleva *appetitus*.

Cuando se trató la voluntad, nos preguntamos si se le puede atribuir el carácter de deseo. Parece que esa cuestión no plantea problemas en lo que respecta a los sentidos, pues el deseo sensible es una realidad que conocemos por experiencia. Para definir con mayor precisión esta realidad, santo Tomás distinguió entre lo *concupiscible* (*appetitus concupiscibilis*) y lo *irascible* (*appetitus irascibilis*), que son, si se puede decir así, dos variantes particulares del *appetitus sensitivus*⁴. Entra aquí en juego un cierto «tipo» hasta tal punto que en la distinción de santo Tomás se podría incluso entrever el inicio de una tipología. Se trataría de una tipología más axiológica que psicológica, pues la distinción entre concupiscencia e irascibilidad se refiere ante todo a un determinado bien (un valor que cae bajo los sentidos), que en el primer caso es solo objeto de deseo y, en el segundo, en cambio, es un bien difícil (*bonum arduum*) y, por tanto, es un objeto que se conquista tras vencer las correspondientes dificultades. A la vez, Tomás de Aquino ve en estas dos variantes del deseo sensible el fundamento de la distinción entre los sentimientos humanos y las pasiones. De esa manera, se encuentra en él una interpretación global del psiquismo humano y de su dinamismo desde los sentidos; también encontramos, como hemos recordado, el embrión de una tipología, que parece verificable hasta cierto grado cuando observamos que existen hombres en los que predomina la concupiscencia, mientras que en otros lo hace la irascibilidad.

La excitación como hecho emotivo particular

Las investigaciones realizadas en el presente estudio manifiestan ante todo el carácter emotivo del psiquismo humano. De-

⁴ La diferencia entre apetito concupiscible y apetito irascible se encuentra también en Ricoeur. Cfr.: «[...] 'irascible' ne se révèle empiriquement qu'à travers les passions d'ambition, de domination, de violence, de même que le «concupiscible» se révèle empiriquement à travers les passions du plaisir et de la facilité» (*op. cit.*, p. 112).

ben, por tanto, encontrarse en un punto empírico común con la concepción de la antropología tradicional (psicología), pues el hecho de que esta fuera metafísica no elimina de ninguna manera sus bases experimentales. Ese punto lo constituye la vivencia de su carácter emotivo, y parece que se trate de la experiencia de la excitación. La excitación «sucede» en el sujeto, manifestando su específica potencialidad psíquica. Se trata de un hecho emotivo, distinto de la sensación, a la que le hemos atribuido con propiedad una intencionalidad cognoscitiva. En efecto, la excitación no muestra tal orientación de la psique, no tiene carácter cognoscitivo. ¿Tiene carácter desiderativo, apetitivo? Más bien habría que observar que tiene primaria y fundamentalmente un carácter emotivo, una emotividad que en la excitación manifiesta diversas variantes y matices. En el hombre hay, ciertamente, excitaciones de tipo irascible (*irascibilis*) y de tipo concupiscible (*concupiscibilis*). Así que, indirectamente, la excitación tiene un carácter apetitivo, aunque lo que observamos en ella directamente debemos definirlo propiamente como excitación mejor que como deseo. Dirigirse intencionalmente «hacia algo» o «contra algo» define otra característica de las excitaciones humanas. En sí mismas, son una manifestación de la emotividad, son una típica «activación» emotiva de la psique humana.

Esta activación habitualmente emerge con mucha nitidez en el campo de la reactividad somática. La excitación siempre se encuentra en una determinada reacción del cuerpo, e incluso en un conjunto concatenado de complejas reacciones del organismo (circulación de la sangre, respiración, el trabajo del corazón...) que sentimos con claridad. En cualquier caso, aquí se trata de una específica *sensación corporal* incluida en la percepción de la excitación misma: percibimos y tenemos la vivencia del momento emotivo y reactivo como un único hecho dinámico, lo que permite que se pueda llamar a este hecho reacción. Las manifestaciones somáticas de la excitación se pueden entender como una peculiar transmisión al cuerpo de ese dinamismo, que es psi-

quico en sí mismo. Debe ser distinguido de la «excitación» propia del cuerpo: hecho que –al contrario– es en sí mismo reactivo, y solo tiene resonancia emotiva. Esta unión con el cuerpo, que es cercana y fácil de percibir, nos impone considerar que la excitación es algo sensible, una manifestación dinámica de la sensibilidad. La acompañan habitualmente unas sensaciones particularmente intensas, un rico reflejo sensible que determina complementariamente la expresividad de la vivencia.

Excitación y exaltación

No obstante lo anterior, la reducción de las excitaciones a la sensibilidad supondría una gran simplificación. La fuente de la excitación, el estímulo que lo provoca, de ninguna manera puede influir directamente en los sentidos. Puede producirla un valor que sea inaccesible a los sentidos sin más, puede ser consecuencia de los contenidos de algunos ideales. A pesar de lo dicho, en esos casos es corriente que se hable más de exaltación que de excitación. En sí misma la excitación parece indicar más a la esfera de los estímulos sensibles. Sin embargo, la exaltación, que es más espiritual, hasta cierto punto puede conectarse en el sujeto con lo sensible e incluso con la excitación corpórea. Parece que esto último favorece en cierta medida la exaltación espiritual, aunque comience a obstaculizarla a partir de un cierto nivel de intensidad. La presente observación manifiesta la necesidad de la integración.

La excitabilidad como capacidad estable de determinadas excitaciones

No nos referimos tan solo a algunas excitaciones, sino al conjunto de la excitabilidad humana, como llamamos a esta propiedad emotiva de la psique. La excitabilidad es la capacidad de tener excitaciones y, como las excitaciones mismas, manifiesta direcciones y matices diversos. Así pues, la excitabilidad también

indica una esfera de la potencialidad del hombre, que parece estar estrechamente conectada con la sensibilidad. Pero, aunque haya entre ellas una relación, también hay una frontera: la excitabilidad indica hechos emotivos absolutamente diversos de la sensibilidad, aunque con frecuencia se encuentren relacionados con ella. Pues la simple excitabilidad y la excitación como su fermento y su tejido dinámico conforman en el hombre algo así como la esfera de la «explosión» de los sentimientos. Se trata aquí, según parece, de la calidad y de la fuerza subjetiva de los sentimientos. En consecuencia, tenemos motivos suficientes para distinguir la excitabilidad de la emotividad, de la que trataremos por separado. La excitabilidad, de acuerdo con su raíz lingüística, parece indicar ante todo el mismo despertar de los sentimientos, y esto de un modo más bien impetuoso, que acabamos de llamar explosión. La fuente de los sentimientos en este caso es más bien irracional, su vivencia se encuentra unida con un modo de «ceguera»; son estos los rasgos que, junto a la intensidad emotiva, atribuimos también a las pasiones. A veces se usa en este caso la expresión «pasión» para referirnos a las *passiones animae*. Si la excitabilidad, y, por tanto, la excitación, constituye una forma de los sentimientos humanos, con seguridad no agota toda la riqueza de sus matices.

La excitabilidad, componente de los impulsos

Parece que la excitabilidad sensitivo-afectiva está fuertemente radicada en los impulsos humanos. Ya hemos mostrado en el anterior capítulo el estrato somático-reactivo del impulso de autoconsecución y del sexual. Indicamos a la vez que el impulso no se puede reducir sin más al dinamismo de este estrato. Posee en sí un centro psico-emotivo propio. Este centro parece encontrarse ante todo en una determinada excitabilidad, así pues, en la excitabilidad sexual y también en las diversas formas de excitabilidad de autoconservación. En ambos casos, se trata de la pecu-

liar capacidad de reaccionar a los estímulos, o sea, de la capacidad de excitarse. Pero esta capacidad, o sea, la excitabilidad, no agota el concepto de impulso, como tampoco lo agota una reactividad concreta del cuerpo, como pudieran serlo la capacidad de tener determinadas reacciones sexuales o la autoconservación. Más bien, tanto la reactividad como la excitabilidad se encuentran a disposición de una potente fuerza de la naturaleza que determina su orientación hacia el valor que es la propia existencia, que es el valor más elemental y a la vez más fundamental.

Intentaremos tratar el problema de la integración en este campo con más amplitud y en relación con la emotividad del hombre.

6. La especificidad de la conmoción y la afectividad del hombre

Conmoción y excitación

En el análisis de la emotividad humana hemos llegado a una esfera que debemos analizar aparte, aunque el método reductivo podría impedir esta particularización en algunas condiciones. Se trata concretamente de la vivencia de la conmoción, que no solo se diferencia de la excitación en virtud de una definición lingüística. Estas dos palabras distintas indican también dos vivencias diversas, dos hechos subjetivos distintos entre sí. Pues, aunque los dos tengan básicamente un carácter emotivo, sin embargo, la conmoción es algo diverso de la excitación, tiene otras características como hecho psíquico. Parece también que a este hecho, a esta específica vivencia y experiencia responda mejor el concepto de «emoción», aunque sea difícil decir que hay una absoluta identidad de significado entre emoción y conmoción, como también es difícil afirmar una absoluta identidad de significado entre emotividad y afectividad del hombre. La conmoción «sucede» en el hombre-sujeto de manera parecida a la excitación,

pero podemos distinguir entre sí las diversas clases de *pasiones animae*. (Conviene recordar en este lugar que el término *passio*, que utilizan los tomistas siguiendo a su maestro para definir diversos hechos de la vida emotiva, significa literalmente «suceder»).

Lo característico de la conmoción es distinto de lo característico de la excitación. La excitación parece más próxima a la parte sensible del hombre, la conmoción, más lejana. Aunque ambas están acompañadas de una reacción somática, la excitación parece estar más inmersa en esta reacción que la conmoción. Tenemos, en efecto, la vivencia de la conmoción 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. Por ello, también en la vivencia de muchas conmociones, las sensaciones corporales de alguna manera ceden el lugar a las espirituales. Así sucede, es más, el contenido de la conmoción con frecuencia aparece estrictamente unido a la vida espiritual del hombre. Y así hay una vivencia de la conmoción estética ligada a la contemplación de lo bello, de la conmoción cognoscitiva ligada al descubrimiento de alguna verdad, y diversos tipos de conmociones ligados a la esfera del bien, en particular del bien y el mal moral. Estas últimas vivencias, a las que Scheler considera como las manifestaciones más profundas de la emotividad del hombre, tienen lugar en estricta conexión con los procesos de la conciencia moral. El remordimiento moral producido por la culpa no es únicamente un juicio sobre sí mismo, sino que la vivencia de la verdad demuestra, como sabemos por la experiencia, una excepcional componente de conmoción. Lo mismo se puede aplicar al proceso de purificación, de justificación o de conversión, donde, al menos en el inicio, con frecuencia aparece en el hombre una profunda conmoción junto con la real separación del mal y el acercamiento al bien. El contenido y los matices emotivos de cada conmoción difieren diametralmente. El hombre pasa desde la intranquilidad de la conciencia, en oca-

siones desde un profundo abatimiento por la culpa, casi desde la desesperación, hasta la paz y una no menos profunda alegría, a la felicidad espiritual.

La conmoción como núcleo emotivo de la emocionalidad humana

Aquí hablamos ya de diversos sentimientos, de las diversas manifestaciones emotivas del hombre. El meollo de cada uno de ellos es alguna conmoción. Ese núcleo emotivo se irradia interiormente de alguna manera, formando en cada situación una vivencia emocional distinta a las que llamamos sentimiento. En cada ocasión es distinto, único e irrepetible, y sin embargo entre los diversos sentimientos se descubren contenidos que, desde el punto de vista emocional, son semejantes y, en cierto modo, incluso los mismos. Se distinguen con frecuencia en algunos matices particulares o en la intensidad, pero su contenido esencial es el mismo. La identidad de los contenidos emocionales encuentra siempre su fuente, el origen de su vivencia, en alguna conmoción que ya está dotada de ese contenido, que difunde después en la dimensión psíquica del hombre por la vía de la irradiación interior. Por este camino el sentimiento surge en el hombre, crece en él y, en ocasiones, permanece en él de modo particular. Aparece así también una razón para hablar sobre los estados emotivos. Aunque cada sentimiento, incluso los muy fugaces, sea un cierto estado emocional del hombre-sujeto, sin embargo, cuando un sentimiento permanece establemente, es más exacto hablar de un estado. Otra cosa es en qué medida permanece una emoción cuando se hace estable. Parece más bien que lo que llamamos estado afectivo se ha alejado ya frecuentemente de su núcleo emotivo primigenio, que es la conmoción con un contenido determinado, y se ha convertido en cierta forma en una parte de la voluntad. El problema de la penetración de los sentimientos en la voluntad, y junto a ello el problema de la conversión de los estados emocionales en una determinada actitud emotiva, es muy

importante en el estudio de la «integración y la psique», que es justamente el tema del presente capítulo.

Riqueza y diferenciación del mundo de los sentimientos

Retornemos otra vez a lo específico de los sentimientos. Se trata, como ya se ha dicho hace un instante, de lo específico de las conmociones, que a su vez se propagan en la psique. Cuando caracterizamos los sentimientos, les damos nombres diferentes ante todo para distinguir entre sí las diferentes conmociones. Y así una es la conmoción que distingue el sentimiento de tristeza y otra el de alegría, otra el sentimiento de ira, y otra el sentimiento de ternura, otra el sentimiento de amor, y otra el de odio, etc. El mundo de los sentimientos humanos es muy rico y diferenciado, algo así como los colores de una paleta. Los psicólogos y, en cierta medida, también los moralistas se han esforzado con frecuencia en captar los sentimientos principales, a los que reconducir toda la riqueza emocional de la vida del hombre. Se ha conseguido en parte a pesar de que el campo de los sentimientos humanos presenta un gran número de matices y coloridos individuales. También hay diversas posibilidades por las que los sentimientos se mezclen, se superpongan entre sí, se compenetren mutuamente, se apoyen o se enfrenten. Constituye todo ello un mundo aparte en el hombre, un estrato aparte de la subjetividad humana. Se trata de la subjetividad en el sentido particular en que la estamos entendiendo aquí desde hace tiempo, puesto que los sentimientos «suceden» en el hombre. Suceden cuando surgen, se desarrollan o menguan. La dinámica emocional no consiste, al menos en una parte importante, en la operatividad de la persona. Los sentimientos no dependen del entendimiento, como ya lo hicieron notar los grandes filósofos griegos; son esencialmente «irracionales». Aunque quizá es fácil que alguno pueda entender este término peyorativamente.

Algunos criterios para diferenciar los sentimientos

Puede ser que por esto mismo la emotividad humana haya sido reconducida a la sensibilidad de manera muy unilateral y con frecuencia muy simplificadora. Sobre este tema ya nos hemos pronunciado con anterioridad. Ahora corresponde advertir una vez más que la conmoción se diferencia en toda su especificidad de la excitación. No se trata solamente de una diferencia de grado, sino de una diferencia esencial. Incluso las conmociones más intensas no son excitaciones. Y los componentes de las reacciones somáticas que acompañan a la conmoción parece que también son distintos de los que acompañan a la excitación. Se podría suponer, por otra parte, que la excitación da origen a una cierta vivencia emocional, para la que no sería suficiente la conmoción sin más. Nos referimos no tanto a la mera intensidad del sentimiento, como al nivel en el que «se descarga» o se «libera» la potencialidad emotiva en el hombre. Quizá es esta diferencia de nivel la que se tiene en mente cuando se habla de la conmoción como algo distinto de la excitación y al hablar separadamente de la excitabilidad y de la afectividad del hombre. Si se habla de diversos niveles, la vida afectiva lleva en sí misma la posibilidad de una cierta sublimación, es decir, del paso de un nivel a otro; por ejemplo, el paso del nivel de las excitaciones al de las conmociones⁵. La potencialidad humana bajo este aspecto es sublimativa. Los psicólogos distinguen generalmente los sentimientos inferiores de los superiores. Señalan también la diversa profundidad de los sentimientos humanos y su carácter más «periférico» o más «central». Esta distinción presupone el interior del hombre-persona como un espacio inmaterial en cuyo ámbito se puede distinguir el centro de la periferia sobre la base de la percepción; y también se pueden determinar diversos niveles «de profundidad». Esos niveles «de profundidad» del hombre no hay que con-

⁵ Cfr. M. SCHELER, *Op. cit.*, en particular capítulo V, 8: «Zur Schichtung des emotionalen Lebens» (pp. 341-356).

fundirlos con los niveles de los sentimientos en sí mismos, que, como hemos visto, pueden ser inferiores o superiores. Sin embargo, esos niveles «de profundidad» indican una cierta integración de las conmociones y de los sentimientos en el hombre-sujeto y se proyectan sobre la operatividad de la persona.

A partir de esta última parte del análisis se ve también que el dinamismo de los sentimientos se encuentra unido de modo peculiar con el conjunto del sistema de sensaciones y percepciones que, cuando penetran en la consciencia, constituyen en cada ocasión la especificidad concreta de la vivencia emocional.

7. Emotividad del sujeto y operatividad de la persona

La diferenciación de los sentimientos por su contenido emotivo

Los últimos análisis no agotan la riqueza de esa realidad que es la vida emocional del hombre, tan solo proporcionan una idea y ayudan a caracterizarla. La emotividad caracteriza de la manera más apropiada nuestra vida emotiva. Cada sentimiento tiene su meollo emotivo en forma de conmoción, desde la que se irradia. Y en base a esa conmoción cada sentimiento se define a sí mismo como un hecho psíquico totalmente original. Si le pertenece un contenido determinado –y es claro que le corresponde un contenido a las conmociones y a los sentimientos– es también de manera emotiva; no cognoscitiva ni apetitiva, sino precisamente emotiva. Cada sentimiento es un contenido que se presenta en el hombre de manera directa y sencillamente emotiva: uno es el contenido, por ejemplo, de la «ira», y otro el del «amor», uno el del «odio», y otro el de la «nostalgia», uno el de la «tristeza» y otro el de la «alegría». Cada uno de estos contenidos se realiza propia y auténticamente solo como una emoción. También cada uno de ellos constituye una manifestación y una actualización psíquica de la potencialidad del hombre y manifiesta de manera particular su subjetividad. Sobre la base de los senti-

mientos, en el campo de la emotividad humana, se evidencia con nitidez una cierta tensión entre la operatividad y la subjetividad del hombre. Por lo tanto, la síntesis entre operatividad y subjetividad y, a la vez, el significado concreto de la integración en esta esfera merecen un análisis particularmente profundo.

Espontaneidad y autodeterminación

Las vivencias emocionales –las conmociones y también las excitaciones, y tras ellas los sentimientos particulares e incluso las pasiones– fundamentalmente «suceden» en el hombre como sujeto. Suceden de manera autónoma y espontánea, lo que significa que no son una consecuencia de la operatividad de la persona (de la autodeterminación). Ante esto se debe admitir en la raíz del dinamismo emotivo una cierta operatividad de la psique, sin la que sería imposible comprender todo lo que sucede de manera emotiva en el hombre-sujeto. En cierto sentido la emotividad significa precisamente esa espontánea operatividad del psiquismo humano. Cuando indicamos que es autónoma y también espontánea, queremos también mostrar la independencia dinámica de la operatividad propia de la persona, o sea, de la autodeterminación. Cuando el hombre tiene la vivencia de diversos sentimientos o pasiones, con frecuencia se da cuenta con gran precisión de que no es él quien actúa, sino que algo sucede en él, e incluso más aún, que algo sucede con él: como si él no fuera señor de sí mismo, como si hubiera perdido el dominio de sí o no pudiera alcanzarlo. También entonces, junto con la emoción, el sentimiento o la pasión se abre ante el hombre una especial tarea que cumplir dado que como persona le corresponden la autoposesión y el autodomínio.

La emotividad como factor que no desintegra a la persona

El hecho de que el hombre, ante la aparición de los sentimientos y de las pasiones, se encuentre con la tarea específica de

realizar una integración, no significa de ninguna manera que por sí mismos los sentimientos o las pasiones determinen la desintegración. Tal planteamiento apareció en el estoicismo, y en los tiempos modernos lo ha revitalizado hasta cierto punto Kant. Desde estos planteamientos, que sugieren de diversa manera que hay que separarse de los sentimientos para que la actividad del hombre se derive exclusivamente de la razón (en Kant, el concepto de imperativo categórico), habría que admitir que toda la potencialidad emotiva es en sí una fuente de desintegración de la persona en la acción. Sin embargo, la experiencia del hombre entendida en sentido lato, con una particular referencia a la moralidad humana, no permite aceptar ese planteamiento, como, por ejemplo, se pone de manifiesto en la antropología y ética de Aristóteles en relación con los estoicos, o en Scheler respecto a Kant. La idea de que la emotividad humana y, en particular, la emocionalidad humana constituye una fuente de desintegración aparece de modo particular en el apriorismo ético y antropológico. Pero ese apriorismo, por su propia naturaleza, no tiene en cuenta la experiencia. Encontrar en la emotividad (emocionalidad) del hombre exclusivamente una fuente de desintegración de la persona en la acción, es prejuzgar al hombre como alguien que está condenado irremisiblemente a la desintegración. Desde este aspecto, se puede caracterizar el pensamiento estoico como pesimista. Un pesimismo que brota, en particular en Kant, de su particular idealismo.

El papel creativo de la tensión entre emotividad y operatividad

Sobre la base del pensamiento realista, al que pretendemos ser fieles, aceptamos que ningún sentimiento ni tampoco ninguna pasión humana originan por sí mismas la desintegración de la persona en la acción. Lo cierto es, en cambio, que plantean al hombre una peculiar tarea de integración. Si el autodominio y la autoposesión son estructuras propias de la persona, se entiende

plenamente la tarea de la integración de la emotividad (emocionalidad) humana en la autodeterminación de la persona. Se delinea, en efecto, una neta tensión entre la operatividad espontánea del psiquismo humano y la operatividad de la persona. 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. En la antropología tradicional esta tensión se entendía principalmente como tensión entre las facultades del alma humana, entre el *appetitus rationalis* (voluntad) y el *appetitus sensitivus* (deseo sensible). A la luz de las investigaciones de este estudio, intentaremos observarlo ante todo como la tensión entre la subjetividad y la operatividad de la persona. Ya hemos advertido previamente que la síntesis entre subjetividad y operatividad en la acción de la persona no se realiza sin un esfuerzo particular, que se puede definir como el esfuerzo más específico de la interioridad del hombre. Este esfuerzo nos ha permitido, entre otras cosas, comparar la operatividad de la persona en la acción con la creatividad (capítulo II). Para captar este problema en este capítulo nos ha preparado también hasta cierto punto el análisis de la relación que surge en el conocimiento entre la sensibilidad y la verdad. Deseamos, pues, dejar constancia de que la tensión entre emotividad del sujeto humano y operatividad humana en la acción es específicamente creativa.

Tendencia de los sentimientos a radicarse en el «yo» subjetivo

La tensión entre la autodeterminación, es decir, la operatividad propia de la persona, y la emotividad, es decir, la operatividad espontánea de la psique humana, se reduce sin duda a la mutua relación entre voluntad y los sentimientos. Si en esta relación observamos la tensión entre subjetividad y operatividad del hombre, tenemos evidentemente en mente no el sujeto como *suppositum*, sino la subjetividad como correlato experimental de aquello que únicamente «sucede» en el hombre a diferencia de la actividad, en las

que la operatividad es esencial. También con él se une la trascendencia de la persona en la acción. Los sentimientos, en cambio, y como ya ha quedado dicho, suceden en el hombre. El acontecer emotivo es fugaz, como si recorriera tan solo la superficie del alma, pero manifiesta también su característica tendencia a enraizarse en el «yo» subjetivo. Entonces, cuando un sentimiento se transforma en un estado psíquico estable, surge y aparece con él una forma interna del hombre. Así, por ejemplo, es diverso el sentimiento inmediato y fugaz de ira del estar permanentemente airado: la ira como forma interior del hombre. También hay que distinguir entre el sentimiento pasajero de amor o de odio y el amor o el odio como forma permanente en el interior del hombre. Estas formas constituyen elementos esenciales de la vida humana, constituyen un fruto particularmente importante de la potencialidad emotiva y del dinamismo del hombre. Es como si nos encontráramos en este caso en un punto en el que el «suceder» y la autodeterminación se encuentran particularmente cercanos entre sí.

Las actitudes emocionales se forman en gran medida de manera autónoma, espontánea. Su permanencia y radicación en el sujeto fluye del mismo dinamismo emotivo del que surgen la primera conmoción y la excitación. La permanencia y el enraizamiento de la emoción en el «yo» subjetivo atestigua el alcance de la energía emotiva. Simultáneamente, constituye una específica acumulación de la subjetividad y de la inmanencia. La operatividad y la trascendencia del «yo» personal con ella relacionada es como si se encontraran arrastradas en el sujeto. Los sentimientos influyen de tal manera en la voluntad, que esta, más que crear una determinada actitud en la persona, la toma de las emociones; a estas posturas se les llama actitud emocional. Se trata de algo que es a la vez típicamente «subjetivo». Con razón los sentimientos son reconocidos como fuente particular del subjetivismo del hombre. Estructuralmente, el subjetivismo significa la preeminencia de la subjetividad sobre la operatividad, en cierto modo la preeminencia de la inmanencia psíquica sobre la trascendencia personal en el actuar.

La potencial constatación de la operatividad de la persona como resultado de la penetración de los sentimientos en la voluntad

Pero todo lo anterior no prueba sin más que la emoción equivalga a la desintegración. A pesar de que ya antes hemos reflexionado sobre el problema de la emocionalización de la consciencia, y aunque es universalmente conocido y reconocido el hecho de la disminución de la responsabilidad cuando se actúa bajo el influjo de los afectos, sin embargo esto no permite que se atribuya a las emociones una función desintegradora. La emotividad puede disminuir la distancia entre el «yo» subjetivo y el operativo; hasta cierto punto puede imponer a la voluntad su universo de valores, pero no es tan solo un obstáculo para la integración de la persona en la acción. Más aún, esa integración es posible y entonces la emoción proporciona una particular nitidez a la operatividad y, junto a ella, a toda la estructura personal de autodomínio y de autoposesión.

8. La emotividad del sujeto y la vivencia de los valores

La emotividad y la operatividad consciente

La relación entre la emotividad y la operatividad del hombre exige un análisis posterior, ya que hasta ahora no hemos puesto de manifiesto suficientemente todos los elementos de esta relación. Es evidente que en el hombre la emotividad se erige en fuente de subjetivación e interiorización espontáneas, que se distingue de la subjetivación e interiorización conscientes. Una especie de fenómeno limítrofe es la emocionalización de la consciencia, en la que el exceso de emoción de alguna manera destruye la consciencia y la capacidad, relacionada con ella, de una vivencia normal. Entonces el hombre vive exclusivamente su propia emoción, excitación o pasión; las vive sin duda subjetivamente, pero esta «subjetividad» conlleva efectos nocivos en lo que respecta a la operatividad, la autodeterminación y la trascen-

dencia de la persona en la acción. De modo que, en el caso límite de la subjetivación espontánea mediante la emoción, es como si se separase la subjetividad humana de la operatividad consciente. Se trata de situaciones en las que el hombre deja de ser capaz de actuar consciente y responsablemente. Situaciones en las que la actividad deja de ser tal para convertirse en un mero «suceder»: algo sucede en el hombre y con el hombre, algo que ni tiene su origen en el hombre ni lo lleva a su plenitud. Tampoco puede ser plenamente responsable de ello, aunque siempre cabe preguntarse por la responsabilidad que tiene por encontrarse en esa precisa situación cuya responsabilidad no ha podido asumir.

Dejando de lado estos casos límite, en los que la emotividad es como si anulara la operatividad de la persona, es necesario asumir una serie de casos en los que tan solo se da una disminución de la operatividad. El grado de esa limitación puede ser diverso en función de la intensidad de la emoción. Cuando hablamos de la intensidad de la emoción, realizamos una simplificación, que en sí misma parece justa, aunque no asuma toda la complejidad fáctica. Al hacer depender el grado de limitación de la operatividad consciente –y también de la responsabilidad– de la intensidad de la emoción, podría parecer que contraponemos la emotividad y la operatividad solo como dos fuerzas. Pero la contraposición es mucho más rica, y no se debe entender el concepto de fuerza psíquica a semejanza del de fuerza física; puesto que *la fuerza del sentimiento fluye en notable medida de la vivencia* de los valores. Y es precisamente en este campo donde emerge la posibilidad de la integración.

La emoción como factor que expresa la vivencia

Cuando decimos que la fuerza del sentimiento brota en gran medida de la vivencia de los valores, estamos tocando lo que parece más significativo para la emotividad humana, y que también la distingue de la reactividad puramente somática. Real-

mente la capacidad somática para reaccionar ante los estímulos, y en concreto en el campo de los impulsos humanos, tiene objetivamente una indudable referencia a los valores; no obstante, en este nivel no se puede hablar de una vivencia de los valores en sentido estricto. Quizá también por esta razón los dinamismos somáticos en sí mismos no se encuentran relacionados con la consciencia, y esta conexión -siguiendo en esto la vivencia corporal- se forma mediante las sensaciones. Algo distinto sucede en lo que se refiere a las emociones. Son en sí mismas captables por la consciencia, más aún manifiestan una capacidad específica para implicar a la consciencia. De manera que no solo es que seamos conscientes de nuestras emociones, sino que también la consciencia y en concreto la vivencia recibe de ella una particular expresividad. La expresividad de las vivencias humanas no parece ser tanto de naturaleza consciente como propiamente emocional. Se puede decir que en el curso ordinario de las vivencias -esto es, fuera de los casos límite o cercanos al límite- el hombre debe a las emociones ese «valor» peculiar de sus vivencias que consiste en su expresividad subjetiva, lo que no deja de ser significativo, incluso en lo que respecta al aspecto cognoscitivo de esas vivencias.

Referencia de las conmociones y de los sentimientos al valor

No obstante, deseamos hablar aquí sobre el valor de la vivencia, no sobre la vivencia del valor. Los análisis anteriores, y en concreto el análisis de la sensibilidad, ya nos ha preparado en ese sentido. Las conmociones y los sentimientos humanos se refieren siempre a algún valor, se generan desde esa referencia. Así es cuando nos airamos y cuando amamos, cuando estamos tristes, cuando nos alegramos o cuando odiamos. En cada uno de estos casos hay una cierta referencia a un valor, toda la emoción de alguna manera se encuentra en esta referencia. Pero no se trata de una referencia ni cognoscitiva ni «apetitiva». La emoción -conmoción o sentimiento- señala un determinado valor, pero por sí

misma ni lo conoce ni lo «desea». Únicamente se puede decir que las emociones «demuestran» de una manera particular, experimental, la existencia de valores fuera de sí mismos, fuera del sujeto que posee la vivencia emocional. Si aparece algún conocimiento a la vez que se indican o se «demuestran» unos valores, es gracias a las sensaciones y a las percepciones, que constituyen algo así como la condición emotiva o el reflejo emotivo de los sentimientos. Cuanto más profundamente penetra ese reflejo en la consciencia, más completa es la vivencia de los valores. En cambio, la emocionalización de la consciencia la dificulta y, en ocasiones, incluso la impide. Sin embargo la simple emoción –conmoción, excitación, sentimiento o pasión– dirige su contenido emotivo fuera de sí misma, precisamente hacia un determinado valor; y crea así al mismo tiempo la ocasión para tener la vivencia y el conocimiento experimental de esos valores⁶.

Origen emotivo de la vivencia espontánea de los valores

En cualquier caso, cuando en el sujeto se despierta, se difunde y se radica un sentimiento, este libera espontáneamente una referencia a los valores. De algún modo, la propia *espontaneidad* de esta referencia parece que es *un valor*: concretamente de un valor específico de la psique, esto es, un valor «para la psique», que manifiesta una inclinación natural hacia la espontaneidad basada en el dinamismo emotivo que le es propio. A la psique humana de corresponden la espontaneidad y también la vivencia espontánea de los valores; quizá no tanto como consecuencia de su propia facilidad, esto es, en virtud de que el valor en esos casos esté «dado» y fácilmente «preparado», sino como consecuencia

⁶ El modo de pensar expuesto aquí se diferencia claramente de la posición de Scheler (cfr. *op. cit.*, en particular «Formalismus und Apriorismus» pp. 66-68). Parece que se debe distinguir al menos la «aproximación» máxima del sujeto a los valores, que es función de la emoción, de su «conocimiento» en sentido estricto.

de una específica *realización emocional*, que se encierra en esta vivencia. La realización emocional es a la vez una realización específica de la propia subjetividad del «yo» humano, origina el sentimiento de ser enteramente en sí, junto con una gran proximidad al objeto, esto es, a aquel valor con el que espontáneamente se establece entonces un contacto.

La tensión entre emotividad y autodeterminación, expresión de la necesidad de integración

Si la tensión entre emotividad y operatividad, de la que ya se ha tratado repetidamente, es una tensión de dos fuerzas o dos facultades del hombre, lo es sobre la base de una doble referencia al valor. La operatividad, y junto a ella la autodeterminación personal, se conforman en la decisión y en la elección, que presuponen una relación hacia la verdad, una referencia dinámica a ella en la propia voluntad. 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. Este factor conduce a la persona hacia su realización en la acción, 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. En las concepciones tradicionales se definió como «razón» a ese factor dinámico de la vida personal. Definición que encuentra su expresión en la popular y frecuentemente usada proposición en la que se contraponen justamente el sentimiento a la razón, que no significa en este caso simplemente la capacidad para conocer intelectualmente.

Significa también algo superior respecto a los sentimientos, a la espontaneidad emotiva del hombre; una fuerza y una capacidad para decidir y elegir guiándose por la verdad sobre el bien. Esta capacidad constituye una auténtica fuerza del espíritu, que representa un eje del actuar humano. Pero la simple pose-

sión de esta fuerza, aunque exige una cierta distancia respecto a los valores espontáneamente vividos (es algo así como la «distancia de verdad»), de ninguna manera se manifiesta en eliminar esos valores de los que se tiene una vivencia espontánea, ni en rechazarlos en nombre de la «pura trascendencia», como exigían los estoicos o Kant. La auténtica subordinación a la verdad como fundamento de las decisiones y de las elecciones de la voluntad libre del hombre requiere más bien una peculiar *conexión de la trascendencia con la integración* en la esfera de las emociones. Pues, como ya hemos indicado, se trata de dos aspectos, a través de los que se explica la complejidad de la actividad humana. Y, en concreto, parece de enorme importancia para el campo de la emotividad humana que se trate de una explicación de la complejidad y no de una reducción simplificadora.

9. Acción y emoción. Función integradora de la habilidad

La atracción y la repulsión como formas de referencia espontánea a los valores

Merece que prestemos atención aquí a la función integradora de la habilidad. Debemos la doctrina clásica sobre las habilidades a los filósofos Aristóteles y Tomás de Aquino. Presupone toda su antropología y psicología, la concepción del alma humana y de sus facultades. En este estudio nos hemos referido al concepto de habilidad; cuando, en el capítulo anterior, hemos examinado la integración de la persona en la acción en el ámbito del dinamismo somático, hicimos notar cuánto debe cada síntesis de acción y movimiento a las habilidades adquiridas por el hombre ya desde el comienzo de la vida, mucho antes de alcanzar el uso de razón. Los análisis del psiquismo humano y de la emotividad realizados hasta ahora revelan suficientemente la tensión que surge entre el dinamismo espontáneo de la emoción y la operatividad de la persona. Finalmente también hemos expli-

cado en qué sentido esta tensión, basada en la referencia a un valor, aparece entre el sentimiento y la referencia intelectual a la verdad. Una integración adecuada en este campo incluye ya, pues, un cierto uso de la razón y una relación a los objetos de la actividad basada en la verdad sobre el bien constituido por estos objetos. También hay que entender bajo este aspecto la función integradora de las habilidades, tal como la entendieron los grandes maestros de la filosofía que acabamos de recordar.

La tensión entre operatividad de la persona y emotividad se deriva del hecho de que la dinámica de la emoción lleva consigo dirigirse espontáneamente hacia determinados valores. Un dirigirse que tiene el carácter de una atracción o una repulsión; solo se puede hablar de dirigirse «hacia» en el primer caso; en el segundo más bien es justo lo contrario. En tanto que el direccionamiento emotivo «hacia» indica un cierto valor, la repulsión o dirigirse «fuera de» indica un contravalor, algún mal. Así pues, todo el dinamismo emotivo lleva consigo una cierta orientación espontánea que conduce al hombre hacia la relación claramente antagónica entre el bien y el mal, como lo puso de manifiesto con fuerza Tomás de Aquino en su clasificación de los sentimientos. Que el hombre se dinamice emotivamente y se oriente hacia el bien y contra el mal no constituye tan solo una función de las conmoviones o de los sentimientos, sino que llega a las raíces más profundas de la naturaleza del hombre. Pues, en este campo, las emociones van tras la orientación de su naturaleza, que —como ya indicamos— se expresa en los impulsos. No nos referimos en este caso al impulso de autoconservación y al impulso sexual, a los que ya nos hemos referido en el capítulo precedente. Ciertamente, y sobre la base de estos últimos, se realiza en un ámbito dado una división de sentimientos entre atracción y repulsión; pero nos referimos ante todo a la inclinación «hacia el» bien y «contra el» mal, que es específica de la naturaleza humana. Además, la atracción o repulsión de la que aquí hemos tratado de manera muy general no se definen inmediatamente en

relación a su objeto. Definirlas es tarea y función específicas de la persona, pues pertenece al intelecto, que forma una referencia cognoscitiva del hombre a la verdad, en este caso a la verdad sobre el bien y el mal.

Elección moral ante la atracción y la repulsión espontáneas

Ahora bien, cada uno de los sentimientos porta consigo una referencia de carácter emotivo (emocional), que es propia y espontánea. Junto con los sentimientos corre pareja la percepción de los valores o de los antivalores. De este modo, se forma un hecho psíquico con mayor o menor nitidez; donde entendemos por nitidez de un hecho la fuerza de la experiencia en la consciencia. Y así, por ejemplo, los sentimientos de amor, de alegría o de deseo se orientan atractivamente hacia el bien, mientras que los de miedo, de aversión o, en otro caso, de tristeza se orientan de modo repulsivo. Santo Tomás advierte adecuadamente sobre otra característica de las conmociones y de los sentimientos, que se caracterizan por el elemento de la irascibilidad; el más característico de esos sentimientos es la ira, una emoción fundamentalmente repulsiva, pero en un sentido peculiar. Esto mismo aparece de otro modo, por ejemplo, en la vivencia emotiva de la valentía. Ya hemos recordado anteriormente que las emociones humanas tienen una doble cara, y que en ellas puede ser dominante o bien la concupiscencia o bien la irascibilidad. No obstante, parece que es particularmente importante la división según domine la atracción o la repulsión en la vivencia emocional, porque se refiere a la orientación espontánea de la subjetividad psíquica humana «hacia» el bien o «contra» el mal. Justamente, sobre la base de esta orientación, en la que está radicada una profunda inclinación de toda la naturaleza, se desarrolla también la principal *tensión entre la emotividad espontánea de la naturaleza y la operatividad personal*, o sea, la *autodeterminación*.

Y justamente aquí se manifiesta la función específica de la operatividad, la función de integración. Los frecuentemente recordados grandes maestros de la filosofía clásica y, en particular, los maestros de ética explicaron esta función en su enseñanza sobre las virtudes, o sea, sobre las habilidades morales. Desde el principio de este estudio hemos mantenido la posición de que la moralidad determina de la manera más esencial la humanidad y la persona. Justamente por eso, la experiencia de la moralidad es un elemento de la integridad de la experiencia sobre el hombre. Sin ella, no se puede construir una teoría adecuada de la persona y de la acción. La integración de la persona en la acción sobre la base de la emotividad (emocionalidad) propia del psiquismo humano se realiza mediante las habilidades, que, desde el punto de vista ético, reciben el nombre de virtudes. El concepto de virtud contiene como elemento esencial el valor moral y, junto a él, la referencia a la norma. Pero, aunque excluyamos esta relación propia de la moral en el presente análisis, en el sentido de que no la analizaremos detalladamente, dejándola como tarea de la propia ética (llamamos esto al comienzo del libro «poner entre paréntesis»), en cualquier caso permanece ante nosotros como un problema estrictamente personalista, el problema de la integración, esto es, de la adecuada eliminación de las tensiones entre la emotividad espontánea y la operatividad personal, es decir, la autodeterminación. Justamente hablamos de solucionar el problema de la integración, porque se trata de realizar la estructura personal del autodomínio y de la autoposesión sobre la base de la subjetividad psíquica, que espontáneamente conforman unos hechos emotivos ricos y diferenciados con una peculiar y espontánea atracción o repulsión.

La función de las virtudes

La estructura personal de la autoposesión y del autodomínio se realiza gracias a las diversas habilidades, puesto que por

esencia las habilidades tienden a subordinar la emotividad espontánea del «yo» subjetivo a la autodeterminación de ese «yo». Así que tienden a subordinar la subjetividad en función de la operatividad trascendente de la persona. Pero realizan lo anterior de modo que se aproveche al máximo la energía emotiva y que no resulte amortiguada⁷. Porque hasta cierto punto la voluntad «frena» la explosión espontánea de esa energía, y de alguna manera la absorbe en sí. La energía emotiva oportunamente asimilada fortalece notablemente la energía de la voluntad misma. Esto es tarea y obra de la habilidad. Por este camino se alcanza gradualmente algo más aún: gracias a las habilidades de diversos campos *la voluntad puede* acoger y *hacer suya* de modo seguro la espontaneidad que es propia de los sentimientos y de toda la *emotividad* en general. También es una de las características de la habilidad gozar de un cierto grado de espontaneidad, que no es originaria, sino alcanzada a través de ese proceso continuo que denominamos trabajo sobre uno mismo. En cuanto a la referencia a los valores, este proceso de integración perfecciona la propia psique y conduce gradualmente a la voluntad, guiada por la luz del conocimiento intelectual, para que, en la referencia espontánea a la emoción, o sea, en la atracción o repulsión espontánea, sepa acoger y elegir lo que es verdaderamente bueno. Y sepa también rechazar lo que es verdaderamente malo.

La integración de la persona en las acciones es una tarea de este ámbito que se prolonga a lo largo de toda la vida del hombre. Esta tarea comienza en la vida humana algo más tarde que la integración somático-reactiva, pues esta última ya está completa en un grado apreciable cuando apenas comienza la integración psico-emotiva. Así por ejemplo, el hombre-niño aprende más rá-

⁷ Parece que esta convicción se encuentra expresada en la idea de Aristóteles cuando piensa que el poder de la razón y la voluntad sobre los sentimientos tiene un carácter más bien «político» (o «diplomático»), y no absoluto (cfr. *Polityka*, 1254 b). Se puede decir que pertenece al carácter «político» de esta facultad también saber cuándo es necesario ejercitarlo de modo «absoluto».

pidamente los movimientos necesarios y las habilidades correspondientes que las virtudes respectivas. Esta segunda integración la identificamos en cierta medida con la obra de formación del carácter y de la personalidad psico-moral. En ambas tareas integrativas se encuentra presente un momento de «unificación», a pesar de que –como hemos dicho al comienzo de estas reflexiones sobre el tema de la integración– no se trata literalmente de la unificación en el sentido de unión de las partes en un todo, sino de la realización y simultánea manifestación de la unidad sobre la base de la específica complejidad del sujeto personal.

10. Conducta* y «comportamiento»

Significado de estos términos

Cuando nos observamos con atención a nosotros mismos o a otros, podemos trazar una sutil línea divisoria entre lo que llamamos «conducta» y lo que definimos en ese mismo hombre más bien como «comportamiento». No sin motivo dedicaré unas últimas reflexiones a esta diferencia, puesto que es punto de encuentro de muchos de los temas sobre los que se ha hablado al analizar la integración de la persona en la acción, tanto en el ámbito del psiquismo humano como en el de la somática.

El término «conducta» parece indicar el actuar del hombre como resultado o como resultante de su operatividad. No obstante, se trata de un término metafórico. Su significado primero y propio conecta con el camino por el que alguien «conduce» y avanza en una dirección. Una conducta contiene muchos «avances». Para designar cada uno de ellos en particular no utilizamos la palabra «conducta», sino «actuación» o «hecho». La conducta indica, en cambio, una cierta continuidad de esas actuaciones o también de sus casos particulares. Si atendemos a la conexión

* Hemos traducido los términos polacos «postępowanie» y «zachowanie» con los términos «conducta» y «comportamiento», respectivamente.

fundamental con el camino por el que va un hombre, o sea, avanza, podemos atribuir a la conducta, en sentido figurado naturalmente, una propiedad normativa: la conducta consiste siempre en «seguir» un determinado camino. Seguir un camino y la dirección relacionada con él no es algo pasivo, un resultado de «lo que sucede» en el hombre o con el hombre, sino que es algo activo que tiene su fundamento en la operatividad (autodeterminación). De esta manera, la conducta se refiere ante todo a la acción que realiza el hombre-persona, en la que también se realiza él mismo.

En cambio, un análisis detenido de la referencia del término «comportamiento» manifiesta algo diverso. Con él designamos habitualmente un «modo de ser» de una determinada persona, que se observa fácilmente desde el exterior. Un modo de ser que está relacionado con el actuar del hombre, pero sin identificarse con él. El comportamiento de un hombre no se refiere a la misma realidad o, por lo menos, no al mismo aspecto de la realidad al que nos referimos cuando hablamos de la conducta de ese hombre. En el comportamiento, en ese concreto modo de ser que acompaña a la conducta, están incluidos una serie de elementos sobre los que el hombre no siempre decide o al menos no decide totalmente, de los que no es autor, al menos de manera total. Estos elementos forman, en definitiva, la expresión externa o sencillamente el «aspecto exterior» del actuar. En esta forma de expresión externa o «aspecto exterior» determinan cómo actúa un hombre concreto. Sin embargo, ese «cómo» no se debe referir a la propia esencia de la acción ni tampoco a la unión sustancial de la acción con la persona. No se trata de cómo actúa un determinado hombre, sino únicamente de cómo se comporta cuando actúa.

El actuar, el comportarse y la integración

Se observa con facilidad que hombres distintos se comportan de manera diversa cuando realizan acciones análogas. Se

trata de una cualidad de algún modo «fenoménica», en la que influyen factores somático-constitucionales y también psico-emotivos, que hacen que «parezca» distinta la acción de un hombre de una constitución, por ejemplo, alta y delgada, que la de otro hombre con una constitución ancha y chaparra. También es diversa la expresión y la gesticulación de un hombre de temperamento vivo y apasionado de la de otro hombre dotado de un temperamento tranquilo y flemático. Incluso cuando ambos realizan lo mismo, sin embargo las «acciones» son de algún modo diversas, esto es, se comportan diversamente.

La distinción entre «conducta» y «comportamiento» puede servir, además, para esclarecer el problema de la integración de la persona en la acción, de la que nos ocupamos en los dos últimos capítulos.

11. La integración de la persona en la acción y el descubrimiento de la relación entre el alma y el cuerpo

La trascendencia y la integración como expresión de la complejidad del hombre

En los dos capítulos dedicados al análisis de la integración de la persona en la acción entendimos por integración la manifestación y la simultánea realización de la unidad sobre la base de la diferenciada complejidad del hombre. En este sentido, la integración es un aspecto del dinamismo de la persona, un aspecto complementario a la trascendencia, como se puso de manifiesto en el comienzo del capítulo V. Con ese presupuesto, nos hemos ocupado en los dos últimos capítulos principalmente de cómo se manifiesta en los actos de la persona la unidad de los diversos dinamismos. Evidentemente, la heterogeneidad y la diferenciación entretejen esta unidad, lo que también ha sido puesto de manifiesto indirectamente al tratar de caracterizar el dinamismo somático y psíquico del hombre. No obstante, no nos hemos ocu-

pado de manera profunda del problema de la composición del hombre, ni en los dos últimos capítulos ni tampoco a lo largo de este estudio. Más bien se puede decir, al contrario, que la manifestación dinámica de la persona en la acción nos permite conocer la unidad de hombre más que su complejidad⁸.

Antes de terminar estas reflexiones, es necesario advertir que 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 del hombre. Sin embargo, la integración nos permite no solo observar la unidad de los diversos dinamismos en la acción de la persona, sino que a la vez nos abre las estructuras y los niveles de esa complejidad propia del hombre. Durante el análisis de la integración hemos hablado varias veces sobre esas capas y sobre la complejidad psico-somática. No obstante, es sabido que el descubrimiento de la complejidad psico-somática en el hombre no es aún el descubrimiento de la relación propia del alma con el cuerpo.

La relación del alma y el cuerpo, la trascendencia y la integración

A pesar de lo anterior, el descubrimiento de la relación del alma con el cuerpo se realiza en el ámbito de la experiencia global del hombre. El concepto de integración, como el concepto de trascendencia de la persona en la acción, sirve para captar bajo diversos aspectos los datos de esta experiencia. Cuando hablamos de la integración de la persona en la acción, nos encontramos en el terreno de la experiencia del hombre y, en sentido fenomenológico, la aprehendemos de modo bastante profundo (no solo descriptivo), ya que la totalidad de los datos de esta experiencia «se encuentra» en este concepto, de modo parecido a como bajo otro aspecto «se encuentra» en el concepto de trascen-

⁸ De la relación entre el alma y el cuerpo se ha ocupado la historia de la filosofía repetidamente, y ha respondido de modo diverso.

dencia. Es esto principalmente lo que hemos intentado mostrar en los anteriores análisis. Constatamos toda la riqueza de los dinamismos particulares a nivel somático y psíquico; la integración es lo que «hace» personal a este dinamismo y lo subordina a la trascendencia de la persona en la acción. Gracias a ello, encuentran su lugar en la estructura integral de autoposesión y de autodomínio, que es propia de la persona. Ya indicamos al comienzo del capítulo V que esta estructura muestra claramente la complejidad que se encuentra en la unidad personal del hombre, pues este es, a la vez, aquel que se posee a sí mismo y a sí mismo se gobierna, y aquel que es poseído por sí mismo y que está subordinado a sí mismo. El análisis de la integración de la persona en la acción, tanto a nivel psíquico como a nivel somático del hombre, ha constituido una confirmación de esta complejidad.

Sin embargo, no se puede decir que la confirmación de esa complejidad sea idéntica al descubrimiento de la relación del alma con el cuerpo en el hombre. Se trata de una complejidad de tipo fenomenológico y vivencial. Se puede admitir que la vivencia de la trascendencia y de la integración responde aproximadamente con lo que en algún caso se ha definido como hombre «superior» e «inferior», poniendo así en claro mediante esta diferencia que procede de la experiencia y de la autoconsciencia humana⁹.

En este lugar hay que volver sobre cuanto se ha dicho sobre el tema de la «vivencia del alma» al final de las reflexiones dedicadas a la trascendencia de la persona en la acción. Allí indica-

⁹ Esa diferencia la encontramos con frecuencia en las obras de ética y ascética cristianas, y conecta con las Cartas de san Pablo (cfr. *Rm* 7, 15-24; y también *Rm* 6, 6; *I Co* 15, 47-49).

En el contexto del presente libro, «hombre superior» significa el sujeto que se manifiesta tanto en la experiencia de la trascendencia como en la de la integración; «hombre inferior», en cambio, puede significar este mismo sujeto en tanto que se manifiesta como el que tiene necesidad de esa integración a causa de la trascendencia que es propia de las acciones de la persona.

mos que el hombre no tiene una vivencia directa de su alma. La vivencia de la trascendencia de la persona en la acción, todos los elementos y aspectos de esa vivencia (cfr. cap. III y IV), tampoco es equivalente a la inmediata vivencia del alma. En esta línea hay que advertir que la vivencia de la integración junto a la trascendencia de la persona en la acción no es equivalente a la vivencia –esto es, al descubrimiento directo y a la experiencia– de la relación del alma con el cuerpo. Tanto la propia realidad del alma, como la realidad de su relación con el cuerpo son en este sentido una realidad trans-fenomenica y extra-experimental. Sin embargo, a la vez, la experiencia global y multilateral del hombre nos dirige hacia esa realidad, tanto hacia la realidad del alma como también a su relación con el cuerpo. Y no por un camino distinto del de la experiencia del hombre; y ambas realidades son permanentemente descubiertas mediante el método de reflexión filosófica que es propio de la filosofía del ser, o sea, de la metafísica.

Se puede decir que, aunque ni el alma en sí misma, ni tampoco en su relación con el cuerpo son directamente dadas en la experiencia del hombre y en la vivencia de sí, puesto que no constituyen el contenido de la misma visión, sin embargo ese contenido visual las señala y, de esa manera, contiene *implicite* cada una de esas realidades: tanto la realidad del alma como la de su relación con el cuerpo. Bajo este aspecto, la subordinación de la integración a la trascendencia de la persona en la acción es muy significativa. Es significativa su complementariedad. Dice mucho el hecho de que el hombre como persona sea a la vez aquel que se posee y se gobierna, y también el que es poseído por sí mismo y subordinado a sí mismo.

Comprensión corriente e hilemórfica de la relación del alma con el cuerpo

Parece que todas estas categorías de la intuición fenomenológica preparan las bases inmediatas para captar la relación

del alma con el cuerpo en el hombre, aunque no la capten. Eso se realiza en categorías metafísicas, y los conceptos de «alma» y de «cuerpo» tienen propiamente ese significado, aunque simultáneamente hayan ido adquiriendo un significado popular. En sentido metafísico, el alma es una «forma», y su relación con el cuerpo es equivalente a la que, según Aristóteles y también Tomás de Aquino, hay entre la «forma» y la «materia» (es preciso indicar que se trata aquí de la llamada *materia prima*). Sin embargo, la acepción corriente del alma y de su relación con el cuerpo nos parece más cercana a la experiencia. Y es justamente esta proximidad a la experiencia la que fundamenta el contenido básicamente metafísico del concepto de «alma» y de «cuerpo» y establece lo que significa para hombres que no saben nada de metafísica ni tampoco del significado metafísico de forma, materia o de su relación mutua. Así que aquí son también importantes tanto las categorías de la visión fenomenológica, que nos permiten mostrar la complejidad del hombre sobre la base de la experiencia y de la visión, y nos hacen capaces de captar los límites de esa visión.

El alma como principio de la trascendencia y de la integración

Para captar la relación del alma con el cuerpo es indirectamente útil, sin duda, lo característico del dinamismo somático y psico-emotivo junto a la indicación del límite que alcanza este dinamismo en el ámbito del dinamismo integral del hombre-persona. Al mismo tiempo, se delinea con claridad que el dinamismo que es a la vez global y adecuado para la persona, o sea, la acción, es trascendente respecto a aquellos dinamismos. Ninguno de ellos se identifica con la acción, aunque estén incluidos en ella de diversa manera. Si el dinamismo somático, e indirectamente también el psico-emotivo, tuvieran su origen en el cuerpo-materia, ese origen no bastaría ni sería adecuado para la acción en su específica trascendencia. Ya se ha advertido esto antes de con-

cluir los análisis dedicados a la trascendencia de la persona en la acción, cuando se resaltó la unión entre la trascendencia y la espiritualidad del hombre. Antes de concluir los análisis dedicados a la integración de la persona en la acción hay que añadir alguna otra constatación. Si tanto el dinamismo reactivo propio de la somática humana como también, indirectamente, el dinamismo emotivo propio del psiquismo humano en sí mismo, tuvieran su origen en el cuerpo, entonces para la integración de esos dinamisismos en la acción de la persona habría que buscar un origen común con la trascendencia, ya que la integración juega en relación a ella un papel de complemento, como hemos dicho al principio. ¿Es el alma el origen último o, dicho de otra manera, el principio de la trascendencia y de integración de la persona en la acción? Parece que nos hemos acercado mucho a ello por el camino que hemos recorrido.

Los análisis que hemos realizado indican, por una parte, que hay unos límites en el hombre, a los que nos conduce el dinamismo y también la potencialidad del cuerpo-materia. Simultáneamente indican la potencialidad de la naturaleza espiritual, que se encuentra en la raíz de la trascendencia e indirectamente en la de la integración de la persona en la acción. Pero supondría una gran simplificación que quisiéramos considerar este límite intuitivo de la potencialidad del cuerpo-material como equivalente a la frontera «entre» el cuerpo y el alma en el hombre. Pues justamente en el cuadro simplificado de esta división entra la experiencia de la integración. La integración –como aspecto complementario respecto a la trascendencia de la persona en la acción– nos dice que la relación del alma con el cuerpo sobrepasa todos los límites que encontramos en la experiencia, que es más profunda y fundamental que ellas. Y quizá en eso consiste, aunque indirectamente, la verificación de la siguiente afirmación: tanto la realidad misma del alma como la de su relación con el cuerpo únicamente pueden ser expresadas correctamente en categorías metafísicas.

PARTE CUARTA

PARTICIPACIÓN

APUNTES PARA UNA TEORÍA DE LA PARTICIPACIÓN

1. Introducción al concepto de «participación»¹

La realización de actos junto con otras personas

El punto de partida de las consideraciones realizadas en los anteriores capítulos del presente estudio es, como hemos ad-

¹ El último capítulo del libro *Persona y acción* se puede y se debe considerar únicamente como complemento. No obstante, parece que se trata de un complemento necesario, que no se puede eliminar de este libro. Puesto que hemos comenzado por el hecho (por la experiencia) de que «el hombre actúa», al concluir debemos al menos indicar que muy frecuentemente (si no siempre) «el hombre actúa junto con otros» de algún modo y, por tanto, en una dimensión «intersubjetiva». Este hecho tiene múltiples implicaciones que no expondremos aquí. Queremos centrarnos solo en una que desde el punto de vista histórico parece ser particularmente importante. En el sentido que Husserl dio al término *Intersubjektivität*, subrayó ante todo la dimensión cognoscitiva de la intersubjetividad. En la *V Meditación Cartesiana* se analiza gradualmente el problema de la constitución, por el camino de la *Fremderfahrung*, de la consciencia de la sociedad entendida como *intermonadologische Gemeinschaft*, para lo que parece un paso decisivo en este camino la constitución de la naturaleza intersubjetiva (*die intersubjektive Natur*). (Cfr. E. HUSSERL, *Vergemeinschaftung der Monaden und die erste Form der Objektivität: Die intersubjektive Natur*, en *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Haag 1963, «V Meditation», §55, p. 149).

En el presente estudio, la principal fuente de conocimiento del hombre como persona es la acción. Puesto que el hombre *de facto* «actúa junto con otros», basándonos en esto, surge la necesidad de conocer al hombre en su intersubjetividad. De este modo, la «intersubjetividad» como categoría puramente cognoscitiva resulta aquí de alguna manera sustituida por la «participación». Pues el hombre, cuando actúa «junto a otros», o sea, «participando», desvela una

vertido repetidamente desde el principio, la convicción de que la acción es un momento de la manifestación específica de la persona. Los distintos capítulos nos han servido para desarrollar diversos aspectos del dinamismo de la persona en la acción. El camino hacia el conocimiento de la persona ha transcurrido a través de la acción y a su vez ha sido el camino hacia el conocimiento de la acción. Pues la acción no solo constituye el medio o la base fundamental para observar a la persona, sino que, a su vez, esta última se manifiesta de modo proporcional a aquella. Todo el recorrido cognoscitivo que hemos realizado hasta ahora se basa en la estricta «co-relación» de la acción con la persona: correlación de la que la persona y la acción conforman sus dos elementos o sus dos polos. Ambos elementos se corresponden estrictamente, se ponen de relieve mutuamente y se explican también mutuamente. La línea fundamental de interpretación de la persona y de la acción emerge gradualmente de esta mutua correspondencia y correlación.

El presente capítulo, el último, completa todo este cuadro con otro aspecto; se puede decir de él que está incluido en todos los demás aspectos, pero que aún no ha sido suficientemente resaltado; y es justamente esto lo que pensamos realizar en el presente capítulo. Nos referimos, concretamente, al aspecto dinámico de la correlación de la acción con la persona que resulta del hecho de que las acciones las realizan unos hombres «junto con otros» hombres. La expresión «junto con otros» no es ni demasiado precisa ni es suficiente, pero, a su vez, parece ser en este momento la más adecuada, si se trata de hacer notar las variadas relaciones en que se encuentran frecuentemente las acciones humanas en relación con su carácter comunitario o social. Se trata de una consecuencia simple y natural del hecho de que el hombre

nueva dimensión de sí mismo como persona. Concretamente la dimensión que llamamos aquí «participación» y que queremos analizar de manera somera. Parece que a través de ese camino podemos alcanzar una comprensión más completa (o por lo menos complementaria) de la intersubjetividad humana.

existe junto con los otros. El carácter comunitario, o social, se encuentra impreso en la propia naturaleza humana.

La comprensión de la actuación, necesaria para interpretar la cooperación

Tanto el hecho fundamental del ámbito del ser como sus consecuencias en el ámbito del actuar, de la acción, nos aproximan a esa realidad que denominamos comúnmente «sociedad» o «comunidad». No obstante, en el presente capítulo no pensamos ocuparnos de la sociedad, ni siquiera queremos comenzar afirmando que las acciones humanas tienen un carácter social, puesto que todo ello nos conduciría a un nuevo nivel de consideraciones y nos alejaría, tanto por el contenido como por el método, del nivel en el que nos hemos movido hasta ahora. Puesto que descamos permanecer en ese mismo plano, la persona y la acción continuarán siendo el objeto de nuestras reflexiones hasta el final de este libro. En el presente capítulo únicamente pensamos poner de manifiesto un aspecto de la correlación dinámica de la acción con la persona que es consecuencia del hecho de que «exista junto con otros» y de que actúe «junto con otros». Algo que se podría definir también como el hecho de la co-operación, a pesar de que entre una y otra expresión haya una diferencia significativa: «actuar junto con otros» es distinto de «cooperar». En un principio resulta mejor quedarnos con la expresión «junto con otros», porque está lo suficientemente abierta a las posteriores distinciones y precisiones que puedan resultar necesarias en este campo.

Es sabido que las acciones humanas habitualmente se realizan en diferentes relaciones interpersonales y en las relaciones sociales. Cuando decimos que son realizadas «junto con otros», tenemos en la mente todas esas posibles relaciones sin entrar en ninguna de ellas en particular. Todas constituyen también un aspecto de la acción y de la correlación dinámica de la acción con la

persona del que no nos hemos ocupado en los análisis realizados hasta ahora, pero que no es el resultado del modo de conocerlo, sino sencillamente de la lógica interna de este asunto. Pues parece que solo una adecuada comprensión del actuar humano puede conducir a una correcta interpretación de la cooperación, y no a la inversa. La correlación dinámica de la acción con la persona es de por sí una realidad fundamental, que permanece también en el ámbito de cualquier tipo de actuación «junto con otros». Únicamente basándose sobre esta correlación fundamental, cada una de las acciones «junto con otros» adquiere un significado propiamente humano. Se trata de un orden sustancial que no se puede invertir ni omitir. Por tanto situamos nuestras investigaciones en ese orden.

La participación como característica del actuar «junto con otros»

Es evidente que el hecho de actuar «junto con otros» origina nuevos problemas en tantas y tan diversas relaciones y sistemas de referencia. Es sabido que es amplio y rico el ámbito cognoscitivo que abarca la sociología, que se ocupa de la sociedad y de la vida social y, solo indirectamente, presenta al hombre como miembro de las diversas sociedades, colectividades o comunidades, lo que incide, a su vez, sobre su actuar. Sin embargo, en el presente estudio no pretendemos afrontar el problema del actuar en toda su riqueza y amplitud sociológicas. Ante todo no pretendemos afrontarlo en lo que es específicamente sociológico, lo que equivaldría a pasar a otro ámbito diverso del de la persona y la acción, que será el ámbito propio de este estudio hasta el final. Nos dirigimos hacia él con el convencimiento de que la co-relación dinámica de la acción con la persona permanece como realidad fundamental y básica también para toda la riqueza de las acciones de carácter social, comunitario o interhumano. Las acciones que el hombre realiza como miembro de las diversas sociedades, colectividades o comunidades son, a su vez, acciones de una persona. Su carácter social o comunitario radica en su carácter personal, y no al revés.

Sin embargo parece que, para esclarecer el carácter personal de las acciones humanas, es indispensable entender algo que se deriva del hecho de que ellas son realizadas «junto con otros». ¿En qué se distingue esta realización en la correlación dinámica de la acción con la persona? Responder a esta pregunta parece que es tanto más necesario, cuanto que actuar «junto con otros» es algo tan universal, tan frecuente y tan habitual.

Queremos responder a esta pregunta en el conjunto de consideraciones de esta parte. La hemos llamado «Participación», en primer lugar, para referirnos al problema del que queremos ocuparnos, y, en segundo lugar, para que el mismo título nos dirija hacia la solución de ese problema. Pues parece que la participación es una característica que responde a la correlación dinámica de la acción con la persona, a la realidad del actuar «junto con otros». Pero esa característica exige una explicación gradual.

2. Valor «personalista» de la acción

La realización de la acción como valor

Con el fin de explicarlos, debemos echar una ojeada al conjunto de los análisis que hemos realizado hasta ahora, que nos muestran el contenido estrictamente personal de la acción. Estos análisis ponen de manifiesto, a la vez, que la propia realización de una acción por una persona constituye un valor fundamental, al que podemos denominar *valor personalista de la acción personalista o personal*. Este valor se diferencia de todos y cada uno de los valores morales, que son siempre valores de la acción realizada y son la consecuencia de la referencia a la norma. El valor personalista está inscrito en la misma realización de la acción por la persona, en el propio hecho de que «el hombre actúa» de un modo que le es propio. Y puesto que ese actuar tiene el carácter de una auténtica autodeterminación, en la que se realiza la trascendencia de la persona, lo que –como advertimos en los últimos dos capítulos– lleva con-

sigo la integración tanto en el campo somático humano como en el psíquico. El valor personalista, que se encuentra sustancialmente en el hecho de la realización de una acción por la persona, encierra en sí todo un conjunto de valores referentes al perfil de la trascendencia o al de la integración, puesto que cada uno de ellos contribuye a su manera a la realización de la acción y, a la vez, son un valor para sí. Así pues, cada síntesis de la acción con el movimiento (analizada en el capítulo V) conlleva un valor propio diverso del que constituye, por ejemplo, la síntesis de la acción con la emoción (capítulo VI); y, sin embargo, ambas están inscritas en el conjunto dinámico de la realización de la acción. A su manera, cada una de ellas condiciona la autodeterminación y la realiza.

El valor personalista de la acción humana –o sea, su valor personal– es a la vez la expresión particular y posiblemente más fundamental del valor de la propia persona. En el presente estudio no pretendemos entrar sustancialmente en la axiología de la persona, se trata más bien de un estudio de su ontología. Parece, no obstante, que –precisamente por este carácter– puede contribuir a un conocimiento más profundo de la dimensión axiológica de la persona, tanto en lo que se refiere a la determinación del valor de la persona en sí misma como también en la determinación de los distintos valores en la persona y en el establecimiento de su jerarquía específica. Aunque *«operari sequitur esse»*, y, según esto, la persona y su valor es anterior y más básico con respecto al valor de la acción, sin embargo, la persona se manifiesta simultáneamente a través de la acción, como hemos indicado desde el principio. Por esto, el valor personalista de la acción, estrictamente relacionado con su realización por parte de la persona, constituye el origen y el fundamento concreto tanto del conocimiento del valor de la persona, como de los valores que se encuentran en la persona según su jerarquía específica. La sustancial correlación de la acción con la persona también acontece en el terreno de la axiología, de modo semejante a como lo hace en

el terreno de la ontología de la persona. Pero no tenemos intención de entrar en los pormenores de esta axiología.

El valor personalista precede y condiciona el valor ético de la acción

El valor personalista de la acción –o sea, el que consiste en su propia «realización» según el significado que le hemos dado a este concepto en el capítulo IV– se distingue de modo fundamental del valor moral *strictu sensu*, o sea, del valor de las acciones realizadas que resultan de la referencia a la norma. La diferencia entre uno y otro es evidente. El valor personalista de la acción precede a cualquier valor ético y lo condiciona. Es evidente que tal o cual valor moral, el bien y el mal, presuponen la realización de la acción; es más, una realización con «pleno valor». Si la acción no hubiera sido realmente realizada, si manifestara deficiencias en el campo de la auténtica autodeterminación en sus diversos aspectos, por ese motivo y al menos en cierta medida, perdería el valor moral algo así como su fundamento. De ahí que debemos comenzar todos los juicios sobre valores morales, y la atribución al hombre de méritos o culpas, determinando la operatividad, la autodeterminación y la responsabilidad. En otras palabras, debemos comenzar por determinar si un determinado hombre-persona realmente *ha realizado una acción*. En los planteamientos tradicionales de este problema, se refieren justamente a esto todas las investigaciones y distinciones sobre el tema del *voluntarium*. Como es sabido, tales investigaciones y distinciones alcanzan mucha profundidad.

No consideramos la realización de una acción por una persona como un hecho con significado meramente ontológico. Le atribuimos también un significado axiológico: la realización de una acción por una persona constituye un valor en sí misma. Y se trata, en concreto, del valor personalista, porque la persona se realiza a sí misma cuando realiza una acción. Hemos intentado explicar esto en el capítulo IV mediante el análisis de los elementos individuales de esa «autorrealización». Allí indicamos también que

la realización de sí mismo en la acción está relacionada con el valor ético hasta tal punto que el mal moral constituye de alguna manera un obstáculo para la realización, más aún, es una «no-realización» de sí mismo al actuar. Sin embargo, como ya se ha indicado en el capítulo IV, afirmar esta estricta relación entre el valor ético y el valor personalista no es identificarlos. El valor personalista consiste en que en la acción la persona se actualiza a sí misma, expresando de esa manera su específica estructura básica de autoposesión y de autodominio. El valor ético se enraíza sobre la base de esa actualización, que denominamos aquí realización de la acción. El valor ético se desarrolla sobre el fundamento del valor personalista y lo empapa, pero no se identifica con él.

El actuar «junto con otros» y el valor personalista de la acción

En todo este estudio nos movemos alrededor de los valores éticos e, indirectamente, nos introducimos en su terreno. Sin embargo, su campo de estudio propio es el valor personalista en sí mismo. Ya que este, cuando tenemos en mente las acciones humanas, nos permite hablar tanto de que se realiza la totalidad del valor como también de que existe alguna deficiencia en esa realización. Se impone una comparación con la concepción tradicional que, en la teoría de las acciones humanas (*de actibus humanis*), distingue entre *voluntarium perfectum* y *voluntarium imperfectum*. El término *voluntarium* tiene como referencia a la voluntad como facultad de la que dependen las acciones. En este estudio se relaciona la acción con su realización en la persona; lo que no supone rechazar aquella concepción, sino tan solo intentar completarla, o sea, algo así como repensarla hasta el final. En efecto, la voluntad es una facultad que se encuentra en la persona, en su autodeterminación, mediante la cual la persona desvela su específica estructura. Por tanto, reducir el significado de *voluntarium* únicamente a la voluntad en cuanto facultad puede conllevar un empobrecimiento de esa realidad que es la acción.

Además de lo anterior, parece que mostrar la correlación dinámica de la acción con la persona e intentar explicarla nos conduce directa e inmediatamente al valor personalista de la acción. El análisis del actuar humano realizado al nivel de la voluntad en cuanto facultad, parece como si limitara el significado de la acción tanto en lo que se refiere a su ontología como a su axiología, y también a la «axiología ética». Además, en ocasiones, pudiera parecer como si la acción tuviera tan solo un significado instrumental respecto al conjunto del orden ético.

La concepción personalista de la acción, que hemos intentado trazar a lo largo del presente estudio mediante una serie de aspectos, nos convence de la autenticidad del valor personalista. En sí mismo no es todavía un valor ético, pero fluye de la interioridad dinámica de la persona, la revela y la confirma; y, por consiguiente, nos permite entender mejor los valores éticos en su estricta relación con la persona y con la totalidad «del mundo de las personas».

Todo esto tiene una importancia fundamental para el hecho sobre el que hemos llamado la atención al comienzo de este capítulo: el hombre actúa «junto con otros». ¿Qué consecuencias tiene este hecho para la correlación dinámica entre la acción y la persona? Esta pregunta ya nos la habíamos planteado anteriormente. Pero ahora nos planteamos una segunda pregunta, que contiene una precisión ulterior a la precedente: ¿qué relación existe entre el hecho de actuar «junto con otros» y el valor personalista de la acción?

3. Definición más precisa del concepto de «participación»

El pensamiento moderno a la búsqueda de una imagen más completa de la persona

Planteando la cuestión de esta manera, nos planteamos indirectamente toda una serie de preguntas, cuyo sentido está incluido en los anteriores análisis. Nos preguntamos: ¿de qué modo

se realiza a sí mismo el hombre en las relaciones interhumanas o sociales cuando actúa junto con otros? ¿De qué modo su acción mantiene entonces esa unidad específica con la persona, que hemos definido como trascendencia de la persona en la acción, y la que hemos definido como integración de la persona en la acción? ¿De qué modo en el ámbito del hecho de actuar «junto con otros» sus acciones guardan esta jerarquía de valores que resulta tanto de la trascendencia como de la integración?

Preguntamos: «¿de qué modo?». Y con esta formulación de nuestra pregunta no parece quedar ninguna duda de que planteamos únicamente lo que se nos presenta unido al hecho de actuar «junto con otros». No es necesario ocultar esa duda, que en cualquier caso tiene carácter de duda metódica y ciertamente atraviesa el pensamiento moderno y la mentalidad contemporánea. Quizá en la filosofía del hombre está ligada con el paso «a la posición de la persona». La filosofía tradicional del hombre, incluso en la concepción de la persona, se encontraba más bien «en la posición de la naturaleza»: el hombre es un individuo de naturaleza racional y en cuanto tal es persona. Y simultáneamente su naturaleza es «social». En relación con este planteamiento, el pensamiento sobre el hombre se ha desarrollado, y continúa haciéndolo, más que en la línea de realizar un replanteamiento radical, en la de buscar explicaciones más precisas o un cuadro más completo. Nadie duda de que el hombre sea un individuo de naturaleza racional ni tampoco de que tenga a la vez una «naturaleza social». Pero ¿qué significa esto en cuanto a su actuar y, por lo tanto, en la correlación dinámica de la acción con la persona?

Esa pregunta tiende también a desarrollarse para explicar lo que se encierra en la afirmación sobre la naturaleza social del hombre. Se trata, pues, de profundizar en nuestro concepto de la persona. Con esta finalidad retornamos de alguna manera al punto de partida. Porque, en el punto de partida de la afirmación sobre la naturaleza social del hombre, no puede haber algo diverso de la experiencia de que el hombre existe y actúa «junto

con otros», esto es, la experiencia de la que nos ocupamos en el presente estudio. «Naturaleza social» parece que significa ante todo la realidad de existir y actuar «junto con otros», y se atribuye a cada hombre como si fuera una consecuencia. Es evidente que la propia atribución resulta de esta realidad, y no en el sentido inverso.

La participación como propiedad del actuar «junto con otros»

En relación a esta concepción, las preguntas planteadas al comienzo no tienen carácter accesorio, sino fundamental. No cuestionan el carácter social de la naturaleza humana, sino que buscan esclarecerlo al nivel de la persona teniendo en cuenta la totalidad del cuadro dinámico que emerge como resultado de los análisis efectuados hasta aquí. Y precisamente este es el lugar y el momento adecuado para que definamos con mayor precisión el concepto de «participación» que introdujimos al principio en conexión con todo el problema de la cooperación (de actuar «junto con otros»). Este concepto tiene un significado ordinario, que es el más conocido y ampliamente utilizado, y tiene también un significado filosófico. En sentido ordinario «participación» equivale aproximadamente a «tomar parte». Así, por ejemplo, decimos que alguien participó en una reunión para indicar que tomó parte en ella. Ponemos de relieve ese hecho de manera muy general y casi estadística, sin entrar en los principios de ese tomar parte. El significado filosófico de «participación» nos obliga, en cambio, a buscar esos principios. En este sentido el término «participación», como equivalente al latino *participatio*, tiene una historia larga y rica, tanto en el lenguaje filosófico como en el teológico. Evidentemente, en el presente estudio vamos tras su significado filosófico, pues no nos interesa tan solo constatar un hecho exterior –tomar parte un hombre concreto en alguna acción «junto con otros»–, sino también alcanzar los fundamentos de ese tomar parte.

Se trata en concreto de *alcanzar las bases que se encuentran inscritas en el interior de la persona*. (Puede ser que el concepto de participación aquí usado se diferencie en esto de su tradicional significado filosófico, que lo relacionó más bien con la naturaleza). Por participación entendemos aquí lo que corresponde a la trascendencia de la persona en la acción cuando esa acción es realizada «junto con otros», en las diversas relaciones sociales o interpersonales. Evidentemente, si corresponde a la trascendencia, corresponde también a la integración de la persona en la acción, ya que, como hemos indicado, la integración constituye un aspecto complementario con respecto a la trascendencia. Lo característico de la participación consiste en que, en la actuación junto con otros, el hombre mantiene el valor personalista de la propia acción y, a la vez, realiza lo que resulta de la actuación en común. También se puede decir, invirtiendo el orden, que *gracias a la participación*, el hombre, cuando actúa junto con otros, *conserva todo lo que resulta de la actuación conjunta* y, al mismo tiempo, *a través de esto realiza el valor personalista de la propia acción*.

*La participación como característica de la persona que actúa
«junto con otros»*

En el segundo y más completo sentido de participación es muy importante la expresión «precisamente a través de esto», pues esta expresión se refiere al carácter específico de la participación. Parece claro, ante todo, que el concepto de «participación» lo estamos usando en este sentido para llegar hasta los mismos cimientos del actuar «junto con otros»; es decir, hasta los que se encuentran en la persona y son propios de ella. A su vez, se ve que por la participación no solo se conserva todo lo que determina el valor personalista de la acción –y en consecuencia tanto la autorrealización como la trascendencia y la integración que ella incluye–, sino que, más bien, se realiza justamente gracias a ella.

La participación significa, pues, una propiedad de la propia persona, *una propiedad interior y homogénea*, que hace que la persona, cuando existe y actúa «junto con otras», exista y actúe como persona². Por lo que respecta al actuar en sí, la participación en cuanto característica de la persona hace que, al actuar «junto con otros», la persona realice una acción y se realice en ella. Así pues, la participación determina el valor personalista de toda cooperación. Sin la participación, la cooperación –y estrictamente el actuar «junto con otros»– priva de su valor personalista a las acciones de la persona. La experiencia nos indica que actuar «junto con otros» ocasiona también diversas limitaciones de la autodeterminación y, por tanto, de la trascendencia de la persona y de la integración del actuar. Naturalmente, la limitación del valor personalista podría llegar tan lejos que resultara di-

² Es necesario subrayar el significado específico de «participación» en el presente estudio. Esto es muy importante teniendo en cuenta el significado y, más aún, los diversos matices significativos que tiene este término en la filosofía tradicional, y también en la contemporánea. En este estudio, la «participación» emerge ya de alguna manera en el punto de partida del análisis del hecho «el hombre actúa junto con otros», como una experiencia fundamental mediante la que intentamos entender al hombre como persona. La persona como «hombre que actúa junto con otros», de alguna manera y a través de la participación, se constituye en su propio *esse*. Así que la participación es una característica específica de la persona. En la discusión que se publicó en «*Analecta Cracoviensia*» 5-6 (1973-1974), este significado específico de «participación» encontró una cierta aceptación pero también suscitó polémicas (cfr. ks. L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie «innych»?* (¿Participación en la humanidad de los «otros»?), pp. 183-190). En esa polémica se presentó una contrapropuesta a *Persona y acción* tanto en su contenido como en el método. Según el planteamiento de esta contrapropuesta, el conocimiento fundamental del hombre en cuanto persona es lo que emerge en su relación con otras personas. El autor aprecia el valor de este tipo de conocimiento, sin embargo, después de repensar los contraargumentos sigue manteniendo la posición de que el conocimiento básico del sujeto en sí mismo (de la persona mediante la acción) abre un camino para comprender en profundidad la intersubjetividad humana. Sin categorías como la «auto-poseción» y «auto-dominio» nunca llegaremos a comprender a la persona en su relación con otras personas en la medida adecuada.

fácil hablar de actuación «junto con otros» en el sentido de auténticas acciones de la persona. La actuación –sinónimo de acción– puede, en ciertas condiciones, transformarse en *passio* –en «suceder en»–, que acontece en unos bajo el influjo de otros. Algunos casos extremos nos los proporciona la denominada psicología de masas, cuando ese «suceder en» abarca a toda una colectividad humana de manera particularmente descontrolada.

La participación como capacidad multiforme de relación con los demás

Aquí tenemos en cuenta todo esto, para elaborar el concepto de participación en su significado propio. La participación, en las diversas relaciones del actuar «junto con otros», se presenta como lo adecuado para expresar estas relaciones y, por tanto, como forma heterogénea de relación de una persona con esos «otros». Con la finalidad de esclarecer los límites de esta forma y el contenido de la participación continuaremos analizando la actuación en común en el sentido objetivo y subjetivo de esta expresión; también realizaremos aún otros análisis. A pesar de ello no agotaremos el significado y el contenido sustancial de participación. Esta no representa únicamente variadas formas de relación de la persona con «otros», del individuo con la sociedad, sino que en nuestro estudio significa también el fundamento mismo de estas formas que se encuentra en la persona y a la persona corresponde. La participación corresponde a la trascendencia y a la integración de la persona en acción como la propiedad que permite al hombre actuar «junto con otros» y que, por eso mismo, realiza a la vez el auténtico valor personalista: realiza la acción y se realiza en ella. Así que a la trascendencia y la integración de la persona en la acción le corresponde en la propia acción el actuar «junto con otros», cuando el hombre elige lo que otros eligen o incluso cuando *elige porque otros eligen*, siempre que vea en el objeto elegido un valor de alguna manera pro-

pio y homogéneo. A esto se une la autodeterminación que, en el caso de la actuación «junto con otros», contiene y expresa la participación.

Cuando afirmamos que la participación es una propiedad de la persona, tenemos evidentemente en mente no a la persona como algo abstracto, sino a la persona concreta en su relación dinámica con la acción. En esta correlación, la participación significa –en primer lugar– la capacidad de una actuación «junto con otros» tal que se realice en ella todo aquello que resulta de la actuación en común y, a la vez, justamente a través de ello, el agente realice el valor personalista de su acción. En segundo lugar, tras la capacidad llega su actualización. Con el concepto de «participación» nos referimos aquí a la una y a la otra.

4. El individualismo y el totalitarismo como negación de la participación

Significado teórico y normativo de la concepción de participación

La concepción de participación, tal como la desarrollamos en este estudio, tiene un significado teórico. Como ya hemos dicho, constituye un intento de aclarar –sobre el fundamento de la correlación dinámica de la acción con la persona– lo que es en realidad la naturaleza social del hombre. Es una concepción a la vez teórica y empírica, en el sentido de que la teoría de la participación explica el hecho experimental de actuar y de existir junto con otros. No obstante, debemos notar simultáneamente que esta teoría tiene indirectamente *un significado normativo*. Se refiere no solo al modo en que, cuando la persona actúa junto con otros, se realiza a sí misma mediante esa actuación, esto es, realiza el valor personalista de la acción. También indica indirectamente un cierto deber, que resulta del principio de la participación. Si, por este principio, el hombre puede realizarse a sí mismo cuando actúa junto con otros, entonces, por una parte, cada uno debe al-

canzar una participación tal que le permita realizar el valor personalista de su propia acción al actuar «junto con otros» y, por otra, toda actuación común, o cualquier cooperación humana, debe hacerse de manera que toda persona que se encuentre en su órbita pueda realizarse mediante su participación en ella.

Este es el contenido normativo que emerge del análisis realizado hasta ahora. Parece que es el que determina también no solo el significado teórico de la participación, sino también el normativo. En las diversas estructuras de actuación «junto con otros» penetra este significado junto con el valor personalista que estrictamente le corresponde y sobre el que se basa. Si el valor personalista de la acción es un valor básico que condiciona –como se ha dicho– el valor y el orden ético, entonces, también esa norma de la actuación que se deriva directamente de él tiene un significado fundamental. No se trata de una norma en el estricto sentido ético de esta palabra, una norma de la acción realizada en función de su contenido objetivo, sino que es una norma de la propia realización de la acción, *una norma de su subjetividad personal*, una norma «interior» en la que se trata de asegurar la autodeterminación de la persona y, por tanto, su operatividad, la trascendencia y la integración en la acción. Sobre este tema ya hemos hablado bastante; por ello, nos parece que la frontera entre el orden estrictamente ético y el orden personalista ya ha quedado establecida, y posiblemente de manera suficientemente clara.

El individualismo y el totalitarismo como dos formas de limitar la participación

De todos modos, el valor personalista condiciona todo el orden ético tanto en el actuar como en el co-operar de tal manera que, a su vez, también lo determina. La acción se debe realizar no solo de modo que pueda tener valor ético y se le pueda atribuir ese valor, sino también de manera que se respete el derecho fundamental y «natural» de la persona (esto es, el derecho que re-

sulta del hecho de ser persona) a realizar las acciones y a realizarse en esas acciones. Este derecho asume el sentido propio de ley sobre la base del actuar «junto con otros». También entonces se confirma el significado normativo de la participación. Justamente sobre la base de actuar junto con otros, la realización de las acciones en el sentido definido anteriormente –esto es, el cumplimiento de las acciones, que es a la vez realización de la persona en la acción, en lo que consiste su valor personalista– puede resultar limitado o incluso anulado de dos maneras. El primer modo es mediante la falta de participación, lo que tiene su origen en la persona como sujeto y autor del actuar. El segundo modo consiste en hacer imposible la participación, lo que tiene su origen fuera de la persona y es consecuencia de una organización equivocada de la propia comunidad de acción.

En este punto de nuestro análisis llegamos a las implicaciones de dos sistemas; uno se llama individualismo, el otro, en cambio, ha recibido diversos nombres a lo largo de la historia y, en los tiempos modernos, se le llama «totalitarismo objetivo». También se podría llamar a este sistema anti-individualismo. No trataremos estos sistemas en su totalidad, sino solo en sus implicaciones. No pretendemos presentar aquí la totalidad de esos sistemas, porque ello supondría desviarnos del ámbito de investigaciones que hemos elegido. Además, estos sistemas tienen un significado tanto axiológico como indirectamente ético: *el individualismo* presenta el bien del individuo como el bien principal y fundamental, al que se debe subordinar cualquier comunidad y sociedad; en cambio, *el totalitarismo objetivo* establece un principio radicalmente opuesto: subordina incondicionalmente el individuo y su bien a la comunidad y a la sociedad. Como se ve, cada uno de estos sistemas considera de manera diversa el bien principal y el fundamento normativo. Además, cada uno de ellos contiene una serie de variantes y de aspectos cuyo análisis requiere una serie de conocimientos sociológicos e históricos. Dejando de lado toda esta riqueza y simplificando de alguna manera el pro-

blema, o reconduciéndolo a las estructuras esenciales de esas dos orientaciones que hemos nombrado aquí, intentaremos tratar sus implicaciones desde el punto de vista del problema que analizamos, esto es, de la persona y de la acción en todas las posibles variedades del actuar «junto con otros».

En el actuar «junto con otros» descubrimos el principio de la participación como una característica esencial y, a la vez, como el origen particular del derecho y del deber. Se trata del derecho que goza la persona a realizar las acciones y, a la vez, de su obligación de realizarlas según el valor personalista que se encierra en la realización misma. Cada una de las orientaciones citadas limita la participación desde perspectivas diversas. Directamente, como posibilidad o como capacidad que se actualiza en el actuar «junto con otros»; indirectamente, como característica de la persona que es consecuencia de existir «junto con otros», de existir en comunidad.

El individualismo como negación de la participación

El individualismo hace lo anterior mediante el aislamiento de la persona, entendida solo como individuo y concentrada sobre sí misma y sobre su bien propio, que se concibe aislado del bien de los demás y del bien común. En este planteamiento, el bien del individuo se presenta más bien como contrario a los demás individuos y a su bien; en cualquier caso, se presenta con un carácter defensivo y de «autoconservación». Según el individualismo, actuar junto con otros así como existir junto con otros son necesidades que el individuo debe aceptar, pero que ni responden a ninguna cualidad positiva suya ni son útiles para ninguna de sus cualidades ni contribuyen a desarrollarlas. «Los otros» solo son para el individuo una fuente de limitaciones e incluso un polo de múltiples contrariedades. Las comunidades surgen con la finalidad de asegurar el bien del individuo en medio de los «otros». Hasta aquí un bosquejo muy resumido de la posición in-

dividualista, cuyas variaciones y matices particulares no desarrollamos aquí. Una consecuencia de este planteamiento es la negación de la participación en el sentido que le hemos dado a este concepto anteriormente: no hay ninguna propiedad que permita a la persona realizarse en el actuar «junto con otros».

El totalitarismo o el «individualismo a la inversa»

La postura opuesta también tiene como consecuencia la negación de la participación. El totalitarismo o anti-individualismo es, podemos decir, «individualismo *à rebours*». En él predomina la necesidad de protegerse frente al individuo, en el que se ve el enemigo fundamental de la comunidad y del bien de la comunidad. Puesto que presupone que el individuo solo posee tendencia al bien individual y que no tiene ninguna disposición a realizarse en el actuar y en el existir «junto con otros», es decir, ninguna propiedad de participar, resulta que cualquier bien común tan solo puede constituirse limitando al individuo. Desde el principio, solo acepta este sentido de bien común. No puede ser este bien algo que le sea conveniente, algo que sea capaz de elegir según el principio de la participación, sino algo que obstaculiza y limita al individuo. Según esto, la realización del bien común debe basarse en la coacción. Esta es también una exposición muy sumaria del modo de pensar y de comportarse que sigue la orientación anti-individualista, en la que se descubren fácilmente las premisas del individualismo, vistas desde el otro lado y con una finalidad opuesta. En el individualismo se trata de salvaguardar el bien del individuo frente a la comunidad, en el totalitarismo —como lo confirman varias experiencias históricas— lo que se trata es de salvaguardarse frente al individuo en nombre de un bien común entendido de una manera peculiar. Pero en la raíz de estas dos orientaciones, de ambos sistemas de pensamiento y comportamiento, encontramos un mismo modo de pensar sobre el hombre.

*La concepción del hombre en el individualismo
y en el totalitarismo*

Este modo de pensar puede definirse como a-personalista o como anti-personalista, puesto que es propio del modo de pensar personalista el convencimiento de que la capacidad de participar es una propiedad de la persona. Está claro que, para que madure, hay que actualizar, formar y educar esta capacidad. En efecto, no se trata solo de que el hombre «por naturaleza» exista junto con otros y que tenga que actuar junto con ellos, sino que en su actuación y existencia «junto con otros» puede alcanzar madurez, una madurez específica, que es, en concreto, la madurez esencial de la persona. Por eso también hay que reconocer a cada hombre el derecho fundamental a actuar, esto es, la *libertad de acción* que, cuando se realiza, realiza a su vez a su persona. El sentido de este derecho y de esta libertad se encuentra en el convencimiento del valor personalista de la acción humana. Sobre la base de este valor, y en función de él, el hombre goza de una absoluta libertad para actuar. Hay que excluir el individualismo, el anti-individualismo y sus erróneas implicaciones. La libertad absoluta de acción en función de su valor personalista condiciona el orden ético a la vez que lo determina básicamente. No obstante, el orden ético introduce en las acciones humanas y, concretamente, en la órbita del actuar «junto con otros» aquellas determinaciones y las consiguientes limitaciones que resultan de valores y normas estrictamente éticas. Estas determinaciones y limitaciones no son contrarias al valor personalista, pues la persona solo se realiza con el bien moral; el mal supone siempre una no-realización. Está claro que el hombre tiene libertad de acción, tiene derecho a actuar, pero no tiene derecho a actuar mal. En esta dirección va la determinación que se deriva del derecho, y que a la vez corresponde al orden personalista.

5. Participación y comunidad

La participación como característica esencial de la comunidad

Así pues, como ya hemos advertido, el individualismo y el totalitarismo (anti-individualismo) crecen sobre el mismo suelo. Su raíz común es la concepción del hombre como individuo, privado en menor o mayor grado de la propiedad de la participación. Este modo de pensar se refleja en su modo de concebir la vida social, la axiología social y la ética social o, más exactamente, en sus diversas axiologías sociales y en sus diversas éticas sociales que crecen sobre el mismo suelo. En el presente estudio no pretendemos examinar las variedades de individualismo y anti-individualismo, puesto que estos problemas ya han sido suficientemente estudiados. Conviene tan solo advertir que sobre la base de este tipo de pensamiento sobre el hombre, que es el propio de ambas orientaciones, no encontramos cómo fundamentar una verdadera comunidad humana. El concepto de «comunidad» expresa esa realidad sobre la que hemos llamado la atención ya al comienzo del presente capítulo, puesto que hemos hablado en él repetidamente sobre el actuar y el existir «junto con otros». La comunidad permanece, no obstante, en estrecha unión con esa experiencia de la persona, tras la que nos hemos propuesto caminar desde el comienzo, y, más en particular, en este capítulo. Descubrimos en ella concretamente la realidad de la participación como una propiedad de la persona que le permite existir y actuar «junto con otros» y que, como consecuencia de ello, le realiza. La participación como propiedad de la persona constituye simultáneamente su *constitutivum* específico, la característica esencial de la comunidad. Gracias a esta propiedad, la persona y la comunidad de algún modo salen de sí mismas y no son extrañas o contrarias entre sí, como aparecen cuando se fundamentan sobre una concepción del hombre individualista o anti-individualista.

El sujeto propio de la acción es el hombre, no la comunidad

Para definir aún mejor el significado de la participación, que es la finalidad principal en este capítulo, intentaremos observarla desde el punto de vista de la comunidad. Realmente es lo que venimos realizando desde el comienzo, pues la expresión «junto con otros», que está relacionada con el análisis de la acción y del ser de la persona, habla de la comunidad desde el principio. Como ya hemos dicho, el concepto de comunidad responde a esta expresión, que introduce simultáneamente una nueva forma o también algo así como una nueva «subjetividad». En tanto que hablamos del existir o del actuar «junto con otros», el hombre-persona aparece claramente como el sujeto de esa existencia y de esa actuación. Cuando comenzamos a hablar de la «comunidad», entonces nos podemos referir en forma de sustantivo y de modo abstracto a lo mismo que nos referíamos anteriormente con una locución adverbial. Podemos referirnos también a una nueva quasi-subjetividad, que constituyen conjuntamente todos los que existen y actúan en común. Esta nueva subjetividad es la participación en una colectividad, en una sociedad o, más en general, en un cierto grupo. Se trata de una quasi-subjetividad porque *el sujeto propio (substancial) de la existencia y de la actuación siempre es el hombre-persona*, también cuando lo hace junto con otros. La expresión «comunidad» indica un orden accidental, como también lo hacen de manera semejante «colectividad» o «sociedad». El existir y el actuar «junto con otros» no constituye un nuevo sujeto de acción, tan solo introduce nuevas relaciones entre los hombres, que son los sujetos reales de la actuación. Al margen de cualquier consideración sobre la comunidad debemos hacer necesariamente esas restricciones. Parece que el concepto de comunidad, en su sentido sustantivo y en el abstracto, se encuentra particularmente próximo a la realidad dinámica de la persona y de la participación. Puede que incluso más próximo que el concepto de «colectividad» o de «sociedad», aunque la raíz

etimológica de ambas expresiones sea prácticamente la misma: «con-junto».

La pertenencia social y el ser miembro de una comunidad

El análisis de la comunidad se puede y se debe basar sobre un número de hechos tan variado y rico como indicamos en el capítulo introductorio respecto al análisis de la persona y de la acción. También se debe aceptar con respecto a él una premisa metodológica análoga a la de aquel otro caso. Esta advertencia confirma que nos encontramos en el mismo nivel de investigaciones en que nos encontrábamos al comienzo del presente estudio. Es, por tanto, en este nivel donde se debe analizar la relación que existe entre la participación y la pertenencia a una comunidad.

Pues el hombre por su propio dinamismo se manifiesta en el marco de la comunidad como miembro suyo. Existen diversos términos para expresar la pertenencia a las distintas comunidades. Y así el término «pariente» o «emparentado» indica que ese hombre es miembro de una comunidad familiar. El término «compatriota» indica que es miembro de una comunidad nacional. «Ciudadano», por su parte, indica una pertenencia a una comunidad estatal. El término «creyente», la pertenencia a una comunidad religiosa, y así en otros casos. Cada una de estas expresiones define también la pertenencia del hombre a una sociedad. Los sociólogos indican acertadamente la diferencia semántica que separa sociedad de comunidad. La sociedad, o incluso la colectividad (esta segunda expresión parece que indica unas relaciones sociales menos consolidadas), es la objetivación de una comunidad o de una serie de comunidades complementarias entre sí. Puesto que en el presente estudio buscamos más bien el fundamento, nuestra atención no se concentra tanto en la pertenencia a una sociedad, como en el ser miembro de una comunidad. Esto último es lo que expresan los términos que hemos citado anteriormente (hay muchos más términos de ese tipo). De-

finen no solo el ser miembro de una comunidad, sino también las diferencias entre las relaciones humanas en virtud de las diferencias entre las comunidades. Y así, por ejemplo, la expresión «hermano» o «hermana» indica el vínculo familiar de una manera mucho más intensa a como lo hace el término «pariente».

En el rico tesoro de la lengua encontramos expresiones que se refieren más a *la comunidad de existencia* y al vínculo que surge entre los hombres mediante esa comunidad; de ese tipo son todas las expresiones indicadas anteriormente. Pero hay también expresiones que se refieren principalmente a la *comunidad de actuación*, y dejan como de lado la comunidad de existencia. Así, por ejemplo, cuando hablamos de «asistente», «aprendiz» o «capataz», expresamos con cada uno de estos términos ante todo la comunidad de acción y los vínculos que de ella resultan, mientras que solo indirectamente podemos deducir una comunidad de existencia.

Diferencia entre el ser miembro de una comunidad y la participación

Todos los términos aquí citados indican que el hombre es miembro de varias comunidades, las cuales consisten en que el hombre existe o actúa junto con otros. En este estudio nos interesa ante todo la comunidad de acción, pues se trata de la correlación dinámica de la acción con la persona como fundamento y fuente para conocerla. Pero cualquier comunidad de existencia condiciona siempre a la comunidad de la acción y, por tanto, no podemos pensar en las segundas prescindiendo de las primeras. Sin embargo, la esencia del problema consiste en que ser miembro de tales comunidades no es, sin más, lo mismo que participar; intentaremos servirnos de un ejemplo. Un grupo de obreros que trabajan en la misma excavación, o un grupo de estudiantes que asisten a la misma clase no hay duda de que actúan juntos; cada uno de estos obreros o de estos estudiantes es miembro de

una determinada comunidad de acción. Una misma comunidad se puede analizar desde el punto de vista del fin que sus miembros pretenden alcanzar juntos. En el primer caso, el fin es la realización de una excavación, lo que puede servir para otro fin posterior, por ejemplo, construir algo. En el segundo caso, el fin será aprender una determinada materia que constituye el tema de la clase que, a su vez, forma parte de un conjunto temático y de la totalidad de los estudios de una determinada facultad. Se puede advertir que, en el primer caso, cada obrero y, en el segundo caso, cada estudiante tienden al mismo fin. Esa unidad objetiva del fin ayuda a objetivar la propia comunidad de acción. En sentido objetivo, una comunidad de acción se puede definir por el fin para el que los hombres actúan conjuntamente. Cada uno de ellos es miembro de esta comunidad objetiva.

Pero desde el punto de vista de la persona y de la acción no solo es importante la comunidad objetiva de acción, sino que lo es también su momento subjetivo, que es lo que aquí hemos denominado participación. Se trata de dilucidar si el hombre que es miembro de una comunidad de acción –como las que hemos indicado en el ejemplo–, al actuar en ellas realiza una verdadera acción y se realiza a sí mismo en esas acciones. Justamente en esto consiste la participación. Sin embargo, al actuar «junto con otros», el hombre puede permanecer fuera de la comunidad que determina la participación. Nos encontramos ante un problema que no se puede solucionar sin contemplar el problema del llamado bien común. Como se sabe, el momento de la participación se encuentra, entre otros lugares, en la elección: el hombre elige lo mismo que otros eligen e, incluso, elige porque otros eligen, pero, a su vez, lo elige como bien propio y como fin al que se tiende. Lo que elige en esos casos es el fin propio, en el sentido de que en él se realiza el hombre en cuanto persona. La participación capacita al hombre para esas elecciones y para esas actuaciones junto con otros. Puede que solo entonces merezca el actuar el nombre de «cooperación», pues el simple actuar junto con

otros puede que no sea aún cooperación y que tampoco libere el momento de la participación. En el campo del actuar, como en el del existir, puede aparecer una comunidad objetiva sin la comunidad subjetiva correspondiente.

6. Participación y bien común

La participación y la comunidad y el bien común

La solución del problema de la comunidad y de la participación se encuentra, como es evidente, no en la propia realidad del actuar o del existir «junto con otros», sino –como ya hemos advertido– en el bien común. Expresándolo con mayor precisión: *se encuentra en el significado que demos al concepto de bien común*. Si entendiéramos por «bien común» lo mismo que por «bien de la comunidad», ese significado sería apropiado, pero quizá contendría en sí una unilateralidad importante; una unilateralidad en el ámbito de la axiología que es parecida a la que sugieren en la antropología las concepciones de individualismo y de anti-individualismo. El bien común es ciertamente el bien de la comunidad (o, si proseguimos por el camino de la objetivación, el bien de la colectividad, de la sociedad); no obstante, este bien exige una definición más detallada, basándonos en las consideraciones que hemos realizado hasta ahora³.

Por tanto, se puede identificar una comunidad objetiva de acción basándonos en el hecho de que los hombres actúan en común, como, por ejemplo, los obreros que trabajan en la misma excavación o los estudiantes que asisten a la misma lección. En este contexto, el bien común como bien de una concreta comunidad de

³ Las consideraciones que siguen, aunque tienen exclusivamente un carácter de apuntes, constituyen un intento de reinterpretación del bien común. Por el carácter crítico de esta interpretación (en un determinado contexto histórico) puede tener un significado específico también el análisis, que se realiza a continuación, de las actitudes auténticas y no auténticas.

acción –lo que siempre está unido a alguna comunidad de existencia– se puede definir con facilidad como el fin al que tiende la comunidad. Así, por ejemplo, en el primer caso el bien común parece que es la realización de la excavación; en el segundo caso, la asimilación del tema sobre el que trata la lección. Podemos mirar cada uno de los bienes comunes concebidos de esta manera mediante una cadena teleológica. Y así cada uno de ellos resulta ser un medio para otro bien común como fin; por ejemplo, la excavación realizada por los obreros sirve para establecer los fundamentos de alguna construcción, y la lección a la que se asiste es un eslabón del largo y complejo proceso de adquisición de saber, cuya comprobación formal será el examen sobre la materia tratada.

Concepción teleológica y personalista del bien común

Sin embargo, la identificación del bien común con el fin de las acciones realizadas en común por los hombres es evidentemente bastante sumaria y superficial. Enlazando con los ejemplos citados, se puede advertir que el *fin* del actuar en común, entendido de manera puramente objetiva y «cosificada», tiene en sí algo de bien común, pero no constituye este bien en toda su plenitud. A la luz de los análisis realizados hasta ahora se dibuja claramente ese diagnóstico. No se puede definir el bien común sin tener en cuenta a la vez el momento subjetivo, esto es, el momento del actuar que hace referencia a las personas agentes. A su vez, teniendo en cuenta ese momento, se debe indicar que el bien común no es únicamente el fin, entendido de modo puramente objetivo, de una acción realizada en una comunidad, sino que en él se encuentra, a la vez y ante todo, lo que condiciona y de algún modo pone de manifiesto la participación en las personas que actúan en común, y que precisamente por eso las conforma como una comunidad subjetiva de acción. Tenemos que entender el bien común como fin en un doble sentido, objetivo y subjetivo a la vez. El significado subjetivo del bien común está íntimamente relacionado con la partici-

pación como propiedad de la persona y la acción. También en esta aproximación podemos sostener que el bien común es algo que responde a la naturaleza social del hombre.

En este estudio más bien dejamos de lado esta rica problemática axiológica y ética que conecta con el concepto de bien común y establece su significado completo. Examinamos el bien común, ante todo, como principio de la verdadera participación, a la que debe la persona el que pueda realizar una auténtica acción cuando actúa junto con otros y, mediante ella, realizarse a sí mismo. Se trata, pues, de una auténtica estructura personalista de la existencia del hombre en comunidad, en cualquier comunidad a la que pertenezca. Precisamente por eso, el bien común es el bien de la comunidad, y es el que crea las condiciones axiológicas de la existencia comunitaria; en cambio la actuación en común transcurre tras él. Puede decirse que, en el orden axiológico, el bien común determina a la comunidad, a la colectividad y a la sociedad; definimos a cada una de ellas basándonos en su específico bien común. El actuar (*operari*) lo consideramos entonces unido al existir (*esse*). No obstante, el bien común pertenece ante todo al campo del existir «junto con otros». El simple actuar «junto con otros» no manifiesta aún de lleno la realidad del bien común, aunque también deba estar presente. Incluso los grupos que están unidos más por el actuar que por su pertenencia a una comunidad social, como, por ejemplo, el grupo de obreros que trabajan en una excavación o los estudiantes que asisten a la misma lección, al actuar juntos no solo tienden a un fin común, sino que también expresan de diversos modos la participación propia de los miembros concretos de la comunidad de acción.

El bien común como fundamento de la comunidad humana

La participación en los grupos unidos por una comunidad de acción no se manifiesta ni se realiza en la misma medida que en las comunidades que poseen una estabilidad en el campo del

existir, como, por ejemplo, la comunidad familiar, nacional, religiosa o estatal. La axiología de estas comunidades, expresada por su bien común, es mucho más profunda. Además, es más fuerte el fundamento de la participación. Cada hombre espera de estas comunidades del existir –que han recibido el nombre de sociedades naturales, porque responden hasta el fondo a la naturaleza social del hombre– el *poder elegir en ellas como bien común propio* lo que otros eligen y porque otros lo eligen, y también que les sirvan para realizar su propia persona. A la vez, basándonos en esta capacidad de participación, que es esencial para el existir y para el actuar junto con otros, el hombre espera que en las comunidades fundadas sobre el bien común sus propias acciones sirvan a la comunidad, la sostengan y la enriquezcan. Dentro de ese conjunto axiológico, el hombre está preparado para renunciar incluso a algunos bienes individuales, sacrificándolos por la comunidad. Esa renuncia no es «*contra natura*», puesto que responde a la participación, que es una propiedad de cada hombre y, basándose en ella, se abre el camino de su propia realización.

Así que la superioridad del bien común, su preeminencia en relación a los bienes particulares e, incluso, individuales no es resultado exclusivo de un aspecto cuantitativo de la colectividad: que se tenga en cuenta en primer lugar el bien de muchos o de la mayoría, y solo después el bien del individuo y de la minoría. No es el número ni tampoco la generalidad en sentido numérico lo que determina el carácter propio del bien común, sino sus fundamentos. Este planteamiento continúa las críticas al individualismo y al anti-individualismo; se deriva de las anteriores consideraciones sobre la participación, y sirve a su vez para confirmarlas. En el fondo de esta realidad que constituyen el «actuar conjuntamente» y el «existir conjuntamente» se pone de manifiesto cada vez con mayor precisión la participación como propiedad de la persona y de la acción y como fundamento de la auténtica comunidad humana.

7. Análisis de las actitudes: actitudes auténticas

Significado pre-ético de este análisis

Basándonos en las consideraciones sobre el significado propio del bien común, o sea, sobre las relaciones que debe haber entre la participación como propiedad de las personas y el bien de la comunidad, es preciso analizar algunas actitudes características de la acción y de la existencia «junto con otros». Se trata, en primer lugar, de la actitud de la solidaridad y de la actitud de la oposición. Como intentaremos demostrar a continuación, la definición de cada una de ellas, tanto de la «solidaridad» como de la «oposición», adquiere su sentido propio si se basan en una comunidad de acción o de existencia, y a través de su referencia específica al bien común. Este sentido está relacionado con una determinada calificación, que es en definitiva de naturaleza ética. No obstante, en este análisis pretendemos más bien buscar el significado personalista de estas actitudes y, en consecuencia, la correspondiente calificación de cada una de ellas tendrá un sentido más bien pre-ético que ético. Se trata de esbozar a continuación las estructuras propias del actuar humano y, en relación con ellas, de resaltar el valor de la realización de una acción, pero no el valor de la acción realizada, que es consecuencia de su relación con una norma ética. Es evidente que todas estas consideraciones se transforman fácilmente en un análisis ético, si se asume que la realización de una acción, en razón de su valor inmanente, es en sí misma un bien, que obliga tanto al que la realiza como a los otros. Esta segunda obligación constituye el elemento fundamental de la ética social.

Si pasáramos al ámbito de la ética, deberíamos considerar el valor del cumplimiento de una acción como objeto de las acciones realizadas y, a la vez, como fundamento de su normativa. No obstante, no realizaremos esto aquí. En cambio, queremos continuar ocupándonos de la realización subjetiva de las acciones y de su valor inmanente como valor «personalista». En este

conjunto se encuentra la clave para esclarecer el dinamismo específico de la persona también en el marco de las diversas comunidades del actuar y del existir. De ahí también que la calificación de las actitudes que ahora intentamos analizar será ante todo «personalista» y, en este sentido, se puede decir que es «pre-ética». Al mismo tiempo, como en todo este estudio y, en particular, en esta parte, nos damos cuenta de que nos movemos constantemente en las fronteras de la ontología y la ética a causa del aspecto axiológico, o sea, de la riqueza de los valores, que es difícil aislar de la ontología de la persona y de la acción.

La actitud de solidaridad

Los principios de solidaridad y de oposición deben ser analizados conjuntamente, puesto que necesitamos de cada uno de ellos para poder entender correctamente el otro. La actitud de solidaridad es consecuencia natural del «hecho» de que el hombre existe y actúa junto con otros. Es también una actitud de la comunidad en la que el bien común condiciona y revela de modo adecuado la participación, y, a su vez, la participación sirve auténticamente al bien común, lo apoya y lo realiza. La solidaridad significa la disposición constante de aceptar y realizar la parte que a cada uno le corresponda por pertenecer a una determinada comunidad. El hombre solidario no solo realiza lo que le corresponde porque pertenece a una comunidad, sino que también lo hace «para el bien del conjunto», o sea, para el bien común. La consciencia del bien común le impone llegar más allá de la parte que le compete, si bien en esta referencia intencional él realiza fundamentalmente su parte. En cierto modo, la solidaridad incluso le impide invadir el terreno de las obligaciones ajenas y asumir como propia la parte que compete a algún otro. Esa actitud es compatible con la de la participación, puesto que la participación, entendida objetiva y «materialmente», caracteriza a algunas partes en la estructura comunitaria del actuar y del existir.

humanos. La actitud de solidaridad tiene en cuenta las partes que corresponden a cada uno de los miembros de la comunidad. La asunción de esa parte de obligaciones que no me pertenecen es esencialmente contraria a la comunidad y a la participación.

No obstante, esto último viene exigido por la solidaridad en aquellos casos en que limitarse sin más a la propia parte implicaría falta de solidaridad. Esto significa indirectamente que la referencia al bien común en la actitud de solidaridad debe estar permanentemente viva, que debe dominar al hombre hasta tal punto que sepa cuando es oportuno que asuma algo que excede lo que le corresponde habitualmente en la actuación y en la responsabilidad. El sentido particular de las necesidades de la comunidad, que es específico de la actitud de solidaridad, hace que, por encima de toda parcialidad o particularismo, resalte en ella el rasgo de una cierta complementariedad: la disposición a «complementar» con la acción que realice lo que otros realizan en la comunidad. Ese rasgo penetra de alguna manera en la propia naturaleza de la participación, que estamos entendiendo en este lugar de modo subjetivo, o sea, como propiedad de la persona, y no tan solo de modo objetivo, o sea, como división en partes correspondientes a cada uno en una estructura comunitaria de actuar y de existir. Por eso también se puede decir que la actitud de la solidaridad es la expresión básica de la participación como propiedad de la persona. Gracias a esta actitud, el hombre encuentra su propia realización realizando a los demás.

La actitud de oposición

A pesar de todo, la actitud de solidaridad no excluye la posibilidad de la actitud de oposición. La oposición no está sustancialmente reñida con la solidaridad. Quien se opone no se abstiene de participar en la comunidad, no disminuye su disposición a actuar en lo que se refiere al bien común. Evidentemente, la oposición también puede entenderse de otro modo; pero aquí la entendemos como actitud básicamente solidaria, no como nega-

ción del bien común y de la necesidad de la participación, sino como confirmación de ella. El contenido de la oposición es únicamente un modo de concebir y ante todo de realizar el bien común, especialmente desde el punto de vista de la posibilidad de la participación. La experiencia de diversas oposiciones, que han tenido y tienen lugar en el ámbito del existir humano y del actuar «junto con otros», enseña que los hombres que se oponen no lo hacen para alejarse de una comunidad. Muy al contrario, buscan su lugar propio en esa comunidad; por tanto, buscan la participación y la concepción del bien común que les permita participar mejor, con mayor plenitud y eficacia en la comunidad. Son numerosos los ejemplos de hombres que disputan, y asumen por tanto una actitud de oposición, precisamente porque tienen el bien común muy dentro de su corazón. Así, por ejemplo, los padres que discuten entre sí porque desean educar de una manera mejor a sus hijos, o los estadistas que mantienen posiciones opuestas, porque les interesa el bien de la nación y del estado.

Puede ser que los anteriores ejemplos no ilustren todos los aspectos de la esencia de la oposición, pero en cualquier caso acercan a ella. La actitud de oposición depende de la idea que se tenga de la comunidad, de su bien y de un deseo vivo de participar en la existencia común y concretamente en la actuación común. Se debe considerar que una oposición así es constructiva. Es una condición para que la comunidad tenga una estructura adecuada, una condición de su correcta organización. Es necesario definir con mayor precisión esta condición. Se trata de una estructura de la comunidad, de que esté organizada de tal forma que la oposición que se desarrolla en el terreno de la solidaridad sustancial no solo pueda expresarse, sino que también pueda realizar su función para el bien de la comunidad y pueda llegar a ser constructiva. La comunidad humana posee una estructura adecuada cuando la oposición justa no solo tiene en ella derecho de ciudadanía, sino también la eficacia que exijan en cada caso el bien común y el derecho a participar.

El sentido del diálogo

Es, por tanto, evidente que el bien común, del que en cierto modo ya hemos hablado, no puede ser entendido estática, sino dinámicamente. Fundamentalmente debe hacer que aparezca la actitud de la solidaridad y la de participación, pero no puede cerrarse ante la oposición ni tampoco excluirla. Parece es muy adecuado que a ese tipo de estructura de la comunidad humana y de la participación le corresponda el principio del diálogo. El concepto de «diálogo» tiene diferentes significados. En este momento se trata de resaltar uno de ellos, y concretamente el que se puede utilizar para constituir y consolidar la solidaridad humana, también mediante la oposición. Porque la oposición puede dificultar la convivencia y la cooperación entre los hombres, pero no debería deteriorarla ni imposibilitarla. El diálogo es útil para descubrir lo que es verdadero y correcto en una situación de oposición, dejando de lado los planteamientos o disposiciones netamente subjetivas. Estos planteamientos y disposiciones con frecuencia originan tensiones, conflictos y disputas entre los hombres. En cambio, lo que es verdadero y justo siempre desarrolla a la persona y enriquece a la comunidad. El principio del diálogo es tan adecuado porque, al no rehuir las tensiones, los conflictos ni las luchas que aparecen en la vida de las distintas comunidades humanas, y asumir, en cambio, lo que hay en ellas de verdadero y justo, puede ser el origen del bien para los hombres. Es preciso aceptar el principio del diálogo sin temer las dificultades que aparezcan en el curso de su realización.

8. Análisis de las actitudes: actitudes no-auténticas*Actitudes auténticas y no-auténticas*

Todo cuanto hemos dicho hasta ahora sobre el tema de la solidaridad y de la oposición, así como la aprobación general del principio del diálogo (una aprobación particularizada requeriría

un examen aparte), se encuentra sujeto permanentemente a una verificación sobre la base de la verdad sobre la persona y la acción, a la que nos hemos dirigido esforzadamente a lo largo del presente estudio. En principio, parece que la actitud de solidaridad y la de oposición son auténticas. En cada una de ellas se puede realizar no solo la participación, sino también la trascendencia de la persona en la acción. Anteriormente hemos realizado un análisis multilateral de esta trascendencia, esto es, de la autodeterminación y de la realización. Parece que en las dos actitudes que acabamos de mencionar las funciones de la trascendencia pueden expresarse adecuadamente. En este sentido se trata de actitudes auténticas, que respetan el valor «personalista» de la acción.

Naturalmente, presuponiendo una aprobación general y sustancial, los elementos particulares y las manifestaciones concretas de cada una de ellas deben ser verificados continuamente. Porque en este ámbito es fácil alterar tanto la actitud de solidaridad como la de oposición, convirtiéndolas en actitudes no auténticas *in concreto* y privadas de su auténtico valor «personalista». En este punto, el fiel de la balanza es la relación dinámica a la verdad (cfr. capítulo III), tan esencial para la trascendencia de la persona en la acción. Esta relación se refleja en la recta conciencia moral, que es la medida última de las actitudes humanas en el ámbito del existir y del actuar «junto con otros». El bien común debe buscar también su expresión en la conciencia; pues ella garantiza al bien común la dinámica y la vitalidad de la participación.

Al hablar de la posible pérdida de autenticidad que amenaza a la actitud de solidaridad y a la de oposición –a cada una de ellas en una dirección y por un motivo distinto– es necesario que indiquemos algunas actitudes no auténticas. Estas actitudes las denominamos con unos términos que se usan con frecuencia en la actualidad, aunque quizá más popular que científicamente. Se trata concretamente de la actitud de *conformismo* y de otra a la que llamaremos de *evasión*. Podemos llegar a cada una de ellas desde las actitudes auténticas de solidaridad y de oposición, si las

privamos de los elementos esenciales que determinan a la vez la participación y su valor personalista. Si se pierden esos elementos, la solidaridad se puede convertir gradualmente en conformismo y la oposición, en evasión. Esto supondría una alteración casual; sin embargo, parece que las alteraciones de ambas actitudes son no-auténticas por razones fundamentales y no simplemente porque constituyan una alteración de las actitudes de solidaridad y de oposición. Y desde este punto de vista intentaremos aquí analizarlas brevemente o por lo menos caracterizarlas.

El conformismo como actitud no-auténtica

El término «conformismo» expresa la semejanza y el asemejarse a los otros, lo que en sí mismo es un proceso natural y, en determinadas condiciones, es positivo, creativo y constructivo. Ese parecido creativo y constructivo de los hombres entre sí dentro de una comunidad constituye una confirmación y una manifestación de la solidaridad. Sin embargo, el término «conformismo», a pesar de estas raíces positivas, indica algo negativo –concretamente, la *falta fundamental de solidaridad y, simultáneamente, la eliminación de la oposición*– cuando dentro de una comunidad significa el parecerse a los otros en un sentido únicamente exterior y superficial, privado del fundamento personal de la convicción y de la elección. En la actitud del conformismo se encuentra, ante todo, una cierta capitulación, una peculiar variante de aquel *pati*, en el que el hombre-persona es solo objeto del «suceder», y no autor de la propia actitud y del propio compromiso con la comunidad. El hombre no crea la comunidad, sino que de algún modo «se deja introducir» en la colectividad. La actitud del conformismo oculta –si no la negación o la limitación– por lo menos una debilidad de la trascendencia personal: de la autodeterminación y de la elección. En esto consiste el defecto personalista de esta actitud. Aquí no se trata evidentemente de ceder a los demás dentro de la comunidad; esto puede tener en muchos casos un significado positivo. Se trata de

algo distinto: de la renuncia fundamental a la realización de sí mismo al actuar «junto con otros» y mediante esa actuación. El hombre-persona de alguna manera consiente que la comunidad le arrebate a sí mismo.

A la vez, él se sustrae a sí mismo a la comunidad. El conformismo es *la negación de la participación* en el sentido específico de este concepto. La verdadera participación queda sustituida por una participación aparente, por una adecuación superficial a los otros, sin convencimiento y sin auténtica implicación. De esta manera, la capacidad propia del hombre de formar una comunidad de modo creativo queda como en suspenso e, incluso, falseada; lo que influye negativamente en el bien común, cuyo dinamismo surge de la verdadera participación. El conformismo significa lo contrario, crea más bien una situación de indiferencia hacia el bien común. En él se puede entrever una específica variedad del individualismo: la evasión de la comunidad como si fuera una amenaza para el bien del individuo y, a la vez, la necesidad de ocultarse frente a la comunidad mediante una apariencia externa. El conformismo lleva consigo más bien la «uniformidad» que la unidad. Bajo la superficie de la uniformidad se encuentra la diversidad y es misión de la comunidad establecer las condiciones necesarias para su participación. No es lícito contentarse con una actitud conformista, pues en esa situación, en la que los hombres únicamente se adecuan externamente a las exigencias de la comunidad, y lo hacen principalmente para obtener beneficios o para evitarse disgustos, tanto la persona como la comunidad sufren pérdidas irreparables.

La actitud de evasión

La actitud que hemos denominado «evasión» parece que no posee esa apariencia de relación con el bien común en la que consiste el conformismo. En cierto sentido es una actitud más auténtica pero, en el fondo, también «está enferma» por falta de

autenticidad. El conformismo se evade de la oposición; la evasión, por su parte, se aproxima al conformismo y, por eso mismo, no llega a ser auténtica oposición. La oposición consiste en implicarse en el bien común y en la participación. La evasión, en cambio, es tan solo una renuncia, quizá en señal de protesta, pero sin indicios de implicarse en la participación. Así pues, la evasión es una falta de participación, es no hacerse presente en la comunidad. Un proverbio dice: «los ausentes no tienen razón». La evasión confirma, en muchos casos, la verdad de este adagio; aunque otras veces hay que tener en cuenta que también existe la elocuencia de la ausencia, esto es, que la ausencia tenga una razón específica. En tales circunstancias, la evasión puede constituir una actitud sustitutiva para el hombre que no puede ser solidario y que cree que no es posible la oposición. Resulta difícil negar que esa actitud puede ser elegida conscientemente, y, por eso mismo, es difícil negarle un valor personalista básico. Sin embargo, cuando existen razones que justifican una actitud de evasión, estas mismas razones suponen una condena para la comunidad. Efectivamente, el bien básico de la comunidad es la posibilidad de participar. Cuando la participación es imposible –y de esto da testimonio la evasión como actitud que está justificada en algunos casos–, tampoco la comunidad vive correctamente. Le falta el verdadero bien común, puesto que la «evasión» es la única salida para los miembros de esa comunidad.

A pesar de todas estas razones, que pueden justificar la evasión como actitud sustitutoria *sui generis*, no se le puede reconocer a esta actitud el carácter de autenticidad en el ámbito del existir y del actuar «junto con otros». En numerosos puntos, la actitud de la evasión coincide con la del conformismo, por no hablar de que en ocasiones puede presentarse algo así como un tipo de «evasión conformista». Pero, ante todo, tanto en una actitud como en la otra, el hombre renuncia a realizarse actuando «junto con otros». Está convencido de que la comunidad le anula, y por eso busca retirarse de la comunidad. En el caso del conformismo,

lo hace manteniendo las apariencias; en cambio, en el caso de la evasión, sin preocuparse de ellas. Pero en ambos casos se le quita al hombre algo esencial: el rasgo dinámico de la participación como propiedad de la persona, que le permite realizar acciones y realizarse auténticamente mediante estas acciones, en una comunidad de existencia y de acción con otros.

9. El «miembro de una comunidad» y el «prójimo»

Dos sistemas de referencia compenetrados entre sí

Sobre la base del análisis efectuado en el presente capítulo, la participación nos desvela un estrato aún más profundo de la realidad, que es el que constituye a la persona, cuando contemplamos su existencia y en su acción bajo el prisma de la comunidad «con los otros». Nos parece que ya hemos examinado suficientemente el problema de la participación en relación al hecho de que el hombre es miembro de diversas comunidades. Pertener a una comunidad constituye como un sistema propio de referencia muy rico y complejo respecto a las posibilidades de participación de cada persona. Este sistema se encuentra muy próximo a otro sistema de referencia, que es muy importante para la participación, a este último lo denominaremos «prójimo». A pesar de la proximidad, a pesar de la mutua relación de estos sistemas de referencia, no se identifican entre sí. Lo que expresamos con «prójimo» se diferencia básicamente de lo que expresamos con «miembro de una comunidad». Cada uno de estos conceptos indica una posibilidad distinta y una dirección diversa de participación personal. En cada uno de ellos se expresa de un modo diverso la naturaleza personal y social de la persona.

Aquí consideramos lo que se expresa en el concepto de «prójimo» y en el de «miembro de la comunidad», como dos formas diversas e incluso dos sistemas de referencia; es sabido que en general el existir y el actuar «junto con otros» sitúa a cada

hombre en una esfera de diversas referencias. El concepto de «prójimo» y el de «miembro de una comunidad» (de una sociedad) sirven de algún modo para ordenar estos sistemas de referencia, y así nos ayuda a comprender de modo preciso y multiforme la participación. La participación en sí misma expresa algo distinto cuando se trata de la relación de un miembro con la comunidad y cuando se refiere al prójimo.

Hasta cierto punto aparece aquí una convergencia. El hombre es el prójimo para el hombre en cuanto miembro de una comunidad; pertenecer a la misma comunidad también acerca el hombre al hombre, o sea, hace al prójimo más «próximo». De ahí también que, sobre la base de la pertenencia a una misma comunidad, el círculo de los prójimos de un hombre se acerque o se aleje de él. «Por naturaleza» son más prójimos (próximos) a nosotros los miembros de la propia familia o de la propia nación que los de otras familias o de otras naciones. En este sistema de referencia la proximidad desplaza continuamente a la diversidad, pero no se puede negar que esta última también existe entre los hombres. El concepto de «prójimo» indica algo más profundo que la cercanía o la extrañeza entre hombres. Y, por ello, es también más básico que el concepto de «miembro de una comunidad». Cualquier tipo de pertenencia a una comunidad implica el hecho de que los hombres sean «prójimos», pero ni crea ni anula este hecho. Los hombres son, o llegan a ser, miembros de diversas comunidades, y en estas comunidades son, o llegan a ser, recíprocamente próximos o extraños –esto último de alguna manera indica una falta de la comunidad–, pero todos son permanentemente mis prójimos y no dejan de serlo.

El concepto de «prójimo» expresa la relación recíproca de todos los hombres en la humanidad

Esto se encuentra unido al momento axiológico, que es muy importante para esta parte de las consideraciones, en la que

hemos resaltado el valor «personalista» en una comunidad del existir y del actuar. El concepto de «prójimo» nos hace advertir y valorar en el hombre lo que no depende de su pertenencia a algún tipo de comunidad. Nos lleva a advertir y valorar en él algo más absoluto. El concepto de «prójimo» está unido con el de hombre como tal y con el valor de la persona en sí, sin que dependa de su relación con esta o aquella comunidad o sociedad. El concepto de «prójimo» se refiere o tiene en cuenta solo la humanidad en sí, que posee cualquier «otro» hombre tanto como «yo». El concepto de «prójimo» crea, pues, el ámbito comunitario más amplio, que se extiende más allá de cualquier «diversidad», entre otras de las que son consecuencia de pertenecer a diversas comunidades humanas. El concepto «miembro de una sociedad-comunidad» presupone en cierto modo la realidad de la que habla el concepto de «prójimo», pero, a su vez, lo limita, lo sitúa en un plano secundario e, incluso, lo ofusca. Sitúa en primer plano la propia pertenencia a una comunidad determinada, mientras que el concepto de «prójimo» apunta solamente a la relación fundamental de todos los hombres entre sí en una única humanidad. El concepto de «prójimo» se refiere, pues, a una realidad más general, y también al fundamento más universal de cualquier comunidad humana. La comunidad en una misma humanidad es, en efecto, el fundamento de cualquier otra comunidad. Si se aislara una comunidad cualquiera de esa comunidad fundamental, perdería su «humanidad», su carácter «humano».

Debemos repensar a fondo el problema de la participación desde esa perspectiva. Hasta ahora hemos intentado ilustrar el sentido de la participación en función de la pertenencia de cada hombre-persona a las diversas comunidades, donde se revela y confirma su «naturaleza social». Sin embargo, la capacidad de participar llega más allá: concretamente, llega tan lejos como lo indica el concepto «prójimo». El hombre-persona es capaz no solo de participar en una comunidad, de existir y actuar «junto con otros», sino que también es capaz de participar en la huma-

nidad de los «otros». Cualquier participación en una comunidad se apoya sobre esto y, a la vez, encuentra su sentido personal a través de la capacidad de participar en la humanidad de cualquier hombre. Y es justamente esto lo que indica el concepto «prójimo».

La participación en la humanidad de cada hombre como núcleo de toda participación

Junto al análisis del concepto de «prójimo» alcanzamos el significado pleno de esa realidad que desde el comienzo del presente capítulo hemos definido como «participación». Llegados a este punto, debemos responder a los que opinan que los conceptos de «prójimo» y «miembro de una comunidad» tienen un significado disyuntivo o contrario. Ya hemos mostrado anteriormente su convergencia parcial; a continuación intentaremos profundizar en ello. La «naturaleza social» del hombre habla de esta convergencia básica, aunque, basándonos en esa naturaleza, se puede explicar plenamente la diferencia entre prójimo y miembro de una comunidad. No es necesario pensar que el sistema de referencia «prójimo» constituya el fundamento de todas las relaciones interpersonales, mientras que «miembro de una comunidad» fundamente las relaciones sociales. Semejante idea sería demasiado superficial e insuficiente. Ambos sistemas de referencia se compenetran mutuamente, y no solo en el orden objetivo, en el que cada «prójimo» es miembro de alguna comunidad, y los miembros de las diversas comunidades son a su vez prójimos.

Se trata aquí de la compenetración mutua en la dimensión subjetiva de la participación. Hemos pensado la participación como una propiedad dinámica de la persona. Una propiedad que se expresa en la realización de acciones «junto con otros»; en una cooperación y coexistencia tal, que sirve a la vez para la realización de esa persona. La participación corre pareja tanto a la comunidad como al valor «personalista». Precisamente por esa ra-

zón no puede expresarse únicamente en la pertenencia a diversas comunidades, sino que, mediante ello, debe llegar hasta la humanidad de cada hombre. Solo mediante esta interrelación en la misma humanidad, a la que se refiere el concepto de «prójimo», la propiedad dinámica de la participación alcanza su profundidad personal y su dimensión universal. Y entonces podemos considerar que sirve no solo para la realización de esta o aquella persona, sino para la realización de cada persona en la comunidad y justamente mediante ella. También puede decirse que la participación entendida de esa manera sirve «simplemente» para la realización de las personas en cualquier comunidad de la existencia o de la acción. *La capacidad de cada hombre de participar en la misma humanidad constituye el núcleo de toda participación y condiciona el valor personalista de cualquier actuación y existencia «junto con otros».*

10. Significado del mandamiento del amor

A la luz del mandamiento del amor, el sistema de referencia «prójimo» es fundamental

Por tanto, también se nos permitirá que dediquemos las últimas frases de este libro al sentido del mandamiento evangélico del amor. Hemos subrayado repetidas veces que no tenemos la intención de entrar en el terreno ético, y aquí, de alguna manera, deseamos detenernos como en el umbral del contenido estrictamente ético del mandamiento «amarás». No analizaremos este mandamiento en todo su contenido objetivo; en concreto, no indagaremos sobre el sentido ético del amor. Únicamente deseamos confirmar que este mandamiento subraya de manera suficientemente expresiva y coherente que, en cualquier actuar y existir «junto con otros», el sistema de referencia «prójimo» tiene un significado fundamental. El mandamiento «amarás» pone en evidencia este sistema de un modo particularmente consecuente,

ayudándose de la referencia al propio «yo»: «... al prójimo como a ti mismo». El sistema de referencia «prójimo» tiene un significado fundamental entre todos los sistemas que surgen de la comunidad humana, porque sobrepasa a todos por amplitud, simplicidad y profundidad. A la vez, indica una participación plena a la que no hace referencia la simple pertenencia a una comunidad cualquiera. El sistema de referencia «prójimo» explica de alguna manera hasta el final el contenido de cualquier sistema del tipo «miembro de una comunidad». Respecto al segundo o, más bien, los segundos, se distingue por una superioridad sustancial. Tal es la correcta jerarquía de valores, porque el sistema de referencia «prójimo» expresa la interrelación mutua de todos los hombres fundamentada en una misma humanidad, mientras que el sistema de referencia «miembro de una comunidad» aún no desvela directamente esta interrelación. También se puede hablar de una cierta trascendencia de «prójimo» respecto a «miembro de una comunidad». El mandamiento evangélico contiene todo esto de modo indirecto.

Evidentemente no se puede entender lo anterior en el sentido de que suponga una limitación del valor de la comunidad humana del actuar y del existir. Sería una comprensión errónea. El mandamiento «amarás» tiene un contenido enteramente comunitario, trata de lo que conforma a la comunidad, pero, por encima de todo, pone de manifiesto lo que hace plenamente humana a la comunidad. Trata de lo que hace particularmente viva la participación. Por eso también debemos examinar en su conjunto y no de manera aislada, ni mucho menos contrapuesta, los dos sistemas de referencia que hemos distinguido anteriormente: «prójimo» y «miembro de una comunidad». También esto se encuentra en el contenido «personalista» del mandamiento evangélico. Si lo observáramos de manera diversa, entonces emergería una limitación recíproca: el hombre como «miembro de una comunidad» limitaría al hombre como «prójimo». Una limitación parecida transcurriría en sentido contrario, indicaría una debili-

dad fundamental de la persona, la falta de esa propiedad que hemos definido con el concepto de «participación», la falta de la naturaleza social. Pues la naturaleza social del hombre está enraizada en esa interrelación fundamental que es consecuencia de la propia humanidad.

El mandamiento del amor y el desvelamiento de las raíces de la alienación

Desde el punto de vista de la participación hay que eliminar la posibilidad de una mutua limitación de estos dos sistemas. Tanto en el actuar como en el existir «junto con otros», ambos sistemas –«prójimo» y «miembro de una comunidad»– deben compenetrarse y completarse mutuamente. No se puede permitir su separación, porque acarrearía consigo el peligro de una alienación fundamental. En la filosofía de los siglos XIX y XX se entiende por alienación algo así como un extrañamiento del hombre respecto a la humanidad, justamente la privación de ese valor que aquí hemos denominado personalista. En la esfera del actuar y del existir «junto con otros», esto puede suceder cuando la participación en una comunidad oculta y limita la participación en la humanidad de los «otros», cuando se debilita la sustancial interrelación que confiere a una comunidad de hombres el carácter de humana. Quizá a veces se ha considerado unilateralmente el peligro de la deshumanización del hombre mediante los sistemas de cosas: la naturaleza, las relaciones de producción, la civilización. Aunque no se pueda negar que esta tesis es correcta en una notable medida, no sería aceptable concederle exclusividad. Más aún, el hombre no es verdaderamente el creador de la naturaleza, aunque sea su señor. En cambio, es creador de las relaciones de producción y también lo es de la civilización. Por ello, básicamente puede impedir que esta tenga un carácter «deshumanizador», que conduzca a la alienación. Por eso, también en la raíz de todas las alienaciones del hombre, a causa de los sistemas de re-

ferencia que resultan de las cosas, debemos situar una alienación que es consecuencia del hombre mismo. Parece que el mandamiento «amarás» nos dirige hacia su esencia. La raíz de la alienación del hombre por el hombre reside en desconocer o en dejar de lado este sentido de la participación al que se refiere el sustantivo «prójimo», y la –unida con él– interrelación mutua de los hombres en la misma humanidad como principio de la comunidad más íntima⁴.

*El mandamiento del amor como principio del existir y del actuar
«junto con otros»*

Ambos sistemas de referencia: «prójimo» y «miembro de una comunidad», como ya se ha observado repetidamente, se compenetran mutuamente en el orden objetivo. Se compenetran porque los poseen los mismos hombres. La naturaleza social se manifiesta en uno y en otro; y también en que cada cual es miembro de una comunidad y de distintas comunidades, y a la vez es «prójimo»; en esto se encierra para cada uno la particular relación con la persona, con el propio «yo». Sin embargo, tomando como base la jerarquía

⁴ Un intento de tratar más ampliamente este problema lo constituye el texto *Participation or Alienation?*, «Analecta Hursseliana», 6 (1977), 61-73 (Versión española «¿Participación o alienación?», recogida en K. Wojtyła, *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2010, pp. 111-132). Se debe advertir una vez más que todo el capítulo VII es tan solo un comentario y un esbozo. Los análisis que contiene nos han conducido a concluir que la participación, como propiedad de la persona, que existe y actúa «junto con otros», se encuentra en la base de dos dimensiones distintas de la intersubjetividad. La primera de ellas es la que encontramos en la relación «persona-persona» (yo-tú, *soi-autrui*); la segunda es la que encontramos en la relación «nosotros» (comunidad, *Gemeinschaft*). Cada una de estas formas de intersubjetividad necesita un análisis propio. Porque una cosa es la participación entendida como simple capacidad de participar en la humanidad de otra persona (prójimo), y otra cosa es la participación como el ser miembro de manera regular de las distintas comunidades (sociedades), en las que el hombre tiene que existir y actuar «junto con otros».

de los sistemas que hemos esbozado aquí, para continuar en el nivel personalista del gran mandamiento del Evangelio, debemos captar la necesidad de una tal coordinación en el actuar y en el existir «junto con otros», para asegurar simultáneamente al sistema de referencia «prójimo» su carácter fundamental y preeminente. De ese modo nos aseguramos también frente a una posible alienación. Se trata de que en la formación de la coexistencia y de la cooperación humana a los distintos niveles y en base a los diversos vínculos que determinan las comunidades y las sociedades, el sistema de referencia «prójimo» sea, en definitiva, decisivo. Si una comunidad cualquiera perjudica a este sistema de referencia, entonces ella misma se condena a que pierda la plena participación y que aparezca un abismo entre la persona y la comunidad. No se trata únicamente del abismo de la indiferencia, sino de la aniquilación. En primer lugar puede perjudicar a la persona más que a la comunidad, pero a través de la persona puede dañar a la comunidad. Y es quizá aquí donde mejor se manifiesta hasta qué punto están unidas, cuánta verdad encierra la afirmación de la «naturaleza social» del hombre. Esta verdad parece revelar en este lugar su rostro amenazante.

No obstante, no es esto lo más significativo. El mandamiento «amarás» evidencia ante todo la parte positiva de la realidad del existir y del actuar humano «junto con otros». Aunque someramente, también hemos intentado analizar este aspecto en el último capítulo de este estudio, cuyo objeto es la persona y la acción. El mandamiento del amor define la medida adecuada tanto de las tareas como de las exigencias que deben asumir todos los hombres –personas y comunidades– para que todo el bien del actuar y el existir «junto con otros» pueda realizarse verdaderamente.

PALABRAS CONCLUSIVAS

Antes de abandonar el terreno de las consideraciones sobre el tema de la persona y la acción, sentimos la necesidad de añadir algunas reflexiones que han quedado interrumpidas en este estudio o que parece que no se han realizado. El último capítulo del libro nos ha conducido a una nueva dimensión de la experiencia «el hombre actúa». En él nos hemos centrado en los hechos del tipo «el hombre actúa junto con otros», a la vez que hemos trazado un «bosquejo de la teoría de la participación», que está en relación con una nueva dimensión de la experiencia. Somos conscientes de que este intento es incompleto, es solo un «bosquejo» y no una concepción madura. Al incluirlo en el conjunto de este estudio, deseamos al menos observar que la experiencia del hombre que «actúa junto con otros» debe ser incluida en la concepción de la persona y de la acción. Por tanto, toda ella espera una nueva elaboración. Un problema diverso es si entonces permanecerá la misma concepción de la persona y de la acción o más bien una concepción de la comunidad o de la relación, en la que la persona y la acción se desvelen y se confirmen en alguna otra dimensión.

Además, podría surgir la pregunta de si la experiencia de actuar «junto con otros» no es una experiencia fundamental y, por lo tanto, esta concepción de la comunidad y de la relación no tendríamos que incluirla previamente en la elaboración de una concepción de la persona. Pienso que una interpretación de la comunidad y de la relación de las personas no puede ser correcta

mente fundamentada si no se apoya antes de algún modo en la concepción de la persona y de la acción; y, además, de modo que en la experiencia «el hombre actúa» resulte adecuadamente dibujado el cuadro de la trascendencia de la persona en la acción. En caso contrario, fácilmente podría suceder que, en la interpretación de la comunidad y de la relación interpersonal, no se manifestara todo lo que es constitutivo de la persona, y la condiciona sustancialmente, a la vez que define la comunidad y la relación precisamente en cuanto comunidad y la relación entre las personas. Por tanto, parece que tanto metodológica como sustancialmente es adecuada una solución que, a la vez que prioriza la concepción de la persona y de la acción, busca, sobre la base de esta concepción, una interpretación adecuada de la comunidad y de la relación interpersonal en toda su riqueza y su diferenciación.

Quizá sea aún conveniente aplacar otra inquietud antes de que abandonemos el terreno de las consideraciones sobre la persona y la acción. Se trata de la duda sobre el «status» existencial del hombre, sobre toda la verdad de su limitación, o sea, de su contingencia óntica (*esse contingens*). ¿Se ha expresado suficientemente esta verdad en los análisis de la persona y de la acción? ¿El «status» óntico del hombre resulta suficientemente comprensible en ellos? Se trata de una preocupación justa, aunque solo sea por el motivo de que la concepción de la persona y de la acción presentada en este estudio tiene su origen en la experiencia «el hombre actúa» y desea responder a su auténtico contenido. El objeto del estudio es, pues, la persona, que se manifiesta en la acción, y lo hace a través de todas las condiciones psico-somáticas que son simultáneamente una riqueza y una limitación para el hombre. Así pues, en la acción, la persona no solo manifiesta su trascendencia, sino también la integración propia de la acción: la realidad dinámica de la acción se constituye en esta integración y no al margen o más allá de ella. La persona que se manifiesta a través de la acción, de algún modo, permea y abraza toda la estructura psico-somática del propio sujeto.

Aunque, como hemos reconocido, el aspecto de la integración de la persona en la acción no alcance a explicar el «status» ontológico del hombre, nos aproxima, ciertamente, a concebirlo y a comprenderlo en la medida en que lo permiten los presupuestos de todo este estudio y el método que hemos adoptado. A la luz de cuanto se ha dicho en la Introducción, este trabajo ha intentado que emerja desde la experiencia de la acción aquello que muestra que el hombre es una persona, lo que desvela a esta persona; en cambio, no se ha pretendido construir una teoría de la persona como ente, es decir, una concepción metafísica de la persona. Con todo, el hombre que se manifiesta como persona de la manera que hemos intentado mostrar en los análisis realizados hasta aquí parece que confirma suficientemente que su «status» ontológico no sobrepasa las fronteras de la contingencia: *esse contingens*.

Era preciso aclarar estos dos aspectos en unas palabras conclusivas. Una vez expresadas, el autor opina que, por el momento, puede concluir sus consideraciones sobre la persona y la acción.

ÍNDICE

PRÓLOGO (Juan Manuel Burgos)	7
NOTA EDITORIAL	29
INTRODUCCIÓN	31
1. La experiencia del hombre	31
2. El conocimiento de la persona se fundamenta en la experiencia del hombre	38
3. Etapas de la comprensión y líneas de interpretación ...	46
4. Concepción de la persona y de la acción que se propone en esta obra	52
PARTE PRIMERA. CONCIENCIA Y OPERATIVIDAD	
<i>Capítulo I. La persona y la acción bajo su aspecto consciente</i>	61
1. Riqueza histórica de la expresión <i>actus humanus</i>	61
2. Intento de desvelar la consciencia en la estructura de la actividad consciente	66
3. Consciencia y autoconocimiento	75
4. La doble función de la consciencia y la vivencia de la propia subjetividad	84
5. El problema de la emocionalización de la consciencia	97
6. Subjetividad y subjetivismo	105
<i>Capítulo II. Análisis de la operatividad a la luz del dinamismo del hombre</i>	111
1. Exposición e ideas fundamentales para el dinamismo del hombre	111
2. Lo específico de la operatividad	119

3. Síntesis entre la operatividad y la subjetividad. El hombre como «suppositum»	126
4. Persona y naturaleza: desde la contraposición a la integración	132
5. La naturaleza como fundamento de la cohesión dinámica de la persona	137
6. Pontencialidad y consciencia	143
7. El subconsciente como expresión de la relación de la potencialidad con la consciencia	150
8. El devenir del hombre. La manifestación de la libertad en el dinamismo del sujeto humano	158

PARTE SEGUNDA. TRASCENDENCIA DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN

<i>Capítulo III. Estructura personal de la autodeterminación</i>	167
1. Consideraciones básicas sobre el tema de la estructura personal de la autodeterminación	167
2. Un intento de caracterizar la dinámica integral de la voluntad	171
3. La libertad de la voluntad como fundamento de la trascendencia de la persona en la acción	180
4. La voluntad como facultad de la autodeterminación de la persona	186
5. La decisión, centro de la actividad de la voluntad libre	191
6. Originalidad del acto de la voluntad. Motivación y respuesta	198
7. La «verdad sobre el bien» como fundamento de la decisión y de la trascendencia de la persona en la acción	206
8. La vivencia cognoscitiva de los valores como condición de la decisión y de la elección	212
9. El juicio sobre los valores y el significado creativo de la intuición	217
<i>Capítulo IV. Autodeterminación y realización</i>	223
1. Contenido esencial de la proposición «realizo una acción»	223
2. La realización de sí mismo y la conciencia moral	228

3. Dependencia de la conciencia moral con respecto a la verdad	234
4. El deber como expresión de la llamada a la realización de sí	241
5. La responsabilidad	249
6. La felicidad y la trascendencia de la persona en la acción	255
7. La trascendencia de la persona y la espiritualidad del hombre	261
8. El problema de la unidad y de la complejidad del hombre-persona	267

PARTE TERCERA. LA INTEGRACIÓN DE LA PERSONA EN LA ACCIÓN

<i>Capítulo V. Integración y somática</i>	275
1. Principios fundamentales acerca de la integración de la persona en la acción	275
2. La revelación de la integración de la persona en la acción mediante el fenómeno de la desintegración	279
3. La integración de la persona en la acción como clave para comprender la unidad psico-somática de la persona	284
4. Integración e integridad del hombre sobre la base de los recíprocos condicionamientos psico-somáticos	289
5. La persona y el cuerpo	294
6. Autodeterminación de la persona y reactividad del cuerpo	300
7. Acción y movimiento	305
8. La integración de la persona en la acción y el impulso .	312
<i>Capítulo VI. Integración y psique</i>	319
1. Psique y soma	319
2. Una característica de la psique: la emotividad	323
3. La sensación y la conciencia en la vivencia del propio cuerpo	328
4. La sensibilidad y la verdad	334
5. ¿Qué se encuentra en la raíz de la excitabilidad emotiva, el deseo o la excitación?	340
6. La especificidad de la conmoción y la afectividad del hombre	345

7. Emotividad del sujeto y operatividad de la persona ...	350
8. La emotividad del sujeto y la vivencia de los valores ..	355
9. Acción y emoción. Función integradora de la habilidad	360
10. Conducta y «comportamiento»	365
11. La integración de la persona en la acción y el descubrimiento de la relación entre el alma y el cuerpo	367

PARTE CUARTA. PARTICIPACIÓN

<i>Capítulo VII. Apuntes para una teoría de la participación</i>	375
1. Introducción al concepto de «participación»	375
2. Valor «personalista» de la acción	379
3. Definición más precisa del concepto de «participación»	383
4. El individualismo y el totalitarismo como negación de la participación	389
5. Participación y comunidad	395
6. Participación y bien común	400
7. Análisis de las actitudes: actitudes auténticas	404
8. Análisis de las actitudes: actitudes no-auténticas	408
9. El «miembro de una comunidad» y el «prójimo»	413
10. Significado del mandamiento del amor	417
PALABRAS CONCLUSIVAS	423
ÍNDICE	427

EL PENSAMIENTO DE JUAN PABLO II

La obra filosófica

MI VISIÓN DEL HOMBRE

Hacia una nueva ética
(6ª edición)

EL HOMBRE Y SU DESTINO

Ensayos de antropología
(4ª edición)

EL DON DEL AMOR

Escritos sobre la familia
(4ª edición)

LA FILOSOFÍA

**PERSONALISTA DE KAROL
WOJTYLA**
(2ª edición)

AMOR Y RESPONSABILIDAD

Edición de J. M. Burgos
(3ª edición)

PERSONA Y ACCIÓN

Edición de J. M. Burgos y R. Mora

Teología del cuerpo

VARÓN Y MUJER

Teología del cuerpo I,
de JUAN PABLO II
Prólogo de Blanca CASTILLA
CORTAZAR
(6ª edición)

LA REDENCIÓN DEL CORAZÓN

Antropología de la castidad
Teología del cuerpo, II,
de JUAN PABLO II
Prólogo de José Luis ILLANES
(4ª edición)

EL CELIBATO APOSTÓLICO

Y la resurrección de la carne
Teología del cuerpo, III,
de JUAN PABLO II
Prólogo de Juan José ESPINOSA
(4ª edición)

MATRIMONIO, AMOR Y FECUNDIDAD

Teología del cuerpo, IV,
de JUAN PABLO II
Prólogo de Antonio MIRALLES
(3ª edición)

www.palabra.es

Telfs.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39
epalsa@edicionespalabra.es