



Universidad de
los Andes

Instituto de Filosofía

La integración de las emociones en la Ética de Karol Wojtyła

Tesis para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Alumno: Martín Ugarteche Fernández

Profesora guía: Profa. Dra. María Elton Bulnes

Santiago de Chile, 2019

Índice

Introducción.....	3
-------------------	---

Parte analítica

1. Max Scheler: emocionalismo, realismo y practicidad en la Ética (Tesis de habilitación).....	17
1.1. Max Scheler y el método fenomenológico.....	17
1.2. Dos visiones divergentes del seguimiento en la Ética.....	22
1.3. Valor moral y objetivismo ético.....	26
1.4. La practicidad del valor moral.....	34
1.5. A modo de conclusión.....	48
2. Acto y vivencia ética (Primera lección de Lublin).....	51
2.1. Kant emocionalista: el sentimiento de respeto.....	52
2.2. Imperativo, <i>imperium</i> e integración.....	56
2.3. A modo de conclusión.....	59
3. Bien y valor (Segunda lección de Lublin).....	61
3.1. Platón.....	61
3.2. Aristóteles.....	62
3.3. San Agustín.....	65
3.4. Santo Tomás y Aristóteles.....	68
3.5. Filosofía kantiana del bien.....	71
3.6. Max Scheler.....	74
3.7. A modo de conclusión.....	77
4. La función integradora de la razón normativa (Tercera lección de Lublin).....	80
4.1. Desintegración empirista del bien.....	83
4.2. Desintegración de la naturaleza humana.....	87
4.3. Desintegración de la vida interior del hombre.....	90
4.4. Función integradora de la razón.....	93
4.5. Persona, naturaleza e integración.....	95
4.6. A modo de conclusión.....	97

5. La integración del amor (Amor y responsabilidad).....	99
5.1. ¿Un amor sin emociones? (Kant).....	99
5.2. ¿Un amor espontáneo? (Scheleler).....	110

Parte sintética

6. Función integradora de la virtud.....	125
6.1. Integración: concepto ético y antropológico.....	127
6.2. Dominio político, castidad y continencia.....	129
6.3. Autoposesión y autodominio en el amor.....	131
6.4. Algunos elementos de la teoría de la integración.....	135
6.5. La castidad como habilidad moral y su función integradora.....	138
7. Percepción y emoción: un esbozo de integración ética.....	145
7.1. Percepción, emoción y saber intelectual.....	150
7.2. Doctrina de la ἐπαγωγή en Santo Tomás.....	157
7.3. ¿Abstracción y/o inducción?.....	168
7.4. La cogitativa: un sentido moral.....	172
8. Pudor e integración.....	177
8.1. Esconder para mostrar.....	178
8.2. Dos tipos de pudor.....	183
8.3. Educación y pudor.....	185
8.4. Metafísica del pudor.....	187
8.5. Pudor e integración.....	192
8.6. Lo que el pudor revela al hombre.....	193
8.7. “El taller del orfebre”, psicología de la elección e integración.....	202
Conclusiones.....	209
Bibliografía.....	221

Apéndice: Cronología de la producción filosófica de Karol Wojtyła.....	227
---	------------

Introducción

Sobre el tema escogido

El punto de partida de nuestra investigación es una experiencia muy concreta: la relación que el hombre mantiene con sus emociones es diversa de aquella que mantiene con sus acciones. Mientras experimentamos nuestras acciones como algo que depende de nuestra iniciativa, y por lo cual somos responsables, las emociones se nos presentan como algo dado, que escapa a nuestro control, y con lo cual tenemos que aprender a lidiar de la mejor manera posible a lo largo de nuestra vida.

Somos responsables por nuestras acciones. En ese sentido, la ética puede pronunciar juicios de valoración moral sobre ellas. ¿Y sobre las emociones puede también pronunciarse? ¿Puede juzgarlas también? ¿O es indiferente para ella el estado de ánimo del agente de una acción, con tal que realice el bien moral? Y las emociones que se presentan solas, y no acompañan una acción, ¿tienen algún significado moral? Y cuando se presentan como rasgos de carácter, como en el caso de un hombre melancólico o iracundo, ¿puede responsabilizarse por ellas a su portador?

A esas preguntas por la responsabilidad del hombre ante sus emociones y actitudes emotivas ante la vida, de cuya respuesta depende la capacidad o incapacidad de la ética para juzgarlo éticamente por ellas, creemos que precede en importancia otro tipo de pregunta, por su carácter acuciante, menos teórico y más existencial: ¿la transformación moral del hombre puede alcanzar su vida emocional? ¿La ética, en su carácter directivo de los actos humanos, puede guiar al hombre en dicha transformación?

Buscaremos respuestas a estas preguntas en el pensamiento ético de Karol Wojtyła. Más específicamente, nos centraremos en la primera fase de su reflexión filosófica, en la cual se confronta dialécticamente con el emocionalismo ético, consistente en la fundamentación

de la ética en la *logique du coeur*, o a priori emocional de los valores¹, y en su consideración del papel de la razón y de la voluntad como secundarios en la experiencia ética.

Esta corriente ética presupone una separación radical entre ontología y axiología: mientras la razón fundamenta la primera, el corazón fundamenta la segunda. Se trata de lógicas diferentes e independientes, que llevan al conocimiento de las cosas y de los valores, por caminos irreductibles. El debate con Max Scheler, fenomenólogo y representante del emocionalismo ético se extiende incluso más allá de las primeras obras de Wojtyła, como él mismo indica en el prefacio a la primera edición en inglés de “Persona y acción”².

En “Amor y responsabilidad”, obra principal entre aquellas de la primera fase de la reflexión filosófica de Wojtyła, se encuentra ya un fruto maduro del confronto con el emocionalismo ético. Se trata de una obra de ética sexual, cuyo fundamento es una reflexión sobre el sentido ético del acto del amor. Partiendo de su experiencia como pastor³, en el acompañamiento de parejas en su camino matrimonial, Wojtyła considera que la ética personalista es la más adecuada para fundamentar la relación conyugal.

Cuando hablamos de obras “de la primera fase”, presuponemos la división de la producción filosófica de Wojtyła en tres fases definidas⁴, abarcando en su conjunto un arco de tiempo de poco más de veinte años, desde que publica sus primeros artículos sobre el teatro de la palabra hasta su elección a la Sede de Pedro. La primera fase, de fundamentación ética, se extiende desde los inicios de su producción hasta la publicación de “Amor y responsabilidad” y se caracteriza por una reflexión sobre los fundamentos de la Ética, en

¹ “También el componente emocional de la persona, el sentir axiológico, el preferir, el amar, el odiar y el querer tienen un estatuto originario a priori, no tomado del “pensamiento”: la ética debe ponerlo en evidencia de modo del todo independiente a la lógica. Existe un “*ordre du coeur*” o una “*logique du coeur*” a priori, como afirma justamente Blaise Pascal” (Scheler 2013, 145).

² En el prefacio a la primera edición de “Persona y acción” en inglés, Wojtyła afirma: “El concepto de “persona en acción” que ahora presento ha nacido como fruto de mis obras anteriores, especialmente de mi análisis de Max Scheler, sobretodo de su *Wertethik*” (Wojtyła y Tymieniecka 2007, X).

³ “...es necesario subrayar que una de las fuentes del presente libro fue precisamente la experiencia (...) indirecta, adquirida en el trabajo pastoral” (AyR 20).

⁴ Esta división la hemos tomado de Massimo Serretti, uno de los primeros traductores de la obra de Wojtyła directamente del polaco al italiano, especialista en el pensamiento de Wojtyła y continuador de varias de sus intuiciones en lo que se refiere a la persona y a la comunidad: “Al interior de la obra filosófica de Wojtyła se pueden distinguir con suficiente claridad algunas etapas, que en gran parte vienen a coincidir con la publicación de sus obras principales” (Serretti 1995, 7).

debate con la tradición moderna, con la cual entabla contacto a través de Scheler y Kant, manteniendo como punto de referencia la tradición clásica (Aristóteles) y escolástica (Santo Tomás de Aquino). La segunda fase consiste en una reflexión antropológica, desarrollada principalmente en su obra filosófica principal, “Persona y acción”. La última fase se anuncia ya en la última parte de “Persona y acto”, que trata el tema de la comunidad y es una reflexión filosófica sobre la comunidad y la participación. Hemos decidido restringir nuestra investigación a la fase de fundamentación ética que concluye con “Amor y responsabilidad”, por ser el nuestro un trabajo sobre ética. Sin embargo, haremos referencia al desarrollo posterior de algunas ideas que se encuentran seminalmente en esta primera fase, siempre que ello implique un enriquecimiento para el pensamiento ético de Wojtyła.

En “Amor y responsabilidad” Wojtyła formula la norma personalista: “la persona es un bien tal que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto de ella” (AyR 50). El amor al cual se refiere la norma no es puramente emocional, como pensaba Scheler. Pero tampoco es una pura afirmación de la dignidad personal del otro, como pensaba Kant⁵. En el acto ético del amor son integrados tanto la emoción y el impulso como la afirmación de la dignidad de la persona. El amor es un acto voluntario de la persona, que integra en su realización la espontaneidad y vivacidad expresiva de las emociones.

La ética de las emociones de Wojtyła tiene en el centro la noción de integración⁶. Es a la persona, por medio de la razón y la voluntad, en su actividad consciente, a quien compete

⁵ “Los sentimientos desempeñan un papel muy importante en la formación del aspecto subjetivo del amor, que no existe sin el afecto, y sería absurdo desear, a la manera de los estoicos y de Kant, que el amor fuese asentimental. Pero, por otra parte, no puede excluirse la subjetividad del sentimiento. Por consiguiente, cabe hablar de un cierto “peligro del sentimiento” (...) el sentimiento desvía nuestra mirada de la verdad, por así decirlo; la desvía de los elementos objetivos de la actividad, del objeto de la acción y del acto mismo, y la dirige hacia los elementos subjetivos, hacia aquello que hemos vivido. A causa del sentimiento, la conciencia humana es absorbida sobre todo por la autenticidad subjetiva de lo vivido. Y esto es verdadero, es decir, es auténtico, en la medida en que está impregnado de un verdadero sentimiento” (AyR 188).

⁶ En nota de pie de página, el editor de las Obras completas de Wojtyła en italiano, comenta el párrafo “la percepción y la emoción”, con el cual inicia el “Análisis psicológico del amor”: “Este párrafo muestra cómo en un acto personalista de amor se unen en modo armonioso los diversos elementos del ser humano y cómo la estructura y los dinamismos propios de dichos niveles revelan su pleno sentido justamente en el acto del amor. Es así que este párrafo constituye el ejemplo de la teoría de la integración de la persona en el acto, presentada en modo sistemático y completo en *Persona y acción*” (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, 559).

la integración de su vida emocional o dinamismo psíquico. La integración del dinamismo psíquico, en sus diversos niveles, es un camino de personalización y comunión.

En su experiencia pastoral, Wojtyła constató muchas veces el marchitarse del amor de una pareja que había iniciado su camino matrimonial con una gran atracción del uno por el otro, y una gran riqueza afectiva⁷. Siendo un don para la pareja, ambas necesitan ser integradas, cultivadas por los cónyuges por medio de actos de afirmación de la dignidad de la persona del otro. El compromiso con el bien del otro llevará a cada uno también a querer ser un bien para el otro. De esa forma, la grandeza del amor entre ellos dependerá de lo que cada uno lleva a la relación: la propia madurez moral⁸, o al menos el sincero deseo y esfuerzo por alcanzarla.

Una relación que se apoya solamente en impulsos y afectos no resiste a las pruebas del tiempo. En el ámbito de las relaciones conyugales, el impulso sexual presenta tanto al hombre como a la mujer el riesgo de reducir la persona del otro a un medio para experimentar placer. El afecto, en principio más personalista que el impulso, comporta el riesgo del subjetivismo, por el cual se atribuyen a la persona amada valores que ella no posee. En vez de una apertura a la persona del otro, el amante se aferra a una idealización que sólo existe en su mente. Ante ello, Wojtyła llama la atención sobre la necesidad de la integración de la verdad en el amor: un amor subjetivista es inevitablemente egocéntrico. Dicha integración es función de la razón, no del afecto.

Esto que Wojtyła afirma en el caso del amor conyugal, puede aplicarse a los demás ámbitos de la vida moral, y a la integración de otras emociones. ¿Cuál es el valor moral de

⁷ Un ejemplo de este marchitarse puede encontrarse en “El taller del orfebre”, en la crisis de Esteban y Ana, una de las parejas protagonistas de la historia. La crisis de esta relación es retratada en el segundo acto de la obra, en el cual, “profundamente herida por la indiferencia de Esteban, Ana busca establecer contacto con otros hombres y trata de vender su anillo de matrimonio, pero el orfebre la rechaza: “Esta alianza no pesa nada (...) sólo pesan las dos juntas” (TdO 44)” (Taborski 2011, 756).

⁸ Entendemos al hombre maduro como hombre virtuoso y al deseo sincero por madurar como deseo sincero de virtud. En ese sentido, al hablar de lo que constituye a un hombre en modelo moral (o ejemplar de modelo), Wojtyła afirma, en su ensayo “El principio evangélico de la imitación”, que “si una persona debe alcanzar la perfección ética, es común que tome ejemplo de otra persona que posea realmente tal perfección y que por lo tanto la manifieste. La persona es entonces objeto de imitación en la medida que el ideal de la perfección se haya en ella realizado a través de los actos, tales actos sirven de ejemplo” (Wojtyła 1989c, 161).

un hombre? O, como diría Scheler, ¿Cuál es su influjo en el universo axiológico, que se traduce en su ser ejemplar, más o menos perfecto, de un buen o mal modelo?⁹ La respuesta a esas preguntas dependerá, no de su *ethos* personal, como pensaba Scheler¹⁰, sino del resultado de ese cultivo que es la integración de la vida emocional, camino del hombre para ser él mismo: persona racional, libre y comunional.

Creemos que, si bien es cierto la referencia a lo comunional marcará principalmente la última fase de la producción filosófica de Wojtyła, ya se encuentra presente en “Amor y responsabilidad”, donde se propone la norma personalista como fundamento de la ética, y se explora su aplicación en una de las modalidades de relación inter-personal, cuya prolongación natural es la familia, forma más elemental de la *communio personarum*. Al decir comunional, se afirma la comunión no sólo como un llamado para la persona, sino como aquello que la constituye esencialmente, junto con su racionalidad y libertad. De acuerdo con esa consideración, la persona “sola” es una contradicción¹¹. Existen siempre personas en el plural. El hombre, en ese sentido, por su ser persona, es esencialmente comunional¹², como lo ha expresado Wojtyła bellamente en el primer acto de la obra teatral “Esplendor de paternidad”:

Entras en lo que yo llamo mi soledad y desbaratas la resistencia que te opongo. ¿Podría decirse que irrumpes en ella? ¿O entras, más bien, por puertas abiertas de antemano? No has hecho de mí un ser impenetrable, no me has cerrado del todo. No llega la soledad hasta la hondura de mi ser, sino que emerge en un punto determinado (Wojtyła 1990, 134).

⁹ “Se puede decir, por lo tanto, que la máxima influencia que la persona buena puede ejercitar sobre el cosmos moral no es (verdaderamente) aquella de su querer o de cualquier otro acto que ella cumpla, tanto menos de su hacer o actuar, sino aquella del posible valor ejemplar puro que ella posee exclusivamente en virtud de su existencia y de su ser así accesible a la intuición y al amor” (Scheler 2013, 1103).

¹⁰ Para Wojtyła, a diferencia de Scheler, el *ethos* no es la instancia ética definitiva.

¹¹ Sobre la persona “sola” como idea contradictoria, ha escrito Spaemann: “Una única persona en el mundo es algo que no se puede pensar. Lo que constituye la identidad de una persona sólo puede existir una única vez. Precisamente por ello, la personalidad sólo puede existir como una pluralidad de personas. De ahí que el monoteísmo filosófico sea siempre ambivalente. Si no se hace trinitario, tiende necesariamente al panteísmo, pues la idea de una única divinidad unipersonal descansa en un concepto de persona que no advierte sus propios supuestos históricos. De Dios como persona se empezó a hablar cuando se empezó a hablar de tres personas divinas” (Spaemann 2010, 57).

¹² “Concluyendo, esta doctrina de la perfección del actuar que va de la persona a la persona nos remite a una ontología comunional que determina a las personas desde dentro, antes incluso de manifestarse en la acumulación de los fenómenos perceptibles al ojo espiritual. También aquí sigue siendo válido el adagio tantas veces repetido por Wojtyła en sus escritos: “*operari sequitur esse*”, por lo cual en la acción se manifiesta pero también se realiza el ser de la persona” (Serretti 2014, 19).

Sobre la metodología adoptada

Presentaremos elementos de la concepción de la integración de las emociones en las primeras obras de Wojtyła: “Evaluación de la posibilidad de construir una Ética cristiana basada en el sistema ético de Max Scheler”, las lecciones de Lublín (“Acto y vivencia ética”, “El bien y el valor” y “La norma y la felicidad”), “Amor y responsabilidad” y una serie de artículos y conferencias escritos antes de su participación en el Concilio Vaticano II y del consecuente vuelco antropológico de su reflexión filosófica.

Nuestro objetivo no es simplemente presentar una especie de resumen de lo expuesto por Wojtyła en cada una de esas obras, sino hacerlo desde el ángulo de la elaboración de su concepción de la integración de las emociones, recogiendo en cada una de ellas presupuestos para dicha elaboración. Creemos que con la integración de las emociones Wojtyła responde a los defensores de la *Logique du coeur*. Buscaremos confirmar esta tesis con el examen atento de las obras de la fase de “Fundamentación ética” de su reflexión filosófica.

Luego de esta primera parte analítica, pasaremos a una segunda parte más sintética, en la cual expondremos los principales elementos de la concepción sobre la integración de las emociones que hayamos podido constatar en la primera parte. A la luz de dicha confirmación, esperamos ayudar a responder las preguntas formuladas al inicio de este proyecto, relacionadas todas con el significado ético de las emociones.

Hemos explicitado nuestra opción por concentrarnos en la primera fase de la producción filosófica de Wojtyła. Se trata de una opción metodológica, no exenta de ciertas limitaciones, que deben ser evidenciadas. En primer lugar, si bien es cierto la ética sea su preocupación principal en las primeras obras, y luego el centro de atención pase a ser la filosofía del hombre y, posteriormente, la relación entre persona y comunidad, las dos fases posteriores traerán también luces importantes para la ética, madurando algunas verdades que se encuentran sólo seminalmente en la primera fase. Al restringirnos a la primera fase, por tanto, dejaríamos de percibir esos aportes posteriores. La segunda limitación es el tono más bien polémico de la primera fase, que contrasta con el tono creativo y propositivo de las fases subsecuentes, en las cuales puede percibirse con más fuerza el pensamiento propio del autor.

Representa un desafío distinguir la voz de Wojtyła de las voces de aquellos con quienes polemiza.

En primer lugar, justificamos la elección de la primera fase a partir del enfoque ético que queremos dar a nuestra investigación. Inicialmente nuestro objetivo era cubrir la filosofía de las emociones de Wojtyła, tanto en su ética como en su antropología. Luego de una lectura atenta de la obra de Wojtyła, llegamos a la conclusión de que la amplitud del asunto exigía la división en dos trabajos diferentes, uno de enfoque ético y otro antropológico, íntimamente relacionados y complementarios el uno con el otro.

Buscaremos subsanar las limitaciones de nuestra opción por un recorte metodológico señalando, siempre que lo juzguemos oportuno para la comprensión de la ética de las emociones, pasajes de obras posteriores que impliquen una maduración, profundización o incluso cambio de rumbo en la reflexión de Wojtyła sobre este asunto. Pensamos que esta será una contribución importante para trabajos futuros, sobre las emociones en la filosofía del hombre y de la comunidad de Wojtyła.

En segundo lugar, sobre el carácter polémico de las primeras obras, creemos que en “Amor y responsabilidad” el autor ya asume un tono más creativo y propositivo, que ha tenido como condición previa la polémica con la modernidad característica de las obras anteriores. En todo caso, no es la polémica entre corrientes filosóficas en sí misma lo que interesa a Wojtyła desde el principio, sino la preocupación por los temas que más acucian al hombre contemporáneo, las “cosas en sí mismas” a que se refieren los fenomenólogos, desde su experiencia de cristiano y pastor.

Relación con las fuentes primarias

En el desarrollo de nuestra investigación hemos trabajado con traducciones confiables de las obras de Wojtyła, debido a que no tenemos familiaridad con la lengua polaca. Estas traducciones, al italiano y al castellano, han sido realizadas, supervisadas y preparadas por filósofos serios, tales como Giovanni Reale, Massimo Serretti y Rocco Buttiglione y discípulos directos del autor, entre los cuales destaca Tadeusz Styczeń, quien sucedería a

Wojtyła en la cátedra de ética de la Universidad de Lublin. Reale y Styczeń son responsables por la edición de la Obra completa filosófica de Wojtyła, publicada en italiano por Bompiani (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005), que ha sido un punto de referencia constante en nuestra investigación. Reale también dirigió la edición de la Obra completa literaria de Wojtyła, a la cual también hacemos referencia en nuestra investigación y por la cual el propio Wojtyła, ya Juan Pablo II, agradeció efusivamente a Reale en carta fechada el 6 de enero de 2002:

Con gentil iniciativa, por la cual le soy grato, usted ha querido curar la publicación, en lengua polaca e italiana, de todos mis escritos literarios en un único volumen. En la elegante edición aparecen juntas las poesías, los dramas y los escritos sobre el teatro, con puntuales introducciones del Profesor Bolesław Taborski. He apreciado particularmente la interesante introducción de la entera colección que usted, Profesor, ha redactado para poner en evidencia como al centro de cada escrito se encuentra siempre el hombre en cuanto persona. Es una llave interpretativa, esta, que recibe de la Revelación plena valoración. En efecto, es justamente el encuentro con Dios y el diálogo con Él lo que lleva al hombre a tomar consciencia de sí mismo como “persona”, imagen del Ser subsistente, que no es de hecho soledad plena, sino absoluta y plena comunión (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2003, XCVI).

La edición castellana de “Amor y responsabilidad” que hemos citado, teniendo la italiana como punto de referencia constante, ha sido la publicada por Biblioteca Palabra, a cargo de Juan Manuel Burgos, con la colaboración de Rafael Mora. Burgos y Mora se han basado en la traducción de Dorota Szmidt y Jonio González, de la edición polaca definitiva de “Amor y responsabilidad”, preparada por Tadeusz Styczeń, introduciendo pequeñas modificaciones de carácter estilístico. Una interesante particularidad de la edición castellana realizada por Burgos es que “el útil y preciso aparato crítico de notas elaboradas por un equipo de especialistas polacos coordinados por Tadeusz Styczeń (...) están colocadas a pie de página en el original, pero, a nuestro juicio, esta disposición se presta a confusión, ya que da a entender que se trata de notas elaboradas por el mismo autor, lo cual no es cierto (...) Para evitar estos problemas hemos preferido colocarlas de forma continuada al final del libro” (J. M. Burgos 2016, 16–17).

En la edición italiana de las obras completas filosóficas de Wojtyła, Tadeusz Styczeń escribe una introducción general a la obra, titulada “Karol Wojtyła: un filósofo de la moral a los ojos de su discípulo” (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, CVII–CXXIV), que ha sido

traducida al castellano por Biblioteca Palabra como “Presentación: Karol Wojtyła: Filósofo-Moralista” (Wojtyła 2003f, 117–34). En este texto de presentación, el discípulo y sucesor de Wojtyła en la cátedra de ética de la Universidad Católica de Lublin relata que, al ingresar como profesor a ese recinto universitario, el joven profesor Wojtyła maduraba la “idea de una reelaboración radical de la estructura metodológica de la Ética” (Ibid., 117) que no se limitara “a la metodología alcanzada en la presentación del sistema ético, que toma como punto de partida la idea del fin último del hombre” (Ibid., 117-118). En cambio, para Wojtyła, la Ética debe partir “desde la experiencia de la moralidad” (Ibid., 119), pues “la ética no es nada más que la expresión sistemática de los contenidos de esta experiencia, la exploración plena de su contenido” (Ibid.).

En algunas partes del texto de Styczeń casi se puede sentir la presencia del maestro, a través de la memoria del discípulo: “¿Quién es filósofo? De memoria cito palabras de Karol Wojtyła: Filósofo es el que experimenta lo que es como es, y el que trata de entender hasta el final lo que experimenta” (Ibid., 129). De todo “lo que es”, de todo cuanto habita el mundo y se le ofrece como posible objeto de experiencia, al filósofo Wojtyła le llamó la atención un ser extraordinario: “el hombre, la persona humana (...) alguien único en el mundo, capaz de experimentar todo lo de fuera de sí mismo y a sí mismo” (Ibid.). Styczeń señala que, si tuviera que “definir mi postura sobre Karol Wojtyła en cuanto filósofo, diría: es filósofo de la libertad, en el servicio del amor” (Ibid., 133). Filósofo de la libertad porque “es un analítico de la “interioridad” humana, revelándola, sobre todo, a través del análisis de los actos del autodomínio” (Ibid.). Al servicio del amor porque “en su papel de filósofo, es un testigo de la dignidad del hombre profundamente preocupado por el total compromiso de la libertad al servicio de esa dignidad” (Ibid.). Esta proximidad de Styczeń a Wojtyła¹³, y la participación

13 Sobre esta proximidad no solo personal, sino también de pensamiento, se ha referido también Rocco Buttiglione, autor al cual seguiremos en varios momentos de nuestra tesis, en su interpretación del pensamiento de Wojtyła: “Styczeń ha sido, sin embargo, por largos años asistente y amigo de Karol Wojtyła y ha crecido él mismo en su escuela. Su pensamiento original se ha desarrollado siguiendo los pensamientos del maestro. Es lícito imaginar que el pensamiento del maestro, como en general sucede para los verdaderos maestros, se haya formado en el diálogo con los discípulos, y con este discípulo que le ha sido particularmente cercano” (Tadeusz Styczeń 2005, 5). También ha testimoniado esta cercanía Josef Seifert, discípulo de Von Hildebrand y también continuador de las intuiciones éticas y antropológicas de Wojtyła en la actualidad (Seifert 1981).

de otros profesores de la Universidad Católica de Lublin, también polacos¹⁴, en la edición italiana de las obras completas filosóficas de Wojtyła, bajo la batuta de un filósofo de la talla y de la seriedad de Giovanni Reale y del propio Styczeń, nos dan la seguridad suficiente para emprender la elaboración de una tesis doctoral teniendo esa publicación, junto a aquellas realizadas en castellano por la Biblioteca Palabra como nuestra fuente bibliográfica principal.

Otro indicio de confiabilidad de las fuentes del presente trabajo, sobre todo en lo que se refiere a las publicaciones en castellano que estamos usando, es el uso de estas por Massimo Serretti, en trabajos suyos recientes sobre el pensamiento de Wojtyła¹⁵. Serretti ha sido responsable por la traducción al italiano de varios trabajos de Wojtyła que hasta ese momento se encontraban disponibles sólo en la lengua polaca. Una selección de estos ensayos, cuya traducción constituye una contribución valiosa de Serretti, ha sido recogida también en las obras completas filosóficas publicadas por la Bompiani, bajo el título de “Saggi integrativi”. Además de estos ensayos, originalmente publicados en un libro titulado “Il fondamento del’ordine etico” (Wojtyła 2003a), Serretti ha publicado una selección titulada “Perché l’uomo” (Wojtyła y Serretti 1995), que recoge ensayos de antropología filosófica. En la introducción a esta selección de ensayos, traducidos al italiano por primera vez bajo su dirección, Serretti ha presentado la división de la obra de Wojtyła en tres etapas, que hemos seguido en nuestra tesis.

En el caso de las Lecciones de Lublin, que estudiaremos con detenimiento en los capítulos 2, 3 y 4 de nuestra tesis, ellas no fueron incluidas en las obras completas filosóficas publicadas por la Bompiani. Reale alega que no fue posible incluirlas, pues estaba siendo preparada una nueva edición en polaco, por lo que se optó por una publicación posterior en un volumen separado, que complementaría el de las obras completas filosóficas. Biblioteca Palabra ha publicado una traducción directa del polaco al castellano de esta edición de las

¹⁴ Nos referimos a Alfred Wierzbicki (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, 3–20), quien ha escrito la introducción a “La doctrina de la fe en San Juan de la Cruz” en el referido volumen que contiene las obras completas filosóficas de Wojtyła. También a Jarosław Merecki (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, 251–62), quien ha escrito la introducción a la tesis de habilitación de Wojtyła sobre Max Scheler. La introducción a “Amor y responsabilidad” la ha escrito Giovanni Reale (Wojtyła 1982, 453–60) y a “Persona y acción” Tadeusz Styczeń (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, 781–827).

¹⁵ Como ejemplo, citamos el ensayo “La contribución de Karol Wojtyła a la antropología filosófica y teológica” (Serretti 2014).

lecciones de Lublin, bajo la supervisión de Styczeń (Wojtyła 2006). Si bien es cierto no contamos con una versión en italiano, que nos pueda dar seguridad en nuestro trabajo, se puede constatar la coherencia entre lo que Wojtyła allí dice y los ensayos y conferencias que publicó contemporáneamente, con los mismos temas de las lecciones. Con seguridad, Wojtyła publicó en forma de conferencias y artículos el contenido de las lecciones que daba en la Universidad. Estos diversos trabajos han sido precisamente publicados por Serretti en los ya mencionados “Fondamenti dell’ordine etico” y “Perchè l’uomo” y también por la Biblioteca Palabra, distribuidos en tres volúmenes: “Mi visión del hombre” (Wojtyła 2003f), “El hombre y su destino” (Wojtyła 2005a) y “El don del amor” (Wojtyła 2000), que nos han servido también de insumo en nuestras investigaciones.

Somos conscientes de las limitaciones que estas mediaciones implican para nuestra investigación. Al mismo tiempo, creemos que ellas pueden superarse por la seriedad de los traductores y su proximidad a Wojtyła. Asimismo, creemos que después de la experiencia negativa con la primera traducción al inglés de “Persona y acción” (Wojtyła y Tymieniecka 2007)¹⁶, y todas las críticas a que fue sometida, las subsecuentes traducciones de las obras de Wojtyła se han caracterizado por un mayor cuidado, en lo que se refiere a su carácter crítico y a la consecuente fidelidad al pensamiento de nuestro autor.

Expreso mi sentido agradecimiento a la Universidad de los Andes, en las personas del Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades, profesor Dr. Jorge Peña Vidal y del hasta hace poco director del Programa de Doctorado, profesor Dr. Jorge Mittelman, por la receptividad, el aliento y la disponibilidad constantes manifestadas a lo largo de todo el periodo mis estudios doctorales. También de manera muy especial a mi profesora guía, la Dra. María Elton Bulnes, por sus siempre oportunos consejos y orientaciones, sin los cuales habría sido imposible la redacción de esta tesis.

¹⁶ La problemática relacionada a esta primera edición inglesa de “Persona y Acto” ha sido bien descrita por Rodrigo Guerra López, en su tesis sobre el método filosófico seguido por Wojtyła (Guerra López 2002, 198–203). En el acápite titulado “Persona y acto: del texto definitivo a la edición crítica”, Guerra señala que “finalmente en 1994 aparecería la tercera y definitiva edición crítica en polaco que sería utilizada para hacer en 1999 la edición italiana que nosotros preferimos: Persona e atto. Testo polacco a fronte, bajo el cuidado de Giovanni Reale y Tadeusz Styczen” (Ibid., 202-203).

Abreviaciones

En esta introducción, al citar algunos de los trabajos principales de Wojtyła en la etapa de fundamentación ética hemos usado algunas abreviaciones, que continuaremos usando a lo largo de la tesis para facilitar tanto la redacción como la lectura de esta. Presentamos a continuación una tabla con las mencionadas abreviaciones y las obras que representan. En todos los casos las siglas hacen referencia, en cuanto a la paginación, a las ediciones más recientes en castellano, editadas por Biblioteca Palabra. Hemos siempre tenido, sin embargo, como punto de referencia también las ediciones en italiano, por la seguridad que nos proporcionan en cuanto a la fidelidad al pensamiento de Wojtyła, conforme hemos explicado en el acápite anterior.

MS: Max Scheler y la ética cristiana¹⁷.

AyV: Acto y vivencia ética (Primera lección de Lublin).

ByV: El bien y el valor (Segunda lección de Lublin).

NyF: Norma y felicidad (Tercera lección de Lublin)¹⁸.

AyR: Amor y responsabilidad¹⁹.

¹⁷ Hemos trabajado con la traducción de Gonzalo Haya al castellano (Wojtyła 1982) y de Sandro Bucciarelli al italiano (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, 267–449). Bucciarelli ha trabajado con la primera edición en polaco, publicada por la editora de la Universidad Católica de Lublin (Wojtyła 1959). La traducción de Bucciarelli, publicada por la editora Logos en 1980, ha sido recogida por Reale y Styczeń, con una nueva introducción de Jarosław Merecky.

¹⁸ Hemos trabajado con la traducción de Rafael Mora Martín al castellano tanto en el caso de las dos primeras lecciones (Wojtyła 2014b), como de la tercera (Wojtyła 2014a). Mora ha trabajado con la edición en polaco preparada por Styczeń, publicada por la editora de la Universidad Católica de Lublin (KUL) (Wojtyła 2006). En los años en que dio estas Lecciones, Wojtyła escribió ensayos y conferencias en revistas filosóficas y teológicas. Estos ensayos han sido traducidos al italiano y publicados bajo la dirección de Massimo Serretti (Wojtyła 1989a). También han sido traducidos al castellano y publicados por Biblioteca Palabra (Wojtyła 2003f).

¹⁹ Hemos trabajado con la traducción al castellano de Jonio González y Dorota Szmidt, publicada por Biblioteca Palabra (Wojtyła 2016), a partir de la última edición polaca, preparada por Styczeń y publicada por la editora de la Universidad Católica de Lublin en 1979. También hemos trabajado con la traducción al italiano de Ambretta Berti Milanoli, publicada en 1969 por la editora Marietti, y que ha sido recogida en el volumen con la Obra completa filosófica de Wojtyła, preparada por Reale y Styczeń (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, 463–778), con un ensayo introductorio de Reale.

TdO: Taller del orfebre²⁰.

PyA: Persona y acción²¹.

²⁰ Hemos trabajado con la traducción al castellano de Anna Rodon Klemensiewicz, publicada por la Biblioteca Palabra (Wojtyła 1980) y la traducción al italiano publicada en el volumen preparado por Reale, conteniendo la obra literaria completa de Wojtyła (Wojtyła 2001, 762–871). Este volumen también trae el texto polaco original, conforme apareció por la primera vez en la revista “Znak”, a inicios de 1960.

²¹ Hemos citado la traducción al castellano de Rafael Mora, publicada por la Biblioteca Palabra (Wojtyła 2011), teniendo como referencia también la traducción al italiano de Giuseppe Girgenti y Patrycja Mikulska, recogida en el volumen preparado por Reale y Styczeń, con la obra completa filosófica de Wojtyła (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, 831–1215).

PARTE ANALÍTICA

1. Max Scheler: emocionalismo, realismo y practicidad en la Ética

1.1. Max Scheler y el método fenomenológico

“Max Scheler y la ética cristiana”²² es la obra que inaugura la primera fase de la producción filosófica de Wojtyła, de fundamentación ética (Serretti 1995, 6). De acuerdo con Buttiglione, la gestación de esta obra se debe al pedido que el Cardenal Sapieha hizo a Wojtyła para que se dedicara a la enseñanza universitaria, para lo cual comenzó a trabajar en un doctorado en filosofía, que “versaba sobre la posibilidad de fundar una ética cristiana sobre la base del sistema filosófico de Max Scheler” (Buttiglione 1992, 51). La tesis que resultó del trabajo de Wojtyła fue aprobada por una comisión integrada por tres profesores: Swiezawski, Wicher e Ingarden²³.

²² El título completo de la obra, en polaco “*Ocena mozliwosci zbudowania etyki chrzescijanskiej przy zalozeniach systemu Maksa Schelera*” puede ser traducido al castellano como “Consideraciones sobre la posibilidad de construir una ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler” (Buttiglione 1992, 69).

²³ Rocco Buttiglione llama la atención hacia la importancia de dos de ellos: Swiezawski e Ingarden. Sobre el primero, explica que fue representante del tomismo existencial en Polonia y traductor del tratado sobre el hombre de la Suma Teológica. Años después participaría como perito del Concilio Vaticano II, a invitación de su amigo y antiguo alumno. Swiezawski publicó, en colaboración con Jerzy Kalinowski “*La philosophie à l’heure du Concile*”, donde hace “un balance de los problemas y de las tareas nacidas del Concilio para la filosofía” (Buttiglione 1992, 51). Buttiglione señala que es precisamente a estos dos profesores polacos a quienes Jaques Maritain dirige su “Carta sobre la filosofía en la hora del Concilio”, en la cual señala que “la desgracia de la enseñanza escolástica ordinaria (...) ha sido desatender en la práctica ese elemento intuitivo esencial, y reemplazarlo desde el comienzo por una pseudodialéctica de conceptos y fórmulas. No hay nada que hacer hasta que el dialéctico no haya *visto*, hasta que el filósofo o el aprendiz de filósofo no haya tenido la intuición intelectual del ser” (Ibid., 51-52). Sobre Ingarden, Buttiglione señala que se trata de uno de los principales discípulos de Husserl, aunque se encuentra en el grupo de aquellos que, como Edith Stein, en determinado momento se distancian del maestro por el giro idealista que quiso dar a la fenomenología, en lo que creían ver un distanciamiento del proyecto original de esta corriente filosófica, de una real vuelta a las cosas mismas. Además, Ingarden manifestó “un interés particular por la intuición de los valores de la vida ética y estética y, de este modo, su comprensión de la fenomenología se aproxima mucho a la de Scheler” (Ibid., 52). Con el tiempo, se establecerá entre Wojtyła e Ingarden “una alianza intelectual particular; muchos discípulos de uno serán también del otro y asimismo la proyección del pensamiento de Wojtyła en la escena filosófica internacional se producirá en buena parte gracias a una antigua alumna de Ingarden, Anna-Teresa Tymiencka” (Ibid.).

Sobre cómo llega Wojtyła a interesarse por Scheler, Buttiglione dice que “puede suponerse que fuera su interés por San Juan de la Cruz y por la espiritualidad carmelita que le llevó a conocer la obra filosófica de la Hermana Benedicta de la Cruz, en el mundo Edith Stein” (Ibid., 70). Además de Edith Stein, Buttiglione señala a Roman Ingarden, “uno de los mayores y más originales discípulos de Husserl²⁴ y figura dominante del ambiente cracoviense” (Ibid.). Tanto Stein como Ingarden se encuentran dentro del grupo que se mantiene fiel al primer Husserl, previo al giro idealista posterior a 1913²⁵. Para los integrantes de este grupo “la fenomenología es, antes que una filosofía acabada, un método de investigación filosófica que puede ser aplicado a los más diferentes ámbitos y compaginado con las filosofías más diversas” (Ibid.).

Según Jarosław Merecki, quien habría sugerido a Wojtyła el tema de la tesis fue el profesor de Dogmática de la Universidad Jagellonica de Cracovia, Ignacy Różycki. Sin

²⁴ Ingarden fue alumno de Husserl en Gotinga entre los años 1912 y 1915, y siguiéndolo después a Freiburg, donde defendería su tesis doctoral bajo la dirección del mismo Husserl, titulada “Intuición e intelecto en Henri Bergson”, en 1917. Husserl siempre consideró a Ingarden como uno de sus mejores alumnos, y mantuvo contacto cercano con él hasta su muerte el 1938. Ingarden, por su parte, moriría en 1970, repentinamente, de un derrame cerebral. Los últimos trabajos que publicó en vida datan de 1969. Si bien es cierto Ingarden es reconocido por sus trabajos en estética, el tema central de su producción filosófica fue el debate entre el realismo y el idealismo. Inclusive, se puede afirmar que “sus trabajos en estética fueron en realidad motivados por su interés en el problema de la relación entre el realismo y el idealismo” (Thomasson 2019)

²⁵ El giro idealista de Husserl es evidente en el primer volumen de “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, publicado en el “Anuario de Filosofía e Investigación fenomenológica”, del “que fueron coeditores Scheler, Pfänder, Geiger y Reinach” (Ferrer Santos 2008, 24). Sin embargo, Paul Ricoeur remonta los orígenes de este giro al año 1907, cuando “la Universidad de Göttingen rechaza el proyecto del ministerio para nombrarlo profesor “*ordinarius*” de Filosofía. Husserl duda de sí mismo y de su existencia como filósofo. En su *Notizbuch*, del 25 de septiembre de 1906, Husserl se propone realizar con pasión una crítica de la razón: sin alcanzar claridad sobre los problemas más radicales, señala “yo no puedo vivir en la verdad y la veracidad. He padecido suficientemente los tormentos de la no claridad, de la duda en la que he tambaleado en todo sentido. Quiero acceder a la coherencia interior”. La idea de una fenomenología trascendental, de un idealismo trascendental que pasa por el camino de la reducción fenomenológica, encuentra su primera expresión pública en las cinco conferencias que llevan el título de *Idee der Phänomenologie*” (Ricoeur 2014). Josef Seifert se remonta a fechas más tempranas, cuando afirma que “es natural para nosotros distanciarnos críticamente primariamente de aquellos filósofos “fenomenológicos” quienes, como Husserl después de 1905, colocan en entredicho el verdadero significado de los términos “realismo fenomenológico” y “cosa en sí misma” y no solamente la posibilidad de cualquier conocimiento de las cosas mismas” (Seifert 1987, 3). Además, Seifert explicita lo que considera uno de los factores más importantes que llevaron al giro idealista de Husserl: “Un rápido examen crítico de las razones que llevaron a Kant a adoptar su posición trascendental que niega el conocimiento de las “cosas en sí mismas”, será de la mayor utilidad para nuestro propósito, porque Husserl estudió la Crítica de la Razón Pura después que terminó sus “Investigaciones Lógicas”, cuando comenzó el período de tiempo en el cual elaboró su posición de idealismo fenomenológico” (Ibid.).

embargo, así como Buttiglione, Merecky llama la atención sobre la figura de Ingarden, debido a su influjo sobre la intelectualidad polaca de la época. El tema central de su obra principal, “La controversia sobre la existencia del mundo”²⁶, es su discusión con Husserl sobre la posibilidad de una “fenomenología realista” (Merecky 2005, 253). Según Merecki, es con esta vertiente realista de la fenomenología con la cual Wojtyła toma contacto, de la cual son representantes no sólo Ingarden y Stein, sino también el propio Scheler, quien tampoco “siguió a Husserl en su giro idealista” (Ibid.).

Durante su carrera como profesor universitario, Ingarden impartió, como Wojtyła, lecciones de ética. En su caso, las lecciones fueron impartidas en las universidades de Jan Kazimierz a Lvov y Jagellonica de Cracovia, antes y después de la segunda guerra mundial, respectivamente. Llama la atención que algunas de sus lecciones en Lvov hayan sido dedicadas precisamente a Scheler, lo que “hace plausible la hipótesis de que tanto la fenomenología como la figura de Scheler fuesen presentes gracias al influjo de Ingarden en la Polonia de la posguerra, en la cual la filosofía había sido sometida a la fuerte ideologización marxista” (Ibid., 254).

Si bien es cierto la tesis de habilitación fue aprobada el 3 de diciembre de 1953, recién es publicada seis años después, meses antes de la publicación de “Amor y responsabilidad”. Ambas obras fueron publicadas por la Sociedad de Ciencias (*Tomarzystwo Naukowe*) de la Universidad Católica de Lublin (KUL). Según Buttiglione, la tesis sobre Scheler “no fue recibida entusiásticamente, sino que, incluso recibió numerosas críticas” (Buttiglione 1992, 51).

Es sabido que a la pregunta fundamental de la tesis Wojtyła responde negativamente: el sistema de Scheler no es adecuado para fundamentar la ética cristiana. Para no desviarnos del objetivo de nuestra tesis, que es el de determinar el lugar de las emociones en la ética vamos a concentrarnos en dos asuntos centrales en la argumentación de Wojtyła: el objetivismo insuficiente del sistema de Scheler y su carácter más teórico que práctico. Ambos temas se relacionan con la original aplicación que hace Scheler del método

²⁶ Los dos primeros volúmenes de esta obra fueron publicados en 1947 y 1948 respectivamente, en polaco.

fenomenológico a la ética, impregnada por un emocionalismo estructural. Como veremos, el juicio de Wojtyła sobre la fenomenología es en parte crítico, pero en parte deja abierta la posibilidad de su uso tanto en la ética como en la antropología. Debemos recordar, en este momento, que no se trata de la fenomenología trascendental de Husserl, sino de la fenomenología realista, de la cual Scheler es uno de los representantes.

Hemos ya señalado que una de las características de los fenomenólogos realistas es su consideración de la fenomenología no como un sistema filosófico acabado, sino como un método, un modo de filosofar, que se puede aplicar a los más diversos campos de la experiencia. Scheler, por ejemplo, se destacó en la fenomenología como quien aplicó el método al ámbito de la experiencia moral, mientras las investigaciones de Husserl se concentraron en el ámbito del conocimiento²⁷. En la parte inicial de su tesis de habilitación, al referirse a la fenomenología como un método (*Método fenomenológico*), Wojtyła explicita el encuadramiento de Scheler en la vertiente realista de la fenomenología:

...la fenomenología constituye, para Scheler, el método adecuado a la ética. En primer lugar, es experimental, y toda ciencia debe basarse en la experiencia. Por otro lado, son objeto de experiencia aquellos contenidos que fundan la esencia de la experiencia ética vivida, es decir, los valores (Wojtyła 1982, 11–12).

Una consideración semejante, de la fenomenología como un método, la encontramos en Adolf Reinach:

En la fenomenología, cuando queremos romper con las teorías y las construcciones, cuando nos esforzamos por volver a las cosas mismas, a la pura y no oculta intuición de las esencias, no se concibe por ello la intuición como una inspiración e iluminación repentinas. Lo he acentuado hoy a cada paso: se requieren grandes y peculiares esfuerzos para, desde la lejanía en que por sí estamos de los objetos, obtener la aprehensión clara y distinta de ellos; precisamente en virtud de esto hablamos de método fenomenológico (Reinach 1986, 67–68).

²⁷ Wojtyła afirma que Scheler entró en contacto con la escuela fenomenológica en 1908, a través de las “Investigaciones lógicas” (*Logische Untersuchungen*) de Husserl, obra en la cual ya se encuentra una postura fenomenológica bien definida: “Scheler adoptó tal postura para sus investigaciones filosóficas, si bien éstas se movían por caminos distintos a los de Husserl, quien introducía la fenomenología en los problemas teóricos, mientras Scheler sólo la utilizaba en los relativos a la filosofía práctica” (MS 11).

Josef Seifert considera que, las “cosas mismas” a las cuales la fenomenología originalmente quería volver, son las “cosas en sí mismas”: “En las “Investigaciones lógicas” las “cosas mismas” son las esencias objetivamente necesarias y las *Wesensgesetze* (leyes esenciales) de las cosas” (Seifert 1987, 62), cuya validez absoluta es verdadera en todos los mundos posibles. Después de las “Investigaciones lógicas”, con el giro trascendental que dio a su pensamiento, Husserl pasa a considerar la “cosa en sí misma” como un término absurdo, pues el “darse” que lo caracteriza sería internamente imposible. Según Seifert, Husserl llega a esta imposibilidad interna del “darse” de la “cosa en sí”, por haberla asociado cada vez más “con el modo subjetivo del darse (...) considerado como imposible sin una referencia a la cogitatio del sujeto” (Ibid.). Como consecuencia de ello, la fenomenología se transforma en una “descripción del modo exacto en el cual el objeto (*cogitatum, nóema*) aparece y es dado al sujeto” (Ibid.), mientras que las “cosas en sí mismas” “cada vez más aparecieron a los fenomenólogos como una asunción objetivista e ingenua de “algo externo a cualquier esfera de un posible darse” (Ibid., p. 63).

En su introducción al “*Essere e persona*” de Seifert, Buttiglione ha señalado la proximidad entre Seifert y Wojtyła. En ambos la fenomenología se pone al servicio de una metafísica personalista, aunque se distinguen porque en el primero prima, como punto de referencia clásico, la tradición platónica mediada por San Agustín y Duns Escoto, mientras en Wojtyła “el momento tomista es preponderante sobre el agustiniano” (Buttiglione 1989, 54).

No es el tema principal de nuestro trabajo la manera particular como Wojtyła aplica el método fenomenológico. Nos acogemos, en ese sentido, a la opinión de Buttiglione y, más recientemente, al trabajo de Rodrigo Guerra López sobre este asunto particular. Según este último autor, puede encontrarse en “Persona y acción”, una suerte de “*epoché* wojtyliana”, que “no consiste en colocar *entre paréntesis* sino en colocar *fuera del paréntesis*” (Guerra López 2011, 231), pues para Wojtyła “extraer explícitamente un elemento implícito nunca significa ignorar o considerar irrelevante un elemento cuanto lograr un aislamiento metodológico que permita reconocer la presencia de dicho elemento de manera más formal” (Ibid.). En “Persona y acción” Wojtyła coloca fuera del paréntesis el problema ético, “para

explicitar que él está presente tanto en la persona como en el acto” (Ibid., 230), poniendo “a un lado los problemas esencialmente éticos” (Ibid.) y destacando “los esencialmente antropológicos sin negar jamás los primeros” (Ibid., 230-231). En el caso de Husserl, su *epoché* “conduce a una verdadera *puesta en fuera de juego* de las leyes que explican la independencia el ser y de la esencia” (Ibid., 231).

1.2. Dos visiones divergentes del seguimiento en la Ética

La tesis de Wojtyła busca responder a la pregunta por la adecuación del sistema ético de Scheler para interpretar la ética cristiana. Al inicio de la obra señala dos puntos tangenciales o coincidencias entre el sistema de Scheler y la ética cristiana, que lo alientan en la investigación que se propone realizar: el amor y el seguimiento. Dirigimos nuestra atención en este momento al seguimiento.

Para entender el principio de seguimiento en el sistema ético de Scheler el concepto llave es el de esencia axiológica ideal (*ideales Wertwesen*)²⁸ de la persona, constituida por los actos que se dirigen al valor, de naturaleza emocional-cognoscitiva, cuya raíz última son los sentimientos de amor y de odio. La persona experimenta su esencia axiológica indirectamente, a través de los valores que son objeto de sus actos afectivo-intencionales, de naturaleza emocional-cognoscitiva. Se trata de una esencia ideal, porque su contenido son valores, hacia los cuales se dirige el amor de la persona, que pueden ser experimentados como tarea a realizar.

Para Wojtyła, a diferencia de Scheler, la esencia axiológica es real, pues, si es precisamente éste y no otro mundo de valores hacia el cual se dirigen los actos emocional-cognoscitivos de la persona, ello manifiesta una real sensibilidad suya. No ve en ello una traición a las premisas fenomenológicas, sino un desarrollo de estas: “Supuestas tales

²⁸ Esta noción presupone una concepción actualista de la persona, según la cual la persona es una unidad experimentada de actos y no puede ser objetivada en conceptos como el de sustancia o el de algún estrato psicofísico humano, pues ello implicaría una consideración de la persona fuera de la experiencia. A la persona, en cambio, sólo se puede acceder en posición intencional, como algo de lo que se tiene experiencia (premisa fenomenológica).

premisas de la fenomenología scheleriana de los valores, podemos afirmar que, al experimentar el mundo objetivo de sus valores, la persona humana se experimenta también directamente a sí misma, es decir, experimenta su propia esencia axiológica “real” (MS 61).

Para Scheler, a diferencia de Wojtyła, la esencia axiológica de la persona es ideal, lo cual puede percibirse en la generación de la relación de seguimiento, entendido por Scheler como un momento de “dinamización ética de la persona para un cometido moral” (Ibid.), y no de una real perfección moral suya. Esta dinamización se produce cuando la persona del seguidor se dirige con su amor hacia la persona del modelo, revelándole su esencia axiológica y permitiéndole co-experimentar los valores hacia los cuales se dirigen sus actos intencionales, apropiándose de ellos y volviéndolos contenido de sus propios actos emocional-cognoscitivos.

Wojtyła encuentra en la ética cristiana una versión “realista” del seguimiento, distinta a la de Scheler. La diferencia fundamental entre ambas versiones se encuentra en la “determinación del ideal”. En la ética cristiana el ideal de perfección es querido por el Padre y comunicado a los hombres por Jesucristo. Además, “el camino para realizar tal ideal es el seguimiento de la persona, que representa la real perfección moral” (MS 64). En el sistema ético de Scheler el ideal de perfección se limita a la experiencia emocional-cognoscitiva de la persona-modelo.

Esta diferencia fundamental conlleva consecuencias importantes: Scheler no ofrece una formulación abstracta del ideal de perfección, tal como aparece en el mensaje de Jesucristo²⁹, sino solamente una concretización en la persona del modelo³⁰. Además, no es la real perfección moral del modelo lo que funda la relación de seguimiento, sino su esencia axiológica ideal³¹. En cambio, para la ética cristiana, sin esa real perfección moral o por lo

²⁹ “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5,48).

³⁰ “El sistema de Scheler no admite un ideal de perfección bajo la forma de un principio abstracto, como en cambio sí se encuentra en la palabra de Jesucristo: “sed perfectos”. Conoce solamente un ideal bajo la forma concreta de una persona modelo” (Wojtyła 1989c, 167–68). Esta cita la hemos retirado del artículo “El principio evangélico de la imitación”, publicado por Wojtyła el año 1957.

³¹ “Al mismo tiempo, sin embargo, esta persona-modelo no es un objeto de imitación por su real perfección ética, sino por una “ideal” esencia de valores, o sea por ese mundo de valores que ella misma vive como su tarea ética” (Ibid.).

menos la sincera intención y la puesta en camino hacia ella del modelo, el seguimiento carecería de fundamento³².

Wojtyła considera que las impostaciones del seguimiento que se encuentran en la ética cristiana y el sistema ético de Scheler son fundamentalmente incompatibles, debido a que el objeto del seguimiento es diverso. Mientras en la ética cristiana se trata de la real perfección moral del modelo, en el sistema ético de Scheler se trata de los valores hacia los cuales se dirigen los actos emocional-cognoscitivos del modelo.

Wojtyła no se detiene en el señalamiento de esta incompatibilidad, sino que evidencia la falta de practicidad del ideal ético, tal como lo entiende Scheler (Cfr. MS 66). Mientras en la ética cristiana el ideal ético se manifiesta no sólo como “tarea a realizar”, sino que se realiza a través de las acciones³³, en el sistema ético de Scheler el ideal ético sólo se manifiesta intencionalmente y, por lo tanto, es “más teórico que práctico”³⁴ (Ibid.), o, por lo menos, “práctico” en un sentido diferente a como lo es en la ética cristiana, lo que es bastante explícito en el principio formulado por Scheler de que la condición para que la persona alcance el más alto valor moral es no hacer de dicho valor un objeto de su voluntad³⁵.

La restricción del ideal ético al ámbito de lo intencional y de lo teórico tendrá consecuencias importantes en la relación entre persona y valor ético y el sentido religioso del valor ético, temas de los siguientes capítulos de la obra³⁶. Por un lado, la afirmación de los

³² “Si una persona debe alcanzar la perfección ética, puede seguir el ejemplo de una persona que posee realmente tal perfección y por lo tanto la manifiesta. La persona es por lo tanto objeto de imitación en la medida en que el ideal de la perfección se ha realizado en ella o se está realizando. Y como viene realizado a través de los actos, tales actos sirven de ejemplo” (Ibid., 161).

³³ “...el ideal de la perfección ética de la persona es práctico, o sea, no sólo dado a los hombres para ser realizado en sus acciones, sino que se realiza en dicha acción. El hombre, obrando, realiza la perfección ética de su persona” (Ibid.).

³⁴ “Este ideal viene dado como un contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva (...) Por lo tanto, por más que para Scheler el valor represente un objeto “práctico”, permanecemos sin embargo siempre en la plataforma cognoscitiva y no pasamos al orden de la acción” (Ibid., 169).

³⁵ “La persona puede alcanzar el más alto valor de sí misma sólo a través del hecho de no aspirar a dicho valor con algún acto de la voluntad” (Ibid.).

³⁶ En el presente capítulo nos detendremos en el primer aspecto, pues nos parece que la falta de un sentido religioso para el valor ético en el sistema de Scheler es una consecuencia de su falta de objetividad y practicidad. Creemos que en esta falta de objetividad y practicidad está la llave para entender el corazón de la crítica dirigida por Wojtyła a Scheler y que la reflexión sobre el significado ético del valor ético es más una consecuencia para la filosofía de la religión del objetivismo y de la practicidad del valor ético que un tema directamente perteneciente a la ética.

valores éticos como valores personales, porque sólo la persona es su sujeto, carecería de fundamento, por el carácter “impracticable” de esos valores. Por otro lado, por más que el ideal ético asuma para la persona un significado religioso -la transformación moral entendida como un crecimiento en la persona de la visión que Dios tiene de ella-, el ideal aparece siempre en posición intencional³⁷, y no como algo que la persona realiza con su actuar “en Dios” o “de acuerdo con la voluntad de Dios”, como lo es expresamente en la ética cristiana³⁸.

Para nuestro trabajo sobre las emociones en la ética de Wojtyła podemos sacar algunas conclusiones importantes. En primer lugar, de acuerdo con Scheler, las emociones juegan un papel fundamental en la generación de la relación de seguimiento entre dos personas. Es gracias a la emoción del amor que la esencia axiológica del modelo es conocida intuitivamente por el seguidor y co-experimentada por él. En realidad, son co-experimentados por el seguidor los valores hacia los cuales se dirigen los actos emocional-cognoscitivos del modelo, volviéndose también objeto de sus propios actos emocional-cognoscitivos.

En ningún momento, como ha percibido Wojtyła, se requiere que el ideal de perfección se encuentre realizado en el modelo, o al menos en serio camino de realización, por medio de sus acciones. Esto contrasta con la visión cristiana del seguimiento y confiere al sistema ético de Scheler un carácter más teórico que práctico, pues en él los valores aparecen siempre en posición intencional, tanto en la experiencia del modelo como en la del

³⁷ “Veamos cuánto, también en esta impostación religiosa, incluso en el ser derivado de Dios, este ideal de la perfección de la persona conserva, a pesar de todo, características intencionales. Dios “carga” en su amor al hombre y el hombre religioso lo vive con contenido emocional-cognoscitivo de los actos de la propia persona” (Wojtyła 1989b, 170).

³⁸ “Según la Sagrada Escritura, la real perfección ética de la persona humana es el objeto de la voluntad de Dios. El hombre, realizándola en sus acciones, cumple contemporáneamente la voluntad de Dios y se hace semejante a Él. Además, alcanza con ello una participación al bien sobrenatural de Dios” (Ibid.). Esta afirmación, citada aisladamente, puede sonar dura. Podríamos matizarla con algo que Wojtyła dirá más adelante, en “Amor y responsabilidad”: “El creyente, profundamente convencido de la verdad del Evangelio en lo que a la existencia humana se refiere, tiene conciencia de que el desarrollo de su personalidad por el amor no puede realizarse cumplidamente mediante sus propias energías espirituales. Al llamarnos a la perfección, el Evangelio nos compromete a creer en la verdad de la Gracia. Esta introduce al ser humano en el radio de acción de Dios y su amor” (AyR 314). Lo importante, más allá de lo que corresponde al hombre y a Dios en esa transformación moral, es que se trata de una transformación real del hombre y no solamente de lo que él siente o de lo que entra en la esfera de su sentir. Aunque, ciertamente, cualquier transformación real tiene que abarcar también esa esfera, sin limitarse a ella.

seguidor. La transformación moral consiste, fundamentalmente, en un cambio en la esencia axiológica de la persona, que pasa a experimentar emocional-cognoscitivamente nuevos valores. El acto puramente emocional del amor es el único capaz de operar esa transformación. El impacto de las normas sólo alcanza los actos internos y externos de la voluntad, pero no la esencia de la persona.

En segundo lugar, la propia esencia axiológica de la persona, su identidad en el cosmos moral está determinada por sus afectos intencionales, sus actos emocional-cognoscitivos y, de manera más profunda, por los actos puramente emocionales del amor y del odio. Los actos internos y externos de la voluntad se sitúan en un nivel más superficial de la persona, como un “epifenómeno” de lo estrictamente emocional³⁹, pero no definen quién es la persona para la ética, lo cual es para Wojtyła no sólo una señal clara de incompatibilidad con la ética cristiana, sino también del carácter fundamentalmente “teórico” –y no práctico- del sistema ético de Scheler⁴⁰.

1.3. Valor moral y objetivismo ético

La opción por la fenomenología como método implica que en el sistema de Scheler el valor moral solamente pueda ser captado como fenómeno, como contenido de la experiencia, y que no pueda ser definido. Lo único que puede definirse son “las condiciones en que se manifiestan los valores morales” (MS 73).

³⁹ Ello explicaría por qué cuando una persona-modelo realiza una acción incoherente con su esencia axiológica, la primera interpretación del discípulo es la de atribuir ese comportamiento no a la persona-modelo, sino a su dinamismo psicosomático, a “funciones desordenadas”, y no a “un “acto” intencional, característico de la persona en cuanto tal” (García Quesada 1995, 84).

⁴⁰ En “Persona y acción”, Wojtyła se refiere a la tensión entre emotividad y operatividad como “momento clave de la personalidad y de la moralidad” (PyA 353) y a la “síntesis entre subjetividad y operatividad en la acción de la persona” (Ibid.) como una tarea que “no se realiza sin un esfuerzo particular, que se puede definir como el esfuerzo más específico de la interioridad del hombre” (Ibid.). Esta tarea es precisamente la integración de las emociones, tema de nuestra tesis, la cual en una visión de la vida emocional como la de Scheler parece innecesaria e incluso imperceptible.

Condiciones de manifestación del valor moral

Según Scheler, la **primera condición** de la manifestación del valor moral en la experiencia ética es que dicha manifestación siempre se da con ocasión de la realización de algún otro valor material. La **segunda condición** es que el valor objetivo, cuya realización coincide con la manifestación del valor moral, tiene que haber sido previamente sentido junto con su posición en la jerarquía objetiva de los valores, en los sentimientos del preferir o del posponer. El bien moral se manifiesta cuando es realizado el valor objetivo que ha sido previamente preferido. El mal moral se manifiesta cuando es realizado el valor objetivo que ha sido previamente pospuesto. El bien moral absoluto se manifiesta cuando es realizado el valor que ha sido sentido como el más alto. El bien moral relativo, cuando es realizado el valor sentido como más alto. El mal moral absoluto se manifiesta cuando es realizado el valor que ha sido sentido como el más bajo. Además de este primer criterio, como su complemento, Scheler presenta un criterio fenomenológico adicional: el bien moral se manifiesta cuando, en un nivel axiológico más alto, es realizado un valor positivo. Mientras que el mal moral se manifiesta cuando, en un nivel axiológico más alto, es realizado un valor negativo.

Los sentimientos del preferir y del posponer, de central importancia para la manifestación del valor moral, determinan los límites del *ethos* o mundo axiológico tal como es percibido por una persona o un grupo social. El *ethos* puede sufrir variaciones, lo que no implica una contradicción con una ética absoluta⁴¹. De todos los cambios posibles que puede sufrir un determinado *ethos*, Scheler considera que el más importante es el crecimiento debido al amor. El amor constituye -junto con el odio- el núcleo de la vida emocional de la persona, y descubre nuevos valores, que sin él pasan desapercibidos. El odio, en cambio, tiende a ocultarlos, llevando a una contracción del *ethos*.

El crecimiento del *ethos* debido al amor es siempre resultado de la actividad de un genio del corazón, cuya genialidad consiste en la mayor amplitud del mundo axiológico que experimenta, relativizando el antiguo *ethos*, integrándolo en una síntesis superior, percibiendo niveles axiológicos antes desconocidos, o reordenando armónicamente el mundo

⁴¹ Todo cambio en el *ethos* se debe siempre a factores subjetivos, mientras el orden objetivo de los valores se mantiene inalterado.

de los valores, de tal forma que el sentir axiológico se ajuste mejor al orden objetivo de los valores. La expansión del *ethos*, hasta llegar a ser dominante, se explica por la relación de seguimiento que se instaura entre el genio-maestro y sus discípulos, quienes al amarlo pasan a co-experimentar los valores que el maestro experimenta. En otras palabras: los mismos valores del maestro pasan a ser contenido de su experiencia emocional-cognoscitiva (Cfr. MS 80)⁴².

A partir de la noción de *ethos*, “espíritu de toda ética” (MS 81)⁴³, Scheler también considera las posibilidades de la ética, cuyos juicios se refieren siempre a la coherencia de una ética aplicada con el *ethos* del cual pretende ser aplicación. Además, también concede a la ética la capacidad de juzgar un determinado *ethos*, contrastándolo con los puros valores éticos. De esas posibilidades, que estarían al alcance de la ética filosófica⁴⁴, la segunda llama la atención de Wojtyła, la que consiste en el juicio del *ethos*, tomando como parámetro los puros valores éticos. El acceso a los puros valores éticos implica una objetivación de estos, que parece situarse fuera del alcance del punto de vista fenomenológico, en el cual los valores aparecen siempre como fenómenos, en posición intencional. Por eso la fenomenología siempre tiene que ser complementada o tener como puerto natural una determinada metafísica. Esto puede percibirse, por ejemplo, en la metafísica del pudor, que Wojtyła propone en “Amor y responsabilidad”, en la cual ha incorporado la contribución de una fenomenología del pudor, en sí misma insuficiente para fundar una ética sexual realista. Aquí

⁴² “Entre los ámbitos axiológicos, entendidos globalmente, que se abren improvisadamente ante nosotros, relativizando el viejo *ethos*, no existe nada de paragonable – desde mi punto de vista – al extraordinario ejemplo del Discurso de la montaña; también en la forma que asume, aparece como un testimonio del posible florecer ante nosotros de un nuevo reino de valores y de la consecuente relativización de los viejos valores de la “Ley”: “Yo en cambio os digo...” (Scheler 2013, 325).

⁴³ El *ethos* se relaciona íntimamente con la esencia axiológica ideal de la persona, indicando el significado o aspecto moral de ese ideal. La esencia axiológica ideal de la persona o ideal personal tiene un significado moral (*ethos*) porque la realización de cualquier valor objetivo es ocasión para que el valor moral se manifieste en la experiencia emocional-cognoscitiva del realizador. Puede decirse que el ideal personal es *ethos* en la medida en que señala las coordenadas de manifestación del valor moral en la experiencia emocional-cognoscitiva de la persona que es su sujeto. Por ejemplo, cuando una persona se vuelve sensible a los objetos de la esfera de lo absoluto, al valor de lo santo, esa nueva sensibilidad amplía significativamente las posibilidades de manifestación del bien y del mal moral en su experiencia emocional-cognoscitiva.

⁴⁴ La ética científica, en cambio, es incapaz de juzgar un *ethos*, ya que su surgimiento es siempre posterior, consecuencia de la decadencia del *ethos*. Cuando los valores ya no son vitalmente percibidos surge la necesidad de justificarlos racionalmente, por medio del razonamiento deductivo, lo que se hace necesario cuando el *ethos* se encuentra debilitado, cuando los valores ya no son directamente intuitivos, como inicialmente.

parece aplicarse eso que dice Josef Seifert, de que el proyecto inicial de la fenomenología, de “vuelta a las cosas mismas” sólo se realiza en la “vuelta a las cosas en sí mismas”, no restringiéndose a las esencias, sino alcanzando también a los entes concretos, existentes.

Jesucristo: modelo y legislador

La imposibilidad del sistema de Scheler para realizar la segunda función por él mismo atribuida a la ética se debe, en última instancia, a que en dicho sistema “los valores éticos no pueden ponerse ni objetivarse de ningún modo fuera de la experiencia vivida” (MS 82). Esta imposibilidad lo distancia también de la ética cristiana, en la cual los valores morales se encuentran objetivados en la enseñanza de Jesucristo, en la Tradición y en el Magisterio de la Iglesia. En efecto, el Nuevo Testamento presenta descripciones de acciones de Jesús, internas y externas, que poseen valor moral (oración, amor a los enemigos, bondad para con las demás personas, sinceridad, etc.). Pero no se limita a ello, sino que el mismo Jesucristo ofrece, como parte de su enseñanza, la “definición objetiva de los valores hacia los que se dirigían las acciones particulares” (MS 83) de su vida, poniendo los valores morales fuera de la experiencia, expresándolos objetivamente: “sin tal objetivación, ni sus contemporáneos ni sus discípulos posteriores dispuestos a seguirle habrían comprendido con tanta exactitud el mundo de valores que él había experimentado, realizado y propuesto como tarea a realizar” (Ibid.).

Jesucristo no fue solamente un modelo a seguir, sino también un legislador ético: “si redujéramos toda la ética cristiana al seguimiento de un modelo personal como Jesucristo, no captaríamos en su plenitud el contenido ético de las fuentes reveladas” (MS 84). Wojtyła llega a considerar incluso que, entre el ejemplo y la enseñanza, es más importante para la ética la enseñanza, pues proporciona a los cristianos el objeto de la fe y, por tanto, el principio religioso y sobrenatural del obrar. Consecuentemente, “el Evangelio no es sólo *ethos* en sentido scheleriano, sino que constituye un gran sistema de valores morales objetivados” (Ibid.), lo cual hizo posible que esos valores se volvieran contenido de realización de hombres

y mujeres de diversos momentos históricos y culturas (fenómeno este que, según Wojtyła, ha sido bien descrito por Scheler).

Valor moral y bienes sobrenaturales

Todo el Evangelio está penetrado por la revelación de la relación entre el valor moral y los bienes sobrenaturales, “que aparece más explícitamente en la enseñanza de las ocho bienaventuranzas” (MS 86). En cada una de ellas se revela el nexo existente entre un valor moral y algún bien sobrenatural. Este nexo es posible porque los valores morales son tan reales y objetivos como los bienes sobrenaturales. En el caso del sistema de Scheler, en el cual los valores ocupan siempre una posición intencional, como contenido de la experiencia, cabe preguntarse sobre la posibilidad de ese nexo.

En primer lugar, cabe resaltar que en la fenomenología tal como Scheler la aplica a la ética, el bien está radicado en el valor (el valor dirige la síntesis de cualidades particulares que se reúnen en un determinado bien), por lo cual no puede ser considerado el resultado de la conjunción cosa-valor. Aunque el bien posee una “estructura cosística”, no es una cosa ni hay en él algo de cosa: penetrado totalmente por el valor, puede decirse que el bien es el valor mismo en posición objetiva. En segundo lugar, y como consecuencia de ello, tampoco el bien puede ser considerado fuera de la experiencia emocional vivida: “el fenómeno (...) no nos permite (...) entrar en el mundo objetivo de los valores, y mucho menos en el orden objetivo de los bienes” (MS 87). El bien y el mal moral no son en el sistema de Scheler el bien y el mal de las acciones de la persona humana, como en la ética cristiana, sino un determinado tipo de fenómeno, un tipo axiológico diferenciado dentro de lo que puede experimentarse emocional-cognoscitivamente.

El objetivismo insuficiente del sistema de Scheler

Una ética es objetivista cuando “crea las bases para que una determinada realización o un determinado acto interno o externo lo puedan definir como moralmente bueno o malo,

es decir, si nos permite el juicio de bien o mal ético sobre los actos o sobre las personas mismas que realizan los actos” (MS 92-93). En el sistema de Scheler los valores morales se manifiestan en la experiencia emocional-cognoscitiva (percepción afectiva intencional) con ocasión de “la realización de otros valores objetivos” (MS 92). Este sistema sería objetivista en sentido pleno si estos dos fenómenos se encontrasen integrados en una misma unidad objetiva, que coincidiese con el acto en el que se realiza el valor objetivo. Es un asunto que, en opinión de Wojtyła, Scheler no llega a resolver en su sistema ético (Cfr. MS 92).

Por otro lado, la jerarquía *a priori* de valores, asumida como criterio para determinar el bien o el mal moral de un acto de realización de un valor puede ser también cuestionada: en nombre del bien moral se deben sacrificar no sólo valores inferiores por valores superiores, sino valores superiores por valores inferiores (por ejemplo, cuando se interrumpen los estudios para salvaguardar la salud). A partir de ello, se puede concluir que “el bien y el mal de determinados actos no dependen de la posición jerárquica de los valores objetivos que en ellos se realizan” (MS 94). Wojtyła presenta más argumentos, en la misma línea: quien dedica su vida a realizar lo santo se dedica a un valor superior al de quien se dedica a la salud. Pero realizar un valor vital puede ser moralmente bueno, mientras dedicarse a lo santo (tal como lo entiende Scheler) puede ser moralmente malo. Con ello, es presentado un indicio más de que la jerarquía de los valores no es principio de determinación del bien o del mal moral del acto externo o interno con el cual la persona realiza un valor objetivo: “el bien (o el mal) moral objetivo de los actos es independiente de la posición jerárquica del valor realizado, pero está contenido en tales actos en razón de algún otro principio” (MS 95). El principio considerado por Scheler es, en realidad, la regla de manifestación del valor moral en la experiencia emocional-cognoscitiva.

En contraste con ello, las fuentes reveladas de la ética cristiana explicitan un nexo entre el valor moral de los actos humanos y el orden objetivo de bienes sobrenaturales reales: cuando el valor moral del acto es positivo, esto coloca a quien lo realiza en relación positiva con Dios. Cuando es negativo, sucede lo contrario. Un examen del Sermón de la Montaña⁴⁵

⁴⁵ En realidad, este nexo es una constante en las Sagradas Escrituras. Además de las Sagradas Escrituras, Wojtyła hace una referencia a otras fuentes de la ética cristiana, como la Sagrada Tradición y el Magisterio, que

muestra que lo que hace positivo o negativo a un acto es su contenido objetivo. Wojtyła da algunos ejemplos: jurar es un acto que siempre tiene valor moral negativo (Cfr. Mt 5,33-37)⁴⁶. Amar a los enemigos tiene valor moral positivo siempre, y asemeja a Dios, quien hace llover sobre buenos y malos (Cfr. Mt 5,43-48). Lo mismo puede percibirse en la descripción del juicio final (Cfr. Mt 25,31-46), en el cual las acciones, en virtud de su contenido objetivo, colocan en relación positiva o negativa con Dios. Entre las buenas acciones son mencionadas: disponibilidad para ponerse de acuerdo con el prójimo, pureza, virginidad, ayuno, limosna, oración. Y entre las malas: la ira, palabras ofensivas, impureza, deseos de la carne.

Wojtyła no encuentra en las fuentes de la ética cristiana una referencia a la realización de valores objetivos, tan central en el sistema ético de Scheler:

Scheler vincula el valor moral con el valor objetivo realizado en el acto de la voluntad o en la acción. Las afirmaciones de las fuentes de la ética cristiana, que expresan un contenido objetivo de las acciones humanas, como por ejemplo “matar”, “llamar a alguien de idiota”, “desear la mujer del prójimo”, o bien “hacer limosna”, “ayunar”, etcétera, ¿expresan valores objetivos? No tenemos algún fundamento para afirmarlo. Estas y semejantes expresiones semejantes muestran que las fuentes de la ética cristiana ofrecen solamente el contenido objetivo de las acciones humanas, cualificándolas éticamente sobre la base de este contenido (MS 100).

Las definiciones presentes en la ética cristiana “abstraen de los valores, mientras que, por otra parte, vinculan el valor moral de determinadas acciones con su mismo contenido objetivo” (MS 101). Esto no significa que a partir de un análisis de dichas acciones y de su correspondiente contenido objetivo no pueda crearse o explicitarse una axiología cristiana: fundar la axiología en la ética, analizando los valores objetivos que se experimentan al realizar acciones cuyo contenido objetivo determina la bondad o maldad moral de dichas acciones. Este procedimiento es posible, pero no se encuentra desarrollado en las fuentes de la ética cristiana.

contribuyen a la determinación cada vez más exacta, con ayuda también de las ciencias auxiliares, del contenido objetivo de ciertos actos (Cfr. MS 99).

⁴⁶ Todas las citas de las Sagradas Escrituras las hemos tomado de la Biblia de Jerusalén (Ubieta 1977).

Los actos internos de la voluntad (intención) no constituyen tampoco esencialmente una experiencia de valor⁴⁷, sino una confirmación de la bondad moral que una acción ya posee intrínsecamente, en virtud de su contenido objetivo, o una falsificación de esa bondad constitutiva, cuando se direcciona la acción a la vanagloria, por ejemplo. Toda acción moralmente buena, cuando es direccionada por la intención hacia Dios, tiene su bondad moral confirmada por la intención. Tampoco puede identificarse la intención con la experiencia del valor de lo “santo”. La esencia del acto de intención es orientar la voluntad hacia Dios, mientras el valor de lo “santo” se manifiesta en la percepción afectiva intencional de los objetos pertenecientes a la esfera de lo absoluto.

El sistema ético de Scheler no puede ser considerado objetivista, a pesar de que tienda a ello: no ofrece las bases suficientes para “discriminar el bien o el mal ético respecto a los actos internos o externos” (MS 104). Como consecuencia de ello, no “es adecuado para interpretar una ética de un carácter tan objetivista como la ética cristiana” (MS 105). De acuerdo con la evaluación de Wojtyła, el insuficiente objetivismo del sistema de Scheler le viene de sus presupuestos fenomenológicos y para superarlo tendría “que admitir otras premisas teórico-cognoscitivas (...) meta-fenomenológicas o incluso metafísicas” (Ibid.).

Debido a sus presupuestos fenomenológicos, el valor moral siempre se manifiesta, en el sistema de Scheler, en posición intencional, como contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva, del afecto intencional. Incluso los demás valores objetivos, los que pueden ser objeto de los actos internos y externos de la voluntad, portan siempre una referencia a algún sujeto, porque una ética puramente axiológica es siempre insuficientemente objetivista.

El afirmar que el valor moral es objetivo equivale en Scheler a decir que es un fenómeno, contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva. Un síntoma de que esta objetivación es insuficiente es, para Wojtyła, que la objetividad del valor moral “no se diferencia en nada de la objetividad de los demás valores” (Ibid.). Las premisas fenomenológicas del sistema ético de Scheler no permiten una adecuada distinción, conduciendo a una visión unívoca. Sin embargo, Scheler presenta dos características de los

⁴⁷ “Si pretendiéramos interpretar el acto interno como experiencia de valor, ciertamente no lograríamos captar su esencia peculiar” (MS 103).

valores morales que los distinguirían del resto de los valores objetivos: no pueden ser objeto de realización por la voluntad y su sujeto es la persona. La primera de estas características se relaciona con la crítica de Scheler al fariseísmo y con los presupuestos emocionalistas de esa crítica. La segunda toca el importante tema de la relación entre la persona y el valor moral, al cual ahora dedicamos nuestra atención.

1.4. La practicidad del valor moral

La persona humana, “es realizadora del bien o del mal moral” (MS 109): en ello consiste el carácter práctico de los valores morales en la ética cristiana⁴⁸. Por ello, el ideal de la perfección de la persona humana en la ética cristiana es un ideal práctico: el hombre se perfecciona a sí mismo como persona realizando el bien moral, y se desvaloriza realizando el mal. El presupuesto de esto es que el bien y el mal moral son el resultado de la actividad de la persona. Según Wojtyła, todo sistema ético que quiera interpretar la ética cristiana tiene que concebir la actividad de la persona con ese tipo de referencia al bien y al mal moral.

En el sistema de Scheler, en cambio, llaman la atención algunas formulaciones que parecen negar a la persona su condición de operadora del bien y del mal moral (Cfr. MS 110)⁴⁹. Si los valores morales sólo se manifiestan *con ocasión* de la realización de otros valores objetivos, no se puede afirmar que pertenezcan interiormente a los actos de realización, pues los objetos de dichos actos son los valores objetivos que ellos realizan, y no los morales, que se manifiestan *concomitantemente*.

⁴⁸ Estos son algunos de los pasajes en los cuales Wojtyła apoya su afirmación: “Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco” (Rm 7,15); “Vuestra caridad sea sin fingimiento; detestando el mal, adhiriéndoos al bien (Rm 12,9); “Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obre el mal: del judío primeramente y también del griego; en cambio, gloria, honor y paz a todo el que obre el bien; al judío primeramente, y también al griego” (Rm 2,9-10).

⁴⁹ “Quien por ejemplo no quiere hacer el bien del prójimo –en el sentido que para él es importante realizar el bien, independientemente del hecho de poder hacerlo a otros- sino que aprovecha solamente la ocasión, en el acto, “para ser bueno” él mismo o “para hacer el bien”, no es bueno y no hace el “bien” en modo auténtico; se trata, al contrario, de una recitación farisea: él quiere sólo aparecer “bueno” a sí mismo. El valor “bueno” se manifiesta en el momento mismo en el cual realizamos el valor positivo superior (dado en el preferir): en el acto de querer. Justamente por eso no puede nunca constituir la materia del acto de querer. Por una necesidad esencial, se encuentra por decirlo así “a las espaldas” del querer” (Scheler 2013, 48).

Debido a sus raíces fenomenológicas, el sistema de Scheler no puede captar la relación causal entre la persona y los valores morales. Ello no implica *per se* una negación de la causalidad de la persona, sino que simplemente no se encuentran “bases suficientes, en las premisas filosóficas de su sistema” (MS 111) para objetivarla. No se excluye ni se niega, pero “precisamente el brotar de estos actos desde dentro de la persona misma (...) no se deja captar ni objetivar fenomenológicamente (...) La persona no es la causa eficiente de sus actos; estos solo “se manifiestan” en ella” (Ibid.). Mucho menos es causa del bien o del mal moral de dichos actos, por más que se manifiesten en ella como en su sujeto propio es imposible objetivar su surgimiento.

Fariseísmo y emocionalismo

A pesar de no objetivar la relación de causalidad eficiente entre la persona y sus actos, Scheler sostiene que los valores objetivos pueden ser objeto de realización, fin de la voluntad. Los valores morales, sin embargo, son una excepción a esa regla: no pueden ser ellos mismos objeto de realización, porque ello implicaría fariseísmo:

Quien por ejemplo no quiere hacer el bien del prójimo –en el sentido que para él es importante realizar el bien, independientemente del hecho de poder hacerlo a otros- sino que aprovecha solamente la ocasión, en el acto, “para ser bueno” él mismo o “para hacer el bien”, no es bueno y no *hace* el “bien” en modo auténtico; se trata, al contrario, de una recitación farisea: él quiere sólo aparecer “bueno” a sí mismo. El valor “bueno” se manifiesta en el momento mismo en el cual realizamos el valor positivo superior (dado en el preferir): en el acto de querer. Justamente por eso no puede *nunca* constituir la materia del acto de querer. Por una necesidad esencial, se encuentra por decirlo así “a las espaldas” del querer (Scheler 2013, 48).

Más allá de que el fenómeno al que Scheler llama fariseísmo no coincide exactamente con el fariseísmo bíblico, es necesario contextualizar estas afirmaciones, que parecen negar el carácter práctico de los valores morales. En primer lugar, el fariseísmo denunciado por Scheler es un fenómeno que se entiende sólo dentro de las coordenadas emocionalistas de su sistema, fundamentalmente en su consideración del bien (y del mal) como “fenómeno, es decir, en tanto en cuanto se manifiesta en la percepción afectiva intencional de un sujeto personal concreto” (MS 113). Dirigir el acto del querer hacia el bien moral, por lo tanto, es

lo mismo que aspirar a percibir emocionalmente la propia bondad moral. Esto, efectivamente, podría ser calificado como un tipo de fariseísmo. Pero si el objeto del querer es el mismo valor moral, el bien objetivo, entonces la acusación de fariseísmo no procede.

La confusión de estas dos experiencias diversas es causada por las premisas emocionalistas de Scheler. Es verdad que esas dos experiencias pueden coincidir en un determinado momento y situación en una persona, pero también puede suceder que la realización del bien moral no coincida con una experiencia emocional positiva, ni siquiera con el profundo sentimiento de la propia bondad moral que Scheler llama felicidad⁵⁰. En esta descalificación del bien moral como objeto de realización por el querer Scheler contradice su propio personalismo, que lo ha llevado previamente a considerar la perfección de la persona, su más alto valor moral, como fin principal de la ética. También es expresión del carácter fundamentalmente teórico de su ética. Es muy extraño que la persona no pueda aspirar directamente, en sus actos voluntarios, a lo que es el fin principal de la ética: su propia perfección⁵¹.

⁵⁰ Creemos que su tesis de teología sobre la doctrina de la fe en San Juan de la Cruz preparó a Wojtyła para superar esta limitación del sistema de Scheler, que le impide captar apropiadamente el camino de la persona hacia aquello que el propio Scheler identifica como el fin principal de la ética: que la persona alcance el más alto valor moral posible, su perfección. En esta discusión sobre lo que hace verdaderamente práctica a la ética, si el querer o el sentir, creemos que la diferencia fundamental entre ambos autores no es la opción por una u otra alternativa, sino su identificación o no con la persona. Wojtyła mantiene siempre la distinción entre persona y naturaleza, mientras que en Scheler persona y afectividad se confunden, pues el amor-emoción constituye para el autor del *Formalismus* la esencia más profunda de la persona. Esta idea la hemos tomado de Rocco Buttiglione: “El valor absoluto, el mismo Dios, es-en la experiencia mística- percibido de una forma absolutamente neta, privada de cualquier emocionalidad (...) El término de referencia de Wojtyła, en su confrontación con Scheler, será siempre Santo Tomás de Aquino (...) a través de San Juan de la Cruz y dotado de una dimensión experiencial y existencial que permite más fácilmente la comparación con el pensamiento fenomenológico. La fenomenología de la experiencia mística de San Juan de la Cruz lleva al hombre, desde el principio hasta el fin, hacia el núcleo irreductible de su persona y le muestra la necesidad de trascenderlo hacia la verdad que es Dios mismo, respondiendo de este modo a la iniciativa de Dios, quien, por su parte, se dirige al hombre. Esta iniciativa de Dios, que atraviesa las estructuras naturales del hombre, las ilumina y, en un cierto sentido, hace objeto de experiencia (aunque sea de un tipo de experiencia totalmente particular) precisamente a ese núcleo irreductible del hombre que normalmente escapa a una descripción fenomenológica” (Buttiglione 1992, 63).

⁵¹ Encontramos en la Tesis de habilitación una cita de Von Hildebrand, en nota de pie de página, con una crítica contundente a la comprensión emocionalista que Scheler tiene del fariseísmo: “...La afirmación de Scheler de que el valor ‘bien’ en cuanto tal no puede nunca ser objeto directo de la tendencia, si se tiene en cuenta su significado; que tal intención sería, más bien, fariseísmo... Por su parte, desconoce que en sí es esencialmente posible pretender ser bueno no por la exaltación de la propia persona, sino por el mismo ser bueno y, sobre

La causa del carácter intencional, y desde ahora también, más bien, “teórico”, de los valores morales y del ideal moral de la persona en el sistema de Scheler, en oposición al carácter real y práctico –claramente definido– de los mismos en la ética cristiana, hay que buscarla no sólo en las premisas teórico-cognoscitivas de la fenomenología scheleriana, sino también en gran medida en sus elementos emocionalistas. Las primeras van de la mano con estos otros, porque el valor como fenómeno es dado, ante todo, en la experiencia emocional (amor-odio), y sólo en segundo lugar en la emocional-cognoscitiva (percepción afectiva intencional) (MS 116).

Curiosamente, por moverse en coordenadas fenomenológicas y emocionalistas, no se encuentra en el sistema de Scheler una negación frontal del carácter práctico de los valores morales:

...las premisas personalistas de carácter general, que Scheler acentúa en todo su sistema, imponen, más bien, la aceptación de esta causalidad de la persona respecto al bien y al mal. La persona puede no aspirar directamente a aquellos valores; sin embargo, puede ser, de alguna manera, productora de los mismos (MS 117).

Scheler considera el valor y no las cosas en sí mismas como objeto práctico de nuestras acciones, pues con ellos *tratamos* en la experiencia. Es importante, sin embargo, aclarar a qué tipo de tratamiento nos referimos. Pues el conocimiento es también una manera de tratar con el valor. No es este, sin embargo, un tipo de tratamiento que interesa a la ética, a no ser que ese conocimiento se traduzca en acciones.

Conocimiento y acción son experiencias subjetivamente diversas, incluso cuando tienen como objeto un mismo valor, pues en ambas el valor se manifiesta. Sin embargo, de acuerdo con el emocionalismo de Scheler, su lugar peculiar de manifestación es la experiencia emocional-cognoscitiva, porque “toda la estructura intencional de esta experiencia está exclusivamente orientada a la manifestación de los valores (...) a la manifestación del objeto en su misma axiologicidad, y en su plena axiologicidad, y, por lo tanto, en la variedad axiológica individual y en su posición jerárquica” (MS 119). El valor “en primera instancia y en modo muy especial está ligado (...) a la percepción afectiva” (Ibid.).

todo, por la gloria de Dios; que aquí lo que se exige, según la cosa misma, no es la exclusión de aquella intención del valor, sino su inserción en el orden objetivamente trazado por la entrega al valor” (MS 127).

El mismo valor puede emerger en la aspiración, experiencia también intencional, centrada en la realización y no en la manifestación del valor, pero es primero contenido de la percepción afectiva intencional y después contenido de la aspiración. ¿Cómo se efectúa el pasaje de una experiencia a otra, siendo que poseen estructura intencional completamente diversa?

Uno de los tipos de aspiración es el querer, en el cual “la persona realiza los valores que en la percepción afectiva intencional le son presentados como valores que deben ser realizados” (MS 120). Eso quiere decir que pasan al terreno de la voluntad al volverse contenido de deber ideal. En el querer, según Scheler, “un determinado sujeto, por sí mismo, se pone como fin aquellos valores que ha de realizar” (MS 120-121):

Quando afirmamos que “la voluntad se pone fines”, que “nosotros nos ponemos fines” —o cosas semejantes— el “poner” no se refiere a la naturaleza del objetivo, sino solamente a este hecho: un determinado contenido, a diferencia de los otros, se vuelve objetivo a realizar a través de nosotros mismos (Scheler 2013, 53).

En el querer, a diferencia de los demás tipos de aspiración, el sujeto se pone a sí mismo como fin un determinado valor. De ello Wojtyła saca una importante conclusión: “El hecho de que el sujeto personal se proponga a sí mismo los valores como fines en su volición, nos permite, quizás, argumentar que el acto de querer es la manifestación de la causatividad de la persona” (MS 121). Para Scheler, en cambio, la representación, elemento más característico del querer⁵², consiste solamente en un ser consciente por parte del sujeto de su propia aspiración.

En ello, según Wojtyła, Scheler muestra coherencia con las premisas de su sistema, porque para él es el conocimiento emocional y no el racional el que manifiesta la esencia del valor. El conocimiento racional ofrece una representación *solamente*. Dicha representación, minusvalorada por Scheler, tiene, sin embargo, para Wojtyła, “consecuencias para la acción

⁵² “Al contrario los fines del querer son sobre todo, aunque sea de manera variable, representaciones de los contenidos de las tendencias” (Scheler 2013, 60).

causativa de la persona” (MS 122). Constatamos una importante discordancia entre Scheler y Wojtyła en lo que se refiere al rol de la representación en la experiencia vivida del querer.

Al menos así lo entiende el mismo Wojtyła: “en la concepción de Scheler la representación no reviste absolutamente aquel rol, queda retraída en toda la experiencia del querer en una posición secundaria: no orienta el querer” (Ibid.), se limita a hacer consciente a la persona de la dirección inmanente de su aspiración⁵³. Sobre ello, Wojtyła emite un juicio lapidario: “percibimos claramente que se nos escapa de las manos el fundamental timón de la causalidad humana” (MS 123)⁵⁴.

En ese contexto, es para Scheler la percepción afectiva intencional, no la representación, la que da su orientación al querer, pues es en ella donde se manifiesta el valor en su esencia objetiva. Sin embargo, la percepción afectiva intencional no puede ser coeficiente de causalidad de la persona, pues se trata, según el mismo Scheler, de un conocimiento que se genera en lo profundo de la vida emocional, en el sentimiento del amor, que excluye cualquier elemento de aspiración (Cfr. MS 123-124). Como brota del amor, nada en su esencia puede conectarse con el querer, es esencialmente incapaz de presentarle el valor como fin. No basta con decir que el valor es un objeto práctico, que no es puesto por el sujeto, pero tratado por él: “Scheler no llegó hasta la esencia del orden práctico, no captó el momento de la causatividad de la persona” (MS 124), que “se manifiesta en la acción de la voluntad” (Ibid.) de la persona, que se pone el valor como fin, en contacto “causal” con él. El amor, en cambio, tal como lo entiende Scheler, está separado de ese contacto, porque nada en su esencia contiene algún elemento de querer⁵⁵. Wojtyła piensa, a diferencia de Scheler, que el

⁵³ “Lo que distingue el “objetivo” del puro “fin”, que es dado “en la” tendencia misma, en su dirección, es que todo contenido constituido como fin (es decir, un contenido que ya es dado como fin de su tendencia) es reclamado en un acto particular. La conciencia del objetivo se realiza solamente en el fenómeno de “retroceder” desde la conciencia en cuanto tendencia, a la conciencia en cuanto representación, y desde el concebir en cuanto representación del contenido como fin dado en la tendencia” (Ibid.). En la misma página, un poco más adelante: “Mientras el tender se mantiene al nivel de la simple conciencia axiológica del fin, el querer consciente del objetivo es ya un querer algo determinado en conformidad con la imagen (o en conformidad con el significado), o sea, un querer la “materia” en el sentido de una cierta figuralidad” (Ibid.).

⁵⁴ En su debate con Scheler, Wojtyła explicita un elemento de su concepción del acto ético que explotaremos en la parte sintética de nuestra tesis, cuando hablemos de la relación entre la percepción y emoción como un esbozo de la integración ética de las emociones (Capítulo 7).

⁵⁵ “Quiero decir que el acto de amar no incluye esencialmente la orientación hacia el valor sentido o hacia el valor preferido -como si se tratara de una “respuesta” a aquel valor – que en lugar de ello al acto de amar

querer no es una aspiración en sí misma ciega, dependiente del influjo de la percepción afectiva intencional, en la forma de una motivación práctica: no sufre pasivamente el influjo de la vida emocional.

La voluntad y el querer poseen en el sistema de Scheler un carácter paradójico. En un primer momento, por un acto de su voluntad, la persona se pone fines. Pero, en dichos fines, la voluntad sufre pasivamente el influjo de los valores. Entonces, por sus presupuestos fenomenológicos, el sistema de Scheler no capta la relación causal de la persona con los valores éticos. No captar una relación, sin embargo, no implica negarla. La negación de la relación causal entre persona y valor le viene a Scheler no de su metodología fenomenológica, sino de su emocionalismo estructural. De esa manera, “la persona vive de emoción y conocimiento, pero no es causa eficiente de los valores que se realizan en sus actos de voluntad” (MS 127). Los valores son intencionales en su sistema no sólo por ser objeto de la percepción afectiva, sino sobre todo porque no pueden ser objeto de un acto causal de la persona. La persona no puede ser causa eficiente de los valores.

Por ello, es siempre importante recordar que cuando Scheler afirma que los valores son personales, lo afirma en sentido intencional y teórico, pero no realmente práctico. El emocionalismo juega en ello un papel fundamental: la esencia de la persona es emocional. De ella surgen la intuición emocional y la percepción afectiva intencional, que tienen por objeto el valor, que luego pasa a ser objeto del querer. Sin embargo, no es la persona misma quien pone el valor causalmente ante sí, orientándolo a un fin. El valor es intuitivo junto con un objetivo, lo que posibilita que luego ese mismo valor pueda ser experimentado como fin. Dicho objetivo es parte del *a priori* material que es objeto de la intuición emocional.

De ello Wojtyła deduce que en el sistema de Scheler la relación con el valor es siempre teórica o emocional y no práctica. La persona no opera el valor, no se relaciona causalmente con él. Como consecuencia de ello, tampoco es posible colocar dos valores en relación de medio y fin, lo que contrasta con una ética realmente práctica, en la cual “la

corresponde el rol de auténtico descubridor en la captación humana de los valores -rol que desarrolla en modo exclusivo: ello describe por decirlo así un movimiento en el cual resplandecen y aparecen fugazmente nuevos y más altos valores, hasta ese momento desconocidos para la persona en cuestión” (Scheler 2013, 266–67).

causatividad de la persona se expresa no en la experiencia del valor como fin a realizar sino en la realización del valor para un fin deseado por la persona” (MS 129).

Otra consecuencia del intuicionismo emocionalista de Scheler es, según Wojtyła, que fuerza a considerar el *ethos* como instancia última de la vida moral. La persona experimenta valores y los hace fin de su querer. Al realizarlos experimenta nuevos valores, que son los valores morales. Pero la relación causal con los valores morales, en una ética fenomenológica, no se deja objetivar. Y en una ética emocionalista no es posible ni siquiera pensar en la posibilidad de una objetivación, lo cual contrasta radicalmente con la ética cristiana, que afirma en sus fuentes a la persona como operadora del bien y del mal moral. En ello consiste el carácter práctico del bien y del mal moral, así como del ideal de perfección personal propio de la ética cristiana.

La conciencia moral y la causalidad de la persona

Wojtyła considera la manera como Scheler trata la conciencia moral como una confirmación de la falta de practicidad de su sistema ético, de su incapacidad para captar objetivamente la relación causal entre persona y valor moral y ofrecer así una auténtica base para una ética personalista (Cfr. MS 131).

La conciencia moral, según Scheler, no es fuente de valores morales, sino solamente su portadora. Capitaliza el bien y el mal moral⁵⁶, previamente experimentados en los actos cognoscitivos emocionales. Bien y mal moral pueden estar contenidos en normas universales, en mandamientos de la autoridad, pero para que dichos valores se integren realmente al *ethos* de la persona primero deben ser por ella experimentados afectiva e intencionalmente.

⁵⁶ “La conciencia moral constituye el conjunto de contribuciones que la actividad cognitiva propia de un individuo y la efectiva experiencia moral ofrecen al discernimiento moral –una contribución diversa a la que ofrece el conocimiento moral acumulado, por decirlo así, y depositado en el saber ofrecido por la autoridad y la tradición. Consecuentemente, **ella es sólo una de las posibles formas de economía del más profundo discernimiento moral**; solamente la *cooperación* de la conciencia moral con los principios de la autoridad y con los contenidos originarios *a priori* de la tradición, de una parte, y la recíproca corrección de todas estas fuentes subjetivas de conocimiento, de otra, garantizan (en la normalidad de los casos) la máxima adquisición subjetiva del discernimiento moral” (Scheler 2013, 325–26). Las negritas son nuestras.

La *capitalización* del valor moral por la conciencia moral no significa que ella tenga un papel creativo en la vida moral. No conoce, por sí misma, nuevos valores, sino que es “la energía emocional del amor, que introduce nuevos valores en el campo visivo de la persona” (MS 132). Prueba de ello es, según Scheler, que su actividad es frecuentemente negativa, prohibiendo y acusando. Por otro lado, su actividad positiva, cuando elogia y aprueba, aporta incluso más negatividad a la ética que su actividad negativa. La conciencia no es el lugar de la experiencia del valor. Su labor es solamente prescriptiva, cuyo significado moral es siempre negativo⁵⁷.

Frente a ese rechazo de la conciencia moral, el ideal individual de la persona es el único parámetro de evaluación moral. Una persona sólo puede ser evaluada tomando como punto de referencia los valores que ella experimenta emocional-cognoscitivamente. Para juzgar otra persona es necesario, por lo tanto, co-experimentar su ideal personal, *a priori* emotivo conectado a la esencia axiológica de su persona. Wojtyła expresa esta concepción, parafraseando a Scheler, de la siguiente manera:

Cada persona debe medir el bien y el mal de sus propios actos a la luz de aquellos valores que individualmente experimenta. De una manera semejante, debemos medir también el valor moral de otra persona y de sus actos a la luz de su ideal personal, que nos es dado cognoscitivamente en la percepción afectiva en la medida que co-experimentamos tanto el mundo de valores de aquella persona como sus actos mediante el amor (MS 133).

La conciencia no toma parte como parámetro, medida moral. En ella no experimentamos los valores de la persona juzgada, sino normas y preceptos que vienen de la persona que juzga.

... [Scheler] sitúa la esencia misma de la vida de la persona en el amor-emoción, y toda la vida moral de esta persona en el *ethos*, es decir, en la experiencia emocional-cognoscitiva de los valores –excluye precisamente a la conciencia de la vida moral de la persona, a pesar de

⁵⁷ “La conciencia moral además –entendida en sentido literal- funciona en modo esencialmente negativo (...) la mala conciencia es un fenómeno extremadamente positivo respecto a la “buena conciencia” que, ante un determinado comportamiento moral puesto en discusión, indica solamente la experiencia vivida de la falta o de la pobreza de la “mala conciencia”. Incluso antes de una decisión voluntaria, cuando “consultamos nuestra conciencia”, más que aconsejar y ordenar, la conciencia moral nos “pone en guardia” y “prohíbe”. Por lo tanto no tiene la función de ofrecer un discernimiento originalmente positivo, pero desarrolla solamente una función crítica: en parte amonesta y en parte juzga” (Scheler 2013, 325).

que, según la convicción general, ésta constituye la más empírica expresión de esta vida moral (MS 134-135).

En cambio, en la ética cristiana la conciencia moral tiene importancia fundamental, pues constituye la “manifestación fundamental de la relación causal de la persona humana respecto a los valores morales, el bien y el mal” (MS 135). Jesucristo no se refiere directamente a ella. Lo hace San Pablo en su carta a los romanos al discutir el consumo de la carne ofrecida previamente a los ídolos paganos (Rm 14,21-23; 1Cor 8,7ss y 1Cor 10,25-30). La conciencia moral, tal como se desprende de los pasajes paulinos, es la íntima “convicción acerca del bien o del mal moral de una determinada acción” (MS 136). El hombre debe actuar de acuerdo con dicha convicción o se condena (Cfr. Rm 14,22). Cuando está en duda sobre el bien o mal moral de una acción y asimismo la realiza, entonces se condena a sí mismo, pues toda acción que no deriva de una firme convicción es pecaminosa.

Con base en los textos de San Pablo, Wojtyła concluye que la conciencia es “la norma subjetiva (la medida) de la moralidad de las acciones humanas” (MS 136) e introduce una aclaración importante: la Revelación cristiana no afirma la infalibilidad de la conciencia (afirmación que Scheler atribuye a los sistemas religiosos en general)⁵⁸ sino el carácter obligante de su juicio, por más que dicho juicio sea equivocado (Cfr. MS 137).

La conciencia moral manifiesta la relación causal de la persona con los valores morales por medio de la obligación de actuar, o de abstenerse de hacerlo, por el bien o mal moral de una acción concreta. Wojtyła considera tarea fundamental de la ética un análisis fenomenológico de la experiencia vivida de la conciencia moral, en la cual es dado el contenido de la relación causal de la persona con el valor moral. Dicho contenido es dado

⁵⁸ “Pero el motivo por el cual ha asumido esa autoridad que hoy se le reconoce, conforme a los dos últimos significados, es debido a una interpretación metafísico-religiosa de las vivencias emotivas en estado naciente que, solo en virtud de esa misma interpretación, fueron compendiados “así como eran” en un conocimiento sistemático, a salvo de cualquier tipo de ilusión y error, o en un órgano capaz de juzgar el bien y lo justo. En la “conciencia moral” -permaneciendo en esta lectura- se haría perceptible la “voz de Dios”. Solo porque es interpretada en estos términos (por su naturaleza, Dios no podía obviamente equivocarse ni tampoco engañarse), logró asumir aquel carácter de juez de última instancia sobre la cual se funda, precisamente, el significado moderno del término” (Scheler 2013, 326).

inmediatamente, pues la convicción acerca del bien moral de una acción obliga a realizarla, mientras la convicción del mal moral obliga a no realizarla (Cfr. MS 137-138).

Según Wojtyła, no son las premisas fenomenológicas, sino las emocionalistas, que tocan más profundamente el sistema de Scheler, las que le impiden captar la relación causal de la persona con los valores morales. Con relación a la conciencia, dichas premisas se manifiestan en el rechazo del deber y en la atribución al mismo de un significado moral negativo, como requisito para una ética del valor puro⁵⁹.

La eliminación del deber

Scheler busca eliminar el deber por ser fuente de negatividad en la ética (Cfr. MS 139). Pero, buscar esta eliminación no tiene sentido en la ética general. Debemos lidiar con el bien y el mal moral. Por lo tanto, la ética es en parte negativa y en parte positiva y no hay problema con ello. Pero tal eliminación, según Wojtyła, en principio sí tiene sentido en la experiencia moral: “Scheler cree que el deber es la fuente del carácter negativo de la experiencia moral y por lo tanto aspira a eliminarlo de dicha experiencia, de modo que el sujeto personal pueda experimentar sólo lo positivo, los solos valores” (Ibid.).

Para Scheler el valor no genera el deber, debido a la indiferencia de la existencia que caracteriza a los valores. La necesidad de la existencia real se asocia al deber y no al valor (Cfr. MS 146-147). Además, el carácter práctico de la experiencia afectiva intencional del valor no consiste en que los valores sean para ella un fin a realizar, sino en “un cierto “tener en cuenta” su objeto” (MS 146), y, “el amor de la persona, de la que procede todo conocimiento “práctico” del valor, es pura emoción y no contiene en sí ningún elemento volitivo. No admite, pues, en su ámbito los deseos operativos de la persona al conocer los valores” (Ibid.).

⁵⁹ En las conclusiones de la Tesis, Wojtyła afirma que “Si Scheler como fenomenólogo, mediante el análisis del acto de la conciencia, no llega a ver la relación causal de la persona respecto a los valores éticos, tiene que ser un motivo diferente al de su fenomenología. El motivo se encuentra en sus premisas emocionalistas (...) de este modo nos apartamos de la posición realista en ética, que consiste en el análisis de los valores éticos que se realizan en la actividad de la persona” (MS 209).

Wojtyła, a diferencia de Scheler, piensa que no hay realización de valores fuera de la experiencia de un deber real. Aunque la experiencia cognoscitiva del valor puede suscitar una cierta experiencia del deber (deber ideal), no introduce en el orden práctico, de realización del valor. El deber “*per se*” (no sólo la experiencia emocional del deber ideal) introduce en la realización de los valores. Pero si se excluye el deber se excluye entonces también la realización del valor y lo que queda es solamente la experiencia emocional-cognoscitiva de los mismos, el puro *ethos*.

Wojtyła observa críticamente que “sin la realización de los valores objetivos, ni siquiera es concebible el *ethos* en sentido estricto (y propio), porque los valores éticos se manifiestan precisamente en su realización” (MS 148). La “realización del valor” para Scheler es solamente una tendencia del querer, mientras que Wojtyła resalta que se trata del “único momento que en este fenómeno puede conducirnos a una relación causal de la persona hacia los valores que constituyen el objeto de realización, es la experiencia del deber” (MS 149). Si no se considera esta experiencia, la realización es una mera “tendencia del querer”, impulsada por la causalidad proveniente de la emoción.

Una discusión en torno a la esencia ética del amor

La discusión sobre el lugar del deber en la ética lleva naturalmente a la discusión sobre el mandamiento del amor. Esta discusión sobre el mandamiento principal de la moral cristiana dará ocasión para que Wojtyła explicite su propia visión de la esencia del amor, que se contrapone a la de Scheler. Wojtyła recuerda que los Evangelios presentan el amor como objeto de mandamiento (Mt 22,35-40; Jn 13,34; Jn 15,12.17) y otros pasajes del Nuevo Testamento también (1Jn 3,23; Gl 5,14; Cl 3,14; 1Pt 4,8; Ef 5,1), así como la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Scheler, en cambio, piensa que considerar el amor como objeto de mandamiento es una profunda contradicción, principalmente porque el amor es un acto emocional profundo, caracterizado por su radical espontaneidad⁶⁰.

⁶⁰ “Amor y responsabilidad”, obra madura de la fase de fundamentación ética de la producción de Wojtyła, muestra que el amor virtuoso es al mismo tiempo el amor psicológicamente maduro. No amamos

Wojtyła explica que “la doctrina de la Iglesia afirma claramente que el mandamiento del amor se refiere al interno, formal acto de amar, no a otros actos sustitutivos” (MS 163), saliendo al paso de la crítica de Scheler a los teólogos y maestros que confunden el amor con actos externos como los actos de culto o beneficencia. Como mandar significa suscitar desde lo externo un deber y el amor es un acto espontáneo, puramente interior y emocional, a Scheler le parece vano suscitarlo con un mandato. El amor nace del personal encuentro del sujeto con el valor, y cualquier tentativa diferente de suscitarlo es inútil. Wojtyła responde a esta crítica señalando, en primer lugar, que el mandato no implica de por sí la imposibilidad de “un acto moral autónomo, basado en el conocimiento del valor que el sujeto personal realiza en su acto” (Ibid.). En otras palabras, por más que mandar signifique suscitar desde fuera un deber, ello no impide que dicho deber contemporáneamente surja desde dentro del mismo acto que es objeto de mandamiento.

Luego, en un segundo momento, Wojtyła examina la naturaleza moral del acto de amar. En Scheler se trata de un acto espontáneo, que surge del encuentro de la persona con el valor. No es una reacción, sino una respuesta al valor. El amor es *pionero* porque descubre valores en su objeto, gracias a una sensibilización puramente emocional. Tiene significado moral cuando se dirige a una persona (sea la propia o la ajena), porque permite experimentar su esencia axiológica. Cuando se dirige a otra persona, da origen a la relación de seguimiento, cuando los valores que configuran el *ethos* del modelo son co-experimentados emocionalmente por el discípulo. Y como solamente la persona puede ser sujeto de valores morales, solamente el amor dirigido a la persona permite experimentar valores morales.

A pesar de toda esa explicación, Wojtyła piensa que Scheler, como fenomenólogo, no llega a responder a la pregunta por la naturaleza moral del acto de amar. Sólo llega a afirmar que, al amar a una persona, sus valores morales se manifiestan en el sujeto personal de dicho amor. Pero no tiene en vista el valor moral objetivo del amor dirigido a la persona.

espontáneamente, sino gracias a un proceso de integración ética de los materiales recibidos del dinamismo psicofísico. De esto hablaremos más adelante, tanto en el capítulo de esta tesis que dedicaremos a esa obra (Capítulo 5) como en la segunda parte (Capítulos 6, 7 y 8).

En cambio, en las fuentes de la ética cristiana, se entiende de modo diverso la esencia moral del acto de amar:

Si me amáis, guardaréis mis mandamientos (Jn 14,15).

El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él (Jn 14,21).

...pero ha de saber el mundo que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado (Jn 14,31).

Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor (Jn 15,10).

Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando (Jn 15,14).

En esto sabemos que lo conocemos: en que guardamos sus mandamientos (1Jn 2,3).

A partir de estas citas, Wojtyła afirma que “la experiencia emocional y cognoscitiva del ideal de Cristo no basta como expresión del amor” (MS 165), y que la esencia moral del acto de amar debe buscarse en el ámbito de la realización de los valores, que son el contenido objetivo de los mandamientos: “Según las premisas de Scheler los valores se realizan en el querer. Siguiendo en esta línea, debemos buscar el amor en el querer (en la voluntad) de la persona, no en su experiencia emocional” (MS 166). Wojtyła también recuerda que los mandamientos expresan deberes ideales, pues no se dirigen a un hombre en particular, sino a todos los hombres en general. Es el amor lo que hace que dicho deber ideal se transforme para un hombre concreto en deber real y personal. En cambio, Scheler *interpreta el mandamiento del amor subjetivamente* (Cfr. MS 167): “cuando el amor se dirige a una persona, entonces se manifiestan los valores morales en el sujeto personal que experimenta el amor” (MS 168). Cuando proclama el mandamiento del amor, Jesucristo en realidad estaría proclamando esta regla de experiencia⁶¹.

Esta interpretación de Scheler, en opinión de Wojtyła, lleva a reducir el mandamiento del amor al seguimiento de Cristo, cuando se trata en realidad de dos principios diferentes de la ética cristiana, uno subordinado al otro: el seguimiento de Cristo se fundamenta en el amor

⁶¹ “El concepto del deber de la fe y del amor puede tener sentido si lo empleamos para decir que una norma y un imperativo existen, en la medida en que permiten, mediante un acto de querer, de ponerse en *condición* interior de cumplir un acto de fe o un acto de amor” (Scheler 2013, 227).

a Dios y al prójimo (Cfr. MS 168-169). Ante ello, Wojtyła propone la integración de la experiencia del valor y del deber en el acto ético de amar: “La profunda experiencia de los valores hace que el deber se manifieste más preciso y activo, y, por su parte, esta firme y activa experiencia del deber constituye la fuerza peculiar de realización de los valores en la experiencia” (MS 170).

Con base en la Revelación, se puede ver “en la experiencia moral del acto de amor, una experiencia del deber” (MS 169-170)⁶², pero no a la manera kantiana, en el sentido de un respeto a la ley que manda amar⁶³, porque es necesaria una relación causal con el valor. Pero tampoco se puede reducir, como lo hace Scheler, el amor a la experiencia emocional del valor (de la persona amada). Wojtyła propone una conjunción entre deber y valor en el acto del amor: “sólo la conjunción de estos dos elementos en la experiencia puede constituir la experiencia moral del acto de amor, que es objeto del mandamiento supremo” (MS 170).

1.5. A modo de conclusión

Como hemos visto, el tema del lugar de las emociones en la ética es central en la tesis de habilitación sobre Scheler. Construido sobre premisas fenomenológicas y emocionalistas, su sistema ético es incapaz de interpretar la ética cristiana. En él los valores morales siempre aparecen en posición intencional, como contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva. El hombre no hace el bien y el mal, no los realiza con sus actos, sino que dichos valores se manifiestan de manera concomitante a la realización de otros valores objetivos en su experiencia emocional-cognoscitiva.

⁶² En este sentido se manifiesta Josef Pieper, cuando escribe: “En el Nuevo Testamento también se encuentran pasajes que nos recuerdan a Kant: “Si me amáis, guardad mis mandamientos” (Jn 14,15). Por eso no va tan descaminado el filósofo cuando dice, refiriéndose al amor: “Amar al prójimo quiere decir cumplir gustosamente las obligaciones que se tienen para con él” (...) Pero, ¿qué significa ese gustosamente que el mismo Kant hizo subrayar en su Crítica de la Razón Pura? Evidentemente, el cumplir esas obligaciones con alegría” (Pieper 2007, 502).

⁶³ “En la Crítica de la razón práctica Kant ofrece del mandamiento “Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo una interpretación que, en efecto, cancela todo trazo del sentido de aquel principio. En primer lugar afirma: “Como mandamiento, en efecto, ofrece respeto por una ley que ordena al amor, y no da espacio para una elección arbitraria”” (Scheler 2013, 228).

El sistema de Scheler no logra captar la relación causal existente entre persona y valor moral. Para afirmar la practicidad del valor no basta decir que en la experiencia se trata emocionalmente con él. En opinión de Wojtyła el sistema de Scheler no es sólo incompatible con la ética cristiana, sino insuficientemente práctico como para ser considerado propiamente un sistema ético. Se trata en realidad de un estudio psicológico sobre el *ethos*, que puede ser de mucha ayuda para la ética, desempeñando siempre un rol secundario y auxiliar.

El *ethos*, noción central en el sistema ético de Scheler, es de naturaleza emocional, como lo es también el núcleo de la persona misma. Siempre es *ethos* de un determinado amor y el ideal personal o esencia axiológica ideal tiene su núcleo en el amor y el odio puramente emocionales. La transformación moral de la persona es, en esa óptica, explicada por la relación de seguimiento, que se establece por el amor a la persona modelo. No interesan los valores que el modelo realiza con sus acciones u objetiva en sus enseñanzas, sino la co-experimentación emocional de los valores que configuran su *ethos* personal.

Pero esta aproximación al fenómeno de la transformación moral nos parece que traiciona la experiencia ética. La misma ética cristiana, en su manera de comprender el seguimiento de Jesucristo, nos da un ejemplo de que el modelo no sólo experimenta emocionalmente ciertos valores éticos, sino que los realiza en su conducta. Esa realización es la que conduce a la perfección real de la persona, meta principal de la ética, de acuerdo con el propio Scheler.

Wojtyła es eficaz en revelar, desde varios ángulos, las debilidades del sistema de Scheler, su falta de realismo y de practicidad, su carácter fundamentalmente teórico-emocional. Al repasar las etapas de la crítica, que pasa por la identificación de la falta de objetivación del valor moral, causada por sus premisas fenomenológicas, así como de la relación causal que la persona mantiene con el valor moral, debida a sus premisas emocionalistas, decanta en una consecuente incapacidad para captar el sentido religioso del valor moral y su relación con el orden objetivo de bienes sobrenaturales, tan explícitamente formuladas por la ética cristiana.

El punto culminante de la crítica es, en nuestra opinión, la identificación de una seria limitación del sistema de Scheler en el propio ámbito fenomenológico: la falta de un análisis adecuado de la actividad de la conciencia moral priva a dicho sistema de un indicio importante de la necesidad de un necesario cambio de plano, de un ingreso en el terreno metafísico, como respuesta a una exigencia de “las cosas mismas”, las razones objetivas (orden objetivo) de la experiencia vivida de la conciencia moral. Es precisamente el emocionalismo de sus premisas lo que impide a Scheler, en opinión de Wojtyła, aprovechar de la mejor manera el método fenomenológico para volver realmente a las cosas en sí mismas en el ámbito de la ética.

Para nuestra investigación sobre la integración de las emociones en la ética es de importancia fundamental la afirmación, que atraviesa la tesis de Wojtyła sobre Scheler, de que el Ethos emocional no tiene la última palabra en la ética. La perfección real de una persona en el ámbito de la ética no depende de lo que ella siente, de sus emociones, sino, en definitiva de lo que ella realiza, de cómo se posiciona operativamente, causalmente, ante los valores que gracias a su vida emocional psíquica hacen su ingreso en su órbita de actuación. No se puede, sin embargo, considerar ese orbitar de la persona en torno al valor ya como el producto acabado de la ética, como la perfección plena de la persona. Como veremos en el próximo capítulo, las emociones, y la relación al valor que proporcionan a la persona, son solamente uno de los ingredientes del acto ético. Si se reduce el acto ético a las emociones, como sucede en el sistema de Scheler, no solo se priva a la ética de su realismo y de su practicidad, sino que desaparece del horizonte del trabajo de la persona sobre ella misma precisamente el desafío que se encuentra en el centro de la Ética: hacerse bueno realizando el bien, no solamente sintiendo ese bien, sino, acogiendo su sentida cercanía, asumiendo un compromiso personal con él, que envuelve todo el ser de la persona: su razón, su voluntad, y también su dinamismo psíquico natural. A este “envolver” progresivo y pedagógico llamaremos integración de las emociones en la ética.

2. Acto y vivencia ética (Primera lección de Lublin)

En la primera lección de Lublin Wojtyła busca mostrar que, a partir de una adecuada relación con la vivencia ética, ella nos transparenta su estructura de acto. El método escogido por Wojtyła para alcanzar ese objetivo es una presentación de sistemas éticos que, por diversos factores, no lograron captar esa estructura.

En continuidad con el capítulo anterior, en el que expusimos los temas fundamentales de la tesis de habilitación sobre Max Scheler, Wojtyła vuelve a referirse al autor de “El formalismo en la ética y la ética material de los valores”, resaltando nuevamente su emocionalismo, como principal obstáculo en su camino para captar lo esencial del acto ético (Cfr. AyV 38-41).

Según Wojtyła, lo que se encuentra en la interpretación que Scheler hace del acto ético son dos vivencias que corren una paralela a la otra, sin tocarse realmente: por un lado, la experiencia de realización de un valor material y por otro la vivencia puramente emocional del valor ético (Cfr. AyV 60). El valor ético se manifiesta emocionalmente por ocasión de la realización de otro valor material. Con ello, como vimos en el capítulo anterior, la persona no llega a establecer con el valor ético una relación operativa y causal y queda sin explicación aquello que Wojtyła considera el núcleo de la experiencia ética: me hago bueno o malo, como consecuencia de la realización del bien o del mal moral. Scheler no llega a explicar, limitado por sus presupuestos emocionalistas, el surgir del valor ético en la persona⁶⁴.

⁶⁴ “Scheler ha perdido en su planteamiento lo específico del acto ético, o sea, de esa vivencia (la llamamos así para mantener la terminología fenomenológica) en la que, a partir de la operatividad de la persona, se generan los valores éticos reales en cada uno de sus actos y, concretamente, en sus querer (...). Scheler no descubrió la implicación operativa de la persona, y únicamente vio en el querer un epifenómeno de la vida emocional, por lo que no prestó ninguna atención a todo este proceso” (AyV 57).

2.1. Kant emocionalista: el sentimiento de respeto

En la primera lección de Lublin, Wojtyła también presenta a Kant como un emocionalista, cuando pasa a exponer su sistema ético, que es la tentativa de fundar la ética en la razón *a priori*, y no en la experiencia. En esto Kant se distingue claramente de Scheler, quien pretende fundar su ética en la experiencia, aunque reducida a la vivencia emocional⁶⁵.

Kant rechaza como fundamento de la ética todo elemento empírico *a posteriori*⁶⁶, todo lo que, según él, motiva la voluntad de manera patológica. Este rechazo implica, en lo que a nuestro tema respecta, que las emociones no tienen, sencillamente, un lugar en la ética. Están desprovistas de significado moral⁶⁷. El actuar ético es, para Kant, aquel en el cual la voluntad es motivada solamente por la ley moral *a priori*. ¿Cuántas veces en nuestra vida hemos actuado moralmente? Nunca podremos responder a esta pregunta con absoluta certeza. Quizá nunca hayamos actuado o llegaremos a actuar con la pureza que exige Kant al obrar ético, pues motivadores extra-éticos pueden haber sido más determinantes que la ley moral⁶⁸.

Sin embargo, Kant no ha eliminado todas las emociones de su ética, sino que ha preservado el sentimiento de respeto por la ley (*Achtung*). Para Wojtyła este solo elemento emocional preservado por Kant implica ya una anulación del rechazo general de las emociones. Sin embargo, el sentimiento de respeto no es concebido por Kant como un posible

⁶⁵ Esta distinción es presentada por Wojtyła, pero creemos que ella no es del todo correcta. La experiencia en la cual Scheler funda su ética no sólo es emocional sino también *a priori* (lógica del corazón), y en este punto Scheler es más cercano a Kant que a Wojtyła, quien entiende la experiencia como experiencia inductiva. En Persona y acto Wojtyła ha sido explícito en su defensa de la inducción aristotélica, distanciándose de la reducción eidética de los fenomenólogos. Recordemos, por otro lado, que ya en su Tesis de habilitación ha dicho que un pensador católico no puede ser fenomenólogo, aunque deja abierta la posibilidad al uso del método fenomenológico, con ciertos fines específicos.

⁶⁶ Este rechazo se encuentra también en Scheler.

⁶⁷ Esto se debe a que Kant concuerda con comprensión utilitarista de los sentimientos. El único sentimiento dotado de significado moral para Kant es el respeto (*Achtung*). Se trata de un sentimiento enraizado en el *a priori* de la razón, que no es fuente de moralidad, sino indicio del actuar puramente motivado por la ley moral *a priori*. Cuando el hombre actúa motivado por los demás sentimientos, aunque sea parcialmente, se trata para Kant de una manera patológica de actuar.

⁶⁸ En el capítulo 5, en el cual hablaremos de “Amor y responsabilidad”, veremos cómo esta exigencia de pureza en el ámbito de los motivos se aplica al caso concreto del amor. Veremos cómo Wojtyła admite, a diferencia de Kant, motivadores secundarios para el amor entre los cónyuges, que son los valores sexuales, ante los cuales reacciona la sensualidad y la afectividad humanas. Para Kant el único motivador del amor conyugal es la dignidad personal del cónyuge, y el amor un cumplimiento de los deberes que brotan de esa dignidad.

motivador del actuar moral, sino apenas como un indicador, un síntoma de que hemos actuado éticamente. Se trata, además, de un sentimiento muy particular, enraizado en el *a priori* de la razón, y no en la experiencia empírica *a posteriori*.

Este sentimiento es una vivencia peculiar, necesaria, y al mismo tiempo subjetiva y experimental: experimentamos en ella la “aprobación de nuestra propia personalidad ética (...) de nuestro ser suprasensible y ultra-empírico” (AyV 77). Es un signo “de lo que se realiza en el hondón *nouménico* del hombre” (Ibid.), así como del proceso de maduración de la voluntad en su entrega a la ley moral, haciendo de ella el motivo esencial de su eficiencia.

Kant equipara el respeto o aprecio por la ley a “la propia moralidad considerada subjetivamente” (AyV 78)⁶⁹, porque nos permite experimentar el direccionarse esencial de la voluntad en función de la ley moral. También “permite que se experimente positivamente el sentido del deber⁷⁰” (Ibid.), relacionarse positivamente con el imperativo categórico, alegrándose por la propia autonomía plena, auto-aprobándose en sentido ético. La introducción de este determinante subjetivo de la voluntad⁷¹ es defendida por Kant en los “Fundamentos de la metafísica de la moral”, presentando el respeto como un sentimiento peculiar, “espontáneamente oriundo de un concepto de la razón, y, por tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo” (Kant 1960)⁷². El respeto “significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir” (Ibid.).

¿Este respeto por la ley es el mismo sentimiento al que nos referimos cuando decimos que respetamos a una persona? Kant considera que la base del respeto por una persona es el

⁶⁹ “Por lo tanto, el respeto por la ley no es el incentivo a moralidad; sino que es la moralidad misma subjetivamente considerada como incentivo en la medida en que la razón práctica pura, rechazando las exigencias del amor propio en oposición con las suyas propias, ofrece autoridad a la ley, ahora provista de influencia” (CPrR 5:76). El respeto a la ley presupone la existencia de la sensibilidad. La ley sólo puede imponer respeto a seres finitos, dotados de sensibilidad y “no puede ser atribuida a un ser supremo e incluso a uno libre de toda sensibilidad, en el que ello no puede ser obstáculo a la razón práctica” (Ibid.).

⁷⁰ La obligación supone siempre una cierta “oposición a la acción”, que tiende a significar algo negativo para el ser libre, situación que es vencida por el sentimiento de agrado hacia la ley.

⁷¹ Este papel del sentimiento del respeto por la ley en la ética kantiana ha sido destacado por Wojtyła.

⁷² Disponible en: www.cervantesvirtual.com . Último acceso: 28/08/2019. La traducción al castellano es de Manuel García Morente.

respeto por la ley, ya que la persona respetable representa para nosotros el ejemplo de una ley. Por lo tanto, esto es lo que experimentamos cuando sentimos respeto por un hombre honrado: el respeto por la ley que nos ordena ser honrados también, ampliando así nuestros talentos. Todo interés moral consiste, para Kant, en respeto a la ley.

El respeto constituye el único elemento experimental del sistema ético de Kant. El hecho de que este único elemento sea de carácter emocional es lo que lleva a Wojtyła a calificar a Kant como un emocionalista. Es una calificación que sorprende, porque Kant ha pasado a la historia como un filósofo que, en la línea de los estoicos, ha negado a las emociones y a los sentimientos una función y un significado moral. Al mismo tiempo, nos parece que es una calificación justificada, comprensible, y que sirve a los efectos de nuestro trabajo, que discute precisamente el lugar de las emociones en la ética. De cualquier manera, se trata también de una calificación que nos ayuda a entender que Kant y Scheler no son tan opuestos como se tendería a pensar desde una mirada superficial.

En el capítulo anterior nos hemos referido al emocionalismo de Scheler, que es mucho más explícito que el de Kant. Todo el proyecto ético de Scheler se construye sobre la base del sentir axiológico, de la experiencia reducida a su componente emocional. Hemos visto también en el capítulo anterior que por causa de este emocionalismo Scheler no ha prestado atención suficiente a la relación operativa y causal que la persona establece con el valor en la experiencia del querer. Ambas versiones del emocionalismo ético implican, en la evaluación de Wojtyła, una desintegración del acto ético, pues ambos absolutizan uno de los elementos de la vivencia ética, descartando el otro. Kant absolutiza el deber y Scheler el valor⁷³. Wojtyła piensa que la única manera de integrar o articular ambos elementos es colocar en primer plano la consciencia de la operatividad que acompaña a la vivencia ética:

...el hombre se siente obligado a realizar unas acciones y a evitar otras precisamente en función de su valor moral, y en virtud de ese valor moral de su acción siente que él mismo se hace bueno o malo. La consciencia de este valor moral de la persona acompaña a las propias

⁷³ En la primera de las *Lecciones de Lublin*, Wojtyła evidencia que tanto Scheler como Kant conservan sólo uno de los elementos de ese conjunto articulado que es la vivencia ética, buscando “poner de manifiesto el elemento en virtud del cual (...) puede llamarse “ético”” (AyV 81), llevando finalmente a la separación entre “vivencia ética” y el “acto ético”. Aumentando la importancia de un elemento de la vivencia esencial ética, lo desconectaron del resto del conjunto que constituye el acto ético pleno.

acciones precisamente porque la persona es consciente de su operatividad en cada una de ellas (AyV 80-81).

En el caso de Scheler, como ya vimos en el capítulo anterior, a pesar de que el querer es considerado como una vivencia axiológica, en ella la relación con el valor no respeta la esencia de este, debido a la presencia del apremio, que caracteriza al deber incluso en su versión ideal. Solamente el sentir axiológico respeta la esencia del valor, gracias a la indiferencia (frente a la existencia) que lo caracteriza. El querer es reducido por Scheler a un epifenómeno del sentir axiológico (Cfr. AyV 43), un fenómeno derivado, en el cual el contacto con el valor ya no es tan puro y directo como en la vivencia puramente emotiva.

Esta minusvaloración del querer es más drástica cuando su objeto es un valor ético. Scheler piensa que nunca debe querer directamente el valor ético, porque ello implica fariseísmo. Eso para Wojtyła es consecuencia del emocionalismo de Scheler, que lo lleva a confundir el querer ser bueno (o no querer ser malo) con el querer sentirse bueno (o no querer sentirse malo)⁷⁴.

En todo caso, con relación a nuestro tema, que es la integración de las emociones, creemos que es fundamental esta discordancia entre Wojtyła y Scheler. Este último, al “no objetivar el contenido experimental que constituye el conjunto del acto ético” (AyV 83), acabó fraccionándolo “en una serie de actos intencionales, de los que cada uno refleja solo un elemento psicológico y tiene significado psicológico” (AyV 84), a pesar de su convencimiento de que dichos actos poseen ya un significado ético, en virtud de los valores a los cuales se dirigen⁷⁵.

⁷⁴ Sobre este emocionalismo, y sobre la crítica de Wojtyła a esta acusación de fariseísmo de Scheler, hemos hablado ya en el capítulo anterior.

⁷⁵ Esta confusión es también manifiesta en una de las principales conclusiones del primer capítulo, sobre la tesis de habilitación de Wojtyła: el *Ethos* no tiene la última palabra en la ética, sino la decisión de la persona, que trasciende el *Ethos*, asumiéndolo en ese mismo acto de trascendencia. Este acto de trascender el *Ethos*, que realiza la persona por medio de un acto de su voluntad iluminada por la razón (querer), reflejado en la consciencia, no ha sido estudiado fenomenológicamente por Scheler. Ello debido, nuevamente, a su prejuicio emocionalista. Como consecuencia de ello, la ética de Scheler es en realidad una psicología del valor, porque profundiza solamente en los presupuestos psicológicos que rodean a la decisión, sin estudiar la decisión misma, que constituye, en la ética de Wojtyła, el núcleo fundamental de la experiencia moral.

Si las emociones poseen originariamente un significado ético, entonces su integración en el acto ético es accesoria. Si, como piensa Wojtyła, una vivencia solamente puede ser ética cuando participa la persona con su decisión libre, la integración de las emociones es el más exigente desafío ético del hombre, el horizonte vital de su maduración ética. En el capítulo 5, en el cual expondremos los principales aspectos de la integración de la sensualidad y de la afectividad en el amor virtuoso, tal como presentada en “Amor y responsabilidad”, veremos de manera concreta cómo ese desafío se encarna en el ámbito de las relaciones conyugales entre personas de sexo diferente. No todo lo que surge espontáneamente en y entre las personas puede ser llamado amor en el sentido más pleno de la palabra. Incluso la reactividad emocional, tanto sensual como afectiva, representa un peligro y una amenaza a la dignidad de las personas, si las reacciones no son adecuadamente integradas en el acto ético. En ese, como en otros ámbitos de la vida humana, se vuelve manifiesta y acuciante la función integradora de la virtud, de la cual hablaremos en el capítulo 6 de nuestra tesis. Para un sistema ético que atribuye un valor ético originario a las emociones, por el solo hecho de ser intencionales, teniendo valores por objeto, todo el horizonte de la integración de las emociones se vuelve imperceptible e innecesario.

2.2. Imperativo, *imperium* e integración

El horizonte de la integración de las emociones es también imperceptible para Kant, pues para él solamente la ley está provista de significado ético y su aplicación al ámbito de lo empírico es siempre impositiva y extrínseca. Las emociones son impenetrables por la razón, permanecen siempre en el ámbito de lo extra-ético, extrañas a un proceso de auténtica personalización. En ese sentido, llama mucho la atención la comparación que hace Wojtyła entre las nociones de *imperium* e imperativo, propias de Santo Tomás de Aquino y Kant, respectivamente.

El acto del *imperium* incluye tres elementos: *ordinatio*, *intimatio* y *motio*⁷⁶. Mientras los dos primeros provienen de la razón, el tercero proviene de la voluntad. Sin la *motio* el *imperium* no podría ser un mandato, que es mover a la acción “en la medida en que se encuentra en un acto de la voluntad (...) [pues] un contenido imperativo intelectual no constituye aún un mandato” (AyV 108). La participación de la razón y la voluntad en el *imperium* testimonia que en el pensamiento de Santo Tomás “el elemento objetivo y el elemento dinámico de la voluntad se encuentran íntimamente unidos precisamente porque constituyen una unidad estructural” (Ibid.).

El imperativo categórico, en cambio, “nace exclusivamente de la razón práctica, de su contenido *a priori*, que es la propia ley moral” (AyV 109), perdiéndose el carácter propio de la voluntad, que no aporta nada de sí misma, a no ser su total subordinación a la ley *a priori* de la razón (causalidad de la voluntad). Con respecto a los demás bienes, la voluntad es patológica, solamente siente, interviniendo en el acto como un factor pasivo, una mera tendencia enraizada la naturaleza humana.

La consideración de la voluntad como fundamentalmente pasiva ante el influjo de la razón lleva a la hipertrofia de su elemento objetivo. Wojtyła señala cómo también en Scheler se produce esta hipertrofia: “el “querer” (...) no es una actividad, es solo un sometimiento a una motivación emocional, la atracción hacia los valores, que pertenece en su totalidad al sentimiento intencional de esos valores” (AyV 111). Hay pues una coincidencia en Kant y Scheler en lo que se refiere a la eliminación de la voluntad: mientras en el primero ella es absorbida por la razón, en el segundo lo es por la emoción.

⁷⁶ “Imperar es, pues, esencialmente acto de la razón, porque lo que impera ordena lo que es imperado para actuar, intimando o advirtiendo. Siendo así, ordenar mediante intimación pertenece a la razón. Ella intima o advierte de dos modos. Primero, absolutamente: es lo que hace por un verbo en el indicativo, como si alguien dijese a otro: “Esto lo debes hacer”. Otras veces la razón intima algo a alguien, moviéndolo para tal. Y esa intimación se hace usando el verbo en el imperativo, diciendo: “Haz esto”. El primero motor de las potencias del alma para el ejercicio del acto es la voluntad, como fue dicho más arriba. Como, sin embargo, el segundo motor no mueve sino en virtud del primero, se sigue que aquello que la razón mueve por imperio, procede de la potencia de la voluntad. Conclúyese, pues, que imperar es acto de la razón, presupuesto el acto de la voluntad, en virtud del cual la razón mueve por imperio para el ejercicio del acto” (S. Th. I^a-II^ae, q. 17 a. 1 co). Al citar la Suma Teológica, recurriremos siempre a la edición de la BAC, en cinco tomos: Tomo 1 (Aquino 2001), Tomo 2 (Aquino 1989), Tomo 3 (Aquino 1990), Tomo 4 (Aquino 1994a) y tomo 5 (Aquino 1994b).

Wojtyła, por su parte, toma de Santo Tomás la distinción entre los valores éticos, los cuales perfeccionan⁷⁷ al hombre *simpliciter*⁷⁸ como persona, y los demás valores, que lo perfeccionan *secundum quid*. Lo que distingue al hombre como persona, según Santo Tomás, es la *rationalitas*⁷⁹, que se actualiza únicamente en los actos de la voluntad (Cfr. AyV 118). De esta manera, Wojtyła piensa que Santo Tomás logra objetivar “científicamente la conversión de la persona en buena o en mala en el orden ético” (Ibid.), sirviéndose de la teoría aristotélica de la potencia y del acto: “a la actividad de la voluntad le corresponde un sentido peculiar del término “acto”, puesto que actualiza en sentido positivo o negativo esa potencia específicamente personal que es convertirse en bueno y ser bueno desde el punto de vista ético” (Ibid.).

Toda la potencialidad de la persona para el bien se concentra en la voluntad, potencia activa y operativa cuya actualización conlleva al mismo tiempo una actualización del valor ético de la persona. En esta actualización consiste “el núcleo mismo, la esencia de ese específico conjunto experimental que denominamos acto ético” (AyV 119), cuya objetivación se encuentra fuera del alcance de la psicología, pero también de sistemas filosóficos como el de Kant o el de Scheler:

⁷⁷ Es el valor positivo, usando la terminología de Scheler, el que perfecciona al hombre. Los valores negativos lo alejan de esa perfección (Cfr. AyV 117).

⁷⁸ El valor ético perfecciona al hombre *simpliciter* porque es absoluto “en el sentido del orden subjetivo, en relación a un hombre concreto como persona” (Ibid.). No se trata aquí de la plenitud objetiva del bien, que Santo Tomás identifica con el Ser de Dios.

⁷⁹ El hombre se distingue, entre las criaturas corpóreas, por su capacidad intelectual. En el Tratado sobre el hombre, de la Suma Teológica, Santo Tomás se pregunta si el intelecto es la esencia del alma humana o una de sus potencias. Santo Tomás demuestra que la segunda alternativa es la verdadera: “El entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre potencia y operación es idéntica a la existente entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser. Por eso, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende” (S. Th. I^a q. 79 a. 1 co.). La razón, que distingue al hombre del ángel, no es una potencia diferente del intelecto. Explica Santo Tomás: los hombres, a diferencia de los ángeles, “llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales. Por lo tanto, es evidente que el raciocinar con respecto al entender es como el moverse con respecto al reposar o como el adquirir con respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del perfecto. Y porque el movimiento siempre parte de lo inmóvil y acaba en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, por seguir un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego, a través de un juicio, a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios” (S. Th. I^a q. 79 a. 8 co.).

...si no captamos toda la dinámica del llegar a ser persona (buena o mala) mediante la voluntad, entonces no comprenderemos lo específico de la vivencia ética; podremos captar tan solo algunos elementos particulares de esta vivencia, como lo hemos hecho notar al tratar de las concepciones de Scheler y de Kant, pero estos elementos pierden su específico significado ético y se convierten en elementos psicológicos subordinados a juicios sobre el sentido normativo cuando se analizan separadamente, como en Kant, o dirigidos intencionalmente hacia valores, como en Scheler (AyV 119-120).

2.3. A modo de conclusión

El juicio valorativo de Wojtyła sobre los sistemas de Kant y Scheler, en concreto sobre su incapacidad para objetivar científicamente el acto ético, nos da algunas pistas sobre el papel de las emociones en la ética de Wojtyła.

En primer lugar, la raíz común de la incapacidad de los dos sistemas evaluados es su planteamiento emocionalista, que no permite “dibujar en su totalidad la dinámica del hacerse de la persona” (AyV 119). En segundo lugar, solamente podremos situar las emociones en el conjunto de la vivencia ética una vez que hayamos garantizado a la voluntad, facultad operativa de la persona, su centralidad en dicha vivencia. Cuando se disuelve la voluntad, cuyos actos constituyen la esencia de la vivencia ética, las emociones pierden su específico significado ético: son solamente elementos psicológicos, “subordinados a juicios sobre el sentido normativo cuando se analizan separadamente” (Kant) o “dirigidos intencionalmente hacia valores” (Scheler).

Los valores éticos son objeto de realización por la voluntad. Esta sencilla frase expresa un hecho experimental que no pudo captar el planteamiento fenomenológico de Scheler. Dicha captación es mérito de Aristóteles y Santo Tomás, quienes permanecen, como consecuencia de ello “a un nivel suficiente de contacto con la realidad experimental” (AyV 120).

Wojtyła se refiere a una diversidad de elementos psicológicos que, en el acto ético, crean un “nuevo todo” que “no puede ser posteriormente descompuesto en una suma de elementos” (Ibid.). Las emociones son ciertamente elementos psicológicos que integran ese “nuevo todo”. Responder a la pregunta por el lugar de las emociones en la ética implica, en

el contexto de estas afirmaciones, describir con la mayor precisión posible la relación de las emociones con el núcleo del acto ético, con los actos de la voluntad, iluminada por el intelecto.

3. Bien y valor (Segunda lección de Lublin)

En su camino de fundamentación ética, después de haber reflexionado sobre la estructura de la experiencia moral, Wojtyła evalúa diversas alternativas de filosofías del bien, según su aptitud para fundamentar una ética realista. Nos limitaremos a señalar algunos puntos de su exposición que se relacionan directamente con el tema de nuestra tesis, que es el del lugar de las emociones en la ética.

3.1. Platón

Wojtyła asume una postura crítica con respecto a Platón, primer autor expuesto. Su criticismo se dirige principalmente a la falta de encuadramiento del bien en los trascendentales, que es consecuencia, según Wojtyła de no reconocer la voluntad como facultad espiritual, junto a la razón. Esta falta de reconocimiento se evidencia en que Platón no considera, en su interpretación de la moral humana, la común experiencia de la no coincidencia entre virtud y placer (experiencia emocional positiva). El que la realización del bien moral no coincida con una experiencia emocional positiva, da testimonio de la existencia de la voluntad y de la necesidad de una educación en la virtud, que va más allá de la contemplación de la idea del bien.

Al no reconocer a la voluntad su lugar en la vida espiritual del hombre, Platón resuelve en la contemplación el problema de la formación humana. No importa tanto el bien que el hombre realiza en su actuar, sino el bien que el hombre contempla por ocasión de dicha realización. Wojtyła considera que esto es consecuencia de la reducción del bien a sus dimensiones veritativa y estética. Tal reducción caracteriza el intelectualismo ético de Platón.

Trazamos aquí una relación entre la crítica hecha previamente por Wojtyła a Scheler, en su tesis de habilitación, en el sentido de que su sistema ético no cumple los requisitos de

una ética realista, pues no explica el hecho ético fundamental de la transformación moral del hombre a través de sus actos. En otras palabras, no explica cómo el hombre se hace bueno cuando realiza el bien moral y malo cuando practica el mal moral.

El tema de nuestra tesis se relaciona con la constatación de esa misma incapacidad en Platón, pues Wojtyła encuentra un indicio de tal incapacidad en la no consideración de la experiencia común de la no coincidencia de la realización del bien moral con una experiencia emocional positiva, que evidencia la necesidad de la voluntad, que permite al hombre realizar el bien en circunstancias emocionales adversas.

Sabiduría y placer deben ser integrados en la vida humana. Esta necesidad es reconocida por Platón. Sin embargo, al no dar su lugar a la voluntad en la vida espiritual humana y, consecuentemente, al no encuadrar correctamente el bien como trascendental distinto de lo verdadero y lo bello, Platón no logra explicar de manera convincente cómo dicha integración se realiza en el hombre concreto, de carne y hueso. Este es precisamente el tema de nuestra tesis, que una verdadera ética no puede ignorar.

Si el bien moral se redujera a la contemplación de una idea, no tendría sentido hablar de integración de emociones. Pero la experiencia del hombre concreto nos muestra que tal reducción no procede. Hay en el hombre fuerzas que lo impulsan en la dirección opuesta y ante las cuales debe posicionarse. Ese posicionamiento es obra de una potencia distinta a la razón, aunque íntimamente conectada con ella. Como ya hemos señalado, si no se entiende dicha potencia y su protagonismo en la moral, será imposible darles su justo lugar a las emociones, sean ellas favorables o adversas al bien moral.

3.2. Aristóteles

En su exposición de Aristóteles, el tema que se relaciona más directamente con nuestra tesis es el de la división analógica del bien en bien honesto, útil y deleitable. Incorporando la visión teleológica de Aristóteles, en la cual el lugar del bien en la vida humana es el de ser objeto de la voluntad, Wojtyła considera también el placer como parte

integrante del acto virtuoso. Es verdaderamente virtuoso quien realiza el bien y se alegra por ello.

Es posible que al realizar el bien honesto el hombre experimente emociones negativas, pero ello no se opone a la afirmación de que la alegría más profunda e intensa es la que brota del bien moral. Ella puede no siempre acompañarlo, pero cuando lo hace tiene esa característica.

Este reconocimiento del placer como un bien en sentido analógico será mantenido después por Wojtyła, como veremos en el capítulo sobre “Amor y responsabilidad”. Será importante también en su crítica al utilitarismo, que posiciona el placer como bien principal de la acción. Ante esta vertiente ética, Wojtyła defenderá nuevamente que el placer acompaña lateralmente el bien principal de la acción, pero no puede sustituirlo, sin traicionar con ello la estructura del acto ético.

En la segunda lección de Lublin, Wojtyła defiende, como Aristóteles, que el bien honesto es superior al bien útil y al bien deleitable. Afirma que mientras el bien honesto es siempre útil y agradable, tanto el bien útil como el agradable pueden no coincidir con el bien honesto. En esta argumentación, el punto de apoyo es la experiencia del hombre bueno, que es el parámetro para evaluar a todos los demás. El hombre bueno, efectivamente, identifica la felicidad con la virtud, o sea, con aquello que realmente lo perfecciona como hombre.

Cabe señalar, sin embargo, que Wojtyła no identifica simplemente felicidad y virtud. En artículo un poco posterior a la lección, titulado “La verdadera interpretación de la doctrina de la felicidad”, Wojtyła señala que la felicidad “no puede ser comprada “al precio” de la perfección: es necesario madurar perfeccionándose, haciéndose hombres siempre mejores, siempre más maduros” (Wojtyła 2003e, 74), y añade que “la felicidad, a decir verdad, está ya presente en este hacerse mejor, como suponía Aristóteles” (Ibid.).

Wojtyła busca un enfoque personalista de la felicidad, que en su opinión es coherente con una recta interpretación de Aristóteles, y también subyace al Evangelio. La maduración en la felicidad, que el hombre vivencia gracias al esfuerzo moral, trasciende, sin anularlo, el desarrollo pleno de las potencialidades de su humanidad. La maduración en sentido

evangélico tiene como punto de referencia a Dios y como principio embrionario la gracia, que diviniza al hombre.

A pesar del mantenimiento de la felicidad como tema ético, Wojtyła defiende la norma como tema ético principal. Esta centralidad concedida a la norma en la experiencia ética ha sido también señalada por Styczen⁸⁰, discípulo de Wojtyła y sucesor suyo en la cátedra de ética en la Universidad de Lublin. Se trata, sin embargo, de una centralidad que no excluye la felicidad como tema ético y que, en ese sentido, se distancia de Kant. Considerar la felicidad como tema ético no implica heteronomía. Es un hecho de la experiencia que el hombre, al practicar el bien moral, madura en la felicidad. Negarlo, por lo tanto, implicaría dar las espaldas a la experiencia.

La incorporación de la felicidad como tema ético se relaciona directamente con el tema de nuestra tesis, que es el de la integración de las emociones en el acto ético. Es feliz el hombre virtuoso no apenas porque se realiza al realizar el bien honesto, sino porque dicha realización es también fuente de gozo y alegría profundos, componentes esenciales de la vida feliz. En ese sentido, Wojtyła cita el siguiente pasaje de la *Ética* a Nicómaco: “La vida de los hombres virtuosos no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma” (1099a17)⁸¹.

Como veremos más adelante, Kant reduce el bien al bien moral, desconsiderando los demás miembros de la serie analógica contemplada por Aristóteles y Wojtyła como verdaderos bienes. El bien deleitable, el placer, es también un bien, aunque subordinado al bien moral. No es el bien principal de la acción, pero lo acompaña lateralmente.

Otro aspecto tratado en la exposición sobre Aristóteles y que está directamente relacionado con nuestra tesis es la función integradora reconocida a la virtud de la prudencia en la vida moral. Wojtyła no utiliza la palabra integración en este momento, pero nos parece

⁸⁰ “Desde hace mucho tiempo, madura en él la idea de una reelaboración radical de la estructura metodológica de la *Ética*. En Lublin, esta idea cristaliza definitivamente: no basta limitarse a la metodología alcanzada en la presentación del sistema ético, que toma como punto de partida la idea del fin último del hombre. Las razones metodológicas obligan a sustituir este modelo de *Ética* por otro” (Wojtyła, Reale, y Styczeń 2005, 117–18).

⁸¹ Las citas de la *Ética* a Nicómaco las hemos tomado de la traducción de Julio Pallí Bonet, publicada por la editora Gredos (Aristóteles 1985).

que el significado del término está presente en su explicación de la “obra de la prudencia” (ByV 169):

De manera que el bien, al que Aristóteles reconoció como objeto específico de la ética, se encuentra relacionado de modo natural con la voluntad y con el entendimiento práctico y, de modo habitual, con la virtud de la prudencia, en la que se entrecruzan todas las virtudes morales. Por lo que cada una de ellas consiste en elegir un bien digno, y es origen de la indispensable templanza en las pasiones y en las emociones sensibles de la naturaleza humana, según los dictados de la recta razón y de la voluntad honesta (Ibid.).

Esta centralidad de la prudencia, virtud que perfecciona el entendimiento práctico, implica una insistencia en el papel rector que la razón tiene en la vida moral y que ya ha sido defendido en su tesis de habilitación de Scheler, en la cual criticó la tentativa de fundar la ética en la lógica del corazón, como alternativa a la razón. La prudencia, virtud que perfecciona la razón humana, permite al hombre tomar contacto con el ser, tanto el propio como el de la realidad en la cual está inmerso, en cada situación concreta éticamente significativa.

Al afirmar que en la prudencia se entrecruzan todas las virtudes morales, Wojtyła insiste en el papel rector de la razón. Cada virtud moral, en efecto, puede ser entendida como un saber elegir el bien digno. Por ejemplo, ser justo implica ser prudente en el ámbito de la convivencia social, en la cual es necesario dar a cada uno lo suyo en las relaciones de alteridad que la caracterizan. Ser fuerte implica saber elegir el bien digno cuando dicha elección es difícil, emocionalmente exigente. Ser temperante implica elegirlo cuando los impulsos de la afectividad y la sensualidad nos mueven a pasarlo por alto, debido a su violencia, rapidez o profundidad.

3.3. San Agustín

En la exposición sobre la filosofía del bien de San Agustín encontramos en la reflexión sobre la vida feliz un primer tema relacionado con nuestra tesis: “únicamente el amor permite encontrar la felicidad en el bien” (ByV 193). El hombre bueno es feliz o se encamina a la felicidad no apenas porque realiza el bien, sino porque dicha realización es

acompañada por el amor a la justicia. Las virtudes del hombre bueno son siempre un bien, cuya esencia es el amor.

Aún sobre la felicidad, Wojtyła señala que, en su discusión con los pelagianos, San Agustín introduce un nuevo ideal de felicidad, desconocido para los filósofos de la antigüedad, en el cual se afirma la necesidad que el hombre tiene de la gracia para ser verdaderamente feliz. Es un elemento que ya hemos observado en la tesis sobre Max Scheler, de la relación entre el bien moral y los bienes sobrenaturales que son el fin de la vida humana. Existe una desproporción infinita entre esos dos polos, una distancia que solo puede ser cubierta por la gracia divina. Sin embargo, con ello no se niega el carácter necesario, aunque insuficiente de las virtudes morales.

Esta necesidad de la gracia también se manifiesta en un aspecto resaltado por San Agustín, inaccesible a los filósofos anteriormente tratados en la lección. Como fruto del pecado, hay en el hombre una tendencia hacia el mal, una inclinación de su voluntad en esa dirección, que San Agustín llama concupiscencia, con fuertes resonancias afectivas. Este atractivo del mal, siempre presente en la vida humana, y nunca plenamente erradicado por las virtudes, sólo dejará al hombre cuando alcance definitivamente los bienes sobrenaturales hacia los cuales tiende constitutivamente, plenamente revelados por Dios en Jesucristo.

Gracias a este aporte de San Agustín, Wojtyła encuentra una explicación más completa el fenómeno ya percibido por Platón y Aristóteles, de por qué la práctica de la virtud no coincide siempre con una experiencia emotiva positiva. Es decir, por qué la vida virtuosa no es también una vida placentera. Vimos que en la interpretación de esa experiencia Wojtyła reconocía a Aristóteles una mayor fidelidad que a Platón. La vida espiritual del hombre no se reduce, como pensaba Platón, a lo intelectual, sino que incluye lo voluntario y lo afectivo. Ese reconocimiento de la voluntad como potencia espiritual, diferente, aunque subordinada al intelecto, permite también otra distinción, a nivel trascendental, entre ser y bien, que es la principal carencia de la filosofía del bien de Platón, a juicio de Wojtyła.

Ya hemos dicho que es de central importancia para una correcta integración de las emociones este reconocimiento del lugar de la voluntad y del bien en la vida espiritual del

hombre. La contribución de San Agustín en ese reconocimiento es, en opinión de Wojtyła, la centralidad del amor en su filosofía del bien. En dicha filosofía, el bien *en cuanto tal* es objeto del amor y no del intelecto. La esencia de las virtudes y de la vida feliz es el amor al bien.

Finalmente, la distinción entre fruición y uso como actitudes alternativas ante el bien, es un elemento de la filosofía del bien de San Agustín que Wojtyła incorpora en su exposición y que en “Amor y responsabilidad” ocupará un lugar central en la elaboración de la ética personalista propuesta en dicha obra⁸². La fruición (*frui*) es una actitud adecuada ante el bien en el cual consiste la felicidad del hombre, mientras que el uso (*uti*) es adecuado a los bienes que pueden servir de medio a dicha felicidad.

La *fruitio* es adecuada no apenas a Dios, sino también al hombre, creado a su imagen y semejanza. Otra forma de decirlo: el hombre es persona y no cosa, a diferencia de las demás creaturas materiales. No puede por tanto ser tratado como medio, ya que es un fin en sí mismo. Hablaremos más en detalle de esta importante distinción metafísica, que se encuentra en la base de la ética elaborada por Wojtyła en la primera fase de su producción filosófica. La formulación positiva de esta idea contiene la noción de amor, que, como hemos visto, se encuentra en el centro de la filosofía del bien de San Agustín: la única actitud adecuada a la persona es el amor. La *fruitio* no se opone a ese amor, es compatible con él, pues presupone la connaturalidad y el respeto con la dignidad de su objeto. El uso pasa por alto esa dignidad, pues reduce su objeto a un medio para alcanzar otro bien, al cual queda subordinado.

⁸² En “Amor y responsabilidad”, al final de su análisis de la palabra “gozar”, Wojtyła hace una referencia al “frui”, tal como lo entendió San Agustín: “Al final de estas consideraciones, tal vez resulte útil recordar la distinción que san Agustín estableció entre *uti* y *frui* (usar y disfrutar). Distingue dos actitudes: una consiste en tender únicamente al deleite, sin tener en cuenta el objeto, y es *uti*; la otra, que encuentra el placer en la manera indefectible de tratar el objeto según las exigencias de su naturaleza, es *frui*. El mandamiento del amor muestra el camino para ese *frui* en las relaciones entre personas de sexo contrario, tanto dentro del matrimonio como fuera de él” (AyR 55). Más adelante, en la misma obra, Wojtyła vuelve a hacer referencia al *frui*, tal como lo entendió San Agustín: “El único modo de obtener la victoria sobre el *uti* es admitir, con san Agustín, el *frui*, radicalmente diferente. Hay un gozar conforme a la naturaleza del impulso sexual y, al mismo tiempo, a la dignidad de las personas; en el extenso dominio del amor entre el hombre y la mujer, el gozo que tiene su origen en la acción común, en la mutua comprensión y en la realización armoniosa de los fines conjuntamente elegidos” (Ibid., 77).

3.4. Santo Tomás y Aristóteles

Los principales intérpretes de Wojtyła se han pronunciado en el sentido de que se refiere a Santo Tomás y Aristóteles en bloque, como formando una unidad. La exposición sobre Santo Tomás en la segunda lección de Lublin nos esclarece sobre algunas diferencias percibidas por Wojtyła entre ambos. Lo mismo se puede decir de la relación del Aquinate con San Agustín. Señalaremos apenas aquellos puntos que nos parece que se relacionan más directamente con nuestra tesis⁸³.

Un primer elemento que quisiéramos subrayar se relaciona con el papel rector de la razón en la moral, defendido ya por Wojtyła en la tesis sobre Max Scheler, y que nos parece es una constante no solo en la fase de fundamentación ética que es objeto de nuestro estudio, sino de toda la producción filosófica de Wojtyła.

El elemento al que nos referimos es el carácter existencial de la filosofía del bien tomista, en contraste con el carácter teleológico de la aristotélica. Esto no significa que Santo Tomás niegue que todo bien sea fin, como percibió Aristóteles con su agudeza empírica. Significa más bien que toda teleología presupone una base existencial⁸⁴. En palabras de Wojtyła, “en cualquier lugar donde aparece un hecho experimental existencial, nos encontramos con algún bien” (ByV 246)⁸⁵.

Hablar de bien para Santo Tomás significa hablar de un ente que es fin de otro ente y que lo perfecciona de alguna manera. Este objetivismo básico tiene su fundamento en “la conjunción entre tendencia a diversos bienes y juicio de la razón sobre la verdad de dichos bienes” (ByV 248-249) que “forma la vida moral del hombre” (Ibid.).

⁸³ Según Rodrigo Guerra López, Wojtyła reconoce “que Santo Tomás de Aquino profundiza el agustinismo y lo desarrolla a la luz de una asimilación crítica de los aportes del realismo aristotélico” (Guerra López 2002, 123).

⁸⁴ “Todo ser, en cuanto ser, es bueno. Pues todo ser, en cuanto ser, está en acto y de algún modo es perfecto porque todo acto es alguna perfección. Lo perfecto tiene razón de apetecible y de bien, como quedó demostrado (q. 5, a. 1). Consecuentemente, todo ser, en cuanto tal, es bueno” (S. Th. I^a q. 5 a. 3 co.).

⁸⁵ En ese sentido, señala Rodrigo Guerra López que Wojtyła muestra estar al tanto de los estudios de Cronelio Fabro y su comprensión del ser como acto intensivo y participado. Afirmar la existencia como anterior al bien implica que “la perfección absoluta del bien está enraizada en el *esse*, es decir, en el ser como acto” (Guerra López 2002, 124).

El juicio de la razón al que hace referencia Wojtyła es entonces fundamental para la formación de la vivencia moral. Es un juicio, sin embargo, que no se realiza en el vacío, sino que implica una profunda interpenetración entre razón y voluntad. Santo Tomás desarrolla, en ese sentido, una rica reflexión sobre esa relación, sobre diversos aspectos de esta, algunos de los cuales implican una primacía de la voluntad, y otros de la razón. Es fundamental, dentro de esa reflexión, salvar la capacidad de la razón para conocer la verdad de la acción, que implica el conocimiento no solo de la esencia del objeto como del agente de esta. La razón no se limita a calcular las ventajas o desventajas que una determinada acción puede proporcionar a quien las realiza, sino que puede acceder al ser de la misma persona actuante, de su voluntad y del bien hacia al que tiende.

En el contexto de una teoría de las virtudes, ello implica que la prudencia es una virtud que posibilita al hombre elegir medios adecuados, porque presupone un contacto con el ser del hombre que actúa, así como de la realidad que lo circunda y que es objeto de su actuar. La prudencia, que presupone la *sindéresis* (consciencia de los principios) consiste en una consciencia de la situación concreta del hombre actuante, una verdadera inmersión en su propio ser, y en su relación con el ser de los entes que lo rodean⁸⁶.

El juicio prudente guía al hombre en su conducta moral, descubriéndole el bien de la acción. Ese descubrimiento incluye la consciencia del bien que es él mismo y de los bienes por los cuales debe optar en las diversas situaciones. En este punto gana relevancia la distinción entre bien honesto, útil y deleitable, mantenida por Santo Tomás y considerada plenamente vigente por Wojtyła. Se trata de una serie analógica, en la cual el bien honesto es el analogado principal. Como el bien honesto y el bien útil son siempre, desde algún punto de vista, agradables, el bien deleitable ocupa el último lugar en la serie.

Nos parece de suma importancia para nuestra tesis el que Wojtyła haya mantenido el placer como bien en sentido analógico. En el contexto de la moral se trata siempre de un bien

⁸⁶ Hemos tomado esta caracterización de la *sindéresis* (consciencia de los principios) y de la prudencia (consciencia de la situación) de Josef Pieper (Pieper 2007, 43). Según Pieper, la unidad viva entre *sindéresis* y prudencia es lo que llamamos consciencia. Pieper se inspira en un pasaje de la Suma Teológica (S. Th. II^a-IIae, q. 47 a. 3), en el cual Santo Tomás trata las dos fuentes de los actos de imperio de la prudencia.

secundario de la acción, nunca principal. Sin embargo, es necesario tomarlo en cuenta, para evaluar éticamente las decisiones. Retirar los placeres de la serie analógica implicaría una renuncia a la posibilidad de su integración en el acto ético⁸⁷.

El fundamento del objetivismo del enfoque existencial de la filosofía tomista del bien es esta defensa de la capacidad de la razón para conectar al hombre a la realidad. Más adelante, Wojtyła llamará a esta importante función de la razón “integración en la verdad”⁸⁸. Este es, a nuestro juicio, un ingrediente fundamental de una adecuada integración de las emociones en el acto ético⁸⁹. No existe, para Wojtyła, una lógica independiente de las emociones. Abandonadas a sí mismas, ellas siempre traen consigo el peligro del subjetivismo, del cual solamente puede salvarlas la razón. Sin la participación de la voluntad, guiada por la razón, las emociones no llegan a ser, por sí solas, vivencias éticas⁹⁰. Este, nos parece, es un elemento constante de la filosofía de Wojtyła, no restricto a la fase de fundamentación ética.

Como último punto de la filosofía tomista del bien rescatado por Wojtyła, señalamos el destaque dado por Santo Tomás al hombre, en particular a la potencia de la voluntad, de la cual depende su hacerse bueno o malo en sentido moral. Este destaque no implica una ruptura con el bien natural, pues el bien moral perfecciona al bien natural, que constituye su

⁸⁷ En “Amor y responsabilidad”, Wojtyła explica por qué no es posible, en su opinión, fundar una ética sobre el bien deleitable. Considera que las emociones en general, lo que incluye el placer y el sufrimiento, son constitutivamente subjetivos, por lo cual no pueden ser determinados *a priori* y mucho menos calculados, como pretenden los utilitaristas. Por otro lado, disuelve la propia experiencia moral una explicación de esta sólo como una búsqueda del máximo de placer y mínimo de sufrimientos. Inúmeras experiencias morales quedarían sin explicación y hechos moralmente irrelevantes, como rascarse la cabeza, parecerían estar dotados de valor moral.

⁸⁸ “No basta la autenticidad subjetiva del sentimiento, es necesaria también la verdad objetiva del objeto hacia el cual dicho sentimiento se dirige. En otras palabras, es necesario que la persona o la cosa hacia la cual se dirige posea realmente la perfección que se le atribuye. Esto solo puede ser garantizado por el juicio de la razón” (Buttiglione 1982, 192).

⁸⁹ Un contraejemplo a esta integración puede darlo un amor puramente afectivo. En “Amor y responsabilidad” Wojtyła se refiere al amor entre adolescentes como un ejemplo de este amor y el subjetivismo que lo caracteriza. El afecto vuelve a la persona, que es su objeto, cercana a quien lo experimenta. Sin embargo, sin la integración en la verdad, esa cercanía corre el riesgo de transformarse en enclaustramiento en uno mismo. No se ama a la persona, sino a una idea que se formado de ella. Tarde o temprano la experiencia muestra el contraste entre dicha idea y la persona real, lo que explica el carácter efímero del amor adolescente.

⁹⁰ Esto se relaciona con otro aspecto de la filosofía tomista del bien identificado por Wojtyła: el destaque dado en la misma al hombre, en concreto a su hacerse hombre bueno por medio de la potencia de la voluntad, mientras a otras potencias corresponden aspectos sectoriales del bien.

sustento metafísico. Este destaque dado por Santo Tomás al hombre en su filosofía del bien sugiere a Wojtyła una puerta de entrada, a partir de la experiencia moral, a una profunda reflexión antropológica. Buttiglione y Guerra defienden que este aspecto es la característica central de toda la interpretación que Wojtyła hace de la filosofía de Santo Tomás: “con mucha frecuencia, la filosofía tomista es considerada como una variante de la más general filosofía del ser. Leída según la inspiración propuesta por Wojtyła, puede ser calificada con mayor razón como una filosofía del bien” (Guerra López 2002, 274).

Según Guerra, Wojtyła apunta a “la importancia que tiene el bien, y la acción misma, para el conocimiento de la realidad” (Ibid., 126), que es, en su opinión, una tentativa de “reelaboración de la intuición scheleriana sobre la precedencia del conocimiento emocional del valor sobre el conocimiento intelectual de la cosa (...) a la luz de la doctrina del Aquinate sobre la causalidad del bien” (Ibid.)⁹¹.

3.5. Filosofía kantiana del bien

En su exposición de la filosofía kantiana del bien, Wojtyła recuerda que para Kant el placer sensible no tiene nada en común con el bien en cuanto tal. Esto es resultado, explica Wojtyła, de la contraposición entre el mundo nouménico y el mundo fenoménico y de la razón y el cuerpo como principios divergentes. Mientras el bien y el mal pertenecen al primero, las emociones pertenecen al segundo.

Wojtyła explica cómo, en la ética de Kant, el bien moral ha sido reducido a un contenido de la razón, lo que acarrea como consecuencia principal el que desaparezca de la filosofía del bien cualquier elemento de perfeccionamiento y teleología (Cfr. ByV 267) y la concepción, en clave antinómica, de la relación entre el bien y la felicidad.

⁹¹ Guerra señala como pasaje representativo de la reflexión tomista sobre la causalidad del bien S. Th. I^a q. 5 a. 2. Citamos una parte del artículo: “Al bien, y por razón de lo apetecible, se le aplica el criterio de causa final, que es la primera de todas, pues ningún agente actúa si no es por el fin; y por el agente la materia se orienta a la forma” (S. Th. I^a q. 5 a. 2 ad 1).

Servais Pinckaers ha señalado (Pinckaers 2000)⁹², en ese sentido, cómo puede hacerse una distinción entre el eudemonismo tomista y el eudemonismo utilitarista, ante el cual reacciona Kant. Así como Pinckaers, Wojtyła defiende el primero como coherente con la moral: “el bien llevaba consigo la felicidad, satisfacción, como consecuencia de la perfección objetiva del ser” (ByV 267). Pinckaers, además, traza una relación directa entre el tratamiento que se da a la felicidad y a las pasiones en la moral, que ilumina nuestra reflexión. “La primera experiencia que de la felicidad tiene el hombre –explica Pinckaers- es el placer, al que se vinculan los demás sentimientos que configuran las distintas pasiones” (Pinckaers 2000, 280).

Según Wojtyła, Kant percibió, como Aristóteles, la experiencia de profunda satisfacción que brota de la virtud, pero no supo integrarla en su ética, porque no distinguió analógicamente bien honesto, útil y deleitable. En última instancia, la imposibilidad de esa integración deriva de haber reducido el bien a un contenido de la consciencia. Por un lado, Wojtyła considera que Kant le pide demasiado a la ética: ella no puede sustituir una teoría de lo real. Por otro lado, no ayuda con su ética a la adecuada conexión analógica del hombre con el bien honesto, útil y deleitable, en la cual consiste la vida ética del hombre.

En ese sentido, volvemos a citar a Pinckaers, quien al estudiar el tratado de las pasiones de Santo Tomás recuerda en ese conjunto de cuestiones, que anteceden el tratado de las virtudes, el Aquinate no se restringe al ámbito de la sensibilidad, sino que se interna en el ámbito de lo espiritual, por su fidelidad a la experiencia moral (señalada en inúmeros lugares por Wojtyła). Las pasiones no son, en el tratado tomista, una amenaza a la soberanía de la libertad y de la razón, sino “uno de los componentes directos y necesarios de la respuesta

⁹² Según Pinckaers, mientras el eudemonismo rechazado por Kant erige la búsqueda del placer en supremo principio de acción, corrompiendo la moral, volviéndola utilitaria y egoísta (así solo se salva la moral expulsando este deseo interesado de la felicidad, lo que conduce a un divorcio entre la moral del deber puro y la búsqueda de felicidad), mientras el eudemonismo tomista, al establecer la beatitud como fin último de la moral, toma como base principal de su representación de la felicidad la experiencia personal de la alegría (la *gaudium et veritate* de S. Agustín). El eudemonismo tomista es construido a partir de una experiencia moral y espiritual, de superación activa de la búsqueda del placer y de la utilidad sensible por la apertura generosa a Dios y a los demás seres humanos, que realiza el amor de amistad y, más particularmente, la virtud de caridad, del cual la alegría es el fruto directo).

a la pregunta por la felicidad” (Ibid., 282), que no puede ser obviado por una moral verdaderamente humana.

Otros dos elementos de la ética kantiana deben ser mencionados, por relacionarse directamente con nuestra tesis. Uno de ellos es la importancia concedida por Kant al sentimiento de respeto por la ley (*Achtung*). El contexto de esta referencia al respeto es precisamente el de la superación de la antinomia entre virtud y felicidad, según la cual “quien busca la felicidad, satisfacción, placer, de ninguna manera busca la virtud” (ByV 259)⁹³. El principio de que la virtud lleva a la felicidad es válido, piensa Kant, en el mundo nouménico, si ambas, la virtud y la felicidad, son consideradas como cosas en sí. Wojtyła piensa que, de esta forma, Kant deja un camino abierto para la dependencia causal entre felicidad y virtud. Un índice de dicha dependencia es, precisamente, el sentimiento de respeto, que facilita la eficacia de las máximas morales, sin llegar a ser un motivo determinante de la voluntad.

Por último, Wojtyła también recuerda que, a pesar de que Kant utiliza la palabra voluntad, ella no posee el mismo significado que tiene para San Agustín, Santo Tomás o Aristóteles. Ella no es más una facultad espiritual del alma humana, sino la propia razón práctica. Con esta reducción de la voluntad a la razón, se pierde aquello que hemos señalado como uno de los requisitos fundamentales para una correcta integración de las emociones en el acto ético: sin la participación de la voluntad por medio de la decisión, en la cual se establece con el valor moral una relación causal, las emociones que la anteceden y le proporcionan su elemento material están desprovistas de un significado moral, no se configuran como vivencias éticas.

Wojtyła identifica en Kant una radicalización del idealismo propio de la filosofía platónica del bien. Si en Platón no es la realización del bien lo que hace bueno al hombre,

⁹³ “Por lo tanto o el apetito de felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser causa eficiente de la felicidad. El primer caso es absolutamente imposible, porque (como fue probado en la Analítica) máximas que ponen el fundamento determinante de la voluntad en la aspiración a su felicidad no son de modo alguno morales y no pueden fundar ninguna virtud. Pero el segundo caso es también imposible, porque toda la conexión práctica de las causas y de los efectos en el mundo, como resultado de la determinación de la voluntad, no se guía según disposiciones morales de la voluntad, sino según el conocimiento de las leyes naturales segundo la facultad física de usarlas para sus propósitos, consecuentemente no puede ser esperada ninguna conexión necesaria, y suficiente al sumo bien, de la felicidad con la virtud en el mundo a través de la más estricta observancia de las leyes morales” (Kant 2015, 204–5).

sino el bien que contempla por ocasión de esa realización, en Kant el hombre no llega nunca a hacerse bueno, si por esa transformación entendemos una transformación del hombre entero, que incluye todos sus apetitos. Realizar el bien es para el hombre actuar exclusivamente motivado por una ley que es de la razón solamente, siempre extraña para los apetitos, que ante ella deben curvarse, sin llegar a ser transformados realmente por ella. Por eso en el corazón de la ética Kantiana se encuentra el imperativo categórico, contrastante con el dominio político de la razón y de la voluntad sobre la sensibilidad humana, tal como la entendía Aristóteles.

3.6. Max Scheler

Después de Kant, Wojtyła expone la filosofía del bien de Max Scheler, autor al cual dedicó su tesis de habilitación, como vimos en el primer capítulo. Se refiere explícitamente al “Formalismo en la ética y ética material de los valores”, exposición más completa de su sistema ético. En dicha obra, reaccionando al formalismo ético, construye un sistema ético con base en el valor, que es objeto de la experiencia fenomenológica.

Wojtyła explica en primer lugar a la distinción entre valor y cosa (Cfr. ByV 271), recordando que el valor es para Scheler una cierta cualidad “material”, “objetiva”, irreductible a las cosas o a sus sujetos (Cfr. ByV 273). Luego señala que los valores son cualidades objetivas indefinibles, situadas entre las vivencias afectivas o deseos del sujeto y los bienes que aparecen por parte del objeto. No se captan de una vez, como una cualidad pura separada, sino siempre en un bien, que nos permite atestiguarlo, conocerlo y calificarlo. La relación entre valor y cosa es semejante a la que existe entre cosas captadas (*Sachen*) y cosas reales (*Dinge*): “la experiencia muestra siempre una cosa como *Sache*, pues una cosa es un objeto, lo que permite que los fenómenos creen un todo observable” (Ibid.).

Después de la relación cosa-valor, Wojtyła se refiere a la relación bien-valor. El bien es, para Scheler, “cualquier organización de aspectos valiosos” (Ibid.). El valor, por su parte, manifiesta al bien, es el contenido de una vivencia en la que afirmamos un bien. En el bien, que es una objetivación del valor, el valor se hace real (Cfr. ByV 274). Las unidades objetivas

del valor (bien) y la cosa son datos originarios del conocimiento humano, distintas e irreductibles entre sí. Inicialmente están juntas cognoscitivamente, pero “posteriormente surge la separación de contenidos” (ByV 275) y, “como consecuencia de esta separación, una cosa no encierra ningún elemento de valor, y es un objeto del pensamiento teórico” (Ibid.), mientras el valor, “liberado de las cosas, es un objeto propio del sentimiento que, según Scheler, es el núcleo del conocimiento práctico” (Ibid.). Siguiendo la lógica del corazón, Scheler defiende que “el conocimiento práctico consiste en sentir los valores” (Ibid.). Como ya hemos señalado en la introducción y en el capítulo anterior, la recepción y posicionamiento de Wojtyła ante esta tradición es central para nuestra tesis sobre el lugar de las emociones en la ética. Podemos identificar elementos de ese posicionamiento también en la segunda lección de Lublin.

En primer lugar, Wojtyła señala que “Scheler se opuso a Kant, para el que los afectos sensibles responden únicamente a sensaciones de los sentidos que proceden del mundo material” (Ibid.), implicando un empobrecimiento de la diversidad de actos y contenidos que caracterizan la afectividad humana. Tales actos serían vivencias intencionales, en las cuales se puede experimentar/visualizar la relación entre el sujeto y el objeto. Wojtyła considera que “respecto a Kant, que con su formalismo apriorístico eliminó esta relación, el planteamiento de Scheler es un regreso neto al objetivismo” (ByV 276). Mientras Kant reduce la vida emocional a los estados emocionales, a reacciones y a estímulos sensibles, Scheler considera que dichos estados representan la parte más superficial y periférica de la afectividad humana. En las capas más profundas los sentimientos o emociones son de carácter intencional e implican la captación de un valor. En este objetivismo de las emociones Scheler busca fundar su ética.

En el sistema de Scheler el sentir axiológico *a priori* proporciona a las demás experiencias fenomenológicas su elemento objetivo, que es el valor. Las vivencias del hombre no son “hechos puramente psicológicos con independencia de los valores (...) Cada una de ellas es lo que es precisamente mediante un valor y, separada de él, queda solo una construcción de la razón sin correspondencia con la experiencia” (ByV 279).

El valor, accesible por medio del sentir, es el elemento central de la experiencia ética. A partir de las relaciones entre los valores, Scheler busca entonces construir una ética fenomenológica. Por ejemplo, todo valor, en virtud de su esencia, exige un determinado tipo de portador, que en el caso del valor ético es la persona. Acción y carácter son también portadores, pero de manera derivada y por referencia a la persona (Cfr. ByV 281). Entre los valores también existen relaciones jerárquicas, que son sentidas en los actos emocionales e intuitivos del preferir y del posponer (*Vorziehen* y *Nachsetzen*), que originan el valor moral de los actos humanos y la subsecuente posibilidad de juzgarlos desde un punto de vista ético (Cfr. ByV 282).

Además del personalismo y el carácter jerárquico, Wojtyła subraya el subjetivismo del valor. Mientras en Kant una ética material es necesariamente hedonista, para Scheler el subjetivismo del valor implica que “el valor siempre se desvela en una vivencia, en un sentimiento” (ByV 287). La sensibilidad hacia los valores, especialmente los valores éticos, puede variar cultural e históricamente, sin que ello implique relativismo. El juicio ético sobre una determinada cultura o generación debe tener como parámetro el *Ethos*, cuya mutabilidad histórica no implica la negación de una ética absoluta, sino su afirmación. En otras palabras, la necesaria adopción de una perspectiva no relativiza la concepción de una ética absoluta.

Wojtyła explica a continuación cómo se unen en el sistema de Scheler los valores éticos puros con el *Ethos*, recordando que el hombre es capaz de experimentarlos porque tiene “un mundo propio de valores con una determinada jerarquización apriorística” (ByV 290). El hombre intuye emocionalmente el “bien” o el “mal” de manera concomitante al deseo, dependiendo “de cuál de los valores sentidos por una determinada persona se constituye en objeto de su querer” (ByV 291). Este tipo de determinación *a priori* del bien y del mal moral da ocasión a Wojtyła para señalar que, a pesar de ser una reacción al subjetivismo *a priori* kantiano, al cual opone objetivismo y experiencia, Scheler parte como Kant no de una realidad objetiva que existe más allá de la consciencia (el ser), sino del análisis de la consciencia. Debido a ese punto de partida, el objetivismo de Scheler es limitado, pues “se ocupa de lo que existe en la realidad objetiva en tanto que sea objeto de su consciencia” (ByV 294) impregnando con esa limitación toda su filosofía del valor y del bien.

Según Wojtyła, solo puede comprenderse la actividad a partir del ser y del bien que la preceden. Scheler, en cambio, considera que son los actos intencionales “los que nos permiten descubrir el bien como objeto de la actividad” (Ibid.). Cuando Scheler considera el valor como una cualidad, no está pensando en una categoría del ser, sino en un contenido de la consciencia, de un sentimiento cognoscitivo. “Bien” y “mal” no indican perfecciones del hombre, de sus actos o disposiciones, sino un contenido de la consciencia. El objetivismo de Scheler, por lo tanto, no es realista (Cfr. ByV 296), sino intencional-idealista, pues los valores son para él irreductibles a las cosas, entendidas como esencias no cualitativas.

3.7. A modo de conclusión

A modo de conclusión, podemos afirmar que la segunda lección de Lublin es una defensa del realismo ético, evidenciando que el intelectualismo no hace justicia a la experiencia moral del hombre. En el caso de Platón, Wojtyła considera que el no haber dado a la voluntad un lugar definido en la vida espiritual del hombre lo condujo a la falta de clasificación del bien como trascendental. Pero la necesidad de la voluntad es testimoniada por la experiencia del hombre concreto, para quién virtud y afectividad se presentan a menudo, en su camino de formación, como antagónicos. El hombre no se hace bueno por ocasión de la contemplación de una idea, por más elevada que ella sea, sino realizando el bien en las situaciones concretas de su vida. Esta experiencia de hacerse bueno, central en la ética, sería inexplicable si no existiera la voluntad, facultad espiritual distinta al intelecto y a la afectividad.

Wojtyła encuentra en Aristóteles un aliado en su criticismo al intelectualismo platónico. Para Aristóteles el lugar del bien en la vida del hombre es ser objeto de la voluntad (enfoque teleológico). Cada hombre tiene la experiencia de elegir, en cada uno de sus actos, el bien supremo y los demás bienes, que son medios para el primero. Es la virtud, particularmente la virtud de la prudencia, la que ayuda al hombre a elegir siempre el bien honesto y realizarlo, nunca subordinándolo al placer o a la utilidad. La realización del bien honesto no siempre es sentida como agradable o útil, y en el reconocimiento de esa

discordancia frecuente Aristóteles revela su fidelidad a la experiencia del hombre concreto. Sin embargo, no renuncia a sostener que, cuando brotan de la realización del bien honesto, el placer y la utilidad son insuperables.

San Agustín aporta elementos diversos a los de Aristóteles para la elaboración de una ética realista, que son de sumo interés para nuestro trabajo. En primer lugar, gracias al dato revelado, San Agustín une el ser con el bien. Todas las criaturas, seres creados, son también bienes, aunque, comparados con el Creador, Bien supremo, podría decirse que casi no lo son. San Agustín, reinterpretando la noción platónica de participación, afirma que las criaturas son bienes por participación, existiendo entre todas ellas una jerarquía. Aquellas criaturas cuya naturaleza se acerca más a la divina son bienes en grado más alto. En segundo lugar, Wojtyła ha destacado la noción de hombre bueno desarrollada por San Agustín, como aquel que valora rectamente el bien en el amor. Para hacerse bueno, en ese sentido, es necesario practicar el bien con amor. Esta centralidad del amor en la ética de San Agustín es, en opinión de Wojtyła, lo que más lo aleja del intelectualismo platónico, que reducía la vida espiritual del hombre a lo intelectual.

En Santo Tomás Wojtyła encuentra la superación definitiva del intelectualismo platónico, incorporando las contribuciones de Aristóteles y San Agustín. Su principal virtud ha sido, según Wojtyła, el encuadramiento del bien en el contexto de los demás trascendentales del ser. Dicho encuadramiento ha sido posible, piensa Wojtyła, gracias al lugar que ha concedido a la voluntad en la vida espiritual del hombre. Intelecto y voluntad mantienen una relación de mutua causalidad, conservando el intelecto la primacía absoluta, aunque en el orden de la ejecución, relacionada a la dimensión dinámica de la realidad, es la voluntad la que prima. El enfoque existencial de Santo Tomás, para el cual un ser es bien cuando perfecciona otro ser que a él tiende, sin negar el momento subjetivo de la concepción del bien, acentúa su momento objetivo. Esta concepción mantiene una relación adecuada con la experiencia moral del hombre, quien se hace bueno por medio de los actos internos y externos de su voluntad, eligiendo el bien honesto en los bienes naturales que elige en cada situación concreta. Santo Tomás ofrece a Wojtyła un sólido fundamento objetivo en su elaboración de una ética realista. El acento en lo objetivo, sin embargo, no eclipsa el necesario

momento subjetivo de la ética. Creemos que Wojtyła entiende la integración de ambos momentos como la principal contribución que está llamado a dar como pensador ético.

Con Kant, cuarto autor expuesto por Wojtyła, se produce una decidida ruptura con la experiencia moral como punto de partida de la reflexión ética. En su sistema ético el bien es derivado dialécticamente de la normativa *a priori* de la razón, quedando reducido al bien moral y éste a un contenido de la consciencia. Como vimos en la primera lección, el sentimiento de agrado es el único elemento de la experiencia moral que ha sido conservado por Kant, como un índice de la relación causal, en el ámbito nouménico, entre virtud y felicidad. Todas las demás emociones están desprovistas de significado moral, pues el placer sensible no tiene nada que ver con el bien. A pesar de reconocer una satisfacción que brota de la virtud, Wojtyła considera que Kant no fue capaz de integrarla en su sistema, debido a que carece de una aproximación analógica del bien.

Scheler, último autor abordado por Wojtyła, emprende una decidida vuelta al realismo ético después de Kant, gracias al objetivismo de las emociones que fundamenta su sistema ético. Los afectos espirituales son, de acuerdo con él, actos intencionales cuyo objeto son valores. Sin embargo, se trata, según Wojtyła, de un realismo insuficiente, evidenciado por la tentativa de Scheler de determinar *a priori* el bien y el mal moral (valores éticos puros) a partir del *Ethos* emocional. Scheler parte, como Kant, del análisis de la consciencia. Por lo tanto, “bien” y “mal” permanecen siempre un contenido de esta. Wojtyła concluye que el objetivismo de Scheler no es realista, sino intencional-idealista.

4. La función integradora de la razón normativa (Tercera Lección de Lublin)

El tema central de la tercera lección de Lublin es el de responder a la antinomia norma-felicidad, formulada por Kant en la analítica de la razón práctica. El objetivo de Wojtyła es mostrar que dicha antinomia depende del contenido que Kant dio a esos conceptos, el cual no corresponde con la experiencia integral del hombre. En fidelidad a dicha experiencia, se puede afirmar que la normatividad ética no es amenazada por la tendencia natural de todos los hombres a la felicidad, sino que ambos elementos son compatibles y caminan juntos, en paralelo⁹⁴.

La antinomia kantiana debe ser entendida en el contexto de la batalla en defensa de la ética, librada por Kant contra el enfoque empirista de Hume, en el cual la normatividad ética se disuelve, debido a que la razón es esclava de los sentimientos, y la ética se reduce a una descripción de las reacciones del sentido moral. En esa batalla entablada con Hume, Kant acaba por asumir algunas de sus premisas. Wojtyła llama la atención, por un lado, a la concepción de la razón como sujeto autónomo de las ideas, separada de la experiencia. Kant también asume la concepción utilitarista de la felicidad, inspirada en Hume.

Además de la reducción de la razón a una posición servil, la voluntad es en el sistema de Hume una impresión que acompaña la realización de actividades (Hume, Norton, y Norton 2007, 266–68)⁹⁵. Por ser una impresión (percepción intensa), las ideas de la razón

⁹⁴ A ese respecto, afirma Wojtyła: “En el ser humano real la moralidad y la búsqueda de la felicidad están realmente entrelazadas; más aún, se compenetrán. La ética no puede ignorar ese vínculo, sino que debe admitirlo si no se quiere exponer a entrar en conflicto con la experiencia y con la realidad” (NyF 216).

⁹⁵ La voluntad es, en el sistema de Hume, una “impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando comenzamos deliberadamente algún nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente” (NyF 103). Más adelante en la lección, dirá Wojtyła: “Cuando la voluntad se ve tan solo como una impresión inmediata [Hume], se le priva de hecho de la capacidad para que ella puede depender en su

(percepciones débiles) no pueden motivarla, sino solo los sentimientos, debido a que también son impresiones, más próximas de la experiencia. La razón tiene, en el sistema de Hume, solamente dos funciones: dirigir nuestro pensamiento sobre las causas y efectos y ayudar “a determinar lo que despierta en nosotros o placer o desagrado, y únicamente así influye en nuestra actividad” (NyF 106).

Kant concuerda con Hume en la concepción de la razón como sujeto autónomo, en su separación de la experiencia⁹⁶. La normatividad ética es un *a priori* de la razón, independiente de dicha experiencia. En esta manera de salvar la ética Wojtyła identifica una posición defensiva por parte de Kant⁹⁷. La razón es incapaz de competir con los sentimientos y demás inclinaciones en intensidad. Por eso impone desde fuera normas *a priori*, sin que ello implique una integración de las emociones.

En el presente capítulo mostraremos que la ética que Wojtyła construye, a partir del diálogo crítico con Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Hume, Bentham, Kant y Scheler, tiene como núcleo la experiencia de normatividad ética, entendida como una iluminación progresiva del ser y del actuar del hombre con la luz de la verdad sobre el bien. Esta experiencia tiene su raíz principal en la naturaleza humana íntegra, de la cual forman parte la razón, la voluntad, y la sensibilidad. A partir de Hume, Wojtyła identifica una desintegración

actividad de principios que sean formulados por la razón” (NyF 118). Y más adelante aún: “sobre voluntad así entendida únicamente tienen influencia los sentimientos” (NyF 199).

⁹⁶ Para “salvar” la razón del utilitarismo, Kant elabora su concepción de una razón práctica “pura”, separada “completamente de la experiencia para no dejarse invadir por estados emocionales sensibles, para poder ser normativa, es decir “legislativa”” (NyF 167). Kant presupone, pues, separación razón-experiencia (Cf. NyF 163). Wojtyła señala que, aunque su objetivo es el mismo que el de Santo Tomás y Aristóteles, salvar la razón (del utilitarismo, que la redujo a un papel servil), su solución es formalista: “la normatividad es [para Kant] (...) una cuestión exclusiva del pensamiento práctico que no tiene relación ninguna con la existencia” (NyF 164).

⁹⁷ “Es evidente que Kant, en el fondo, se había dejado vencer por las sugestivas propuestas de Hume respecto a la relación de la razón con los sentimientos (...) Hume ha logrado convencer de que la búsqueda de los medios para un fin es siempre una aspiración al placer. No se ve otro fin fuera del placer y, en consecuencia, no se ve tampoco la moralidad: la teleología debería relacionarse sólo con el eudemonismo utilitarista” (Wojtyła 2003b, 244–45). Este ensayo es de 1958, por lo tanto, ligeramente posterior a la lección de Lublin que estudiamos en este capítulo. Kant no logra, a partir de esa postura defensiva, garantizar el papel rector de la razón en la moral, por medio de la idea de una razón pura, independiente y desvinculada de los sentimientos: “la independencia, sin embargo, no es lo mismo que el papel dirigente de la razón en la acción y en la vida moral; es más, no logra asumir semejante papel, ya que si la razón se concentra totalmente sobre el hecho de liberarse de las influencias deterministas de las pasiones y de la “naturaleza”, esto significa que no se concentra en dirigir aquellas esferas de su actividad que el hombre afronta continuamente en su interior y exterior (NyF 244).

del ser y de la vida interior del hombre, que tiene como consecuencia la disolución de la normatividad y de la ética.

En contrapartida, la función normativa de la razón es, en la ética de Wojtyła, al mismo tiempo una función integradora (Cfr. NyF 204)⁹⁸. Esa integración es posible gracias a la inmanencia de la razón en la naturaleza humana. El ser al cual se dirige la norma no es ajeno a la razón, en virtud de dicha inmanencia. Es por ello por lo que toda ética realista, en palabras de Wojtyła, debe ser eudemonista (Cfr. NyF 39; 48). Lo que quiere decir que una ética dirigida al hombre no puede dejar de considerar toda la reactividad de su naturaleza, sus tendencias e inclinaciones, entre las cuales el anhelo de felicidad es la más básica y fundante. Al mismo tiempo, la ética no puede reducirse a una felicitología, pues la felicidad y todas las demás tendencias no tienen directamente un significado ético, sino cuando son alcanzadas por la luz de la normatividad ética, función integradora de la razón, que tiene su punto de partida en la *sindéresis* y su culminación en la prudencia. Ni felicitología ni lógica pura de la norma (Cfr. NyF 215)⁹⁹, la ética de Wojtyła se funda en la convicción de que el hombre es persona, de la relación sponsal entre la persona y la naturaleza.

Hasta aquí hemos procurado resumir la tercera lección de Lublin. Ahora pasaremos a exponer algunos puntos que se relacionan directamente con nuestra tesis. Veremos cómo, para Wojtyła, una ética en la cual norma y felicidad son integradas armónicamente es al mismo tiempo una ética en la cual las emociones son integradas en el acto ético.

⁹⁸ Según Wojtyła, el empirismo y el utilitarismo privan a la razón de su función integradora de vivencias parciales. Como consecuencia desaparece de facto su función normativa. La función normativa consiste precisamente en ese papel de integración (en cuanto manifestación de su inmanencia en el ser) y posición suprema de la razón respecto a la variedad de las vivencias del hombre (Cfr. NyF 214). Cuando se pierde de vista la totalidad que es el ser humano, deja de tener sentido el bien honesto, que es el bien de una totalidad. Como consecuencia de ello... “la razón ha perdido el poder de integrar el ser humano, de orientarlo hacia lo que por naturaleza es su fin objetivo, a la perfección plena” (NyF 218). La razón tiene, pues, poder de integrar al ser humano, de orientarlo hacia su fin objetivo, su perfección plena.

⁹⁹ Ni eudemonología ni lógica pura de la norma, “la ética debe mantenerse ante todo en contacto con el ser humano”. Consideramos que esta es la idea principal de toda la lección. La integración de las emociones es el desafío ético que se desprende directamente de ese contacto.

4.1. Desintegración empirista del bien

En la segunda lección de Lublin, que nos ha ocupado en el capítulo anterior, Wojtyła ha desarrollado una filosofía del bien. La ética no se identifica con dicha filosofía, sino que la presupone. Según Wojtyła, el empirismo de Hume implica una desintegración del bien, con consecuencias nefastas para la ética. Intentaremos ahora entender en qué consiste esa desintegración (Cfr. NyF 217-218)¹⁰⁰.

Wojtyła divide la parte analítica de la lección, que consiste en una exposición de la relación entre norma y felicidad en diversos autores, en dos partes. La primera es titulada “En el terreno del bien honesto” (Cfr. NyF 31-90). El título ya nos habla de sistemas éticos contruidos teniendo al bien honesto como fundamento de la normatividad.

Platón, Aristóteles y Santo Tomás son los autores de esta primera parte. Entre ellos, será Santo Tomás aquel con el que Wojtyła concordará, en lo que se refiere a su comprensión del bien y de la normatividad ética. El bien, en primer lugar, no es una idea, como pensaba Platón, sino un ser. Es un ser en cuanto fin de la actividad de otro ser, al cual perfecciona¹⁰¹. El hombre se distingue de otros seres por su capacidad de tender racional y libremente hacia dichos fines. Este tender racional y libre no implica solamente la elección de medios adecuados a fines, sino la capacidad para captar la bondad constitutiva, tanto de los medios como de los fines. En Santo Tomás, Wojtyła encuentra una síntesis creativa entre la participación platónica y la teleología aristotélica, en la cual la primera sirve de fundamento a la segunda. Existe un orden entre los seres que pueden ser fin de la actividad humana, determinado por la mayor o menor participación en la bondad divina. La racionalidad sitúa al propio hombre en un lugar preeminente dentro de ese orden jerárquico: es capaz de medir

¹⁰⁰ Cuando se pierde de vista totalidad que es el ser humano, deja de tener sentido el bien honesto, que es el bien de una totalidad. Como consecuencia de ello “la razón ha perdido el poder de integrar el ser humano, de orientarlo hacia lo que por naturaleza es su fin objetivo, a la perfección plena” (NyF 218).

¹⁰¹ Santo Tomás toma esta concepción del bien de Aristóteles, que Wojtyła resume como “planteamiento experimental” (NyF 36) del bien. Este planteamiento se traduce en Ética en el interés concedido de manera privilegiada a las “actividades que solo en cuanto están unidas a la perfección moral, esto es, con el bien que perfecciona específicamente al hombre, el que lo perfecciona en cuanto hombre” (NyF 36-37). Bajo el influjo de la idea platónica de participación, Santo Tomás asume de manera creativa el “planteamiento experimental” aristotélico, transformándolo “en el sentido de que colocó en primer plano el aspecto de la existencia, de modo que su pensamiento puede ser denominado correctamente como existencial” (NyF 51).

o captar analógicamente la jerarquía entre los bienes, y dicha captación da origen a la normatividad ética (Cfr. NyF 195)¹⁰².

No se trata de la contemplación de una idea, de la cual se deducirían las normas éticas, sino de la formación del concepto o noción general de bien, a partir de la experiencia (sindéresis)¹⁰³. A partir de esa noción primera, que constituye la razón práctica, y que es el núcleo del primer principio de la moral (“Haz el bien, evita el mal”), los demás principios son conocidos compositiva o inventivamente¹⁰⁴, también a partir de la experiencia, desvelando progresivamente las diversas concretizaciones del bien, contenidas ya desde un principio, potencial e incoativamente. El proceso de normativización que se inicia con la captación del bien (sindéresis) continúa conforme la persona conoce los principios morales cada vez más específicos (ciencia moral) y culmina con los juicios de la consciencia moral, perfeccionados por la virtud intelectual-moral de la prudencia, por los cuales la persona advierte la moralidad de los actos concretos, presentes, pasados y futuros.

¹⁰² Wojtyła entiende esa medida no en sentido matemático sino metafísico, de analogía del ser, que permite conocer, comparar diversas modalidades de ser y también diversos grados de perfección de un ser. El hombre posee una capacidad de medir metafísicamente la perfección de los seres, y de su propio ser. Apoyada en esa capacidad se va configurando la capacidad para distinguir el bien del mal moral. El bien es lo que perfecciona, actualiza al hombre en su racionalidad. El mal moral: devalúa al ser humano, lo desactualiza en su racionalidad. La distinción entre bien y mal moral supone “consciencia racional del propio ser (...) aplicada a todos los seres a los que tiende la voluntad y a los actos humanos” (Ibid.).

¹⁰³ Nos parece que Rodríguez Luño ofrece una explicación cercana a la de Wojtyła, en lo que se refiere a “la intuición primera del bien”: “Los primeros principios morales giran en torno a la noción de bien. La expresión judicativa de estos principios (*bonum faciendum, malum vitandum*, etc.) no da una idea adecuada de su naturaleza. No son un juicio más, sino que representan, en un nivel muy superior al de la operación judicativa, la constitución misma de la razón humana como razón práctica, la luz en la que todo el objeto práctico se hace visible en cuanto práctico. La intuición primera del bien explica que la razón humana pueda concebir un objeto no sólo como objeto de saber (A es A), sino como objeto de realización (A debe ser A), es decir, como bien, y determina por tanto el modo de ponerse frente al mundo propio del hombre como ser mortal” (Rodríguez Luño 1991, 77).

¹⁰⁴ Rodríguez Luño lo describe como una “iluminación de las realidades y situaciones particulares y complejas a través de la aplicación de principios éticos más simples y universales, aplicación que no es un simple proceso lógico-deductivo, porque comprende también la asunción de conocimientos experimentales, la experiencia del pasado, etc.” (Rodríguez Luño 1991, 76). Según María Elton, el proceso de aplicación de los principios morales universales a las situaciones particulares y contingentes es “llevado adelante por un procedimiento compositivo, y tiene como sus principios los fines virtuosos, que forman un conocimiento moral que Santo Tomás de Aquino define como ciencia práctica (Cfr. S. Th. I^a-II^ae q. 58 a. 5) (...) Así que el hombre adquiere un conocimiento recto de los principios de lo que debe hacer gracias al hábito de la virtud, sea natural o adquirida por la costumbre” (Elton 2013, 49).

Wojtyła defiende vigorosamente, a lo largo de la lección, la capacidad de la razón para captar el bien, para formar la noción general de bien¹⁰⁵. En dicha capacidad se fundamenta todo el proceso de normativización ética. Ella implica la capacidad del hombre para captar, en cada uno de los objetos de su actuación, su aspecto de bondad, comparado analógicamente con la bondad de los demás seres. En cada situación concreta el hombre puede distinguir el bien deleitable (placer), del bien honesto y del bien útil. Ya en la lección anterior Wojtyła ha defendido esta distinción analógica, como fundamental para la ética.

¿En qué consiste pues la desintegración empirista del bien, en ese contexto?

El bien honesto, como ha señalado Wojtyła, desaparece del horizonte del conocimiento y del actuar del hombre. La razón no tiene más contacto con la experiencia, con la realidad de los seres. Ella solo trabaja con ideas abstractas, que poco tienen que ver con dicha experiencia. El único bien con el cual ella puede relacionarse es con el placer, pues, al ser sierva de los sentimientos, le cabe calcular el placer o el sufrimiento que una determinada acción puede proporcionar a su agente. El actuar moral del hombre se reduce a esa búsqueda de placer y huida del sufrimiento, en cada situación concreta. La razón se limita a determinar qué acciones son medios mejores para obtener el mayor placer y el menor sufrimiento posibles. Esta desintegración del bien tiene como consecuencia la aniquilación de la normatividad y de la ética.

Wojtyła señala que Santo Tomás había previsto este tipo de actuación de la razón, solo que para el Aquinate no se trata de una actuación normal como pensaba Hume, sino pervertida de la razón¹⁰⁶. La citada perversión consiste en la desaparición del bien honesto

¹⁰⁵ Según Wojtyła, el bien es objeto de la voluntad, pero su objetivación es función de la razón. Existe, pues, una colaboración entre ambas potencias: la voluntad quiere que la razón conozca y razón conoce que la voluntad quiere y qué es lo que quiere. La consecuencia de esta cooperación es la integración de bien y verdad. Según Wojtyła, “el uso por el hombre de la capacidad normativa se encuentra íntimamente unido con la capacidad que tiene la razón de captar la propia esencia del bien de manera general” (NyF 60). Muchos de los bienes a los que el hombre tiende suelen ser los mismos a los que tienden los animales, sin embargo, solo el hombre “aprehende de manera universal su esencia de bien (*comune rationem boni*) y la voluntad se dirige siempre hacia el bien aprehendido de esta manera. Y solo gracias a esta aprehensión se dirige el hombre en su actividad a los diversos bienes influido por la norma” (Ibid.).

¹⁰⁶ En su presentación de Santo Tomás, Wojtyła compara la relación de la razón con el bien honesto (“determinar si una cosa concreta es un bien y justificarlo basándose en la comprensión de su ser, de la naturaleza y del orden que la gobierna” (NyF 64)) con la relación de la razón con el bien útil, menos esencial,

del horizonte de la razón y en la consecuente búsqueda sólo del placer y de los medios (bienes útiles) para alcanzarlo. Recordando que el bien honesto es aquello que objetivamente perfecciona al hombre en su naturaleza racional.

La desintegración empirista del bien implica en Hume la desaparición del bien objetivo del horizonte de la actuación del hombre. Con ello es aniquilada la normatividad y la propia ética. Hume era consciente de ello y por eso renuncia a proponer una ética, y se restringe a una descripción de la experiencia moral, entendida como descripción de las reacciones del sentido moral¹⁰⁷.

El utilitarismo de Bentham constituye una variante de esta desintegración empirista del bien. Aunque dicho utilitarismo se fundamenta en el empirismo de Hume, tiene la pretensión de fundamentar una ética y una normatividad ética en el placer. Hume era consciente de que eso era imposible. Bentham, sin embargo, tratando el placer como si fuera un bien objetivo, propuso la norma utilitarista (máximo de placer, mínimo de sufrimiento) como fundamento de una ética, sin nunca llegar a solucionar el principal obstáculo para el triunfo de tal empresa: por su naturaleza subjetiva, no es posible un cálculo exacto del placer, se trata de una realidad imprevisible o indeterminable *a priori*¹⁰⁸ (Cfr. NyF 207).

Siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, Wojtyła señala que existe un placer que acompaña al bien honesto. El hombre virtuoso se alegra en la práctica del bien. Se trata, sin embargo, de una alegría que se mueve en un nivel más profundo que el del placer utilitarista. Kant, y después Scheler, han descrito esa alegría profunda, identificándola con la propia felicidad. En el caso de Scheler, la felicidad y la desesperación son sentimientos profundos e integrales, cuyo objeto es la bondad o la maldad moral de la propia persona que los

más funcional: determinar si algo concreto es medio adecuado para ese fin. El utilitarismo (según S. Tomás) consiste en “buscar los medios adecuados para un determinado fin sin tener en cuenta si ese fin es un bien verdadero” (NyF 65). Según Wojtyła, el conflicto con el utilitarismo decide el ser o no ser de la Ética para S. Tomás.

¹⁰⁷ Según Hume, la razón no puede ser fuente de un factor tan activo como la conciencia moral (Cfr. NyF 112-113), no tiene responsabilidad moral, se encuentra fuera de la ética (Cfr. NyF 113-114). La conciencia moral es un eco del sentido moral, cuando decide sobre la moralidad de una acción (Cfr. NyF 114) y la conciencia moral consecuente es una reacción del sentimiento moral (Cfr. NyF 115).

¹⁰⁸ “Pero ni la pena ni el placer a que se renuncia constituyen un fin último del comportamiento racional. Además, ese fin no es determinable *a priori*” (AyR 46).

experimenta. En el caso de Kant, como hemos mostrado en el segundo capítulo, el único contacto de la moral con la experiencia se produce en el sentimiento de respeto a la ley (*Achtung*), entendido como un índice accesible al sujeto de su propia bondad moral y de sus actos, recordando que para él bondad moral y cumplimiento de la ley se identifican.

Wojtyła valora este aporte, porque implica una superación de la superficialidad con la cual el empirismo se aproximó a las emociones humanas. Sin embargo, acompaña a Aristóteles y Santo Tomás en su sobriedad y desconfianza en lo que se refiere a la felicidad que el bien moral puede proporcionar (Cfr. NyF 189)¹⁰⁹. La perfección moral (virtudes morales) no es la más perfecta actualización del ser humano, sino una preparación a ella. Dicha perfección se encuentra en la contemplación de Dios, por medio de la razón. Tanto en Aristóteles como en Santo Tomás se encuentra este sentido religioso de la ética¹¹⁰. Sin embargo, Wojtyła señala que son sentidos religiosos diversos, ya que dicha contemplación es en Aristóteles un acto de la pura naturaleza humana, mientras que en Santo Tomás es un acto del cual el hombre es capaz por gracia divina.

4.2. Desintegración de la naturaleza humana

Una crítica constante de Wojtyła a Kant es la de haber considerado la razón como sujeto autónomo. Esta concepción de la razón, a la cual Kant llega bajo el influjo de Hume, no encuentra asidero en la experiencia del hombre. No se encuentra en dicha experiencia

¹⁰⁹ La perfección moral es condición objetiva de la felicidad, pero no se identifica con la felicidad. Esto lo tiene claro Santo Tomás. Recordamos aquí la crítica de Wojtyła a Scheler en su tesis de habilitación, en lo que se refiere al rechazo de Scheler a la idea de un premio en la moral. Según Scheler, la bondad moral contiene en sí misma su propio premio, por eso no tiene sentido hablar de premio en moral, ni tampoco de castigo. Desde el punto de vista de Wojtyła, la bondad moral es condición para la felicidad eterna, pero existe una desproporción infinita entre ambas, que hace que el premio prometido por el Señor Jesús, en el contexto de la ética cristiana, sea siempre una gracia que sobrepasa cualquier merecimiento. Además, Wojtyła concuerda con Santo Tomás en que la perfección moral no es la última actualización del hombre y, en ese sentido, no se identifica con la felicidad.

¹¹⁰ Según Wojtyła, la ética de Santo Tomás abraza un sentido religioso diverso al de Aristóteles: “La teleología aristotélica se desarrolló en la doctrina de Santo Tomás en un cuadro lleno de fines para el ser y el actuar. Esta finalidad no la establecen solo el bien, sino también la verdad que late en ese bien y crea su orden objetivo. Esa verdad proviene del intelecto divino, pero el hombre puede descubrirla con su razón y hacerla principio normativo de su actuar” (NyF 88-89).

nada que se asemeje a una razón autónoma, sujeto de las leyes *a priori* de la moral¹¹¹. La razón es parte de la naturaleza humana, una facultad del hombre cuya función principal es el conocimiento de la realidad, tanto propia como circundante.

Esta desintegración del ser, que implica la separación de la razón de las demás partes de la naturaleza humana, también alcanza la propia voluntad, que fue reducida por Hume a una impresión que acompaña la realización de acciones, tales como el movimiento. También los sentimientos y emociones son impresiones, entre las cuales no existe unidad, sino dispersión. La unidad entre todas estas vivencias, sean la voluntad o sentimientos, es una idea de la razón, una ficción que no tiene fundamento en ninguna experiencia concreta¹¹².

Esta dispersión de vivencias, a las cuales la idea del yo presta una unidad ficcional, es lo que Wojtyła llama desintegración del ser¹¹³. La unidad de la naturaleza humana se ha perdido, y junto con ella, también la capacidad para distinguir al hombre de los demás seres, a partir de su racionalidad y libertad. La desintegración conduce a una ceguera para evaluar correctamente ciertos hechos morales¹¹⁴, equiparándolos con fenómenos del mundo animal e incluso vegetal, que guardan cierta semejanza con ellos (Cfr. NyF 120-121). El problema

¹¹¹ “Con una razón así no nos encontramos nunca en nuestra experiencia. Nos encontramos solo con la razón del hombre, con la razón como “parte” o “facultad” del ser humano, como decían Aristóteles y Santo Tomás” (NyF 169).

¹¹² Hume tiene una visión puramente operativa del hombre: “el hombre no es para él un ser objetivo, sino un “yo” que no es sino la suma de las experiencias y las ideas” (NyF 92). En palabras de Hume: “Este objeto es el sí mismo (*self*), o esa sucesión de ideas relacionadas e impresiones, de la cual tenemos una íntima memoria y conciencia” (Hume, Norton, y Norton 2007, 182).

¹¹³ El ser humano desintegrado es aquél privado de esa unidad que es su naturaleza, limitado a una multiplicidad de vivencias-manifestaciones, que ha dejado de ser fundamento de la norma y no manifiesta más la necesidad de la norma y la normatividad en sentido ético. Según Wojtyła, ello “está en contradicción con esa experiencia elemental que pone de manifiesto el hecho de la norma y la necesidad de normativa moral en el hombre” (NyF 214).

¹¹⁴ Wojtyła funda su reflexión ética y antropológica, precisamente sobre esa experiencia elemental de unidad, como ha evidenciado Ana Rodríguez Agüero: “La razón conoce, antes que nada, el ser: la esencia de cada ente –que concebimos como lo que ese ente es- antes que sus cualidades o atributos. Estos tienen carácter accidental frente al ser sustancial, que “es el sujeto de la existencia y de la acción; por consiguiente, existe y obra por sí” (Rodríguez Agüero 2007, 177). De aquí surge una consecuencia que será fundamental en toda la obra del autor: que *es precisamente en el obrar donde se manifiesta la naturaleza*. Toda la antropología posterior de Wojtyła, sistematizada en la obra culmen “Persona y acto”, descansa en este postulado fundamental, afirmado ya en fecha tan temprana como 1957, en este, uno de los primeros escritos de carácter filosófico del autor: que la persona –el ser personal- se revela, se manifiesta en el obrar” (Ibid.). El escrito de Wojtyła, titulado “Naturaleza y perfección” (Wojtyła 2003g), al cual Rodríguez Agüero hace referencia, es casi contemporáneo a la tercera lección de Lublin, sobre la norma y la felicidad.

es que no se considera el fenómeno a la luz del ser que es su sujeto. Hume se acerca homogéneamente, por ejemplo, al parricidio entre animales y entre seres humanos. La única diferencia se produce a nivel de sentimientos. Es la evaluación negativa emocional ante el hecho lo que da origen a la moral y no la naturaleza racional y libre, en sentido más profundo y personal de quienes están implicados en dichos actos, como sujeto y objeto de estos.

Wojtyła ataca la argumentación empirista manteniéndose en los límites del propio método experimental. Recurre a la Psicología moderna para mostrar que Hume no ha interpretado correctamente la experiencia (Cfr. NyF 199-200)¹¹⁵. La psicología moderna ha mostrado que la experiencia del todo precede a la de las partes y que, al partir de las partes aisladamente, haciendo abstracción de su pertenencia a un todo, no es posible comprenderlas adecuadamente. Es lo que ha hecho Hume, interpretando aisladamente las vivencias del ser humano, desintegrando su naturaleza.

Como veremos, la integridad de la naturaleza humana, el hecho de que la razón, la voluntad y los sentimientos, sean partes de un mismo ser, es el principal fundamento de la función normativa e integradora de la razón. Para que la razón sea capaz de dirigir el ser es necesario que sea inmanente a dicho ser¹¹⁶, que esté inmersa en él. En muchos lugares de la lección Wojtyła repite esta idea, de la necesaria inmanencia de la razón en la naturaleza humana, como condición para la normatividad ética, y la consecuente integración de los demás sectores de la actividad humana.

¹¹⁵ Wojtyła se refiere a cuestionamientos a esta visión desde el método experimental, que ponen de manifiesto tanto el carácter dinámico de la voluntad como la influencia que en ella ejercen la razón y sus constructos (Cfr. NyF 200). Como ejemplo de estos cuestionamientos, venidos de la psicología experimental, indicamos la obra “Perception of causality” (Michotte 1963, 255–66): “Generalmente sea aceptado desde los tiempos de Hume que los eventos sucesivos dados a nosotros en la experiencia son independientes y aislados los unos de los otros, y que no tenemos ‘experiencia’ del vínculo causal entre ellos. Como ya ha sido enfatizado, los resultados de nuestra investigación muestran que esta visión es equivocada” (Ibid., 255).

¹¹⁶ Esta inmanencia de la razón implica que ella está implicada desde dentro en el actuar, de manera particular en el carácter moral del mismo. En su crítica a Hume, Wojtyła afirma que “no es posible hablar de la razón o de la mente y su actividad, desvinculándola del ser humano en su conjunto. Conocemos experimentalmente la razón únicamente como propiedad y particularidad de ese ser” (NyF 201). Más adelante, refiriéndose no solo a Hume, sino también a Kant, Wojtyła señala que “la razón como objeto autónomo de percepción, extraída de su inmanencia respecto al ser humano, es una “creación ideal del filósofo”” (NyF 201-201).

Kant libró una batalla contra Hume para salvar la ética. Quiso hacerlo, sin embargo, asumiendo como un hecho consumado la desintegración de la naturaleza. La ética es fundamentada a partir de la sola razón, separada de la naturaleza. El actuar ético es el actuar motivado puramente por los *a priori* de la razón, sin mezcla de cualquier otro elemento. Cuando la razón se deja contaminar por dichos elementos, Kant considera que actúa patológicamente. La desintegración tiene como consecuencia, también, en el sistema de Kant, la asimilación de la voluntad a la razón práctica: las inclinaciones humanas no se mezclan, no se dejan penetrar por la racionalidad. Y la voluntad, al menos como la comprendió Santo Tomás, y Wojtyła tras él, es precisamente esa característica inclinación o apetito racional del hombre. Si no hay en ella aspecto apetitivo o tendencial, ella no es realmente voluntad, sino solo razón.

4.3. Desintegración de la vida interior del hombre

La desintegración de la vida interior del hombre es una consecuencia de la desintegración de su ser. Wojtyła reconoce en Scheler una tentativa válida de superar dicha desintegración, por medio de una fenomenología de las emociones, que revela la superficialidad con que fueron tratadas por el empirismo¹¹⁷.

De acuerdo con esa fenomenología, el placer y el desagrado son la modalidad más superficial de la vida emocional. Existen emociones más profundas y también más amplias, que implican la totalidad del ser del hombre. Las emociones son intencionales. Ello significa que ellas no son simples estados emocionales, sino que implican una relación consciente y significativa con un objeto, que es un valor. Entre los valores existe una jerarquía, en cuya cumbre se encuentran los valores espirituales. Los valores morales son precisamente valores

¹¹⁷ “Si Scheler contribuyó en algo a superar el utilitarismo, es porque mostró al hombre todo un abanico de goces asequibles y estrechamente ligado con su obrar, con su vivencia de los distintos valores, y principalmente de los morales. Los goces se diferencian entre sí por su profundidad. Scheler encontró toda una serie de expresiones alemanas que ejemplifican su idea. Así empezando por los más profundos, menciona: “Seligkeit” (gozo), “Glückseligkeit” (deleite), “Glücklichsein” (felicidad), “Heiterkeit” (alegría), “Fröhlichkeit” (agrado), “Wohlgerühl” (bienestar). No hay que atribuir esos grados esquemáticos de satisfacción a los niveles de vida emocional. Baste decir que se diferencian por la profundidad de la vivencia emocional” (NyF 188).

de este tipo. Todo el sistema ético de Scheler se construye sobre el fundamento de estas emociones, que tienen por objeto el valor moral. Ya en trabajos anteriores se ha pronunciado Wojtyła sobre la validez de esta ética.

En este momento nos interesa sobre todo resaltar que, con la aplicación del método fenomenológico a las emociones, Scheler ha evidenciado que la vida interior del hombre es mucho más profunda y rica que un conjunto de reacciones superficiales de placer y desagrado (Cfr. NyF 187). Solamente la persona, para Scheler, es sujeto del valor moral. Lo que significa que solamente ella, realizando diversos valores, puede experimentar emocionalmente el valor moral, el bien y el mal moral. Dicha experiencia viene determinada por su *ethos* particular, por la jerarquía que los valores materiales poseen en su sentir profundo, por lo que ama y odia en su interior. Esa organización interior de los valores materiales puede sufrir cambios y evoluciones, como resultado de la acción de un genio del corazón. Un ejemplo de esa acción ordenadora del corazón la constata Scheler en Jesucristo y el cristianismo. La genialidad del maestro se encuentra en su capacidad para comunicar su *ethos*, de tal manera que los discípulos pueden identificarse con él, asumirlo como propio, emocionalmente, pasando a amar lo que el maestro ama y a odiar lo que el maestro ama.

En todo este análisis del seguimiento, puede constatar en Scheler una superación de la desintegración de la vida interior del hombre. A la misma pueden formularse severas críticas, como ha hecho Wojtyła en obras anteriores. En esta lección, como veremos, lo que preocupa a Wojtyła es constatar si en Scheler puede encontrarse una normatividad ética e integradora. A pesar del rechazo explícito de Scheler al deber, a cualquier tipo de mandato en la ética, considerándolos como fuente de negatividad en la ética, Wojtyła busca algún otro rastro de la norma en el sistema de Scheler, reconociendo que la normatividad no se reduce al deber, sino que implica también un componente cognoscitivo, de conocimiento del bien y del valor, que en el sistema de Scheler es función del sentimiento, y que constituye como la semilla de una norma, ya que la norma siempre está enraizada en el conocimiento de algún bien o de algún valor.

Como sabemos, para Wojtyła esa función cognoscitiva corresponde a la razón y no al sentimiento. En ello sigue a Santo Tomás y está en desacuerdo con Scheler. Sin embargo,

hay una proximidad con Scheler en la defensa de este momento teórico de la normatividad ética. En varios momentos de la lección ha recordado el influjo de la razón teórica en la razón normativa práctica. Ese influjo consiste en la *sindéresis* y en la captación de la noción general de bien que constituye el núcleo del primer principio de la razón¹¹⁸. Este primer principio, como enseña Santo Tomás, es práctico y se encuentra presente, concretizado en todos los demás principios, incluso en los juicios de la conciencia moral, perfeccionados por la prudencia.

Por otro lado, con su negativa a aceptar en su sistema los mandatos, Scheler obtiene como resultado una ética demasiado teórica, en la cual los valores morales no llegan a ser verdaderamente prácticos¹¹⁹. Wojtyła critica el rechazo de Scheler a cualquier elemento

¹¹⁸ En realidad, esta importancia concedida al momento teórico de la normatividad, la aprende Wojtyła de Santo Tomás de Aquino, en concreto de la defensa de la capacidad de la razón para determinar el bien honesto, como determinante para el “ser” o “no ser” de la ética: “Tanto el ser como el bien adquieren el significado de verdad cuando son aprehendidos por la razón. El concepto de bien honesto incluye la verdad sobre el bien. El bien honesto realiza en sí lo que es más específico de la verdad sobre el bien, pues se identifica con el fin de un apetito, y el fin es ciertamente mejor que el medio para un fin. El conocimiento del bien honesto incluye también una comprensión básica del ser, puesto que el bien honesto es aquel hacia el que se dirige un determinado ser por su propia naturaleza. Así pues, la participación de la razón en la determinación del bien honesto es muy específica, por lo que existen importantes razones para ver en ese bien ante todo un bien racional (*bonum rationis*)” (NyF 64). Wojtyła identifica la determinación del bien honesto por la razón, o la conversión de un fin al que se dirige el hombre por su naturaleza propia en regla o norma, “con la *sindéresis*, que es originaria de cada hombre y consiste en el “*habitus primorum principiorum practiorum*” (NyF 69). Sobre la base de la *sindéresis* y del conocimiento elemental de los fines que ella implica, se desarrolla la actividad discursiva de la razón práctica, que permea normativamente la actividad humana en su totalidad. Wojtyła distingue dos vertientes de normalización, la práctica y la teórica. La práctica consiste en “la conjunción de la función discursivo-imperativa de la prudencia con la comprensión natural de la finalidad del ser humano” (NyF 71). La razón teórica, a diferencia de la práctica, capta el mundo de los bienes como tal sin percibir en ellos directamente el fin de ninguna actividad, sino ordenados “básicamente según una medida tanto inmanente como trascendente” (NyF 72). Como es difícil suponer el predominio del fin en la razón práctica “al margen de la medida del bien captada por la razón teórica (...), si la función normativa conlleva algo de la medida del bien, esto se debe precisamente a esta visión de la medida del bien que es obra de la razón teórica” (Ibid.). Creemos que estas raíces tomistas de la importancia concedida por Wojtyła a la razón teórica en la normatividad ética, le permiten valorar hasta cierto punto el carácter teórico de la ética de Scheler, sin dejar de considerarlo excesivo. Esto puede notarse claramente en su valoración de las reglas de la experiencia del valor moral, las cuales, en su opinión, no llegan a ser normas éticas, sino solamente reglas psicológicas de la experiencia moral (Cfr. NyF 182-184). Creemos que lo que impide a la normatividad tal como la entendió Scheler el paso de su momento teórico al práctico es su comprensión del bien siempre como contenido de la conciencia, y no como ser, que ha sido tema del capítulo anterior de nuestra tesis.

¹¹⁹ En ese sentido se ha pronunciado Andrzej Poltawski: “No es suficiente concebir la moralidad como un mero contenido axiológico, como un específico “mundo (o complejo) de valores”. Esto sería, después de todo, una aproximación estática, mientras la moralidad, los valores morales, están provistos de una dinámica específica. Se trata de la dinámica de las normas éticas, íntimamente conectadas con el dinamismo de los hechos humanos, e indirectamente con el dinamismo de la persona humana misma. Y por eso la aproximación dinámica al bien y al mal, como contraria a los valores humanos, demanda una investigación del dinamismo de las normas éticas

negativo en su ética¹²⁰. En ello, señala Wojtyła, Scheler se aproxima a los utilitaristas, de quienes se distancia tanto en los demás aspectos de su propuesta ética (Cfr. NyF 179). Y Wojtyła acude nuevamente, en esa crítica, a la experiencia del hombre común. Las prohibiciones, con su carga de negatividad, muchas veces son necesarias, de manera pedagógica, para que la persona pueda abrirse al reconocimiento y realización de un valor que es positivo, a un nivel más profundo que el de la negatividad de la propia norma.

4.4. Función integradora de la razón

De todas las afirmaciones y profundas reflexiones que Wojtyła realiza en su lección sobre la norma y la felicidad, quizá la más importante para nuestra tesis sea la de que la función normativa de la razón es al mismo tiempo integradora (Cfr. NyF 214). Esta capacidad de la razón, como ya hemos señalado, implica la inmanencia de la razón en un todo íntegro, que es la naturaleza humana. La crítica más dura dirigida por Wojtyła a Kant, en ese sentido, es calificar la razón kantiana como incapaz de dirigir un ser con el cual no posee ninguna conexión real (Cfr. NyF 165)¹²¹. Hay una distinción entre el imperativo y el imperio, que es la misma que puede hacerse entre el dominio político y despótico sobre las emociones. Una razón inmersa en la naturaleza humana, inmanente, es capaz de “dialogar” con los demás dinamismos también enraizados en dicha naturaleza, “convenciéndolos” de que la norma ética, el actuar bajo la luz de la verdad del bien, es algo que también les pertenece, que es suyo también y no una exclusividad *a priori* de la razón. La madurez en la virtud es esa

o normas de la moralidad, conectado con el dinamismo de los actos humanos” (Póltawski 1984, 85). En otro ensayo de Wojtyła, también citado en este capítulo, titulado “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Scheler”, de 1959, Wojtyła reafirma su juicio negativo sobre el sistema ético de Scheler, en el cual no hay espacio para la normatividad ética. Lo más cercano a dicha normatividad que puede encontrarse en su sistema es “la sustancial regularidad que se le impone a un fenomenólogo en relación con la experiencia del “bien” y del “mal” moral” (Wojtyła 2003a, 266). Sin embargo, dicha regularidad “no tiene en sustancia carácter de norma. No dice en absoluto qué es bueno y qué es malo, indica solamente, con ocasión de alguna cosa (es decir, de algún valor), si vive el “bien” o el “mal”” (Ibid.).

¹²⁰ “No se puede pretender excluir a cualquier precio cualquier desagrado de la vida moral del hombre, incluso el desagrado que acompaña el hecho de recibir órdenes y consejos (cuando los acompañe), pues aquí todo debe estar subordinado al bien objetivo” (NyF 179-180).

¹²¹ “Se plantea aquí una cuestión, esto es, si el concepto de “la razón práctica” tiene sentido, si la razón separada del ser que actúa puede guiar las actuaciones de ese ser” (NyF 165).

progresiva penetración de la razón en los demás dinamismos humanos, que son transfigurados, integrados por la razón normativa. El resultado de la reclusión de la razón en leyes *a priori*, separadas de la naturaleza humana, es que esas leyes no son realmente de esa naturaleza, y nunca podrán serlo. Lo máximo a que se puede aspirar en una ética de este tipo es a una imposición extrínseca, autoritaria, de dicho *a priori*. En la raíz de esta visión se encuentra, como ya hemos señalado, una actitud defensiva de Kant ante los ataques del empirismo a la ética y a la razón.

En la raíz de una ética que renuncia a integrar las emociones se descubre el miedo a las inclinaciones, a todo lo que en el hombre no es directamente personal, lo natural, como una amenaza a la moralidad. La imposición de una norma *a priori*, en ese sentido, parece simplificar las cosas. El camino de la integración, por el contrario, se presenta más escarpado, pues implica una iluminación progresiva, semejante a una larga y paciente argumentación. Un proceso que comienza con la educación, desde la tierna infancia¹²². La segunda alternativa es menos simple, implica varios ingredientes, pero es más coherente con la experiencia del hombre común. No podemos fundar la ética en una idea, por más clara que sea, sino en la experiencia¹²³. Es ésta quizá la convicción más fundamental de Wojtyła, sobre la cual todo lo demás se construye en su *Ética*.

¹²² Este proceso ha sido descrito en detalle por M. Elton, en su obra “Moral Science and Practical Reason in Thomas Aquinas”, en el cual ha señalado que la experiencia, principal maestra del hombre en el ámbito de lo moral, no es solo individual, sino también comunitaria y social: “La madurez del carácter que se encuentra en el origen de la ciencia moral, en cambio, no es solo individual. Es parte de y dependiente de una determinada comunidad o particular sociedad. La sociedad instruye por medio de la enseñanza y el ejemplo, tanto en términos de bien como de mal (...) la reforma de las costumbres solo puede venir de una ciencia moral práctica, que se desarrolla compositivamente, por *via inventionis*, sobre la base de una experiencia que, incluso cuando no ha sido aún generalizada, puede servir como ejemplo y proceder a una extensión de su esfera de influencia” (Elton 2013, 80–81). En “Persona y Acción” Wojtyła concuerda con esta perspectiva, al señalar que la experiencia del hombre puede ser directa o indirecta. En la experiencia directa el hombre es experimentado como un yo, mientras que en la indirecta es experimentado como un tú. En orden a la adquisición de la ciencia moral, es necesaria una preparación del hombre desde la infancia, sobre todo por medio de buenos ejemplos. Una sociedad que posee un *ethos* corrompido puede bloquear la adquisición de la ciencia moral, incluso pervertirla. El ser humano, claro está, nunca está totalmente determinado por su contexto social y cultural, pero su acceso a los principios morales se vuelve muy difícil en un contexto social no solo insensible, sino contrario a tales principios.

¹²³ La experiencia como acceso al ser, ya que solamente el ser puede ser medida del ser, de acuerdo con el realismo ético defendido por Wojtyła. Prueba de ello es que Wojtyła considera que la importancia de los modelos y del seguimiento en la ética, destacada por Scheler en su sistema, implica una vuelta dicho realismo ético, propio de Aristóteles y Santo Tomás (Cfr. NyF 185-186). Ello entrelaza con la nota inmediatamente

4.5. Persona, naturaleza e integración

Este último punto es una consecuencia de los anteriores. Como ha señalado Urbano Ferrer, tanto en Kant como en Wojtyła “se distingue el nivel personal del meramente natural y del psicológico-afectivo” (Ferrer Santos 2011, 60). Sin embargo, en el planteamiento de Wojtyła, a diferencia de lo que sucede en el kantiano, “las tendencias naturales y psicológicas quedan integradas en el amor de la persona, una vez que esta asume y encauza tales tendencias, de suyo no enteramente determinadas” (Ibid.).

La norma personalista, que será la base de la ética sexual de Wojtyła, encontró una de sus primeras formulaciones en el imperativo categórico kantiano. Sin embargo, Wojtyła cuestiona, durante la tercera lección de Lublin, si el imperativo categórico, en sus diversas formulaciones, puede ser considerado realmente una norma o solo el postulado de una norma. Citamos textualmente a Wojtyła:

No tenemos ningún fundamento para afirmar que nos sitúe correctamente frente a la realidad una norma que no se basa en esa realidad, que no la formula la razón partiendo de ella y en contacto con ella. Y una posición correcta frente a la realidad es necesaria para que la persona pueda actuar bien (NyF 168).

Al considerar si el imperativo categórico puede dar soporte a verdaderos derechos humanos, Wojtyła evalúa la segunda formulación del imperativo categórico: “Todo lo que queremos y sobre lo que tenemos poder en el mundo creado puede ser usado también como medio; solamente el hombre, y con él todo lo que sea una criatura racional, es un fin en sí mismo” (NyF 170). La formulación, señala Wojtyła, “esconde en sí que a la persona, al hombre, se le debe tratar siempre como a un fin” (Ibid.), procurando garantizarle “una independencia real de todo lo que no sea él mismo, y en cualquier caso garantizarle el sentido de esa independencia, la consciencia de ella” (NyF 170-171).

anterior, en la cual se destaca el carácter social del carácter y de la experiencia, como condición necesaria para el desarrollo de la normatividad ética en la ciencia moral. Es insuficiente el realismo de Scheler porque no son las virtudes del modelo las que influyen al discípulo, sino solo un contenido de su vivencia emocional, que pasa a ser también contenido de la vivencia emocional del discípulo. La ética de Scheler no llega al nivel del ser, de las facultades, de las virtudes, sino que permanece en el terreno de lo subjetivo, como ha señalado tantas veces Wojtyła. Con ello, es incapaz de explicar la transformación real del hombre, su hacerse bueno al realizar el bien, que es el fenómeno central que toda ética, para ser considerada tal.

Sin embargo, para garantizar realmente al hombre el respeto a su dignidad de persona, es necesario saber si “la consciencia del hombre de ser un “fin en sí mismo” se corresponde con la realidad” (NyF 171), lo que no es posible “sin explicar primero qué clase de ser es el hombre” (Ibid.). De acuerdo con Wojtyła, Kant no justifica (ni puede justificar) “la afirmación de que el hombre es un fin en sí mismo, y la convierte en el núcleo de la norma y de la moralidad como imperativo categórico” (Ibid.).

En “Amor y responsabilidad”, obra que nos ocupará en el siguiente capítulo, veremos a Wojtyła hacer como Kant, de la afirmación del hombre como persona el núcleo de la moralidad (norma personalista). Sin embargo, Wojtyła no esquiva la pregunta sobre qué clase de ser es el hombre (como sí lo hace Kant). Como Santo Tomás, en la base de la normatividad ética se encuentra una razón capaz de captar el bien de manera general, y como consecuencia de ello de medir analógicamente el grado de bondad ontológica de los seres que se vuelven objeto de su actividad, de distinguir intuitivamente personas y cosas¹²⁴. Kant podría hacerlo también, en opinión de Wojtyła, “si concediera a su razón la capacidad de conocer el ser y la naturaleza, por supuesto de manera general, que lleva consigo el juicio normativo de la razón” (NyF 169).

¹²⁴ Esta distinción intuitiva es obra de la razón, a través de la experiencia. En “Amor y responsabilidad” Wojtyła no trata directamente la manera como ese conocimiento se integra a la ciencia moral. Esa explicación puede encontrarse en la primera parte de “Persona y acción”, en la cual Wojtyła pone en la base de su antropología la experiencia del hombre (Cfr. PyA 31-38). La formación de la experiencia, según Wojtyła es una función de la consciencia reflexiva (Cfr. PyA 87-90), lo que en la gnoseología tomista ha sido reservado al sentido interno de la cogitativa o razón particular. Por ella el hombre es capaz de inducción, de captar o sentir lo universal realizado en lo singular. Es capaz, por lo tanto, de juzgar prudentemente, con su consciencia, la realización de los principios morales en las situaciones particulares, presentes, pasadas y futuras. La cogitativa o razón particular está también presente en la abstracción, por medio de la llamada vuelta “*ad phantasmata*”, por la cual no se pierde totalmente de vista, en el mismo momento de la abstracción, las condiciones particulares de las cuales el intelecto agente separa la especie inteligible, el universal. Esta vuelta “*ad phantasmata*”, reflexión implícita en la propia abstracción, es la premisa para una posterior capacidad de aplicación de principios universales a situaciones particulares. La cogitativa, como bien ha explicado Cornelio Fabro, es la responsable por ambos actos (Fabro 1978, 219–31). Wojtyła hace referencia, explícitamente, a la inducción aristotélica en “Persona y acción”. También en “Amor y responsabilidad”, al describir “la gran impresión”, percepción reforzada por una emoción, nos parece que hace referencia a esa penetración de lo racional en lo sensible implicada en la teoría tomista de la cogitativa (Cfr. AyR 125-128). Es una manifestación, a nivel cognoscitivo-moral, de la integridad de la naturaleza humana, que es fundamento de la integración de las emociones, tema de nuestra tesis. Como afirma Wojtyła, refiriéndose a la relación entre razón y sensibilidad: “fundidos inmanentemente en esa unidad específica que es el hombre, el ser humano racional y volitivo” (NyF 210).

No se encuentra en Kant, sin embargo, esa concesión, con lo cual “la persona queda condenada en la práctica a evitar en su vida moral todos los sentimientos, a huir de todo placer para cumplir la obligación “pura”” (Ibid.). En “Amor y responsabilidad”, como veremos en el siguiente capítulo, Wojtyła no huye de las emociones, sean ellas sensuales o afectivas, sino que las integra en el amor virtuoso, cuyo elemento formal es aportado por la afirmación de la dignidad de la persona, que es un acto de la voluntad, iluminada por la razón.

Michael Waldstein, en su estudio introductorio a las catequesis de Juan Pablo II dedicadas a la teología del cuerpo, ha señalado también esta importante diferencia entre Wojtyła y Kant, en lo que se refiere a la relación entre lo personal y lo natural:

La naturaleza puede tener propósitos que no tocan el orden de la persona, que deriva *a priori* de la razón, no de la naturaleza. Así como la persona es violada en el acto sexual, en la medida en que este acto el don de sí, así la persona permanece fuera del fin procreador de la naturaleza. Se puede entender cómo para Kant sería preferible verse libre de toda pasión sexual: “Las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas”¹²⁵ (Juan Pablo II y Waldstein 2006, 61).

4.6. A modo de conclusión

La función normativa de la razón es al mismo tiempo una función integradora, ya que las normas éticas, que ella descubre por medio de la experiencia, se dirigen a todo el hombre, a su naturaleza compleja, compuesta de razón, voluntad y sensibilidad. Cuando se desintegra esa unidad de la naturaleza, concibiendo a la razón como un sujeto autónomo de normas *a priori*, separado de la naturaleza humana, la propia normatividad ética se disuelve, se transforma en un conjunto de postulados de normas, que no son normas reales, capaces de dirigir el ser del cual se han separado.

No importa que la concepción de una razón autónoma, sujeto de normas *a priori*, sea la tentativa desesperada por salvar la ética de un empirismo que ha reducido la moral a un conjunto de reacciones emocionales, que pueden solo ser descritas, aniquilando también con

¹²⁵ La cita es de la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” (Kant 1960).

ello la misma ética, que no puede ser más normativa. Es necesario responder a ese empirismo criticando sus presupuestos, su interpretación de la experiencia contraria a las exigencias del propio método experimental.

La desintegración del ser y de la vida interior del hombre no corresponden con la experiencia que el hombre común tiene de su ser agente de actos dotados de significado moral. El hombre se experimenta a sí mismo como causa de tales actos y esa experiencia ha sido corroborada por la psicología moderna de la voluntad. Los sentimientos, las decisiones y acciones, los actos del conocer se desvirtúan cuando se toman aisladamente, separados de ese todo que es el hombre, tal como lo hizo el empirismo. Es necesario volver a la unidad de la naturaleza humana, en la cual estas vivencias encuentran sustento y raíz, en las diversas facultades humanas, interconectadas y jerarquizadas. Esta necesidad es una exigencia no de un *a priori* de la razón, sino de la experiencia integral del hombre. Este es el camino seguido por Wojtyła. La integración de las emociones tiene su fundamento, pues, en esta naturaleza unificada, íntegra del hombre. En ella está inmersa la razón, que es por eso capaz de asumir un papel director en la moral y en la ética. La normatividad ética es la progresiva iluminación de todos los dinamismos del hombre con la luz de la verdad sobre el bien. Las emociones son esa realidad que, gracias a su unidad constitutiva con la razón y la voluntad, en la naturaleza, se dejan iluminar por esa luz que es la norma ética, en un proceso que no es el de una imposición extrínseca y despótica, sino el resultado de un camino educativo, en el cual la razón funge como prudente maestra, que sabe mostrar a los sentimientos el atractivo insuperable del bien moral. Además de una naturaleza íntegra, ella debe contar con el auxilio de una cultura que prepare al hombre para la madurez moral en la virtud, y de modelos concretos, de personas más avanzadas en ese camino.

En el próximo capítulo veremos un ejemplo de ese camino de integración y progresiva iluminación, en un sector concreto de la experiencia humana, que es el de la sexualidad. Es un ámbito en el cual se siente con particular intensidad la necesidad de la virtud, para garantizar el respeto a la dignidad de las personas. El amor no es una realidad dada lista y madura al hombre, sino una realidad desafiante, que exige un camino educativo y formativo, un camino de integración del amor, como lo llamaré Wojtyła.

5. La integración del amor (“Amor y responsabilidad”)

5.1. ¿Un amor sin emociones? (Kant)

En su debate contra aquella que considera la corriente ética triunfante de la modernidad, el utilitarismo (Ugarteche Fernández 2014), Wojtyła se inspira en la crítica que el propio Kant dirigió contra esa corriente, teniendo como base la norma personalista. Sin embargo, Wojtyła presenta una versión propia de la norma personalista, distanciándose críticamente de Kant.

Este distanciamiento puede percibirse en la misma formulación de la norma. Wojtyła presenta la siguiente formulación, propuesta por Kant: “Obra de tal manera que nunca trates a otra persona sencillamente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como el fin de tu acción” (AyR 36). En contraste con la formulación kantiana, presenta una formulación propia: “Cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que ten en cuenta que ella misma posee, o por lo menos debería poseer, su propio fin” (Ibid.).

Saltan a la vista algunas diferencias. En primer lugar, en la formulación de Kant la persona es fin en sí misma. En la de Wojtyła, en cambio, la persona posee o debería poseer un fin, lo cual debe ser considerado por quien actúa, cuando el objeto de su acción es una persona a la cual le es dado un fin en virtud de su naturaleza, que puede o no poseer. Esta posibilidad de no poseer el propio fin indica que la persona es libre para adherirse o no al fin de su naturaleza.

Recordamos en este punto la lección de Lublin sobre la norma y la felicidad, en la cual Wojtyła concluye que el imperativo categórico no llega a ser una norma, sino el postulado de una norma. La persona para Kant es un sujeto que se da a sí mismo sus normas, que es libre, autónomo. De la naturaleza, en primer lugar. Ella y sus inclinaciones no lo

determinan, no le dicen nada sobre cómo debe conducirse en el ámbito de la moral. Para Wojtyła en cambio, esa naturaleza es también personal y el camino ético consiste en la intensificación progresiva de ese carácter personal de la naturaleza. La virtud no consiste en ser libre de la propia naturaleza y de las inclinaciones, sino en la integración de estas en el acto ético, en dirección al bien honesto de la acción.

Esta referencia a la naturaleza de la persona y su fin en la formulación de la norma personalista tendrá sus consecuencias cuando al aplicarla en el ámbito de las relaciones conyugales entre el hombre y la mujer. En concreto, nos referimos al tratamiento que hace Wojtyła de los fines objetivos del matrimonio. Una interpretación personalista de los mismos no implica descartar los fines objetivos o privilegiar sólo uno de ellos por ser considerado el más personalista de los tres (generalmente la ayuda mutua). Wojtyła defiende que la única manera de realmente cumplir la norma personalista en el matrimonio es a través del cumplimiento de los fines objetivos. Cabe señalar, sin embargo, que el cumplimiento de los fines objetivos del matrimonio, sin la base de la norma personalista, conduce inevitablemente al utilitarismo¹²⁶. Por lo tanto, en el cumplimiento personalista de los fines objetivos del matrimonio encontramos la reconciliación o síntesis entre persona y naturaleza, entre la vivencia subjetiva de la consciencia y el orden objetivo del ser. Creemos que la ética de Wojtyła busca resolver, por medio de la integración, la tensión dramática entre esos dos polos. Sin negar la doctrina tradicional sobre el matrimonio, presenta una interpretación personalista de la misma, que valora la apropiación subjetiva, por parte de la persona, de aquellos fines que están enraizados en su naturaleza y en la del cónyuge. En el caso de las relaciones conyugales, eso implica no solo una integración personal, sino también una integración interpersonal:

¹²⁶ Separados de la norma personalista, y tomados individualmente, absolutizándolos, los fines objetivos del matrimonio llevan al utilitarismo (Cfr. AyR 85). La norma personalista es principio del que depende la realización de los tres fines, conforme a la naturaleza del hombre-persona. La “idea de que los fines del matrimonio podrían alcanzarse sin el apoyo de la norma personalista sería radicalmente anticristiana, por ser contraria al principio moral esencial del Evangelio” (Ibid.). Ni la procreación, ni el remedio a la concupiscencia son extraños al amor, advierte Wojtyła. Sino que ambos fines tienen que estar fundados también en el amor virtud, que es la respuesta a la norma personalista y cumplimiento de esta.

La norma personalista contenida en el mandamiento evangélico del amor¹²⁷ indica la manera esencial de alcanzar estos fines, que se deducen igualmente de la naturaleza y hacia los cuales –como ha demostrado nuestro análisis- el hombre es conducido por su impulso sexual. La moralidad sexual, o más exactamente la moralidad conyugal, es una síntesis continua y profunda de la finalidad natural del impulso sexual y de la norma personalista (AyR 84-85).

Un personalismo ético como el de Kant, que rechaza la naturaleza como fuente material de la normatividad ética, es evaluado por Wojtyła como un personalismo formalista (Cfr. AyR 162). En respuesta a este tipo de personalismo, Wojtyła reafirma, en múltiples lugares de “Amor y responsabilidad”, que las emociones de la sensualidad y de la afectividad constituyen la materia del amor conyugal virtuoso¹²⁸. No solo el valor de la persona misma, sino también sus valores sexuales, pueden motivar el actuar ético del hombre en el ámbito de la sexualidad. Lo importante es que dichos valores sexuales sean elegidos siempre por causa de la persona, y no lo contrario. Son, en ese sentido, motivadores secundarios. Si pudiéramos resumir en una sola frase la diferencia entre Kant y Wojtyła en lo que se refiere a la ética conyugal, podemos decir que, si para el primero la persona es el único motivador del actuar ético en el ámbito de la sexualidad, para Wojtyła la persona es el motivador principal, pero no exclusivo.

En el ámbito de la sexualidad, la materia del amor virtuoso es suministrada por el impulso sexual (El impulso sexual tiene efecto *per accidens* en el amor de las personas). La sensualidad y la afectividad, por lo tanto, dan materia al amor, creando “en la interioridad de la persona, y entre las personas, hechos y situaciones favorables para el amor, pero que no son amor” (Cfr. AyR 194). ¿Cómo llegan a ser amor? Precisamente gracias a la integración, que consiste en su elevación al nivel de las personas, donde su valor es recíprocamente afirmado. Cuando falta esa integración, estos hechos psicológicos fácilmente son materia de

¹²⁷ Mandamiento del amor y norma personalista no se identifican. Wojtyła considera que la norma personalista es el fundamento racional del mandamiento del amor. A la pregunta “¿Por qué amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo?”, se puede responder: porque tanto Dios como el prójimo son personas y el amor es la única actitud plenamente adecuada al ser personal. Sin embargo, Wojtyła acepta que en un sentido amplio se considere el mandamiento del amor como una norma personalista.

¹²⁸ Cfr. AyR 62, 64, 70, 171, 184, 189, 194, 195, 250-251, 252, 275. Transcribimos una de estas citas textualmente: “El amor nunca es una cosa preparada y sencillamente “ofrecida” a la mujer y al hombre, sino que ha de ir elaborándose (...) Pero los estados psíquicos que se fundamentan en la sensualidad y en la afectividad natural del hombre y de la mujer no constituyen más que la “materia prima” del amor” (AyR 171).

pecado. Por ello, Wojtyła advierte que la sensualidad y la afectividad dan materia al amor cuando “sus reacciones no son absorbidas por el deseo carnal, sino por el amor verdadero de la persona” (Cfr. AyR 195).

El dominio que la razón ejerce sobre la naturaleza, en este caso, es el de una comprensión y conformación con el dinamismo de dicha naturaleza, orientada teleológicamente y no el de una autonomía absoluta con respecto a dicho dinamismo.

A partir de esta concepción del dominio de la razón sobre la naturaleza, Wojtyła defiende la apertura a la procreación como condición para que los actos conyugales satisfagan las exigencias de la norma personalista. Poniéndose en el lugar de quien no concuerda con esta afirmación, Wojtyła se pregunta si la dignidad de la persona no implica justamente no seguir siempre la naturaleza. Responde Wojtyła que “el ser humano no domina la naturaleza más que conformándose con su dinamismo inmanente” (AyR 278), sirviéndose de ella “mediante una utilización cada vez mejor de sus posibilidades latentes” (Ibid.).

Pensamos que esto se aplica perfectamente al tema de la integración, que aquí nos ocupa, principalmente al *cómo* de la integración, a la importancia del adecuado conocimiento de la materia o del terreno de dicha integración.

En ese sentido, afirma Wojtyła: “En el terreno del impulso sexual, el hombre tampoco puede vencer la naturaleza violando sus leyes, sino conformándose a su finalidad inmanente y aprovechando sus posibilidades mediante el conocimiento de las leyes que la rigen” (AyR 278-279). Y un poco más adelante: “El ser humano ha de aceptar su grandeza. Y es precisamente cuando participa del orden de la naturaleza y se sumerge, por así decirlo, en sus impetuosos procesos, cuando no debe olvidar su naturaleza de persona” (AyR 288).

El contexto de estas importantes afirmaciones para nuestro trabajo es la comparación entre los métodos naturales y artificiales para prevenir procreación. En el curso de esta comparación, en la cual defiende que sólo los métodos naturales son coherentes con la norma personalista, llama la atención sobre la importancia de la actitud de apertura a una concepción inesperada como la única capaz de justificar las relaciones conyugales ante los cónyuges

mismos y ante Dios. Esta, afirma Wojtyła, es una justificación profunda, que habla alto de la dignidad del hombre, de su naturaleza de persona.

Lo que a nosotros nos interesa es este *sumergirse en los impetuosos procesos de la naturaleza* del cual habla Wojtyła, y en particular su relación con la integración. Expresa, sin lugar a duda, una actitud que se encuentra en las antípodas de la actitud kantiana (y de cualquier forma de estoicismo). Pero también del emocionalismo, sobre todo cuando dice que uno no puede olvidarse de su ser persona en ese sumergirse. O sea, no es un simple *dejarse llevar* por el dinamismo de la naturaleza.

Nos encontramos, efectivamente, ante dos personalismos diferentes. Uno de ellos, el kantiano, que se opone a la naturaleza. Y otro, el de Wojtyła, que en cambio busca la reconciliación entre persona y naturaleza, que se realiza a través de la integración ética, de manera tensional y dramática¹²⁹.

El rechazo de Kant a la naturaleza se expresa en su concepción del amor como pura afirmación del valor de la persona o cumplimiento de los deberes para con ella. Esta concepción, según Wojtyła, no corresponde a la experiencia humana de amar (Cfr. AyR 187-188)¹³⁰.

El rechazo de Kant a los sentimientos se entiende en el contexto más amplio de su rechazo a toda inclinación natural, para garantizar al acto su pureza ética. El actuar moral se caracteriza, en la ética kantiana, por estar exclusivamente motivado por la ley moral. El único sentimiento que encuentra un espacio en el acto moral es el sentimiento de respeto (*Achtung*),

¹²⁹ “El drama de la integración de la naturaleza de la persona se juega a este nivel de profundidad: cada estado ontológico del ser persona es atravesado por un anhelo de transformación y renovación, inscrito en la llamada del hombre a la conversión [metanoia]” (Pollini 2011, 38).

¹³⁰ Aquí Wojtyła, como en otras ocasiones, recurre a la experiencia como fuente de todo conocimiento. Por experiencia entiende aquí experiencia inductiva y no el *a priori*, sustentado tanto por Kant como por Scheler. La inducción es entendida por Wojtyła según los moldes aristotélicos, como intuición del universal en lo particular, y no como una forma de raciocinio opuesto a la deducción. Su concepción de la experiencia contrasta también con la empirista, que implica ya una interpretación idealista de la experiencia. Esto lo ha explicado en las Lecciones de Lublin. En “Persona y acción”, obra posterior a “Amor y responsabilidad”, Wojtyła desarrolla extensamente su comprensión de la experiencia, como un proceso cognoscitivo unitario, continuo, compuesto de momentos de mayor y de menor nitidez, en cuya formación interviene la consciencia, principalmente por medio de sus funciones reflexiva y refleja. Como modalidades principales de la experiencia, Wojtyła identifica las experiencias del tipo “yo actúo” y “algo me sucede”. Las emociones, reacciones del dinamismo psicosomático, son experiencias del tipo “algo me sucede”.

que puede ser conocido *a priori*, pues se encuentra enraizado en la razón pura práctica. Más que un motivador, el respeto es un índice o síntoma del actuar moral¹³¹.

Sobre esta postura negativa de Kant ante los demás sentimientos, emociones e inclinaciones en general, se ha pronunciado Scheler, autor que sabemos sirvió a Wojtyła como introducción a Kant¹³²:

Puedo definir esta “actitud” solo como una espontánea “enemistad” o una “sospecha” con respecto a “lo que es dado” en cuanto tal, como una angustia y un miedo del “caos” (“el mundo está ahí, fuera de mí; la naturaleza está aquí, dentro de mí”). En substancia, esta es la actitud de Kant ante el mundo; es “naturaleza” todo lo que debe ser plasmado, organizado y “dominado”: es “el enemigo”, “el caos”, etc. La actitud opuesta es aquella del amor por el mundo, de la confianza, de la dedicación contemplativa y amorosa al mundo mismo; se trata en el fondo del *odio por el mundo*, actitud que caracteriza profundamente la mentalidad del mundo moderno, de la hostilidad y de la fundamental desconfianza con respecto al mundo, que suscita el deseo ilimitado de acción, de organización y de dominio – y alcanza su culmen en un genial cerebro filosófico. Esta es la razón psicológica del encuentro entre el apriorismo y la doctrina del intelecto “que da la forma y legisla”, o de la “voluntad racional” que coloca “orden” entre los impulsos (Guccinelli 2013, LXXXVI).

Esta crítica de Scheler a Kant es compartida parcialmente por Wojtyła. Sabemos que Scheler, en contraste con el formalismo kantiano, busca fundar la ética sobre el valor moral, entendido como materia del acto ético. Sin embargo, el mismo Wojtyła ha señalado, en su Tesis de habilitación sobre Max Scheler, que lo que Scheler entiende por “materia” es en realidad objeto *a priori* del acto ético intencional. Al *a priori* de la razón de Kant, Scheler contrapone la lógica del corazón o *a priori* emocional (Scheler 2013, 84). Scheler sustenta el carácter irreductible entre la razón y el corazón, entre las cosas y los valores. Encuentra inspiración para ello en Pascal y su contraposición entre el espíritu geométrico y el espíritu

¹³¹ “El respeto por la ley no es un motivo para la moralidad, sino que es la propia moralidad, considerada subjetivamente como motivo, en cuanto razón práctica pura, por el hecho de derribar todas las exigencias del amor a sí mismo opuestas a ella, proporciona autoridad a la ley, que ahora únicamente tiene influencia” (Kant 2015, 134)

¹³² “El confronto, que Wojtyła conduce con el pensamiento de Max Scheler es, por una vía indirecta, un confronto con el entero pensamiento moderno, recogido sobre todo en su raíz kantiana (...) De hecho, como puede percibirse incluso en un examen superficial del pensamiento de Scheler, el motivo de fondo que lo inspira es la contraposición de una ética material de los valores al formalismo kantiano, y solo poniéndose en el terreno de la crítica a kant es posible entender por entero la problemática scheleriana” (Buttiglione 1982, 79).

de fineza. Wojtyła no adhiere al *a priori*, sea kantiano o scheleriano¹³³. Cuando habla de la persona como objeto del actuar ético, afirma que entiende objeto y sujeto como sinónimos de ser (AyR 27)¹³⁴. Por el contrario, cuando Scheler habla de una ética material de los valores, dichos valores siempre se sitúan en posición intencional, como contenido de la vivencia emocional. No se encuentra, en su sistema, una relación de causalidad real entre la persona y el valor, sino una definición de las leyes de la experiencia axiológica, una psicología del valor que puede ser auxiliar de la ética, sin nunca llegar a ser, ella misma, una ética.

Siendo crítico del rechazo de Kant a cualquier fundamento material de la ética, Scheler no alcanza aún el realismo ético personalista que busca Wojtyła para su ética, que tiene en su actitud positiva ante la naturaleza una de sus concreciones más importantes¹³⁵. Esa insuficiencia se debe, piensa Wojtyła, no sólo a una limitación del método fenomenológico en sí mismo, sino también a no haberlo aplicado a un análisis de la conciencia moral, en donde se refleja ese contacto causal entre la persona y el valor moral,

¹³³ Rodrigo Guerra López, en su “Volver a la persona”, ha señalado que Wojtyła se aproxima a Scheler y a otros fenomenólogos realistas (Adolf Reinach, Theodor Conrad, Roman Ingarden, Edith Stein, Dietrich Von Hildebrand) en su “apertura irrestricta a lo dado sin imponerle jamás algún criterio previo que la restrinja de algún modo” (Guerra López 2002, 211). Sin embargo, identifica diferencias, entre Wojtyła y Von Hildebrand, por ejemplo, “al momento de dar la explicación del modo como la inteligencia encuentra la esencia de las cosas. Para Wojtyła, esto se da a través de la inducción. Para Ingarden, Von Hildebrand y otros, a través de una intuición esencial. Wojtyła es consciente de estas diferencias. Sin embargo, él subraya que la pretensión de ambos esfuerzos es sumamente similar: “Los fenomenólogos hablan 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 problema des sciences de l’homme selon Husserl*, Paris 1953), se trata de un intento de profundizar el concepto tradicional de inducción en contraposición con la concepción positivista como generalización de una serie de casos de co-ocurrencia de elementos extraños a otros casos semejantes” (PyA 47)” (Ibid., 211-212).

¹³⁴ Creemos que no es suficiente, para superar el immanentismo, tanto en la ética como en la teoría del conocimiento, concentrar la reflexión sobre el objeto de los actos, o limitarse al análisis de las estructuras de la subjetividad cognoscente y actuante. Sucede que es precisamente la relación sujeto-objeto la que cierra el círculo de la inmanencia, para la cual el ser, o la cosa-en-sí, se encuentra fuera del alcance del conocimiento, sea teórico o práctico. Por eso es importante la afirmación de Wojtyła según la cual él entiende objeto como ser. Con ello se distancia del idealismo, del cual son rehenes, cada uno a su manera, tanto Kant como Scheler, por más que en ambos pueda encontrarse también una clara intención realista.

¹³⁵ Scheler concuerda con Kant en su crítica a cualquier ética de los bienes y de los fines. El fundamento de su ética no se encuentra en el bien ni en el fin, sino en el sentir axiológico. Su explicación del bien moral es en realidad una explicación de cómo el bien moral se experimenta emocionalmente, de manera concomitante a la experiencia emocional de otros valores materiales. No capta, en su sistema, como tampoco Kant en el suyo, el hacerse bueno (o malo) del hombre por medio de sus actos. Por eso no se encuentra, en ambos sistemas, un fundamento para una ética de la perfección.

que ningún sistema con pretensiones de ser una ética puede esquivarse de interpretar adecuadamente.

El rechazo de Kant a la naturaleza y sus inclinaciones también lo ha señalado Waldstein, en su ensayo introductorio a su traducción al inglés de la versión de la Teología del cuerpo de Juan Pablo II. Waldstein señala que la naturaleza sub-racional es para Kant un mecanismo desprovisto de sentido. La persona no está en casa en esa naturaleza, sino que “se sitúa fuera de ella, cargando el orden racional en sí misma como un *a priori* que debe imponer a la naturaleza desde afuera” (Juan Pablo II y Waldstein 2006, 61). Waldstein recuerda en este punto cómo Hans Jonas ha señalado por qué este dualismo entre persona y naturaleza “es más desesperado que el dualismo gnóstico entre espíritu y materia” (Ibid., 60)¹³⁶.

Según Waldstein, “lo que se esconde detrás de esta visión negativa de las inclinaciones en general y de la pasión sexual en particular es la separación dualista kantiana de la persona humana en naturaleza animal, la cual, como él mismo coloca, vale menos que dinero, y la personalidad, cuyo valor trasciende cualquier precio comercial” (Ibid., 61).

El punto de divergencia entre el personalismo de Wojtyła y el de Kant se encuentra, según Waldstein, en que en Kant no existe propiamente amor conyugal personal: “El personalismo de Kant es en este punto no suficientemente personalista (...) La sexualidad humana, como él la ve, no es formada y penetrada por el amor personal, sino que está abandonada a sí misma como un proceso natural extraño a la persona” (Ibid., 59-60).

A partir de estas observaciones de Waldstein, coherentes con las del propio Wojtyła, podemos concluir la imposibilidad de una integración de las emociones en la ética kantiana. Esta constatación, en “Amor y responsabilidad”, se concentra en las emociones propias de la vida sexual. Sin embargo, puede aplicarse al universo de todas las emociones que se despiertan en los diversos ámbitos de la vida humana y su impacto en el actuar ético. En general, la actitud de la persona ante ellas en la perspectiva kantiana es la de un abandono a sí mismas, como “un proceso natural extraño a la persona” (Ibid., 60).

¹³⁶ Jonas, H. “Gnosticism, Existentialism and Nihilism” En “*The gnostic religion: the message of the alien God & the beginnings of Christianity*”. Boston: Beacon Press, 2001, p. 338-39.

Paradójicamente, en su rechazo de las emociones como fuente de valor moral, Kant comparte con los defensores de la revolución sexual, tan distantes del rigorismo ético del filósofo de Königsberg, un importante elemento en común: “[Kant] tiene un punto de profundo acuerdo con la revolución sexual: en ambos, el sexo es separado de la persona. La diferencia está en que la revolución sexual abraza este placer separado de la persona mientras Kant lo desprecia” (Ibid.)¹³⁷.

Otro autor que también ha señalado este contraste entre los personalismos de Kant y Wojtyła, a partir de sus versiones distintas de la norma personalista, ha sido Urbano Ferrer, en su ensayo “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista”. Ferrer señala que mientras Kant aborda el amor desde el respeto, y el núcleo de la ley se dirige al amor práctico, entendido como cumplimiento de los deberes para con la persona amada, Wojtyła propone una manera distinta de entender el amor. Distingue, como Kant, el nivel personal del natural y del psico-afectivo. En estos dos últimos planos el amor no llega a ser personal. Sin embargo, a diferencia de Kant: “las tendencias naturales y psicológicas quedan integradas en el amor de la persona, una vez que asume y encauza tales tendencias, de suyo no enteramente determinadas” (Ferrer Santos 2011, 60). En el caso de amor conyugal el “amor a la persona del otro cónyuge se despierta a partir de la atracción sexual, aunque sin quedarse en ella” (Ibid.).

Por lo tanto, “el amor benevolente es el único adecuado a la persona, pero lejos de excluir su primera manifestación como deseo concupiscente en términos tomistas o inclinación en términos kantianos, lo incorpora y culmina, al referir los valores con los que la inclinación simpatiza a la persona que es su portadora” (Ibid.).

¹³⁷ Una explicación a esta coincidencia puede encontrarse en “Amor y responsabilidad”, cuando Wojtyła señala que la interpretación rigorista del impulso sexual “esconde en sí los principios naturalistas, o incluso empírico-sensualistas. Fue creada antiguamente, sin duda, para que en la práctica se opusiera a los mismos principios que admite en la teoría (porque, histórica y geográficamente, el puritanismo y el empirismo sensualista están muy cerca uno del otro, como que ambos se desarrollaron en Inglaterra en el siglo XVII). Pero ha sido precisamente esta contradicción fundamental entre los principios teóricos y los fines propuestos en la práctica lo que ha contribuido a que la concepción rigorista y puritana, al recurrir a otro camino, caiga en el utilitarismo, el cual, en verdad, es fundamentalmente opuesto a las apreciaciones y normas basadas en el Evangelio” (AyR 74).

Concluye Ferrer que “la discrepancia entre los dos planteamientos proviene de la antítesis que Kant establece por principio entre la inclinación y el deber, que es traducción a su vez de la antítesis más básica entre la sensibilidad y la razón, sea como principios de conocimiento, sea en la interacción de la *praxis*” (Ibid., 61).

Ferrer compara, además, la autonomía que se encuentra en el centro de la noción de persona de Kant, con la categoría correspondiente de Wojtyła: la auto-dependencia o autodeterminación. Señala que la autodependencia es tan opuesta al determinismo causal de la naturaleza como al indeterminismo de quien careciera de una finalidad determinante en sus actos (Cfr. Ibid., 67) y añade que, en la visión de Wojtyła, cualquier interpretación de la libre voluntad, para estar en conformidad con la realidad, debe fundarse en el autodeterminismo del hombre en vez de flotar en el aire insistiendo solamente en el indeterminismo” (PyA 67).

Wojtyła entiende a la persona como “estructura peculiar de autogobierno y autoposesión” (PyA 276)¹³⁸. Sin embargo, sin la integración y el dinamismo humano natural, el autogobierno y la autoposesión se reducen a estructuras vacías¹³⁹. Esta complementariedad entre trascendencia e integración se expresa en la propia estructura de “Persona y acción”¹⁴⁰.

¹³⁸ Wojtyła formula esta definición de persona en Persona y acción, al inicio de la tercera parte, cuando comienza a tratar la integración. Afirma que llega a esa visión de la persona, gracias a su análisis de la autodeterminación y de la realización. En ese mismo lugar afirma que “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” (PyA 276).

¹³⁹ La antropología filosófica wojtyliana es atravesada por una corriente profunda y misteriosa, que recibe su energía dinámica y fluída de dos ríos de agua distintos, aunque correlacionados: la trascendencia y la integración de la persona en el acto. La integración, en particular, da cuerpo y estructura a la autotrascendencia y a la autoteleología del hombre: sin la integración la trascendencia está como suspendida en una especie de vacío estructural. La dinámica de la integración, del latino “integer” (“íntegro, total, intacto”) en la experiencia del hombre no implica tanto un proceso de unificación de aquello que es originalmente separado, sino, más bien, el actuarse y el manifestarse de la totalidad y de la unidad sobre la base de una cierta complejidad. La desintegración representa el polo dinámico opuesto, pues implica una incapacidad, más o menos profunda, de poseerse y dominarse a sí mismo, a través de la autodeterminación” (Pollini 2011, 36).

¹⁴⁰ Según los editores de la obra completa de Wojtyła en italiano, “Amor y responsabilidad” presenta un ejemplo concreto de la teoría de la integración, presentada por Wojtyła en “Persona y acción”. Debido a que “Persona y acción” es posterior a “Amor y responsabilidad”, pensamos que es más apropiado decir que en “Persona y acción” Wojtyła explicita su teoría de la integración, ya implícita en su comprensión del amor humano virtuoso. Fiel a su método, ha tomado como punto de partida la experiencia, la proximidad con los hechos, para luego elaborar una teoría interpretativa, lo más fiel posible a las cosas en sí.

Citando nuevamente esta obra, Ferrer recuerda que “la autodeterminación se manifiesta como la fuerza que mantiene unido e integrado en el nivel de la persona el dinamismo humano” (PyA 135).

En “Amor y responsabilidad” encontramos también una visión de la persona, coherente con la de “Persona y acción”. Partiendo de la distinción entre persona y cosa, Wojtyła señala que lo que caracteriza a la persona es su vida interior, su interioridad, de la cual están desprovistas las cosas. El hombre y la mujer, al ser personas, son capaces de conocer su entorno y tener de él una vivencia, lo que los hace únicos e irrepetibles¹⁴¹. En la formación de esta vivencia participan las emociones, pero el elemento principal es puesto por la razón y por la voluntad, elementos más profundos de la vida interior humana. Los elementos emocionales y somáticos, sin embargo, también juegan un papel importante, como hemos visto, constituyendo la materia del acto ético. En el caso de “Amor y responsabilidad”, ese acto es el amor, dirigido a la persona de sexo diferente, en la relación conyugal matrimonial. El amor a la persona implica, ciertamente, el cumplimiento de nuestros deberes para con ella, lo que Kant llama respeto. Pero ese respeto no es un acto puramente racional, sino que integra (eleva) el dinamismo de la naturaleza de la persona, su sensualidad y su afectividad. Los valores sexuales no son negados, sino integrados al valor de la persona amada, y elegidos también, por causa suya. En el próximo capítulo exploraremos en más detalle la función integradora de la virtud, donde veremos las consecuencias del personalismo ético formalista de Kant en una reducción de la virtud a la continencia. La continencia para Wojtyła, y en ello sigue a Santo Tomás, no es virtud en sentido pleno. Es, a lo sumo, uno de los métodos, insuficiente cuando se asume exclusivamente, para respetar a la persona. La continencia es, como veremos, lo que sería la virtud sin la integración.

¹⁴¹ También encontramos en “Persona y acción”, la visión de la persona como “yo”, sujeto que experimenta su propia subjetividad (Cfr. PyA 76). Esta visión es más cercana y un desarrollo y profundización de la que expone Wojtyła en “Amor y responsabilidad”.

5.2. ¿Un amor espontáneo? (*Logique de coeur*) (Scheler)

En el punto anterior hemos intentado mostrar por qué no hay lugar para la integración en una ética kantiana, debido a su personalismo formalista, mientras que la integración es central en una ética como la de Wojtyła, quien distingue sin oponer persona y naturaleza.

Ahora queremos mostrar cómo la integración tampoco tiene sentido en un planteamiento como el de Scheler, para quien las emociones, o están provistas de un significado ético desde su origen, o son simples estados emotivos, carentes de importancia para una reflexión ética, impermeables como son al influjo de los valores morales.

El amor, para Scheler, o es amor desde el principio o nunca lo será¹⁴². Es un fenómeno radicalmente diverso al de la atracción o de la simpatía. Las reacciones de la sensualidad y de la afectividad no son materiales sobre los cuales se va desarrollando el amor, sino fenómenos diversos, a los cuales el amor es irreductible. Lo que puede suceder es una sustitución de un fenómeno por otro, pero nunca una transformación, en la cual juega un papel protagonista la persona, por medio de su razón y voluntad.

Scheler fundamenta toda su ética en el sentir axiológico, considerando el querer como un epifenómeno del sentir. El amor, si es amor verdaderamente, no es ciego¹⁴³. Por lo tanto,

¹⁴² Refiriéndose al amor y al odio, señala Scheler que “no llegan a ser lo que son, sea en relación a sus sujetos, sea en relación a sus objetos, sea con respecto a sus posibles acciones y afectos” (Scheler 1942, 217).

¹⁴³ “La frecuentemente aducida inclinación del amante (especialmente en el caso del amor sexual) a “sobreestimar”, a “realzar”, a “idealizar”, etc., el objeto del amor, no existe en absoluto en todos los casos en que suele ser aducida. Con frecuencia solamente los “fríos espectadores” llegan a tener esta opinión, porque no ven los particulares valores individuales que existen en el objeto, pero para los cuales únicamente el amor aguza la mirada. La “ceguera” se halla entonces del lado de los “fríos espectadores”” (Scheler 1942, 229). Según Scheler, esta atribución de la ceguera al amor se explica por “la errónea degradación subjetivista de lo real y objetivo a lo que no pasa de “universalmente válido y valuable” - uno de los más grandes errores de la filosofía subjetivista de Kant - llevaría con necesidad a esa conclusión” (Ibid., 230). Explica que en muchos casos se da esta ceguera subjetivista, pero no por causa del amor en sí mismo, sino de aspectos distintos, como los impulsos. Creemos que Wojtyła concordaría con Scheler y con su crítica a Kant, pues el verdadero amor no es ciego. Sin embargo, como ya hemos señalado, donde Wojtyła no concuerda con Scheler es en el carácter puramente emocional del amor. El amor afectivo, o puramente emocional es uno de los componentes del amor (material). Aun sobre la crítica de Scheler a Kant: Wojtyła concordaría en que es erróneo reducir lo real y objetivo a lo que es “universalmente válido”. Su respuesta a este tipo de reducción es una recuperación de la noción aristotélica de la inducción y del sentido de la cogitativa, que permite al hombre-persona un conocimiento de lo real concreto, gracias a la interpenetración entre la razón y los sentidos. Trataremos este asunto en la segunda parte de la tesis, cuando hablemos de la relación entre percepción y la emoción como un esbozo de integración (Capítulo 7). En el caso de Scheler, la respuesta a Kant se da en el plano de la intuición emocional, que da a la persona el acceso a la jerarquía *a priori* de los valores, incluso aquellos que está llamada a realizar en cada

no concordaría Scheler con lo que dice Wojtyła con respecto al amor afectivo, que requiere la integración en la verdad para no caer en el subjetivismo. El amor, para Scheler, es un sentimiento descubridor de valores. Cuando ese amor se dirige a la persona adquiere valor moral¹⁴⁴. En este punto coinciden Wojtyła y Scheler. El punto de discordancia se encuentra en que Scheler reduce el acto ético a la emoción, el amor al sentimiento. Para Wojtyła, como hemos visto en el punto anterior, las emociones son la materia del amor, cuya forma es proporcionada por la voluntad de la persona, iluminada por la razón.

La verdad, para Wojtyła, es una función de la razón¹⁴⁵. Los elementos más profundos de la vida interior del hombre son la razón y la voluntad, no las emociones. Scheler no concuerda con ello, pues el amor y el odio, dos emociones, son para él los elementos más profundos de la vida interior de la persona, configuran el *Milieu*¹⁴⁶, del cual el *Ethos* es la parte moral.

Scheler, al igual que Kant, se niega a fundar la ética sobre la naturaleza humana. La quiere fundar sobre la persona, pero desconectada del ser¹⁴⁷. A diferencia de Kant, quien identifica persona con la autonomía absoluta de la razón (fin en sí mismo), que se da a sí

situación concreta y, de manera más global, como misión y vocación a lo largo de su vida. Esta misión y vocación son siempre personales y no fundamentan su validez en su universalidad. Una misión y una vocación determinadas, concretas, pueden ser imperativas sólo para mí y para nadie más. Eso no disminuye su imperatividad. Por el contrario, la aumenta.

¹⁴⁴ “El amor moralmente valioso es aquel que no fija sus ojos amorosos en la persona porque ésta tenga tales o cuales cualidades y ejercite tales o cuales actividades, porque tenga éstas o aquellas “dotes”, sea “bella”, tenga virtudes, sino aquel amor que hace entrar estas cualidades, actividades, dotes, en su objeto, porque pertenecen a esta persona individual. Él solo es también amor “absoluto”, por lo mismo que no es dependiente del posible cambio de estas cualidades y actividades” (Scheler 1942, 235).

¹⁴⁵ “En el ser humano, la verdad es una función y una tarea propia de la razón. Y, si bien existen pensadores (Pascal, Scheler) que al respecto recalcan la lógica especial de los sentimientos (*logique du coeur*), conviene, sin embargo, constatar que las reacciones emotivo-afectivas pueden tanto ayudar como impedir la atracción hacia un bien verdadero”. (AyR 96).

¹⁴⁶ El *Milieu* es definido por Scheler como “el mundo de valores prácticamente experimentado como eficaz” (Scheler 2013, 156). Todo individuo porta consigo adonde vaya la estructura del propio *Milieu* cuando viaja o cambia de residencia, definiendo la materia posible de los diversos actos del individuo.

¹⁴⁷ Al igual que Kant, Scheler rechaza una ética de bienes y fines. Deja claro, al inicio de su *Formalismus*, que su desacuerdo con Kant consiste en que, a diferencia de lo que piensa el filósofo de Königsberg, no toda ética material tiene que ser de bienes y fines, sino que puede fundarse en el valor, objeto *a priori* de la vivencia emocional, entendida como acto intencional. Es interesante que, en su Tesis de habilitación sobre Max Scheler, una de las conclusiones de Wojtyła es que las fuentes reveladas del cristianismo no ofrecen una ética de bienes y fines. Jesús nunca les dice a sus discípulos que deben amar a sus enemigos *por causa del* premio eterno. Pero tampoco deja de considerar la existencia de un premio y de un castigo eterno.

misma sus leyes, Scheler la identifica con la unidad experimentada de vivencias. La ética se funda en las vivencias emocionales, que son lo más profundo en la interioridad de la persona. El acceso a la realidad es posible mediante la razón, por la cual se accede a las cosas y por el corazón, por el cual se accede al valor. Hay en la concepción de Scheler una irreductibilidad entre ser y valor. Al valor sólo se puede acceder en posición intencional, como contenido de la vivencia emocional. Los valores no se encuentran objetivados en su sistema ético. Además, rechaza la norma, por ser fuente de negatividad en la ética. Pasa por alto lo que Wojtyła considera central en la experiencia ética del hombre: su hacerse bueno o malo por medio de sus actos. Este hacerse bueno o malo es reflejado en la consciencia. Como fenomenólogo, piensa Wojtyła, Scheler ha fallado al no dedicar su atención al fenómeno de la conciencia moral, en la cual se encuentra reflejado el contacto causal entre persona y valor.

La transformación moral es explicada por Scheler como una transformación del *Ethos* de la persona, de los objetos hacia los cuales se dirigen, jerárquica y ordenadamente, su amor y su odio¹⁴⁸. Cuando se instaura la relación de seguimiento, el discípulo, al dirigir su amor a la persona del maestro, asume como propio el *Ethos* del maestro, lo co-experimenta emocionalmente. Así entiende Scheler el surgimiento del *Ethos* cristiano, como un resultado del trabajo ordenador realizado por el mayor genio del corazón que ya existió, Jesucristo. Scheler, permaneciendo fiel a su sistema ético, pasa por alto que el Señor Jesús es también un legislador ético: en su mensaje pueden encontrarse normas, en las cuales diversos valores se hallan objetivados. Ser discípulo no puede ser reducido a co-experimentar valores afectivamente, sino que es necesario realizarlos en la propia vida. Por eso Jesucristo dice en el evangelio de Juan: “¿Por qué me llamáis: “Señor, Señor”, ¿y no hacéis lo que digo?” (Lc 6,46).

¹⁴⁸ Las virtudes, los valores morales, son para Scheler, en ese sentido, amores que tenemos. La adquisición de las virtudes no implica una transformación real del hombre, sino sólo del contenido de su experiencia emocional. Encontramos una semejanza con Kant en este punto: las inclinaciones enraizadas en la naturaleza, que no son personales en su origen (“racionales”, diría Santo Tomás), nunca podrán llegar a serlo por participación. Son un reino impenetrable para la persona, sea para la razón, en el caso de Kant, como para el corazón, en el caso de Scheler. Lo máximo a que puede aspirar el hombre es a experimentar emocionalmente el valor, pero no a una transformación real de su naturaleza (integración), bajo su influjo.

Esto es bien notado por Wojtyła, quien no está de acuerdo con la interpretación que hace Scheler del *Ethos* cristiano. Para él, el Evangelio es un sistema de normas que se encuentran objetivadas. Se puede dar como ejemplo el mandato de amar a los enemigos, o de cómo se debe ayunar o rezar, no para ser visto y elogiado por los hombres, sino como una ofrenda a Dios, en lo escondido del propio cuarto y del propio corazón. Jesucristo legisla no sólo sobre los actos externos, sino principalmente sobre los actos internos. Actos objetivamente buenos pueden ser falsificados, dirigidos no hacia su verdadero sentido, sino para alimentar el orgullo o la vanidad del hombre. Un ejemplo de ello lo dará Karol Wojtyła (Juan Pablo II), en sus catequesis de la Teología del Cuerpo, al interpretar lo que Jesucristo respondió a los fariseos en su debate con ellos sobre la indisolubilidad del matrimonio: “No era así al principio”¹⁴⁹. Más que una negación de la ley y de la norma, Jesucristo trae una interiorización de estas, de acuerdo con su sentido original.

Mientras para Scheler el amor es espontáneo, descubridor, desde su nacimiento, del verdadero valor de su objeto, para Wojtyła se encuentra siempre en formación, naciendo a partir del material que al hombre persona le ofrecen sus emociones, las reacciones de su

¹⁴⁹ Juan Pablo II (Karol Wojtyła) dedica las cuatro primeras catequesis al tema de este “principio” al cual se refiere Jesucristo en su diálogo con los fariseos, tal como registrado en el Evangelio de Mateo. De particular interés para nosotros es la relación que traza el Papa entre este “principio” y la experiencia del hombre: “En la interpretación de la revelación sobre el hombre, y principalmente sobre el cuerpo, debemos, por razones comprensibles, apelar a la experiencia, porque el hombre corporal es percibido sobre todo en la experiencia” (Juan Pablo II y Waldstein 2006, 145). Juan Pablo II (Karol Wojtyła) relaciona la prehistoria teológica del hombre, tal como es narrada por el Génesis, con la experiencia de cada hombre concreto, a lo largo de la historia de la humanidad: “En cada hombre sin excepción, este estado -el estado “histórico”- hunde sus raíces profundamente en esta “prehistoria” teológica (Ibid., 143). Por “principio” se entiende entonces la experiencia del hombre, directa e indirecta, fuente de todo conocimiento sobre el hombre, de toda antropología. La Revelación cristiana es una fuente para ese conocimiento, que arroja luces sobre la situación concreta del hombre, sobre esa tensión que experimenta, entre su parte espiritual y su parte corporal, que llevó Kant o los estoicos a negar a las inclinaciones cualquier significado moral. Como Wojtyła ha señalado en “Amor y responsabilidad”, el poseer en el relato del pecado original una explicación para las amenazas y dificultades que atraviesa el amor humano en su camino de maduración, implica para el creyente una fuente de esperanza: “La ausencia de razón, como todo mal incomprensible, conduciría fatalmente al pesimismo. La verdad sobre el pecado original explica ese mal fundamental y universal que nos impide amar simple y espontáneamente, transformando el amor de la persona en deseo de gozo” (AyR 196). Pero no solo eso, también es integrado dentro de este “principio”, que es la experiencia del hombre concreto, histórico, el dato de la *Redención del cuerpo* en Jesucristo, tanto en el llamado Proto evangelio (Gn 3,15), como en las palabras de San Pablo: “...También nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu; nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo” (Juan Pablo II y Waldstein 2006, 145–46).

dinamismo psicosomático¹⁵⁰. Este desarrollo progresivo es el resultado de la elevación gradual de dichos materiales al nivel de las personas (integración). El hombre y la mujer¹⁵¹ están llamados¹⁵², en ese sentido, a ser creadores del amor.

Para Scheler, lo que no es amor en su nacimiento no podrá transformarse en amor como resultado de un proceso¹⁵³. El amor, cuando se dirige a la persona, siempre apunta a su valor más alto, en movimiento ascendente¹⁵⁴. En el caso de Wojtyła, como hemos visto en el

¹⁵⁰ Estos materiales pueden ser, incluso, discretos, como constata Wojtyła a partir de su experiencia acompañando a jóvenes parejas de novios, los cuales, inicialmente, no manifestaban gran atracción el uno por el otro o gran afecto, pero que con el tiempo fueron construyendo juntos una bella relación conyugal.

¹⁵¹ Nos parece que las reflexiones de Edith Stein sobre el alma femenina, y el desafío educativo que plantea a cada mujer, en el sentido de un material con el cual ella debe trabajar para alcanzar su desarrollo y madurez como persona, están muy en sintonía con lo que dice Wojtyła sobre la integración del amor. Stein coloca tres ejemplos literarios que señalan a un caso de desintegración, otro de una integración imperfecta y finalmente uno de perfecta integración. Son Ingunn, hija de Steinfinn, del Olaf Andunssón de Sigrid Undset, Nora de Ibsen e Ifigenia de Goethe, respectivamente. Stein caracteriza de la siguiente manera el alma femenina: “llegar a ser aquello que ella debe ser, desplegar y madurar del mejor modo posible la humanidad que duerme en ella en la forma particular que le es requerida, hacerla madurar en aquella unión de amor que desata fructuosamente este proceso de maduración, y a la vez incentivar y promover en los otros la maduración en orden a su plenitud, todo eso constituye la necesidad femenina más profunda, necesidad que puede manifestarse con muchos ropajes, también en las desviaciones y degeneraciones” (Stein 2006, 92–93).

¹⁵² Wojtyła llega a decir que el ser humano está “condenado” a crear, expresión quizá poco feliz, aunque nos parece que puede ser correctamente entendida, dentro del contexto en que es colocada: “El ser humano es, en cierta medida, un ser *condenado* a crear. La creación es para él una obligación, incluso en el terreno del amor. A menudo el verdadero amor no llega a formarse a pesar de partir de “materiales” prometedores de sentimientos y deseos. Hasta puede ocurrir que se origine lo contrario del amor, mientras que “materiales” modestos producen, en ocasiones, un amor verdaderamente grande. Pero semejante amor no puede ser sino obra de las personas y- añadamos, para completar nuestro cuadro- de la Gracia” (AyR 171). En coherencia con los objetivos fijados al inicio de la obra, que no son los de cuestionar la doctrina católica sobre la sexualidad, sino presentar un camino personalista, de apropiación vivencial de la misma por el hombre y la mujer, nos parece que el uso de la palabra “condenado”, busca sintonizar con una perspectiva existencial de la fe, próxima a la expresada, por ejemplo, por Romano Guardini: “Pensamiento existencial quiere decir que el sujeto cognoscente adquiere clara consciencia del sentido del objeto en la medida en que lo toma “en serio”” (Guardini 2016, 9). Creemos que “Amor y responsabilidad” sintoniza plenamente con esta perspectiva. Reconociendo sus dos fuentes principales en la Revelación cristiana y en la experiencia, no pretende “dar recetas preparadas ni reglas de comportamiento minuciosas” (AyR 22), sino crear una visión global de la problemática de la ética sexual, y, por causa de ello, cuenta con “la coautoría permanente de quienes seguirán creándolo y, en la teoría o en la práctica, acabarán la reflexión o formularán hasta el final sus principales ideas” (AyR 23).

¹⁵³ Wojtyła, de manera diferente, considera que el amor está siempre en proceso de nacer o venir a ser: “El amor nunca es una cosa preparada y sencillamente “ofrecida” a la mujer y al hombre, sino que ha de ir elaborándose. En cierta medida, el amor nunca “es”, sino que “va siendo”, a cada momento, lo que de hecho le aporta cada una de las personas y de acuerdo con la profundidad de su compromiso. Este se basa en aquello que se le ha “dado”. Pero los estados psíquicos que se fundamentan en la sensualidad y en la afectividad natural del hombre y de la mujer no constituyen más que la “materia prima” del amor” (AyR 171).

¹⁵⁴ Scheler tampoco considera la benevolencia como un componente del amor. En su opinión, el amor se distingue de la benevolencia, porque no implica en su esencia un querer el bien del amado. Se le ama tal como es, sin pretender mejorarlo de alguna manera: “Ni siquiera “desearle” un bien, a apetecerlo o “quererlo” para él; por ejemplo, tratar de “mejorar” a una persona o de ayudarle en cualquier forma a ser portadora de valores

punto anterior, al compararlo con Kant, también el amor sólo existe cuando contiene la afirmación de la persona como su elemento formal. Este elemento, sin embargo, emerge progresivamente¹⁵⁵, tarda más en aparecer en comparación con las reacciones psicósomáticas (en el amor conyugal, las reacciones de la sensualidad y de la afectividad a los valores sexuales)¹⁵⁶.

Este apareamiento progresivo es el resultado de la integración ética de las emociones, de su elevación al nivel de las personas. Esta elevación tiene un fundamento óntico, en la naturaleza de la persona, al que hemos llamado en el capítulo anterior integridad de la naturaleza¹⁵⁷. Es un primer tipo de integración básica, que sirve de fundamento a la integración ética, tema principal de nuestro trabajo.

más altos” (Scheler 1942, 225). Este “querer hacer mejor” supone una actitud pedagógica y una distinción entre lo que la correspondiente persona ya es y lo que todavía no es y precisamente se limita a deber llegar a ser. Wojtyła, diferentemente, considera este “querer el bien” del amado, y el compromiso con ese bien, como el principal componente del amor, que, en el caso del amor conyugal entre el hombre y la mujer, incluye también, necesariamente, la concupiscencia.

¹⁵⁵ Este “apareamiento” no es espontáneo, sino que implica un esfuerzo ético, el cultivo de la virtud de la castidad, que incluyo, entre sus elementos, la objetivación (o percepción del valor) y la continencia. Como veremos en el próximo capítulo, la verdadera transformación ética del hombre implica la “personalización” del dinamismo psicósomático del hombre, por medio de la integración. Refiriéndose a esta mayor dificultad para el surgimiento del elemento de la afirmación de la persona en el amor, Wojtyła dice que “Así, el ser humano no puede fiarse de las reacciones de la sensualidad (como tampoco de la afectividad que está ligada a la sensualidad en la vida psíquica, gracias a su fuente común), ni puede tenerlas por el amor que ha de dimanar de ellas. Una cierta pena resulta de ello, porque la persona desearía seguir sus reacciones espontáneas y encontrar en ellas un amor con todas sus “piezas”” (AyR 196).

¹⁵⁶ Cuando el elemento formal del amor no emerge, puede hablarse de un estancamiento del amor o de una explotación de la sensualidad y de la afectividad. Querer fundar una relación entre personas sólo en estos elementos materiales implica un derroche de energías psicósomáticas, su desperdicio o explotación de estas (Cfr. AyR 115).

¹⁵⁷ Martin Rhonheimer llama se refiere a esta integridad de la naturaleza como “integración objetiva (...) ya presente, que hace al hombre ser hombre, y la cual en este sentido no necesita ser llevada a cabo” (Rhonheimer 2006, 106), fundamento de la “integración práctico-cognitiva y operativa mediante la virtud moral” (Ibid.). Como hemos señalado en el capítulo anterior, la segunda integración presupone la primera, a la cual nos hemos referido como unidad de la naturaleza, o naturaleza íntegra. Este tipo de lenguaje expresa una aproximación positiva al mundo de las inclinaciones, que también se puede encontrar en Rhonheimer: “...el hombre no tiene que humanizar estas inclinaciones objetivas, conforme al ser; éstas son desde el principio inclinaciones humanas. No obstante, el hombre ha de ordenarlas de un modo práctico-cognitivo en su sentido humano, y seguir las en correspondencia con ello. Esto no lo pueden hacer las inclinaciones por sí mismas. En este punto, la proposición criticada al principio que tomamos como punto de partida metódico, “¡Llega a ser lo que eres!”, adquiere un significado claro” (Ibid.).

Quizá la manifestación más básica de esta integración óptica es la dupla percepción-emoción, presentada por Wojtyła en su descripción del dinamismo psicosomático o terreno de integración del amor. Es una respuesta a la *Logique de coeur*, que separa razón y corazón¹⁵⁸. Al afirmar la íntima relación entre percepción y emoción, en el origen del amor, Wojtyła muestra que ya en la propia naturaleza humana se puede encontrar una primera versión de la unidad de estos dos elementos de la vida interior del hombre-persona.

Todo amor tiene una historia, que comienza por una percepción, acompañada de una emoción¹⁵⁹. La persona es en sí misma imperceptible, se encuentra fuera del alcance de los sentidos. Sólo tenemos experiencia de ella indirectamente, gracias a que se manifiesta materialmente, por medio de un rostro, de una voz. En esos aspectos sensibles, sin embargo, el hombre puede percibir aspectos inmateriales, valores diversos, algunos de los cuales sólo pueden tener a una persona como portadora. Esta capacidad para captar sensibles *per*

¹⁵⁸ Debemos decir que la defensa del corazón, como centro de la afectividad espiritual de la persona, que se encuentra en Scheler y también en Von Hildebrand, no es del todo justa cuando se dirige a autores premodernos. Se justifica cuando se dirige a Kant, para quien la voluntad (o razón práctica) carece del elemento contemplativo o afectivo que puede encontrarse en autores premodernos como San Agustín y Santo Tomás. La naturaleza activa de la voluntad incluye también una dimensión receptiva o de acogida, de asentimiento y conformidad a la realidad. Aceptar, acoger, recibir, es también actuar. Encontramos una idea semejante en la “Antropología metafísica” de Julián Marías, cuando al comparar al hombre con la mujer, Marías señala que tradicionalmente se ha considerado al hombre más activo, cuando en realidad siempre lo que mueve es más activo (o está más en acto) que lo que es movido: “Cuando se habla de la “actividad” del hombre y de la “pasividad” de la mujer, se olvida que el mover es una forma particularmente de actividad” (Marías 1970, 195). Y este es el caso de la mujer, que lleva al hombre a moverse, sin ser ella misma movida. La referencia al Primer Motor Inmóvil de Aristóteles nos parece aquí bastante clara. Creemos que todo este tema se aplica a nuestra investigación, ya que las reacciones psicosomáticas no son producidas por la voluntad. En ocasiones la razón y la voluntad, verdaderas fuerzas del espíritu humano, deben poner un freno a esa reactividad, cuando su libre discurrir representa una amenaza a la dignidad de las personas. Pero esto no puede ser una constante, sino que razón y voluntad deben ser capaces también de aprovechar esa corriente psíquica, aprender a “navegar”, por decirlo así, en ese río que corre también por la vida interior del hombre, en dirección al puerto que es el bien moral.

¹⁵⁹ Esta afirmación vale para todo lo que Wojtyła dice sobre la atracción, primer elemento tratado en su análisis metafísico del amor (Cfr. AyR 93-99). La atracción es definida por Wojtyła como “aparecer como el bien que *se es*” (AyR 98). Percepción y emoción participan del nacimiento del amor. Sin embargo, la última parte de la definición, que hemos subrayado en cursivas, explicita la posibilidad de la distorsión subjetivista, causada por el componente emocional de la atracción.

accidens, que ha sido atribuida por Santo Tomás¹⁶⁰, Fabro¹⁶¹ y Allers¹⁶² y, Guerra López¹⁶³, al sentido interno de la cogitativa, revela la interpenetración existente entre las potencias espirituales y sensibles del hombre. Esta interpenetración, a la que Wojtyła ya se refirió en la lección de Lublin sobre la norma y la felicidad como inmanencia de la razón en la naturaleza, es condición indispensable para la integración ética de las emociones.

¹⁶⁰ “La potencia que los filósofos llaman cogitativa está en el confín de la parte sensitiva e intelectual, donde la parte sensitiva toca a la intelectual, pues tiene algo de la parte sensitiva, a saber, que considera las formas particulares, y tiene algo de la parte intelectual, a saber, el comparar” (Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3). Otros pasajes en los cuales Santo Tomás desarrolla su teoría de la cogitativa: Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60; S. Th. I^a q. 77 a. 7; Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 13-16. A partir de ahora, las citas de las obras de Santo Tomás serán traducciones libres de las ediciones que se encuentran disponibles en www.corpusthomicum.com (Aquino 2019).

¹⁶¹ Según Fabro, son funciones de la cogitativa: “1) por su acto de la “*collatio*” entre objetos individuales, elabora, con el concurso de la imaginación y de la memoria, el “*phantasma*”; 2) Por ella son percibidos la sustancia singular y los “sensibles per accidens”. 3) Por ella el entendimiento, en la reflexión, puede informarse del *an est* y del *quid est* de lo singular. 4) Se sigue que sólo mediante ella el entendimiento dispone de las cosas en concreto y realiza el silogismo prudencial (en tal sentido puede ser llamada “sentido de la prudencia”)” (Fabro 1978, 222).

¹⁶² Según Allers, la cogitativa “es la facultad responsable por la cognición implicada en la emoción” (Allers 2008b, 130). Así como las imágenes son materia de la razón, las pasiones son materia de la voluntad (decisión): “Tanto la psicología como un análisis consciente de los hechos convergen hacia la interpretación dada por Aquinas (por ejemplo, en S. Th. I^a-II^aae q. 17 a.4): el acto de una potencia inferior se relaciona con el de una superior como la materia se relaciona con la forma” (Allers 2008a, 43). Santo Tomás, en otro lugar de la Suma Teológica (S. Th. II^a-II^aae q. 156 a. 1 ad 1) presenta también esta idea: “el alma humana es la forma del cuerpo y tiene varias facultades, cuyos actos sirven para el desarrollo de las operaciones del alma que tienen lugar sin recurrir a instrumentos corporales, es decir, a los actos de la inteligencia y de la voluntad, en cuanto que el entendimiento recibe de los sentidos y la voluntad es empujada por la pasión del apetito sensitivo”.

¹⁶³ “Para nuestro autor la estabilización principal del objeto de la experiencia en los seres humanos se logra por obra de la razón. Sin embargo, Wojtyła inmediatamente se cuida de que esta expresión no sea interpretada como legitimadora de un apriorismo cognoscitivo sino como un reconocimiento del elemento intelectual en la conformación de la experiencia, es decir, de la capacidad del hombre para tener un contacto cognoscitivo directo con la realidad. Esto aparece apuntar a que la captación de los datos sensibles en la experiencia nos exige reconocer que el ser humano además de las formas sensibles capta concomitantemente datos inteligibles de modo concreto, o lo que es lo mismo, sensibles *per accidens* que entre otras cosas muestran el valor, la sustancialidad y la causalidad ejercida por la cosa o la persona que conocemos. Estos datos no pueden ser reemplazados por las características exteriores de los objetos y sin embargo están presentes en ellos dándoles unidad y estabilidad fundamental. De esta manera puedo afirmar que oigo a un amigo cuando escucho su voz o que cierto objeto causa el movimiento de otro, aun cuando la causalidad en sí misma no posea color, sabor, figura, etc. Santo Tomás de Aquino, tratando de lograr una manera de expresar adecuadamente la naturaleza de los *sensibles per accidens* los califica de *intentiones insensatae* (S. Th. I^a q. 78 a. 4). De hecho, la intencionalidad del conocimiento para el Aquinate es referencia de la operación cognoscitiva a un *algo* al que esta apunta esencialmente. Por eso el objeto perceptivo en el tomismo no se constituye propiamente en el primer nivel de estabilización de lo sensible sino en el segundo, en el nivel propiamente intencional. Al acto por el que estos datos son conocidos se le ha denominado clásicamente cogitare, y a la facultad que lo logra: cogitativa” (Guerra López 2002, 217–18).

Insertamos ahora un pasaje de “Amor y responsabilidad” en el que Wojtyła describe la percepción de la persona, y que permite un acercamiento con lo que los autores mencionados atribuyen a la cogitativa como una de sus funciones:

Desde el punto de vista psicológico, el amor entre el hombre y la mujer es un fenómeno centrado en su reacción a estos valores [valores sexuales]. La persona toma sobre todo el aspecto de un ser humano de sexo diferente, aun cuando su cuerpo no llegue a ser considerado en cuanto objeto de placer. *Sabemos, con todo, que este ser humano de sexo diferente es una persona.* Se trata de un saber intelectual, conceptual, porque ni la persona ni el ser en cuanto tales son objeto de la percepción. Por lo tanto, la reacción ante el valor de la persona no puede ser tan directa como la reacción ante los valores sexuales ligados al cuerpo de una persona concreta o –para hablar de modo más general- al ser humano de sexo diferente. Los elementos percibidos actúan sobre la afectividad del ser humano de manera distinta de los elementos descubiertos por el entendimiento. *Todo ser humano es consciente de que su congénere de sexo diferente es una persona, que no es una cosa sino alguien.* La conciencia de esta verdad despierta la necesidad de la integración del amor sexual, exige que *la reacción sexual y afectiva ante el ser humano de sexo contrario sea elevada al nivel de la persona* (AyR 151).

Para entender bien esta larga cita, no en un sentido kantiano, sino realista, es necesario combinarla con esta otra:

Es sabido que muchas veces las emociones son provocadas por valores inmateriales, espirituales. Ciertamente que para provocar la emoción es necesario que tales valores sean “materializados” de una manera u otra. Es necesario percibirlos, escucharlos, representarlos o recordarlos; es entonces cuando nace la emoción, una profunda emoción” (AyR 127).

Pensamos que Wojtyła se refiere, cuando dice que “sabemos” que este ser humano es persona, a la percepción de la persona que tenemos delante, cuyo rostro podemos ver y su voz escuchar. En esta estabilización del objeto en la percepción, que despierta la emoción, cumple la cogitativa su función de “informar al intelecto sobre el *an est* y el *quid est* de lo singular” (Fabro 1978, 222).

En su exposición sobre la percepción y la emoción, partículas básicas del dinamismo psíquico del hombre, Wojtyła ha descubierto una tendencia a la integración. La percepción y la emoción intervienen en la formación de la experiencia¹⁶⁴. El hombre es capaz de percibir

¹⁶⁴ “Esta facultad [la cogitativa] obtiene el significado concreto de los objetos mediante un proceso de valoración que abarca el dato presente y la comprensión en concreto de las experiencias pasadas. Gracias a la razón particular, percepciones pasadas y percepciones presentes se complementan y conforman propiamente la

y sentir la diferencia esencial que existe entre las personas y las cosas, y de sentir las primeras como superiores en valor a las segundas. Esta distinción, de carácter intuitivo-inductivo, se encuentra en la base de la elaboración de toda la ética de Wojtyła.

La percepción proporciona al cognoscente una imagen, más o menos fiel de la persona o de la cosa conocida¹⁶⁵. Esa imagen o especie sensible viene acompañada por una emoción, que es una reacción al valor de la persona o de la cosa, intencionalmente presentes en la especie sensible. La “imagen” ofrecida por la percepción es un “juicio” de la cogitativa, potencia sensible en la cual se evidencia con la mayor claridad el influjo de las potencias espirituales (de la persona, a través de la razón y de la voluntad), en la sensibilidad humana. Al presentar la emoción siempre asociada a una percepción, a la “imagen” o al “juicio” que la cogitativa ofrece al intelecto, Wojtyła prepara las bases, al nivel del dinamismo humano, para su posterior defensa de la complementariedad entre la “verdad de las emociones” y la “verdad de la razón”. La “verdad de las emociones” puede ser llamada también autenticidad, en el sentido de constatación de lo que realmente se experimenta emotivamente. La “verdad de la razón” permite un posicionamiento sobre la adecuación o inadecuación de la experiencia emotiva a su objeto.

En “Persona y acción”, al describir la formación de la experiencia, Wojtyła distingue las funciones, reflexiva y refleja, de la consciencia. La función reflexiva es la principal

experiencia. La especie sensible intencional en que la experiencia emerge no es todavía una especie inteligida. Sin embargo, la especie sensible intencional está ordenada a aquello que debemos entender, es decir a la especie inteligible. Una experiencia sensible en la que se distingue aquello que es sensible *per se* y sensible *per accidens* se encuentra disponible para que sea conocido su orden intrínseco de manera formal a través de un acto estrictamente intelectual. Wojtyła más adelante denominará a este acto inducción” (Guerra López 2002, 220–21). Creemos que en toda esta preparación también intervienen las emociones, las cuales presuponen, como han explicado Allers y Fabro, un juicio de la cogitativa o percepción de un sensible “per accidens”, cuyo valor es el objeto de la emoción. Decimos que en esta complementariedad entre percepción y emoción ya se anuncia la tendencia a la integración de las emociones, porque no se puede comprender plenamente la emoción sin la percepción, o, en otras palabras, las emociones no poseen una lógica propia, sino que es la percepción, y en el fondo la razón, que hunde sus raíces en la sensibilidad humana, la que proporciona a las emociones su lógica y su criterio de verificación. Esta verificación se llama en Wojtyła “integración en la verdad” y es una función de la razón. A esa “integración en la verdad” nos referimos cuando hablamos de adecuación o inadecuación de una emoción a su objeto.

¹⁶⁵ Wojtyła usa objeto y sujeto como sinónimos de ser. Con ello se coloca fuera del principio de inmanencia que caracteriza el realismo crítico. Nosotros preferimos, sin embargo, fieles al significado que Wojtyła da a las palabras, alejarnos aún más del inmanentismo kantiano. Por eso llamamos al sujeto cognoscente y al objeto persona o cosa conocida.

responsable de esa formación, pues ella consiste en la interiorización o subjetivación de todo aquello que ha sido reflejado en la consciencia gracias al conocimiento objetivo. El conocimiento comienza con las sensaciones, percepciones y emociones y alcanza su culmen en la abstracción de la esencia y su aplicación reflexiva a los singulares, es la condición *sine qua non* para una experiencia o vivencia auténtica, incluso a un nivel emocional. Wojtyła llega a decir que sin la participación de la razón y de la voluntad no puede haber propiamente vivencia emocional. Un caso límite que lo ayuda a ejemplificar esa afirmación es la de la emocionalización de la consciencia¹⁶⁶, en la cual, por causa de la intensidad de las emociones, o de su rápida sucesión, el sujeto no es capaz de tener una vivencia de sus propias emociones. Ellas simplemente “suceden” o “acontecen” en él, sin que él pueda darse cuenta de ello, o tomar alguna postura frente a ello.

Las emociones, por sí solas, son ciegas. Para “ver” dependen de los sentidos, los cuales, penetrados por la razón, colaboran/participan con ella en la función cognoscitiva del hombre. Las emociones son reacciones (no respuestas)¹⁶⁷ al valor del objeto, cuya imagen es

¹⁶⁶ Fenómeno tratado por Wojtyła hacia el final del capítulo primero de “Persona y acción”, dedicado al “ser consciente de la actividad”. La emocionalización de la consciencia comienza cuando el autoconocimiento es ineficiente en su función de objetivar las emociones y sus relaciones con el “yo”. Como consecuencia de esta ineficacia del autoconocimiento, la persona es consciente de sus emociones, pero sólo como “algo que sucede” y no como “algo que sucede *en mí*”. Falta en esta consciencia un distanciamiento que posibilite un primer dominio, cognoscitivo, sobre las emociones. En esta emocionalización del reflejo, el hombre es consciente de sus emociones, pero no de su significado y de su relación con su “yo” personal. No las comprende objetivamente y, como consecuencia de ello, es dominado por ellas. La emocionalización de la consciencia es un fenómeno que no sólo afecta al reflejo de la consciencia (función primaria de la consciencia), sino también a la vivencia (función fundamental de la consciencia), por la cual los contenidos de la consciencia son interiorizados o subjetivados. En lugar de vivenciar sus emociones, el hombre sólo deja que ellas vivan en él, de una manera impersonal. No es posible destacar en ellas el perfil de la subjetividad personal del hombre y, por lo tanto, no hay propiamente vivencia (este relieve de la subjetividad personal es condición para cualquier vivencia). (Cfr. PyA, 100-105). Sobre la emocionalización de la consciencia, Massimiliano Pollini señala que “La dificultad de concentrar el propio espíritu en el instante presente (distracción) puede deberse a un debilitamiento de la autoposición (síntoma de una cierta desintegración) que tiene como desenlace un “dejarse vivir”, como sucede con una emoción muy intensa, y sin embargo superficial (emocionalización de la consciencia)” (Pollini 2011, 33).

¹⁶⁷ Esta distinción entre reacción y respuesta es importante. La reacción implica una relación con el valor al que se reacciona, pero no una consciencia de esta. Esta consciencia es aportada por la razón. Sin la intervención de la razón uno no se da cuenta de lo que le pasa, cuando reacciona a un valor. Incluso puede pasar que otras personas, observadores externos, se den cuenta, mientras quien reacciona se comporta como si estuviera “fuera de sí”, mientras una serie de reacciones “suceden” impersonalmente en él. En estos casos es más apropiado hablar de comportamiento y no de conducta, para aplicar una distinción presentada por Wojtyła en *Persona y acción* (Cfr. PyA 365-367). El fenómeno descrito en esta nota puede aplicarse a varios ejemplos de desintegración, como el caso extremo de la emocionalización de la consciencia.

accesible gracias a la percepción. Gracias a las emociones, la imagen del objeto penetra con mayor o menor profundidad en la consciencia. En contrapartida, también gracias a las emociones, cuando son muy intensas, o cuando se suceden con mucha rapidez, puede penetrar en la consciencia una imagen distorsionada del objeto o simplemente puede la consciencia cerrarse o volverse ciega al objeto. Este último es un caso límite (emocionalización de la consciencia).

Vemos pues el abismo que separa a Wojtyła de Scheler, cuando se trata de una *Logique du coeur* o lógica independiente de las emociones. ¿Poseen las emociones una lógica propia? Wojtyła puede responder como Scheler que sí. La diferencia radica en que esa lógica, propia de las emociones, puede ser a ellas proporcionada por la razón, que penetra no solo la voluntad con la luz de la verdad, sino también la sensibilidad humana, en sus diversos estratos.

Esta penetración de la sensibilidad por la razón es ejemplificada por el tratamiento dado por Wojtyła a la continencia, que se inspira explícitamente en Santo Tomás. La continencia no es, para el Aquinate, virtud en sentido pleno, porque no implica (como la templanza), la sumisión del apetito sensitivo a la razón (Cfr. S. Th. II^a-IIae, q. 155 a. 1 co.). Albert Raulin, comentando este artículo de la Suma, afirma que “una moral voluntarista estaría satisfecha de ver al sujeto llevado a movilizar enfáticamente su voluntad para seguir las indicaciones de la razón. En esa perspectiva, y precisamente porque tiene su sede en la voluntad, la continencia sería formalmente más ética que la templanza, que acalma las pasiones y modera los deseos” (Raulin 2015, 341). Para la ética tomista esta situación es anormal, un defecto que no existe en el hombre virtuoso. La continencia es invocada cuando falta la protección que proporcionaría la moralización del apetito sensible. El continente debe lamentarse y no enorgullecerse de su condición.

Pensamos que en esta cuestión sobre la continencia se encuentran algunas afirmaciones importantísimas para nuestro trabajo, y que exploraremos con más detalle en el próximo capítulo. Wojtyła reconoce que Aristóteles y Santo Tomás trataron la integración en sus tratados sobre las virtudes y ciertamente esta cuestión inspira lo que Wojtyła dice sobre la castidad y la continencia en “Amor y responsabilidad”. El argumento de Santo Tomás que

nos parece definitivo para la superioridad de la templanza sobre la continencia evidencia que lo que separa una de la otra es precisamente la integración de las emociones, principal tarea ética del hombre: “La voluntad está más cerca de la razón que el apetito concupiscible. Por eso el bien de la razón, que hace laudable la virtud, es mayor, por el hecho de que llega no sólo a la voluntad, sino también hasta el apetito concupiscible, como sucede en el que practica la templanza, que si llega sólo a la voluntad, como es el caso del que practica la continencia” (S. Th. II^a-IIae, q. 155 a. 4 ad 3).

La necesidad de una *Logique du coeur* se impone si se acepta como presupuesto la razón tal como la entendió Kant, separada del ser del hombre, incapaz de dirigirlo realmente, como ha señalado Wojtyła en la lección de Lublin sobre la norma y la felicidad¹⁶⁸. Esa *Logique du coeur* reproduce el *a priori* kantiano racional, plenamente válido, según Scheler, en el ámbito de la gnosiología, para la experiencia moral, donde lo que importa es la vivencia de los valores morales. Esta vivencia, como hemos explicado, es originalmente emocional y solamente de manera derivada, a la manera de un epifenómeno, es algo propio de la voluntad y del querer. El *a priori* del corazón señala solamente las reglas para el surgimiento del bien y del mal moral, con independencia de su realización en algún momento concreto de la historia. Esas reglas son dictadas por el sentir axiológico, y muestran siempre el valor moral en posición intencional, como contenido de la vivencia emocional, concomitante a la realización de algún otro valor material.

¹⁶⁸ Esta dependencia de Kant es reconocida por el mismo Scheler al inicio de “El formalismo en la ética y la ética material de los valores”. Concuere con él en la imposibilidad de una ética material de bienes y fines y en la necesidad de fundamentarla de manera apriorística. Sin embargo, Scheler quiere partir de la experiencia, y esto es rescatado por Wojtyła, aunque su comprensión de la experiencia ética es emocionalista. Creemos que esta tentativa de fundar la ética en las emociones es una reacción a Kant, quien separa razón y experiencia. Scheler concuerda con esta separación y por ello busca la vía de las emociones, alternativa a la de la razón. En la ética de Wojtyła encontramos una comprensión distinta de la razón, en la cual es criticada su separación con respecto al ser del hombre (problema que Wojtyła identifica tanto en Kant como en Scheler, como hemos visto en nuestro capítulo sobre la función normativa de la razón y que hunde en sus raíces en Hume). La razón es para Wojtyła una fuerza del espíritu, inmersa en la naturaleza humana, y por eso mismo capaz de dirigirla. No es una razón que se restringe a las abstracciones metafísicas, sino que se “ensucia los pies”, para usar una metáfora, para dialogar con las emociones y dirigirlas políticamente. Esta noción de la razón como “fuerza” la encontramos en “Persona y acción”: factor que “conduce a la persona hacia su realización en la acción, no por la vía de la pura espontaneidad natural, sino mediante la relación trascendente con la verdad, y con el deber y la responsabilidad que están ligados a ella (...) una fuerza y una capacidad para decidir y elegir guiándose por la verdad sobre el bien (...) auténtica fuerza del espíritu, que representa un eje del actuar humano” (PyA 359).

La integración en la verdad es la versión wojtyliana de la *Logique du coeur*. En ella la verdad de las emociones no es dejada de lado, sino preservada. La reactividad psicosomática no es desechada, sino incorporada al servicio de una vivencia auténtica de la realidad, a la altura del valor de las personas y de las cosas. En “Amor y responsabilidad” esto puede constatarse en el criterio de verificación del amor¹⁶⁹, que no implica un desprecio de los componentes emocionales del amor, sino en su correcta valoración como materia del amor, que no sofoque, sino aliente el surgimiento y maduración del compromiso con el bien de la persona amada.

¹⁶⁹ “Así la conclusión teórica es que, a la luz de las consideraciones sobre la reciprocidad, aparece claramente la necesidad de un análisis del amor no solo psicológico, sino sobre todo ético. La conclusión práctica, por su parte, consiste en que es preciso “verificar” el amor antes de declararlo a la persona amada, en particular antes de reconocer ese amor como su propia vocación y construir su vida sobre él” (AyR 109). Esta verificación se dirige a lo que hay en cada una de las personas, co-creadoras del amor y, consecuentemente, a lo que hay entre ellas (Cfr. AyR 112).

PARTE SINTÉTICA

6. Función integradora de la virtud

En “Amor y responsabilidad” Karol Wojtyła ha ofrecido en el amor virtuoso un ejemplo de la integración de las emociones. La elección de la virtud del amor no ha sido fortuita. Se trata, en efecto, de “la mayor de las virtudes, aquella que contiene todas las demás, las eleva a su nivel y las marca con su huella” (AyR 92). En la ética de Wojtyła, construida sobre el fundamento de la norma personalista, el amor es la única respuesta a la altura de la dignidad de las personas¹⁷⁰. Ese amor, como hemos visto en el capítulo anterior, no se reduce al frío cumplimiento de la norma (Kant), ni es un puro sentimiento (Scheler), sino que es un acto personal en el cual son integradas las emociones de la afectividad y, en el caso del amor conyugal, también de la sensualidad.

En su obra ética más madura, Wojtyła ha propuesto una ética de la sexualidad, en la cual la virtud posee con respecto a las emociones una función integradora. Para que el amor conyugal entre un hombre y una mujer se encuentre a la altura de la dignidad de los cónyuges¹⁷¹, resulta imprescindible la virtud de la castidad. Hemos visto en el último apartado del capítulo anterior que Wojtyła ha llevado a cabo una rehabilitación de esta virtud, aplicando un concepto (el de la rehabilitación) introducido en primer lugar por Scheler, refiriéndose a la virtud en general. Así como Scheler, Wojtyła ha descubierto en el resentimiento el origen del rechazo y el descrédito actual de la castidad.

¹⁷⁰ El contenido positivo de la norma personalista es “persona es un bien tal que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto a ella” (AyR 51). Para Wojtyła el mandamiento del amor concuerda con la norma personalista, pero no es una norma personalista en sentido estricto. La norma personalista es una norma fundamental, que constituye la base del mandamiento del amor (axiología personalista, en la cual el valor de la persona es siempre considerado superior al del placer). En sentido amplio, sin embargo, puede decirse que el mandamiento del amor es una norma personalista (se identifica con ella).

¹⁷¹ Nos referimos aquí al conjunto de hechos psicológicos existentes tanto en cada uno de los cónyuges como entre ellos. Se trata de un conjunto de reacciones psicosomáticas, que frecuentemente son llamadas amor, cuando en realidad están llamadas a ser componentes materiales del mismo. La castidad es necesaria para elevar ese conjunto de reacciones al nivel de las personas (dignidad de los cónyuges), de tal forma que el amor entre ellos sea virtuoso, maduro psicológica y éticamente.

Quisiéramos ahora ampliar el campo de aplicación de la noción de “función integradora” a la virtud en general, sin perder la conciencia de que, en una ética personalista como la de Wojtyła, todas las virtudes se nutren del amor y encuentran en él su pleno sentido y destino. La virtud de la castidad, por ejemplo, se encuentra al servicio del verdadero amor y no es enemiga, como muchas veces se piensa, de la espontaneidad del amor. Al contrario, la castidad es aliada del verdadero amor y enemiga de sus formas corruptas, del falso amor que implica siempre, de una u otra forma, un “atropello” a la dignidad de las personas¹⁷².

En “Amor y responsabilidad” encontramos una sugerencia para ello, en nota de pie de página. El contexto de la nota es el inicio del análisis psicológico del amor:

Este punto muestra cómo en el acto personal del amor se llega a la unión armoniosa de los diferentes “estratos” de la existencia humana y el modo en que las estructuras y las dinámicas propias de estos estratos adquieren su sentido íntegro en aquel. El acto de amor, por lo tanto, constituye un ejemplo de la teoría de la integración de la persona en el acto, presentada de manera sistemática en “Persona y acción” (AyR 363).

El análisis psicológico del amor lleva a Wojtyła a delinear la relación existente entre la percepción y la emoción, y las reacciones de la sensualidad y la afectividad como formas incompletas del amor, que tienden al amor constitutivamente, pero que solo llegan a serlo gracias a su integración ética¹⁷³. Por eso la principal conclusión del análisis psicológico del amor es la necesidad de un análisis ético del mismo. Ello se debe a que “no puede haber en el amor plenitud psicológica sin plenitud moral (...) en el amor lo vivido ha de estar subordinado a la virtud, so pena de no ser plenamente vivido” (AyR 148-149).

¹⁷² Piénsese, por ejemplo, en las formas de “amor injusto”, señaladas por Wojtyła en “Amor y responsabilidad” (Cfr. AyR 54), recordando al mismo tiempo que se trata de un término complejo cuyos componentes son contradictorios. Resulta imposible, en ese sentido, realmente existir entre dos personas un “amor injusto”. Se trata, en realidad, de un falso amor, pues el amor, por definición, cumple con las reglas de la justicia, superando en mucho, incluso, sus exigencias.

¹⁷³ Ya en el análisis metafísico del amor Wojtyła había previsto esta necesidad, cuando señala que la simpatía tiene que pasar un proceso de maduración y volverse amistad, lo que implica una elevación de al nivel de las personas o integración. El propio Wojtyła reconoce que con ello entra un poco en el terreno del análisis psicológico del amor, adelantándolo, de cierta manera: “Examinaremos aún el problema del amor bajo otro aspecto. Si bien este modo de considerarlo sea ya muy cercano al análisis psicológico, nosotros lo colocamos todavía en la primera parte de este capítulo, dedicada al análisis general del amor” (AyR 110).

La virtud se coloca al servicio de la vivencia y no como su enemiga. En ello consiste precisamente la función integradora de la virtud, tal como expuesta sistemáticamente en “Persona y acción” y ejemplificada en “Amor y responsabilidad”.

En este capítulo mostraremos esa relación, en lo que se refiere a la integración, entre “Amor y responsabilidad” y “Persona y acción”. Con ello mostraremos también que la ética elaborada con Wojtyła se relaciona íntimamente con su antropología. En ese sentido, se distancia nuevamente de Kant y Scheler, pues ambos buscan elaborar una ética desvinculada del hombre y de su naturaleza.

6.1. Integración: un concepto ético¹⁷⁴ y antropológico

Mientras las éticas de Kant y Scheler se construyen lejos del hombre y de la antropología (al menos en su fundamentación)¹⁷⁵, en Wojtyła vemos que ética y antropología

¹⁷⁴ Nos referimos a la integración como un concepto que hace referencia a un dinamismo propio del hombre. Esta manera de referirse a la integración se encuentra en el propio Wojtyła, quien utiliza este concepto como clave de aproximación a los dinamismos somático y psíquico del hombre. Con ello quiere distanciarse de la perspectiva de las ciencias particulares que estudian al hombre y sus dinamismos aplicando un método reductivo que les es propio, que reduce el hombre a una unidad psicofísica. La integración, diferentemente, por ser complementaria a la trascendencia, desde un comienzo entiende los dinamismos somático y psíquico como pertenecientes al hombre que es al mismo tiempo persona, que se trasciende a sí mismo en la decisión y en el acto ético, realidades estas últimas en las cuales también participan (o están llamadas a participar) las reacciones psicósomáticas. Ellas pertenecen a un hombre que es persona y este dato de la experiencia no puede ser ignorado sin dejar de ser fiel a la propia experiencia. Toda esta explicación puede resumirse en el primer elemento que hemos mencionado de la teoría de la integración de Wojtyła: la integración es complementaria y subordinada a la trascendencia. Sin la integración, por otro lado, la trascendencia se transforma en una estructura vacía, suspendida en el aire. Dicho de otro modo: la reactividad psicósomática proporciona al acto ético su componente material. Una consecuencia bien concreta de esta visión complementaria entre trascendencia e integración es la crítica que Wojtyła hace a la visión que Kant tiene del amor como pura afirmación de la dignidad de la persona amada, en la cual no entra, esencialmente, ningún elemento afectivo. Esta visión no es, sencillamente, fiel a la experiencia humana de amar, piensa Wojtyła.

¹⁷⁵ Una postura semejante encontramos en la “Antropología metafísica” de Julián Marías, en donde la corporeidad (lo somático) y la sensibilidad (lo psíquico) se encuentran entre las determinaciones concretas de la estructura empírica de la vida humana. Marías identifica este conjunto de determinaciones con la naturaleza humana: “En términos generales, a esta luz adquiere una significación nueva el problema de la “naturaleza humana”. El hombre no *es* naturaleza, pero *tiene* naturaleza; si se quiere, tiene que habérselas con una naturaleza que lo envuelve y que, en esa medida, es suya. Pero ningún contenido de ella es en principio inmutable, aunque sea estable y duradero (...) Y esto aclara también una cuestión de la que me ocupé trece años antes de que el hombre consiguiera “escapar” del planeta, después de haberse sentido “encerrado” en él, en un artículo titulado “Los otros mundos”. Si el hombre, al llegar a otro planeta, no encuentra vida o encuentra solo vida “biológica” -planta, animales-, se siente sin duda decepcionado; por lo visto, deseaba o esperaba encontrar hombres; pero si encuentra hombres, temo que se sentirá defraudado también, al pensar que para eso no necesitaba haber

caminan lado a lado. “Amor y responsabilidad” implica una antropología que es explicitada en “Persona y acción”. Como ha escrito Guerra, siguiendo a Buttiglione, la antropología de Wojtyła puede ser comprendida como una meditación antropológica en torno a la *Secunda secundae*¹⁷⁶ de Santo Tomás, del hecho ético fundamental de la decisión, de la consciencia y del actuar voluntario y libre de la persona humana.

¿Por qué el estudio del hombre y su naturaleza no tendrían un lugar en la ética? Quizá porque se tiene en mente sólo el método reductivo de las ciencias empíricas particulares, que lleva a definir al hombre como una unidad psicofísica, pensando que con ello se capta adecuadamente su esencia (Cfr. PyA 285). Este tipo de antropología puede ofrecer algunas informaciones relevantes a la ética, pero se relaciona con ella de una manera indirecta, externa podríamos decir.

Wojtyła, en cambio, quiere proponer una nueva visión de ese objeto que es el hombre, en la cual no se reduzca “aquello a través de lo cual el hombre es persona y mediante lo que se realiza como persona en la acción” (Ibid.)¹⁷⁷. En ese cambio de visión, piensa Wojtyła, es

recorrido tan largo camino. ¿Qué anticipa y espera, entonces? Para mí no hay duda: “vida” -se entiende, vida biográfica, vida personal-, pero con otra estructura empírica. Es decir, lo que llamamos “vida humana”-porque no tenemos intuición de ninguna otra-, pero no “hombres”” (Marías 1970, 93-94).

¹⁷⁶ “...la expresión *actus humanus* en la tradición filosófica occidental conlleva 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 Tomás de Aquino en el medievo. Se trata de una interpretación realista y objetiva y, al mismo tiempo, metafísica. Es el resultado de una concepción que está ligada a la teoría *potentia-actus* mediante la que los aristotélicos y tomistas explican el carácter cambiante y dinámico del ser. En este caso, se trata de ese ser concreto que es el hombre con la actividad que sólo 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 (...) Sin embargo, debemos advertir que esta concepción histórica más bien incluye al hombre-persona como fuente de la acción, mientras 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 la acción es a la vez fuente para conocer a la persona. En sí misma, la acción como *actus humanus* debería ayudar en la actualización intelectual y cognoscitiva de esa potencialidad que en ella se encierra y hunde sus raíces. Se trata de una potencialidad del ser personal, por lo que la acción en sí misma no se presenta sólo como *actus humanus*, sino también como *actus personae*” (PyA 62-64).

¹⁷⁷ Un lugar donde esta búsqueda de una nueva visión es bastante explícita es el ensayo “La subjetividad y lo irreductible en el hombre” (Wojtyła 2005b). Al inicio de ese ensayo, dice Wojtyła: “Quien escribe esto está convencido de que la línea de demarcación entre la aproximación objetiva (de modo idealista) y la objetiva (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado “*a priori*” y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente. Teniendo presentes todos los análisis fenomenológicos realizados sobre la base de tal objeto, o sea de la conciencia pura, no podemos ya, desde este momento, ocuparnos del hombre solamente

clave “determinar el significado fundamental de integración y también de desintegración de la persona en la acción” (Ibid.).

En todo caso, la integración se revela como una categoría de relevancia no solo ética sino también antropológica, en el sentido de garantizar el vínculo entre una ética personalista y la estructura psico-física o psico-somática del hombre. Sin una adecuada teoría de la integración, el dinamismo psico-somático del hombre no encuentra un lugar en la ética, y es relegado a un tipo de antropología que no capta el ser personal del hombre.

6.2. Dominio político, castidad y continencia

Creemos que se puede enlazar fácilmente la idea del dominio político de la razón y la voluntad sobre las emociones, tomada de Aristóteles (Cfr. PyA 364; Política 1254 b), muy importante en el capítulo VI de “Persona y acción”, cuando se habla de la función integradora de la virtud, con lo que dice el mismo Wojtyła en “Amor y responsabilidad” sobre la continencia y la castidad.

Pertenece al carácter “político” de esta facultad también saber cuándo es necesario ejercitar ese dominio de modo “absoluto”. Este ejercicio “absoluto” recuerda lo que dice Von Hildebrand sobre la necesaria decapitación de algunas emociones¹⁷⁸. Este ejercicio absoluto

como ser objetivo, sino que debemos ocuparnos de él como sujeto en la dimensión en la que es la conciencia la que determina esta subjetividad del hombre específicamente humana. Parece que esto sea precisamente la subjetividad personal” (Wojtyła 2005b, 26–27).

¹⁷⁸ “Nuestra libertad desempeña un gran papel con respecto a las respuestas afectivas. Este papel no está relacionado con su venida a la existencia, sino con el modo como nuestro centro espiritual coopera con ellas después que han brotado (...) La libertad que se actualiza en la convalidación o desaprobación se origina en el estrato más profundo de nuestro centro espiritual libre, y supera (por lo que concierne al grado de estar moralmente alerta que presupone) a la actualización de la libertad requerida para una decisión de nuestra voluntad en la esfera de las acciones (...) La verdadera convalidación y desaprobación sólo son posibles cuando cooperamos con el logos del mundo de los valores (...) Esta desaprobación no lleva a cabo la disolución de la respuesta moralmente negativa, pero diríamos que la “decapita”, la priva de su validez. La desubstancialización de la respuesta afectiva a través de esa desaprobación deshace la solidaridad indiscutida de la persona con su respuesta afectiva, y contrarresta de modo decisivo la contaminación moral encerrada en la respuesta. Además, es el primer paso hacia una disolución real de esa respuesta, que en cuanto tal sólo puede alcanzarse plenamente de un modo indirecto” (Von Hildebrand 1962, 351–53). Como puede percibirse, Von Hildebrand es plenamente consciente del carácter incompleto de la “decapitación”, calificada como un primer paso. En ello vemos una semejanza con el carácter imperfecto de la continencia, concebida como un método, al mismo tiempo necesario y auxiliar de la castidad.

es cercano a la continencia, tal como la presenta Wojtyła en “Amor y responsabilidad”. El dominio político, más amplio, y que contempla la posibilidad de la continencia, es cercano a la castidad¹⁷⁹. Es significativo que Wojtyła no considera la continencia una virtud, y en eso concuerda con Santo Tomás de Aquino.

En todo caso, entre los métodos para alcanzar la castidad, se encuentra, junto con la continencia, un elemento cognoscitivo (objetivación), de reconocimiento de un valor, que justifica plenamente la decapitación de ciertas emociones¹⁸⁰.

A este tipo de experiencia parece referirse Wojtyła en el siguiente párrafo de “Persona y 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 autodomio 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 (PyA 339).

Cabe aquí relacionar el pasaje citado con lo que ha dicho Wojtyła previamente en “Amor y responsabilidad”, sobre la simpatía como un saborear experimentalmente el amor, pero que no puede confundirse con el amor. Es necesaria la simpatía para la estabilidad de la relación conyugal, pero la misma puede no estar presente por períodos más o menos largos. La “desnuda” verdad, los valores que no se sienten, es en este caso la verdad sobre el cónyuge, sobre su ser persona y sobre el compromiso asumido con su bien. Esto puede relacionarse también con lo que dice Buttiglione sobre la importancia que tuvo para Wojtyła el estudio de San Juan de la Cruz para posicionarse críticamente ante el emocionalismo de

¹⁷⁹ “...la virtud de la castidad también encuentra apoyo en la afectividad (...) en ello consiste la práctica bien entendida de esta virtud, como ya lo dijeron Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Uno y otro apuntaron en su momento que en el terreno sensual y afectivo de la vida interior hay que aplicar una táctica apropiada, incluso una cierta diplomacia (*principatus politicus*); el empleo del imperativo es aquí poco eficaz, e incluso puede provocar efectos contrarios a los pretendidos” (AyR 243).

¹⁸⁰ “La objetivación sin continencia no es todavía virtud; sin embargo, la continencia puede serlo gracias a ella. El ser humano está constituido de manera tal que, si sus movimientos de concupiscencia son cohibidos solo por un esfuerzo de la voluntad, solo desaparecen en apariencia; para que realmente desaparezcan, es preciso que el sujeto sepa por qué los cohibe” (AyR 240-241).

Scheler¹⁸¹. De manera muy simplificada, podemos decir que son las experiencias de “noche oscura” las que permiten al hombre abrirse, como persona, a los valores más elevados, en particular al de las personas, sean humanas o divinas. En el mundo de las relaciones entre personas, incluidas las relaciones conyugales, pueden existir estos períodos de “noche oscura”, cuyo mayor fruto puede ser un renovado compromiso con aquello que en realidad es lo más valioso y atractivo en el amigo: su ser persona. No se debe concluir al faltar la simpatía, ese saborear experimentalmente el amor, que el amor mismo haya dejado efectivamente de existir. Esa conclusión, sacada incluso precipitadamente, es la causa de que muchos matrimonios fracasen.

6.3. Autoposición y autodomínio en el amor

Las personas, a diferencia de las cosas, no pueden pertenecerle a nadie más que a sí mismas. El carácter intransferible o inalienable de las personas es una de las leyes impuestas por la propia naturaleza personal, afrontada históricamente por la práctica deplorable de la esclavitud y, más recientemente, por prácticas como el DGPI¹⁸², como ha señalado Jürgen Habermas en su ensayo “A camino de una Eugenesia liberal”¹⁸³. Sin embargo, el amor virtuoso tiene la capacidad de “quebrar” esta ley, ya que posibilita la entrega de sí mismo a

¹⁸¹ Este elemento ha sido señalado por Rocco Buttiglione en su obra sobre el pensamiento de Wojtyła: “El valor absoluto, Dios mismo, viene -en la experiencia mística- percibido en modo absolutamente despojado, privado de cualquier emocionalidad. De este modo nosotros percibimos del modo más límpido la relación con la verdad como constitutiva de la misma experiencia subjetiva. Es una lección que Wojtyła no olvidará más y que lo acompañará en toda su intensa y fructífera frecuentación del pensamiento de Scheler que ofrece una fenomenología de la emoción absolutamente antitética y, precisamente por ello, complementaria, con respecto a la de San Juan de la Cruz” (Buttiglione 1982, 73).

¹⁸² Diagnóstico genético de pre-implantación, que “torna posible someter el embrión que se encuentra en un estadio de ocho células a un examen genético de precaución. Inicialmente, ese proceso es colocado a disposición de los padres que quieren evitar el riesgo de transmisión de enfermedades hereditarias. Caso se confirme alguna enfermedad, el embrión analizado en la probeta no es reimplantado en la madre; de esa manera, ella es preservada de la interrupción del embarazo, que, en sentido contrario, sería efectuada después del diagnóstico prenatal” (Habermas 2004, 24).

¹⁸³ “A mí me interesa especialmente la cuestión que trata del modo como la neutralización biotécnica de la distinción habitual entre “lo que creció naturalmente” y “lo que fue fabricado”, entre lo subjetivo y lo objetivo, cambia la autocomprensión ética de la especie que teníamos hasta ahora (...) No podemos excluir el hecho de que el conocimiento de una programación eugenésica del propio patrimonio hereditario limita la configuración autónoma de la vida del individuo y mina las relaciones fundamentalmente simétricas entre personas libres e iguales” (Habermas 2004, 32–33).

la persona amada. Es una entrega que se caracteriza también por ser recíproca. En el caso del amor conyugal, la unión sexual es una expresión material, de carácter simbólico, de esa entrega, tanto para el hombre como para la mujer, aunque cada uno la experimente psicológicamente de manera diferente¹⁸⁴. Al decir todo ello nos mantenemos en los límites de lo que Wojtyła afirma en “Amor y responsabilidad”¹⁸⁵

¿Implica esta entrega o don de sí mismo en el amor una renuncia a la dignidad de la persona, a su autodeterminación y trascendencia, que se realizan en las estructuras de autodomínio y autoposesión? ¿O es al contrario precisamente su máxima realización, su destino final? Veamos lo que dice Wojtyła en “Persona y acción” y tratemos de relacionarlo con lo que acabamos de explicar en el párrafo anterior:

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 (PyA 352).

El contexto de la cita es la explicitación de la una operatividad espontánea del psiquismo humano, distinta de la operatividad de la persona (autodeterminación). Junto con la vivencia emocional, el hombre experimenta entonces una tarea a realizar (autoposesión y autodomínio). Esta es quizá su principal tarea o desafío ético. En realidad, el sentido último de la autoposesión y del autodomínio es en la ética el sincero don de sí mismo en el amor,

¹⁸⁴ “Por lo demás, solo es la mujer, o en todo caso ella sobre todo, quien experimenta su participación en el matrimonio como un “abandono”; el hombre lo ve de manera diferente, de modo que, psicológicamente, existe cierta correlación entre el “abandono” y la “posesión”. Pero el punto de vista psicológico no es aquí suficiente. En efecto, prolongando hasta el final este análisis objetivo y, por lo tanto, ontológico del acto conyugal, llegamos a constatar que en esta relación ha de intervenir necesariamente el don de sí por parte del hombre, que, aunque sentido de manera diferente que la mujer, no es por ello menos real” (AyR 122).

¹⁸⁵ “La naturaleza de la persona se opone al don de sí mismo. En efecto, en el orden de la naturaleza no puede hablarse del don de una persona a otra, sobre todo en el sentido físico de la palabra (...) Pero lo que en el orden de la naturaleza y en sentido físico no es posible ni conforme a la regla, puede tener lugar en el orden del amor y en sentido moral. Aquí sí que una persona pueda darse a otra -al ser humano o a Dios- y crear, merced a ese don, una forma de amor particular al que llamamos amor matrimonial. Este hecho muestra el dinamismo particular de la persona y las leyes propias que rigen su existencia y su desarrollo. Cristo lo ha expresado en esta sentencia, que puede parecer paradójica: “El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de Mí, la hallará” (Mt 10,39)” (AyR 119-120).

aunque aquí no se hable explícitamente de ello (Interpretamos así la centralidad de la norma personalista en la ética de Wojtyła, recordando que la formulación más perfecta de esta norma es que el amor es la única actitud realmente digna hacia la persona).

La desintegración es definida por Wojtyła en “Persona y acción” como una deficiencia en las estructuras personales de autodomínio y autoposesión¹⁸⁶. En “Amor y responsabilidad” ha mostrado cómo las formas de amor desintegrado son precisamente una consecuencia y manifestación de la desintegración de los cónyuges a un nivel personal. Esto puede percibirse, por ejemplo, cuando escribe que:

Su lado exterior se halla muy estrechamente ligado a su lado interior, a aquello que se encuentra en las personas, actores del drama de su amor. Porque el amor es, en efecto, un drama, en el sentido de que es esencialmente devenir y acción, que es lo que significa el término griego *drao*. Ahora bien, las *dramatis personae*, hombre y mujer, extraen su trama de sí mismas, encuentran invariablemente el amor como una situación psicológica única en su género, como un problema tan importante como absorbente de sus interioridades (AyR 141).

Del párrafo citado, nos interesa sobre todo aquello de que “las *dramatis personae*, hombre y mujer, extraen su trama de sí mismas” (Ibid.) y también que “su lado exterior (interpersonal) se halla muy estrechamente ligado a su lado interior, a aquello que se encuentra en las personas, actores del drama de su amor” (Ibid.).

Desde este particular punto de vista, un hombre desintegrado es incapaz de amar. A no ser que el amor sea precisamente un camino de integración para él. Esto puede verse, por ejemplo, en el caso de Raskólnikov, quien emprende un camino de transformación interior a partir de su amor por Sonja en “Crimen y castigo”, de Fiodor Dostoievski. Sobre esta posibilidad también se pronuncia Wojtyła, cuando dice que el amor, incluso en sus fases iniciales, de los movimientos de la sensualidad y de la afectividad, es capaz de liberar una serie de fuerzas interiores que antes se encontraban ocultas y latentes en un hombre¹⁸⁷. Es,

¹⁸⁶ “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 autodomínio, que son específicas de la persona” (PyA 281).

¹⁸⁷ “Si es posible concebir el amor sexual como una situación en el interior de la persona, esta situación es, desde el punto de vista psicológico, expresiva y atractiva. El hombre encuentra en ella energías concentradas

creemos también, una manifestación de aquello que Wojtyła afirma del impulso sexual, que tiende, constitutivamente, a la integración en el acto ético virtuoso¹⁸⁸.

En todo caso, si aceptamos la visión de Wojtyła, según la cual la esencia del auténtico amor conyugal humano incluye tanto el amor de concupiscencia (*te quiero porque eres un bien para mí*) como el amor de benevolencia (*quiero desinteresadamente tu bien, y si así lo quieres, quiero ser yo también parte de ese bien, un bien para ti*)¹⁸⁹, un hombre o una mujer en los cuales no se realizan las estructuras personales de autoposesión y autodominio, por medio de la trascendencia y de la integración en la acción, serán incapaces de amar o, en otros términos, también wojtylianos, de soportar el drama implicado en toda relación realmente amorosa¹⁹⁰.

Nosotros quisiéramos ampliar más el contexto de estas afirmaciones, no restringiéndonos al ámbito de las relaciones conyugales entre el hombre y la mujer. Creemos que las relaciones interpersonales como un todo exigen la autoposesión y el autodominio a nivel personal. Una sugerencia para esta ampliación la encontramos en la posición central

de las cuales ignoraba hasta ahora su presencia. Por ello experimenta placer al sentir esa experiencia, una alegría de vivir, de existir y de actuar, aunque, por otra parte, se sumen a ellas la tristeza y el abatimiento” (AyR 143).¹⁸⁸ Esto puede percibirse cuando resalta el alterocentrismo del impulso sexual como uno de los fundamentos del amor: “la orientación natural de esta última trasciende siempre al “yo” propio; tiene por objeto inmediato otro ser de sexo opuesto y de la misma especie. Tal es la finalidad objetiva del impulso sexual; en su naturaleza -al contrario de lo que ocurre en la tendencia a la conservación- hay algo que podríamos llamar “alterocentrismo”. Esto es, precisamente, lo que constituye el fundamento del amor” (AyR 83).

¹⁸⁹ “Si Hildebrand estuviera vivo hoy y tuviera que examinar este trabajo reciente (Crosby se refiere a los estudios fenomenológicos recientes sobre el amor), se sorprendería por el hecho de que el eudemonismo en la filosofía del amor ya no está más fuertemente representado, mientras el altruismo es dominante. Él vería también para su sorpresa que la tarea ya no es tanto refutar el eudemonismo sino defender contra formas extremas de altruismo el interés del amante en ser amado, y en ser feliz siendo amado. En ningún otro lugar está esta forma de altruismo más presente que en la obra de Emmanuel Levinas. En ella encontramos el contraste entre el amor que satisface las necesidades del amante, también llamado concupiscencia y a veces eros, y el amor basado en la exigencia imperiosa de mi vecino, el “absolutamente Otro”, también llamado amor sin concupiscencia, y a veces agape. El último es presentado en términos radicalmente alterocéntricos- tan radicales que parece a muchos de los críticos de Levinas de ser imposible realizarlo en la acción. Así, por ejemplo, John Caputo llama el amor levinasiano al vecino “un sueño imposible”” (Crosby 2009, XXX–XXXI).

¹⁹⁰ Como ejemplos de desintegración, Wojtyła presenta en “Amor y responsabilidad” a la coqueta y al seductor. El contexto es su reflexión sobre las formas de ternura que no corresponden plenamente al amor de la persona. Señala que “ciertas formas de ternura pueden apartarse del amor de la persona y acercarse al egoísmo del sentido o los sentimientos. Además, las manifestaciones externas de cariño pueden crear apariencias de amor. El seductor busca el modo de ser cariñoso, así como la coqueta trata de excitar los sentidos; con todo, uno y otra carecen del verdadero amor de la persona” (AyR 249). Un ejemplo de seductor puede encontrarse en el conde Vronsky, en Ana Karenina, de Tolstoi y de la coqueta en la ópera Carmen, de Bizet.

otorgada al amor en la Ética de Wojtyła. El amor es lo que da fundamento a las demás virtudes. Ellas pueden, de cierto modo, ser consideradas plasmaciones de ese amor, o virtudes que le son auxiliares de alguna manera. Tal es el caso de la castidad, auxiliar del amor en el ámbito de la sexualidad¹⁹¹.

La virtud se revela entonces como necesaria para la vida del hombre y de la mujer, que se desarrolla en un contexto relacional con el mundo, con las personas y las cosas que en él se encuentran. A ese papel de la virtud llamamos función integradora de la virtud, tanto a un nivel personal como interpersonal. Sobre el nivel interpersonal nos extenderemos más en el próximo capítulo, en el cual hablaremos del sentido comunal de la integración. En el presente capítulo nos restringiremos mayormente al nivel personal de la integración.

Recogeremos las afirmaciones de Wojtyła en “Amor y responsabilidad”, sobre las cuales ya hemos hablado en el capítulo anterior, pero esta vez iluminándolas y enriqueciéndolas con la mayor explicitación y profundización de esas afirmaciones en “Persona y acción”.

6.4. Algunos elementos de la teoría de la integración

Lo primero que debemos decir de la teoría de la integración, explicitada en “Persona y acción”, es que en ella la integración es un complemento de la trascendencia, a ella subordinado. La trascendencia ocupa la primera parte de la obra, en la cual Wojtyła saca todas las conclusiones a su alcance de la experiencia de operatividad, o sea, del ser agente, causa de sus propios actos del hombre. Esta experiencia se caracteriza por una consciencia que el hombre tiene de la verdad del bien de cada acción y, a partir de ella, de la toma de una decisión que determina su conducta¹⁹².

¹⁹¹ Podríamos definir la castidad, en ese sentido, como el amor que se modera a sí mismo en el ámbito de la sexualidad, para respetar siempre la dignidad de la persona amada y nunca subordinarla a las propias emociones, sean sensuales como afectivas y a los valores sexuales a los cuales ellas reaccionan.

¹⁹² Wojtyła distingue conducta y comportamiento. Conducta, conducirse implica seguir un camino, el aspecto interno de la acción, idea de continuidad. En cambio, comportamiento, comportarse, hace referencia al aspecto externo de la acción, cómo se comporta un hombre cuando realiza una acción.

Sin embargo, el hombre no es pura trascendencia. Él también experimenta que cosas suceden en él y con él, no solamente por causas externas, sino también por causas internas. El hombre se enferma, su organismo puede no funcionar correctamente, en ocasiones por causas congénitas. El hombre también se entristece, se deprime, se cansa, no solo física, sino también emocionalmente. Estas experiencias escapan a su control, en ellas el hombre no experimenta su operatividad, sino su subjetividad¹⁹³.

Todos estos elementos, sin embargo, no son dejados de lado cuando el hombre actúa, sino que están presentes en cada uno de sus actos¹⁹⁴. En el acto ético se encuentran componentes somáticos y psíquicos. Cuando un hombre va a la universidad, por ejemplo, necesita que su cuerpo se ponga en movimiento. Y para atender a una clase, necesita también de su cuerpo para prestar atención a la exposición del profesor. Entramos así en el terreno de la integración, en el primer caso principalmente somática, en el segundo psicósomática, pues para prestar atención son necesarios los órganos del cuerpo, pero también las sensaciones, reacciones psíquicas básicas con las cuales se da inicio a todo el proceso del conocimiento.

El resultado de la integración a nivel somático es la síntesis entre acción y movimiento. Esta primera síntesis es conquistada casi perfectamente en los primeros años de vida, cuando la persona es normal desde un punto de vista físico. En el ámbito de lo psíquico la integración es más trabajosa y su resultado es precisamente la formación del carácter de la persona (Cfr. PyA 364-365). Dijimos algunos párrafos arriba que la decisión (y la trascendencia en ella implicada) determina la conducta del hombre. La integración

¹⁹³ “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, 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” (PyA 131).

¹⁹⁴ En los actos externos es más perceptible la integración de elementos del dinamismo somático. En los actos internos, en concreto en la decisión, se hacen presentes con más protagonismo las reacciones del dinamismo psíquico: “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” (PyA 288).

psicosomática determina cómo se comporta el hombre cuando realiza determinado acto. Dos hombres pueden realizar el mismo acto, pero su nivel de integración se revelará en el cómo lo realizan (comportamiento). Dos alumnos, por ejemplo, pueden hacer el mismo examen y obtener la misma nota. Sin embargo, uno puede gastar todo el tiempo disponible, mientras el otro responde a todas las preguntas en diez minutos. Uno puede salir fresco y tranquilo, mientras el otro sale temblando y transpirando profusamente.

En el párrafo anterior hablamos de “niveles” de integración. Con relación a este asunto, Wojtyła señala que el nivel o grado de integración (o desintegración) puede depender también de si se trata de un acto concreto o de algo habitual. Da como ejemplo a un hombre que no es capaz de relacionar el rostro de alguien con su nombre. Un nivel básico de desintegración se produce cuando esto ocurrió solamente una vez. Otro nivel, más avanzado, se produce si el mismo hombre es incapaz de trazar la relación en varias ocasiones, o casi siempre (Cfr. PyA 284).

Abarcando tanto el dinamismo somático como el psíquico, Wojtyła señala que los hábitos poseen una función integradora. En el caso del dinamismo psíquico, los hábitos integradores son las virtudes, llamadas por Wojtyła hábitos morales. Así como en “Amor y responsabilidad”, señala que en la tradición clásica y medieval (Aristóteles y Santo Tomás) el equivalente a una teoría de la integración es el tratado sobre las virtudes morales. En “Amor y responsabilidad”, cuando trata la castidad, remite directamente al tratado sobre la templanza en la *Secunda Secundae*. Debemos decir, sin embargo, que con todo el respeto que manifiesta a la tradición metafísica y ética, Wojtyła recorre un camino diferente, cercano a la reducción fenomenológica¹⁹⁵. Su simpatía por la metafísica se nutre de la fidelidad que encuentra en ella a la experiencia global del hombre, que es un principio que él mismo asume en sus investigaciones. Su aproximación al dinamismo psíquico se produce desde el ángulo de la integración y no desde una antropología ya completa, como la ofrecida tanto por

¹⁹⁵ Wojtyła se ha limitado en su análisis la trascendencia y la integración como expresión de la complejidad del hombre, pero no se ha ocupado de la composición del hombre, que es una tarea que atañe a la metafísica (Cfr. PyA 368).

Aristóteles como por Santo Tomás. Más que perfecciones del alma¹⁹⁶, las virtudes son para Wojtyła habilidades morales, responsables por la integración del dinamismo psíquico del hombre en su actuar ético. Es por ellas que el hombre-persona se posee y se domina a sí mismo, siendo así capaz de trascenderse al actuar, de autodeterminarse. El hombre que experimenta su operatividad (yo actúo libremente) es el hombre que también experimenta su subjetividad (algo me pasa psicósomáticamente). La experiencia de esa unidad, del ser *suppositum* o sujeto, es incluso anterior a la experiencia de esa distinción entre operatividad y subjetividad, como ha señalado Wojtyła al inicio de “Persona y acción”¹⁹⁷. Santo Tomás y Aristóteles, en todo caso, son compañeros más avanzados de camino y en sus conclusiones Wojtyła tiende a concordar con ellos. Tiene cuidado, sin embargo, en no internarse en terreno metafísico, aunque reconoce que sus conclusiones tienden naturalmente a ese fin, como algo que no les es ajeno, sino que está presente o se manifiesta en las diversas experiencias que interpreta y toma como punto de partida en su investigación ética y antropológica.

6.5. La castidad como habilidad moral y su función integradora

Aplicando lo que venimos diciendo a la virtud de la castidad, el impulso sexual representa para el hombre, más que una certeza de desintegración, una tarea a realizar. En su

¹⁹⁶ De hecho, Wojtyła evita referirse directamente al alma y a su relación con el cuerpo. Prefiere usar el término psique, entendido en su correlación con el término cuerpo, como centro de vivencias que se distinguen de aquellas que tienen en el cuerpo su principio y fundamento. Distingue incluso entre psique y la interioridad propia del cuerpo (organismo). La psique, en la comprensión de Wojtyła, es una realidad que sirve de mediación entre la esfera espiritual y corporal o material del hombre. El tema de la relación entre el alma y el cuerpo es tratado al final de la parte dedicada a la integración psíquica (Capítulo VI), y Wojtyła tiene cuidado en no identificar directamente la dupla trascendencia-integración con la de alma-cuerpo. Más bien, señala que la necesidad de un origen o fundamento común para trascendencia e integración preparan el camino para un discurso sobre el alma, muy semejante al desarrollado en clave metafísica por Santo Tomás y Aristóteles. El alma es tratada como una realidad transfenoménica, que se manifiesta y atraviesa tanto la trascendencia como la integración, tal como han sido descritas y analizadas por Wojtyła (Cfr. PyA 370). Cabe recordar que, en la exposición de Wojtyła, el hombre no tiene experiencia directa del alma, por eso todo este cuidado en distinguir psique de alma, ya al comienzo del capítulo dedicado a la integración en el terreno del dinamismo psíquico (Cfr. PyA 321).

¹⁹⁷ En ese sentido se pronuncia Wojtyła hacia el final de su análisis de la integración de la psique, en el acápite titulado: “El alma como principio de la trascendencia y de la integración” (PyA 371). En dicho acápite se pregunta: “¿Es el alma el origen último o, dicho de otra manera, el principio de la trascendencia y de la integración de la persona en la acción?” (PyA 372) y esboza una respuesta: “Parece que nos hemos acercado mucho a ello por el camino que hemos recorrido” (Ibid.).

presentación de la castidad, Wojtyła habla de una necesaria rehabilitación, que se inserta en el contexto más amplio de la rehabilitación de la virtud en general, de acuerdo con el ensayo emprendido por Scheler (Cfr. AyR 175-180). Por detrás del descrédito en que ha caído la castidad, se esconde el sentimiento del resentimiento, cuya causa principal es una debilidad de la voluntad¹⁹⁸.

La experiencia que el hombre tiene del impulso sexual, de las reacciones tanto de su sensualidad como de su afectividad, se encuadra dentro de la experiencia del tipo “algo me sucede”, o mejor, “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” (PyA 352). Las activaciones del dinamismo psicosomático pueden ser interpretadas negativamente, como fuente segura de desintegración. Es lo que hicieron Kant y los estoicos¹⁹⁹. Wojtyła no concuerda con esta interpretación, que según él hunde sus raíces en el apriorismo idealista y tiene como consecuencia necesaria una visión pesimista sobre el hombre. Señala que al pesimismo de los estoicos respondió Aristóteles con su antropología y su ética. Mientras que al pesimismo de Kant dio respuesta, a su manera y con las limitaciones ya señaladas en este trabajo, Scheler.

Wojtyła prefiere considerar las activaciones del dinamismo psicosomático como portadoras de una tarea para el hombre, que es precisamente la integración: “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 autodomio” (Ibid.). El dinamismo psicosomático es lo que es poseído y dominado cuando el hombre se

¹⁹⁸ “El resentimiento consiste en una falsa actitud respecto de los valores. Es una falta de objetividad de juicio y apreciación, cuya raíz se halla en la flaqueza de la voluntad” (AyR 175-176).

¹⁹⁹ “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 a 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” (PyA 352)

posee y se domina a sí mismo. Si no fuera así, el dinamismo de trascendencia sería, como ya hemos señalado, citando a Wojtyła, una estructura vacía suspendida en el aire. Al actuar libre y voluntariamente, al conducirse a sí mismo, el hombre percibe que se comporta de una manera particular, que lo distingue incluso de otros que realizan los mismos actos. Mientras en la decisión y en la elección se encuentra el elemento formal del acto personal, en las reacciones del dinamismo psicosomático, enraizados en la naturaleza humana, las llamadas activaciones, se encuentra el elemento material.

Para ejemplificar lo que venimos diciendo, podemos hacer referencia a la película danesa “El festín de Babette” (Axel 1987), particularmente la escena en que los comensales se comprometen, por educación, a aceptar el gesto de Babette, de ofrecerles un banquete con lo mejor de la culinaria francesa, como homenaje al Pastor fundador de la comunidad de la cual forman parte los comensales y, cuyas lideresas, las hijas del Pastor, Martina y Filipa, han sido tan caritativas con Babette, recibéndola cuando ella no tenía adonde ir, en el contexto de la represión de 1871.

Los miembros de la comunidad puritana se comprometen a probar todos los manjares que Babette les ofrece, pero por pura caridad y educación, sin saborear realmente la comida, evitando experimentar cualquier tipo de placer, que de alguna forma los “ensuciaría”²⁰⁰. Me parece un excelente ejemplo del rechazo de toda inclinación, de las reacciones psicosomáticas como si fueran necesariamente fuente de desintegración y nada bueno pudiera salir de ellas.

Curiosamente, los comensales no resisten a los encantos de los diversos platos, cada uno más requintado que el anterior, que les va ofreciendo Babette. Como consecuencia de ello, dan paso a la celebración y a la alegría, incluso dejando atrás viejas contiendas, que mezquinamente los habían ido distanciando con el pasar de los años. En este caso, la alegría por compartir un alimento delicioso abre camino y es el símbolo de una alegría más profunda, que se funda en la reconciliación y en la amistad saboreada experimentalmente. El placer,

²⁰⁰ De alguna forma, los comensales se resisten a querer lo que sucede en ellos, es decir, las sensaciones y demás emociones agradables producidas por la comida. Es como si la caridad no pudiera convivir con cualquier elemento material, que ensuciaría el acto ético.

somático y psíquico, puede ponerse al servicio de la virtud más importante de la ética, que es el amor. Puede, como diría Wojtyła, constituir su materia. Nos parece que la película, en particular toda la escena del banquete nos da un bello ejemplo de integración personal e interpersonal. Eso sin entrar aún en el personaje principal, Babette, quien empeña su fortuna en homenajear de la mejor manera posible a sus amigos, proporcionándoles un momento de alegría y de celebración, en señal de agradecimiento por la acogida que de ellos recibió cuando se encontraba en necesidad. Todos esos gestos tienen un profundo significado ético, como ha señalado también Dietrich Von Hildebrand en su *Ética*²⁰¹: según este autor, procurar para sí los bienes objetivos necesarios no está provisto de un significado directamente ético, pero esta situación cambia cuando lo que se busca son bienes objetivos para el prójimo, para el amigo e incluso para el enemigo. Ello se encaja en el componente altruista del amor, la benevolencia o el querer el bien del otro. El bien perfecto, la felicidad, incluye también bienes sencillos y cotidianos, que podemos proporcionar a quienes amamos y que exigen muchas veces esfuerzo y sacrificio de nuestra parte, como fue el caso de Babette²⁰².

²⁰¹ “Debido a una actitud austeramente religiosa, ciertas personas no se preocupan de si algo es o no una fuente de felicidad o placer para otros. Lo único que les parece importante es si esta persona glorifica a Dios con su conducta o deja de hacer algo indispensable para su felicidad eterna. Cuando la posesión de tales bienes no implica una relación tangible a la felicidad eterna del otro, creen que no vale la pena molestarse por ella. Su actitud es menos perfecta que la de otra persona interesada en todo bien objetivo para los demás, porque esta última actitud brota de la caridad, la verdadera medula y cumbre de toda bondad moral, por la que Dios es glorificado más que por cualquier otra” (Von Hildebrand 1962, 420).

²⁰² Podríamos trazar también una analogía también con el pasaje bíblico de las Bodas de Caná. Según el Padre Leonardo Castellani, hay en el primer milagro de Jesús, que marca el inicio de su vida pública, algo de burla hecha al diablo, quien había tentado a Jesús con algo realmente necesario, el pan durante su largo ayuno en el desierto. Jesús, sin embargo, después de rechazar esa tentación, realiza su primer milagro para conceder algo que, a primera vista, es mucho más superfluo: el vino necesario para alegrar a los novios en su fiesta de bodas, a pedido de María: “Se me figura que en el primer milagro de Cristo hay algo de burla hecha al demonio, una especie de respuesta humorística: el diablo lo invitó a que hiciese su primer milagro para procurarse el pan, una cosa necesaria; y debe haber sido una tentación terrible, puesto que a los 40 días de ayuno el hambre retorna con la fuerza de una enfermedad y una tortura: que los médicos llaman *gastrokenosis*; pero Cristo hizo su primer milagro “antes de tiempo”, como dijo él; a invitación de su madre, y para proveer a una humilde fiesta humana de una cosa de lujo, de una cosa superflua... Con lo cual confirmó que el vino es también necesario” (Castellani 1957, 128–29). Un poco más adelante, Castellani dice algo que se parece mucho a algo que dice Scheler en su *Formalismus*, y que se relaciona directamente con el tema del pudor y de la convivencia de motivadores secundarios y principales en el actuar humano. Se trata de un rasgo del “*ethos*” cristiano elogiado por Scheler, quien cita en ese pasaje de su obra al Cardenal John Henry Newman. Castellani dice: “El Asceta no es el hombre que cree que las cosas buenas son malas; el Asceta es el hombre que conoce lo bueno como bueno y sin embargo lo sacrifica. ¿Por qué? Por otro bien mayor. ¿Qué bien? Pregúnteselo a él. “No de solo pan vive el hombre...”. El bien de la Palabra Divina. Uno deja de fumar, por ejemplo, para comprarse una Biblia en griego” (Ibid.). Citamos ahora a Scheler: ““Auténticos” son solamente aquellos sacrificios que son realizados por una persona, cuando dirige su propia mira intencional hacia un valor *dado como superior*; hacia un valor, por lo tanto, que

Retomando nuestro discurso sobre la castidad, entendida como habilidad moral, es precisamente la virtud que protege el verdadero amor y que pone en guardia contra sus formas falsificadas, que atentan contra la dignidad personal tanto de quien ama como de quien es amado. El núcleo de toda la Ética sexual de Wojtyła se encuentra en la percepción que el hombre tiene de su propio valor personal y del valor personal del ser humano de sexo diferente, que se vuelve objeto de su actuar. El hombre sabe, cuando actúa, que no es lo mismo cuando el objeto de su actuar es una persona que cuando es una cosa. Este “saber”, que es en realidad una percepción, más o menos implícita, es la piedra fundamental sobre la cual se construye toda la Ética personalista. Se trata de la percepción del valor de la persona, propia y ajena, que también subyace al fenómeno del pudor, de cuyo correcto análisis dice Wojtyła que se puede derivar toda la Ética sexual que quiere elaborar en “Amor y responsabilidad”²⁰³. El pudor, efectivamente, es una reacción natural de esconder ciertos

ya era superior y dado como tal independientemente del espíritu de sacrificio. Auténticos son solamente aquellos sacrificios -en segundo lugar- en los cuales el bien sacrificado es dado, precedentemente, como el bien de un valor positivo. En el ensayo sobre el resentimiento he individuado en este último punto aún la diferencia entre la “ascesis” moralmente auténtica y la ascesis aparente del resentimiento que se caracteriza, justamente, por el hecho de que el bien al cual renuncian es contemporáneamente, o precedentemente, desvalorizado y presentado como un “nada” (...) Por eso J. Henry Newman define la ascesis auténtica como un “admirar el bien terreno, en el momento en el cual a él se renuncia”. El hombre del resentimiento, al contrario, no admira el bien terreno al cual renuncia, sino que lo desvaloriza, afirmando: “Todo esto es nada”, “no tiene valor alguno”, “son cosas insignificantes”. Para la ascesis auténtica, solamente el acto de renuncia voluntaria a la propiedad, de la cual presupone y advierte el valor positivo, es un bien superior -porque, por ejemplo, la pobreza misma es un mal y la propiedad un bien- para la ascesis del resentimiento, al contrario, la pobreza misma es un bien y la propiedad un mal. La renuncia a la propiedad no nace en este caso del sacrificio en favor de un valor superior, sino de la impotencia- de la incapacidad de tomar posesión de ella- por eso es simplemente equivocado representarla como un acto positivo” (Scheler 2013, 238).

²⁰³ En realidad, como veremos en los próximos capítulos, de lo que se trata aquí es de la percepción indirecta de la persona, en sí misma imperceptible, que puede ser acompañada por una emoción. Esta relación entre percepción y emoción, partículas básicas del psiquismo humano, es tratado por Wojtyła tanto en “Amor y responsabilidad” como en “Persona y acción”. La vivencia o respuesta emocional a la persona sólo puede formarse, según Wojtyła, gracias a la participación de la razón y de la voluntad, elementos más profundos de la vida interior del hombre. Creemos nosotros que esa participación ya se da en la percepción y en la emoción, en las cuales participan razón y voluntad a través de la cogitativa, tal como lo han evidenciado Rudolf Allers y Cornelio Fabro, ambos inspirados en Santo Tomás y Aristóteles. Obviamente, al evidenciar este papel de la Cogitativa, vamos más allá de los pasos dados por Wojtyła, ya que nos internamos en una metafísica del conocimiento, que trasciende el terreno fenomenológico en el cual decide situarse Wojtyła. Pensamos, sin embargo, que él mismo prepara conscientemente el camino para ese paso metafísico ulterior, como una consecuencia de un adecuado análisis fenomenológico. Por otro lado, el propio Wojtyła se refiere explícitamente a la cogitativa en “Persona y acción” e implícitamente en “Amor y responsabilidad”, como mostraremos.

valores sexuales, cuando los mismos obstaculizan la percepción y la vivencia del valor de la persona misma que es su titular²⁰⁴.

Una analogía que puede ayudar a comprender el pudor es la de un desfile de joyas, en el cual las modelos usan ropas negras que cubren enteramente su cuerpo, con el fin de resaltar más el brillo de las joyas. El uso de ropas coloridas, o de peinados llamativos, que resalten algunas partes del cuerpo de las modelos, desviaría la atención de las joyas, que es lo que se busca con el evento. Se puede hacer una comparación con el valor de la persona, que tiene que ser el motivo principal del amor. Cualquier otro valor, los valores sexuales, por ejemplo, pueden ser motivos secundarios, pero se vuelven problemáticos cuando tienden a substituir el valor de la persona, como si fueran el motivo principal. En ese caso se abre el camino a la instrumentalización de la persona, problema de la vertiente ética utilitarista, criticada por Wojtyła, como ya hemos visto. Es importante que cualquier valor sea elegido siempre por causa de la persona y no la persona por causa de algún otro valor. En esta segunda variante consiste la distorsión utilitarista, que falsifica el acto ético y hace de la persona un medio para un fin ulterior.

La castidad, al moderar el impulso sexual, de manera que los actos del hombre en el ámbito de la sexualidad respeten siempre la norma personalista, es en ese sentido una virtud que sintoniza con el pudor, trabajando sinérgicamente con esa reacción natural, que se expresa diversamente en cada cultura humana. Es fundamental para la vivencia de esa virtud la vivencia del valor de la persona, a la cual se subordina la vivencia de sus valores sexuales. El hombre es capaz de controlar sus impulsos porque entiende que dejarse llevar por ellos en determinadas situaciones implicaría no respetar algo que considera “sagrado”, o, mejor dicho, a alguien, a la persona del ser humano de sexo diferente al suyo. Por otro lado, como ya hemos señalado algunos párrafos arriba, el hombre experimenta también el impulso sexual como un desafío a su autodeterminación, que se realiza en las estructuras personales de autodominio y autoposesión²⁰⁵. La función integradora de la castidad es precisamente esa

²⁰⁴ “Tendencia particular del ser humano a esconder sus valores sexuales en la medida en que serían capaces de encubrir el valor de la persona” (AyR 228).

²⁰⁵ Por tener en mente “Amor y responsabilidad” tomamos ejemplos del ámbito de la sexualidad, pero se podría hablar también de otras pasiones, que implican quizá un mayor daño objetivo al autodominio y a la

moderación que le permite al hombre tomar distancia de los embates del impulso, para ser capaz en todo momento de decidir por el verdadero bien de la situación concreta en que se encuentra. Se trata de una habilidad particular, que posibilita al hombre desarrollar su ser personal en el ámbito de la sexualidad, integrando las energías de su sensualidad y afectividad en el sentido de los fines objetivos del matrimonio. Es una habilidad política o diplomática, que le permite transformar enemigos en aliados, para usar, como Wojtyła, una metáfora militar. O quizá sería mejor decir: ser capaz de mostrarle a esos aparentes enemigos que son las emociones (sensuales y afectivas), que en realidad su dinamismo se realiza plenamente en el acto virtuoso. Es lo que Wojtyła expresa de la siguiente manera: la virtud se coloca al servicio de la vivencia. O también: el amor virtuoso es también el amor psicológicamente maduro.

autoposición. Es patente, sin embargo, que el hombre es particularmente sensible a ese daño cuando él se produce en el ámbito de lo sexual. En ese ámbito se le hace particularmente palpable su desintegración o su imperfecta integración (su percepción, para usar un término usado por Wojtyła en “Persona y acción” (Cfr. PyA 369), siguiendo a los maestros de la ascética, de que es aún un hombre inferior). Vale la pena hacer referencia aquí a la diferencia entre la experiencia del hombre y de la mujer: el hombre siente de manera más viva, y se avergüenza más que la mujer, del impacto que el impulso sexual tiene en él psicósomáticamente. Teniendo eso claro, podría hablarse también de la ira, como una pasión que, cuando domina al hombre, tiende a causar pena en los circundantes. En la soberbia, por ejemplo, ese factor es menos visible, pues el soberbio, al realizar el mal propio del vicio que lo gobierna, aparenta estar en perfecto dominio de sí mismo. Se trata de un autodomínio, claro está, aparente, pues toda su inteligencia y su voluntad son siervas en realidad, están totalmente absorbidas por esa autoafirmación ciega de sí mismo que es la soberbia, mucho más grave objetivamente que la esclavitud implicada en las demás pasiones dominantes o vicios, y mucho más difícil de vencer también. Von Hildebrand señala entre las causas de la ceguera al valor, pero también del mal moral, la soberbia y la lujuria, siendo la primera más grave y difícil de vencer que la segunda (Von Hildebrand 2006, 91–93).

7. Percepción y emoción: un esbozo de integración ética

La integración básica o integración óptica (naturaleza íntegra) es condición para una integración ética. Este principio se encuentra presente en toda la fase de fundamentación ética de la obra de Wojtyła. Mostrar esta presencia es el objetivo principal de este capítulo.

El núcleo del acto ético es constituido, en la ética de Wojtyła, por esa rica interacción entre intelecto y voluntad que tiene como resultado la decisión. La decisión, momento de la trascendencia de la persona, y al mismo tiempo de su autodeterminación, no se realiza en el vacío, sino en una especie de “palco de teatro” o “caja de resonancia”, que es la vida interior del hombre. Esa vida interior del hombre, como ha señalado Wojtyła en más de un lugar, no es espiritual en su totalidad, sino que tiene componentes no espirituales (o en todo caso no directa o intrínsecamente espirituales), entre los cuales destacan las percepciones y las emociones.

En más de un lugar, Wojtyła ha dicho también que las emociones por sí solas no constituyen el acto ético en sentido estricto, sino que son uno de sus componentes²⁰⁶. El haber considerado las emociones como acto ético es, en la visión de Wojtyła, el error principal del sistema de Scheler (Cfr. NyF 224–25), en virtud de lo cual no merece ser llamado con propiedad una ética, sino una psicología de los valores, profunda y lúcida, pero insuficientemente realista como para constituir una ética. El realismo en la ética exige, piensa Wojtyła, un contacto de carácter causal con el valor moral, que en el hombre es función de la voluntad, iluminada por la razón. Solamente este tipo de contacto explica el hacerse bueno o malo del hombre al operar el bien o el mal moral, aspecto que distingue al valor moral

²⁰⁶ Quizá lo más adecuado sería decir que son parte de la esencia del acto ético, pues lo constituyen desde el punto de vista material. Las emociones son el componente material del acto ético. La decisión es su componente formal.

dentro del rico terreno de los valores materiales²⁰⁷. Wojtyła ha llamado “perfectivismo” a este componente realista indispensable de la ética.

El “perfectivismo” realista de la de Wojtyła lo lleva a un distanciamiento del sistema de Scheler, en lo que se refiere al principio de “seguimiento”. Según Scheler, alguien se vuelve discípulo porque pasa a experimentar emocionalmente los mismos valores que experimenta el modelo, y en el mismo orden que los experimenta. Lo que se transmite, en ese sentido, es una jerarquía cordial, un ordenamiento del corazón, del amor y del odio que constituyen el núcleo de la persona. La realización de los valores emocionalmente experimentados por el maestro y después por el discípulo carece de importancia en la generación de la relación de seguimiento.

Bajo la óptica del seguimiento emocionalista de Scheler, no tendrían sentido las palabras de Jesús a sus discípulos, en el Evangelio: “Haced, pues, y observad todo lo que os digan; pero no imitéis su conducta, porque dicen y no hacen” (Mt 23,3), refiriéndose a los fariseos y a los escribas. Nos referimos a la distinción, de carácter profundamente realista, que hace Jesús con estas palabras, entre lo que uno dice y lo que uno hace, que también puede aplicarse a lo que uno siente, o a cómo lo siente, y lo que uno efectivamente realiza en su conducta concreta. Wojtyła ha sido enfático, en su trabajo sobre Scheler, al señalar que Jesús es un legislador ético, en el sentido de haber dejado normas a sus discípulos, en las cuales se encuentran objetivados valores morales, es decir, fuera de la experiencia o de la posición intencional, en la cual, en contrapartida, están enclaustrados los valores morales en el sistema de Scheler. Wojtyła llega a decir que es más importante inclusive para la ética esa objetivación que la propia coherencia del modelo. Así podemos entender la exhortación de Jesús a sus discípulos, de hacer lo que dicen los doctores de la ley, pero sin imitar su conducta. Por más que esos doctores no cumplan la ley que proclaman, eso no quiere decir que en esas leyes no se encuentren objetivados valores morales, que exigen cumplimiento a las personas a las cuales se dirigen.

²⁰⁷ Uno no se vuelve bello por responder adecuadamente a este valor estético, por ejemplo. Volverse bueno, como consecuencia de realizar el bien moral, es una característica exclusiva de este tipo de valor material.

El tema de nuestro capítulo toca un asunto de vital importancia para el realismo sobre el cual Wojtyła quiere fundar su propuesta ética: la relación entre percepción y emoción, como componentes básicos de la psique humana, pero que participan, en virtud de una integración óptica o fundamental (naturaleza íntegra), de la excelencia de las facultades superiores de la razón y de la voluntad, y, en última instancia, del ser persona o espíritu del hombre. En la interacción entre percepción y emoción existe ya un esbozo de aquella interacción entre razón y voluntad que constituye el núcleo de la vida ética del hombre. Este carácter de esbozo se deja sentir en la consideración de las emociones de la sensualidad y de la afectividad como tipos de amor, o, en un lenguaje un poco más preciso, como materiales o insumos del acto ético del amor²⁰⁸. Ya que el amor constituye para Wojtyła la virtud más elevada y fundamento de las demás virtudes, creemos que este principio se aplica a la totalidad de la vida interior del hombre²⁰⁹.

Esta visión positiva, en clave de integración, de la reactividad humana, no implica cerrar los ojos a la posibilidad siempre latente de la desintegración. La constatación de tantos ejemplos de desintegración, que Wojtyła pudo realizar en su labor de pastor, acompañando parejas, ha sido retratado incluso literariamente en el “Taller del orfebre”, obra teatral que es una reflexión sobre la manera dramática como, en la historia de cada pareja humana, se va

²⁰⁸ “Por esa razón también se dice que la materia desea la forma como cualquier cosa imperfecta desea su perfección. Por lo tanto, ya que el intelecto, por el cual el hombre es lo que es, considerado en sí mismo es potencialmente todas las cosas, y se convierte a ellas actualmente solamente por medio del conocimiento, porque el intelecto no es ninguna de las cosas que existe antes de conocerlas, como es afirmado en el Libro III del *De Anima*, así cada hombre naturalmente desea el conocimiento como la materia desea la forma” (Sententia *Metaphysicae*, lib. 1 l. 1 n. 2). En este pasaje, Santo Tomás explica por qué todos los hombres desean por naturaleza conocer. Lo que está en juego es la bondad del conocimiento científico, como algo característico del hombre, exclusivo suyo entre todas las criaturas materiales. Lo que nos interesa a nosotros es cómo se refiere Santo Tomás a lo que viene antes de ese conocimiento científico en el hombre, lo que lo antecede. Considerando que en el tercer argumento que ofrece (este que hemos citado textualmente es el primero), Santo Tomás hace referencia a la idea neo-platónica de que todo tiende a volver a su propio fin (*reeditus*), incluso el hombre, quien lo hace consciente y libremente (toda la moral puede ser resumida en este movimiento de vuelta al origen), podemos aplicar este deseo que la materia tiene de la perfección no solo a las imágenes sensibles (*phantasmata*) sino también a las emociones en el ámbito de la moral (de la sensualidad y de la afectividad). A este “deseo” podemos también llamar facilidad constitutiva para la integración de las emociones humanas o “penetrabilidad” por la razón.

²⁰⁹ El amor puede ser considerado no solo como la virtud ética fundamental, raíz de todas las virtudes, sino también, al nivel de la vida psíquica del hombre, como la emoción más fundamental, que da origen a todas las demás. Esta es la perspectiva de Santo Tomás de Aquino en su clasificación de las pasiones.

constituyendo el ser del amor²¹⁰, que existe no solo en cada una de las personas, sino también entre ellas. El ser de este amor, su rostro objetivo, puede ser verificado, en virtud de la capacidad racional del hombre y de la mujer. Esta verificación es, en buena medida, una constatación de los materiales de que está hecho el amor. Si está hecho solamente del deseo de placer de ambos, ese amor será como una casa construida sobre arena. Si está hecho del compromiso con el bien honesto, de la virtud o por lo menos del deseo sincero de alcanzarla, la relación tiene futuro, por más que los componentes emocionales, también necesarios, sean discretos, o se manifiesten discretamente.

Las reacciones emotivas, tanto de la sensualidad como de la afectividad, son insumos o materiales del amor verdadero. ¿Cómo se explica la posibilidad latente de la desintegración? ¿Por qué el amor debe ser educado? ¿Por qué no podemos simplemente amarnos, de manera espontánea? Wojtyła piensa que la respuesta a esta pregunta solo puede encontrarse en la doctrina revelada del pecado original. Ella nos explica por qué aquello que está llamado a ser insumo del amor puede volverse insumo del pecado. Expresado en términos más comprensibles, a partir de lo que hemos expuesto en la primera parte de esta tesis: los valores sexuales, llamados a revelarnos el valor más alto de la persona, en virtud del desorden interior del hombre, fruto del pecado, pueden volverse un obstáculo para la percepción de la persona²¹¹.

²¹⁰ Citamos aquí uno de los tantos pasajes de la obra en el que este aspecto dramático del amor se ve reflejado: “El amor puede ser también como un choque en el que dos seres adquieren plena conciencia de que deben pertenecerse, aunque falten aún el estado de ánimo y los sentimientos. Es uno de esos procesos del universo que producen la síntesis, unen lo que está separado y amplían y enriquecen lo que es angosto y limitado” (TdO 8).

²¹¹ La etimología griega de la templanza (*sophrosyne*), ya habla de la importancia de esta virtud para la conservación y maduración de la prudencia (Berti y Macedo 2002, 147–48). La prudencia es una virtud en parte moral y en parte intelectual, que perfecciona los juicios sobre los particulares en el campo de la experiencia moral. La premisa menor: “Este ser [de sexo diferente al mío] es persona” y la conclusión “Por lo tanto, no puedo tratarla de esta o de aquella manera” requieren un conocimiento de lo singular (una percepción) que es un acto del sentido interno, la cogitativa (*ratio particularis*), perfeccionada por la virtud de la prudencia. La cogitativa es por ello también llamada sentido de la prudencia. Sin templanza, y en concreto sin una de sus partes, que es la castidad, este juicio prudencial, que contiene la percepción de la persona, se vuelve cada vez más difícil, e incluso imposible, cuando el sujeto de la acción sufre con intensidad los movimientos de su impulso sexual. De eso hemos hablado en el capítulo anterior, en que hemos mostrado cómo la castidad se encuentra al servicio del verdadero amor, protegiéndolo.

Sabemos, sin embargo, que la persona no puede percibirse directamente, sino a través de mediaciones materiales. Podemos reaccionar emocionalmente a valores espirituales en la medida que de alguna manera esos valores se expresan en lo material²¹². El valor de la persona, de naturaleza espiritual, no es una excepción. A diferencia de Kant, Wojtyła piensa que los valores materiales, inferiores al de la persona, pueden ser también motivadores del acto ético del amor²¹³. Son, sin embargo, motivadores secundarios, subordinados al motivador principal, que es la persona. Ellos deben ser elegidos *por causa de* la persona. Cuando la persona es elegida *por causa de* ellos no se cumple la norma fundamental de la ética, la cual constata, en su formulación negativa, “que la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio” (AyR 51). La subordinación de la persona a valores inferiores, de carácter sexual, es característica de un comportamiento utilitarista, que ha sido consagrado de manera científica por el utilitarismo ético y la llamada norma utilitarista. La crítica al utilitarismo, con la cual Wojtyła es aliado, en cierta medida, de Kant, no lo lleva, sin embargo, a rechazar los valores sexuales como motivadores del acto ético. Son motivadores secundarios, pero motivadores también. Lo importante es que se mantengan subordinados al amor a la persona, motivador principal. Nada hay más atractivo que la persona, afirma en ese sentido Wojtyła²¹⁴. Esta afirmación nos parece una formulación embrionaria de la norma personalista positiva: “La persona es un bien tal que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto a ella” (Ibid.).

²¹² “Es sabido que muchas veces las emociones son provocadas por valores inmateriales, espirituales. Ciertamente que para provocar emoción es necesario que tales valores sean “materializados” de una manera u otra” (AyR 127).

²¹³ “La elección de la persona amada debería pasar a través de los valores sexuales sentidos y experimentados de cierta manera, pero en definitiva cada uno ha de elegir a la persona no tanto por sus valores sexuales cuanto los valores sexuales por la persona (...) de este modo, los valores sexuales que actúan sobre los sentidos y los sentimientos son correctamente tratados” (AyR 164).

²¹⁴ “Pues mis sentidos se alimentaban, a cada paso, del encanto de las mujeres que se cruzaban conmigo. En varias ocasiones traté de seguir las, y me encontré con islas deshabitadas. Pensé entonces que la belleza accesible a los sentidos puede convertirse en un don difícil y peligroso; sé de personas que por su causa dañan a otras - así, lentamente, aprendí a valorar la belleza accesible al espíritu, es decir, la verdad” (Wojtyła 1980, 6).

La persona es de alguna forma perceptible. La persona es lo más atractivo (Cfr. AyR 1031-1036)²¹⁵. Estas dos afirmaciones nos introducen de alguna forma en el tema de nuestro capítulo, que es la profundización en uno de los aspectos de la naturaleza íntegra que constituye fundamento, condición de posibilidad de la integración en sentido ético, que es el tema principal de nuestra tesis. La íntima relación entre percepción y emoción, partículas básicas del psiquismo humano, nos habla ya de una exigencia de integración en sentido ético. Nos ofrecen, de alguna forma, un esbozo de dicha integración.

7.1. Percepción, emoción y saber intelectual

En esta primera parte del capítulo, queremos mostrar la unión entre emoción y percepción en las obras de fundamentación ética de Wojtyła. El lugar más explícito es “Amor y responsabilidad”. Buscaremos otros lugares en que ella también aparece. También explicaremos la importancia de esta unión para el realismo ético.

Comenzaremos por la obra más madura de las que componen la fase de fundamentación ética, que es “Amor y responsabilidad”. Después buscaremos en las obras más tempranas algunas semillas que preparan esas afirmaciones. Finalmente citaremos algunas obras posteriores, sobre todo “Persona y acción”, en las cuales las afirmaciones de “Amor y responsabilidad” son desarrolladas de manera antropológica y comunal.

En el análisis psicológico del amor, Wojtyła presenta la percepción y la emoción como las partículas más básicas del psiquismo humano. En realidad, Wojtyła se propone definir *la percepción, partícula más básica y elemental del psiquismo humano, y la emoción que de ella se deriva*. Preliminarmente, define la percepción como una “reacción de los sentidos ante los estímulos producidos por los objetos,” (AyR 125) y los sentidos como cualidades psíquicas específicas que pertenecen al dominio del conocimiento. Con los sentidos “obtenemos conocimientos de objetos de una manera definida” (Ibid.). El objeto

²¹⁵ “El ser humano es bello y puede, gracias a la belleza que le es propia, atraer la mirada de otro congénere. Es precisamente en la atracción donde la belleza encuentra su lugar (...) La atracción en que se funda este amor [entre el hombre y la mujer] no puede nacer de la mera belleza física y visible, sino que es necesario que abarque en profundidad la belleza integral de la persona” (AyR 99).

adecuado de los sentidos son cualidades sensoriales, a las cuales reaccionan mediante la percepción, la cual siempre contiene una imagen concreta del objeto (Cfr. AyR 126).

Dos características de la percepción son resaltadas por Wojtyła, que le servirán para introducir la emoción: fidelidad e intensidad. Existe entre las percepciones una diversidad en lo que se refiere a la mayor o menor fidelidad al objeto: algunas conservan solamente rasgos generales, mientras otras son más definidas, conservan rasgos más específicos y poseen también una mayor profundidad. Las percepciones que conservan rasgos generales son más superficiales. La segunda característica se refiere a la gran cantidad de percepciones que son captadas por los sentidos, y que no se fijan en el psiquismo con la misma intensidad.

Las emociones que acompañan a las percepciones son, precisamente, las que determinan el mayor o menor grado de fijación de las percepciones en el psiquismo. Este papel de la emoción es resaltado por Wojtyła cuando menciona el fenómeno de “causar una gran impresión” en el otro (en él o en ella) (Cfr. AyR 127. 128. 130). Se trata de un fenómeno asociado al agrado, definido por Wojtyła como “aparecer como el bien que se es” (Cfr. AyR 98). Naturalmente, en el contexto de “Amor y responsabilidad”, la mujer agrada al hombre y el hombre agrada a la mujer, son agradables el uno para el otro.

Percepción y emoción son fenómenos diferentes, con contenidos diferentes. Mientras el contenido de la percepción es la imagen del objeto, el de la emoción es su valor (Cfr. AyR 127). A pesar de esa diferencia de contenido, la emoción es, como la percepción, una reacción sensorial provocada por un objeto²¹⁶.

Las emociones pueden ser provocadas por valores inmateriales, aunque para que esto suceda ellos deben materializarse de alguna forma. Los valores inmateriales calan más profundo en el psiquismo humano e implican la participación del espíritu (Cfr. AyR 127-128).

²¹⁶ El objeto de la percepción y de la emoción es el mismo, mientras la percepción capta su imagen, la emoción capta su valor. Ambas, percepción y emoción, son reacciones de la sensibilidad. Creemos que esto manifiesta, en el nivel más básico del psiquismo, que no existe una lógica independiente de las emociones, sino que la razón, la voluntad y los sentimientos poseen una misma lógica.

Wojtyła considera la facultad para experimentar emociones profundas e intensas como un elemento importante de la vida interior. Cuando una percepción es acompañada por una emoción, su contenido penetra con más facilidad, se graba en la consciencia con más nitidez. Aparecen entonces la imagen (percepción) y el valor (emoción) del objeto (la consciencia cognoscitiva gana colaboración afectiva). De esa forma “nace una experiencia más intensa” (AyR 128), en la cual el objeto crece en importancia para el sujeto.

Según Wojtyła, un ejemplo de experiencia intensa es precisamente el fenómeno descrito por las frases “él ha causado en ella una gran impresión” o “ella ha causado en él una gran impresión”, común en las relaciones entre personas de sexo diferente. Además, desde cierto ángulo, todo amor comienza por una percepción impresionada, en la cual el valor de la persona de sexo diferente aparece para el hombre o para la mujer. La emoción que acompaña la percepción es lo que permite al hombre y a la mujer “experimentarse recíprocamente como valores” (Ibid.).

La percepción del cuerpo de la persona de sexo diferente y de su valor ocupa un lugar importante en el análisis ético del amor:

La persona toma sobre todo el aspecto de un ser humano de sexo diferente, aun cuando su cuerpo no llegue a ser considerado en cuanto objeto de placer. Sabemos, con todo, que este ser humano de sexo diferente es una persona. Se trata de un saber intelectual, conceptual, porque ni la persona ni el ser *en cuanto tales* son el objeto de la percepción (AyR 151).

Como consecuencia de que la persona no es directamente perceptible, la reacción a su valor no es tan directa como la reacción a valores sexuales de su cuerpo. La conciencia de que el ser humano de sexo diferente es persona, es un saber intelectual, conceptual, y por eso “la reacción ante el valor de la persona no puede ser tan directa como la reacción ante los valores sexuales ligados al cuerpo de una persona concreta” (Ibid.).

Esa conciencia²¹⁷ de que el ser humano de sexo diferente es persona²¹⁸ “despierta la necesidad de integración del amor sexual exige que la reacción sexual y afectiva ante el ser humano de sexo contrario sea elevada al nivel de la persona” (AyR 151). Esa integración implica que los valores sexuales sean subordinados al de la persona. Esta subordinación es el principal rasgo ético del amor. El amor es integral cuando incluye la afirmación del valor de la persona. Cuando falta este elemento, se trata de un caso de amor no integrado.

La conciencia de que este ser humano que tengo ante mí es una persona es un saber intelectual, conceptual, no una percepción, o al menos no una percepción puramente sensible. Sin embargo, cabría preguntarse si, a pesar de no ser directamente perceptible, la persona es indirectamente perceptible, en su cuerpo. Esto sería compatible con lo que dice Wojtyła sobre la emoción, que puede ser una reacción también a un valor inmaterial y que este tipo de emociones son más profundas, pues involucran el espíritu del hombre²¹⁹.

²¹⁷ Wojtyła habla de saber intelectual, conciencia, de elementos percibidos que “actúan sobre la afectividad del ser humano de manera distinta a los elementos descubiertos por el entendimiento” (AyR 151). Lo que el intelecto permite realizar al hombre y a la mujer, y que se encuentra fuera del alcance de la pura sensibilidad es la conciencia “de que su congénere de sexo diferente es una persona, que no es una cosa, sino alguien” (Ibid.).

²¹⁸ Wojtyła también considera de fundamental importancia la conciencia que el hombre y la mujer tienen de su propia personalidad, no solo del ser persona del ser humano de sexo diferente, como fundamento de la ética sexual: “La moral sexual resulta del hecho de que las personas no solo tienen conciencia de la finalidad de la vida sexual, sino también de su propia personalidad. A esta conciencia permanece ligado igualmente el problema moral del uso en cuanto antítesis del amor” (AyR 42).

²¹⁹ De hecho, Wojtyła se refiere a la persona como a “lo que en el hombre es invisible” (Wojtyła 2005b, 34). A esta realidad se accede a partir de la experiencia inductiva, experiencia del hombre (Ibid.), tanto cuando ese hombre es dado como un “yo” o como un “tú”. En “Persona y acción”, Wojtyła distingue entre los aspectos exteriores e interiores de esta experiencia del hombre, tanto cuando se trata del “yo” como del “tú”: “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, esta especie de *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” (Wojtyła 2011, 37). Los valores sexuales se vinculan a lo externo en el hombre, tanto aquellos a que reacciona la sensualidad como la afectividad. El valor de la persona solo puede ser captado por el intelecto, en las cualidades sensibles que han sido captadas por los sentidos. Los valores sexuales del cuerpo, el propio cuerpo, son captados como pertenecientes a una persona, como sus partes integrantes. Esta captación se manifiesta en una justificada reacción de la conciencia: “Porque o bien se procura disociar artificialmente a la persona de su cuerpo y de su sexo a fin de considerarlos como objetos posibles de placer, o bien se aprecia a la persona únicamente desde el ángulo del cuerpo y del sexo, es decir, también en cuanto objeto de placer” (AyR 133).

Esto parece ser compatible también con la afirmación, en “Amor y responsabilidad”, de que la persona es lo más atractivo en el hombre y la mujer, más que cualquier valor sexual. Para ser atractiva, la persona del otro tiene que ser de alguna manera perceptible. Pensamos que lo es indirectamente, a través del cuerpo. Se aplica, en este caso, lo que Wojtyła afirma sobre las emociones cuyo contenido es un valor espiritual.

Al inicio de la obra, Wojtyła señala que la distinción persona-cosa se encuentra en la base de la ética. Sabemos que se trata de una distinción intelectual²²⁰. Pero el conocimiento, en el hombre, tiene su punto de partida en los sentidos. La conciencia o intuición de la persona no es, por lo tanto, un tipo de conocimiento desligado de lo sensible, sino que toma el conocimiento sensible como punto de partida²²¹. Es lo que Julián Marías parece expresar, diciendo que cuando llaman a la puerta no preguntamos “¿Qué es?”, sino que espontáneamente preguntamos “¿Quién es?” (Marías 1970, 44). El intelecto humano es capaz de conocer, en las especies sensibles, algo más que el objeto de los sentidos²²².

En el caso de Wojtyła, la distinción entre personas y cosas es la distinción entre posibles objetos del actuar humano, bienes esencialmente distintos a los que ese actuar se

²²⁰ “El hombre es objetivamente “alguien” y en ello reside lo que lo distingue de los otros seres del mundo visible, los cuales, objetivamente, no son más que “algo”. Esta distinción simple, elemental, revela todo el abismo que separa el mundo de las personas del de las cosas” (AyR 27-28).

²²¹ Aplicando esa necesidad de los sentidos al ejemplo usado, es necesario el sentido de la audición para escuchar el toque de la puerta o del timbre. Pero en ese sonido de la puerta o del timbre, somos capaces de sentir algo más. Sentimos que “alguien” llama. Esta percepción, y la emoción que puede acompañarla, por ejemplo, cuando ese “alguien” es un amigo, o un familiar, a quien esperamos, exigen un tipo de potencia cognoscitiva diferente a los cinco sentidos externos, del sentido común y de la imaginación. Se trata, como veremos, de la cogitativa.

²²² Esta última afirmación es de la gnoseología tomista, que nos parece coherente con las afirmaciones de Wojtyła sobre la percepción. Para Santo Tomás no solo el intelecto, sino también la cogitativa, capta más que los demás sentidos, en eso mismo que ellos captan (Cfr. S. Th. I^a q. 78 a. 4 ad 4). Justamente, buscamos mostrar en este capítulo que Wojtyła, al hablar de ese “saber intelectual” que es la conciencia de la persona, se refiere a una percepción o juicio de la razón particular, que, a diferencia de la razón universal, que compara “*intentiones*” universales, compara “*intentiones*” particulares. Gracias a la cogitativa conocemos los singulares, que se encuentran fuera del alcance directo del intelecto. Indirectamente, gracias a una participación de la sensibilidad humana en el intelecto, manifiesta en la vis cogitativa, podemos conocer, en los singulares, realizaciones individuales de las nociones universales, podemos reconocer, entonces, a una persona cuando nos encontramos ante ella. Podemos decir, también, para aplicar nuestra argumentación al ámbito de la moral: que no puede comportarme de esta manera o de esta otra, porque el objeto de mi actuar es una persona y porque, además, yo mismo soy una persona. Esta percepción (“saber intelectual”), es la piedra fundamental de toda la ética realista y personalista de Wojtyła.

dirige. Es una distinción que se encuentra fuera del alcance de la pura sensibilidad, pues se trata de un saber intelectual.

Este saber intelectual, la conciencia o intuición de la persona, coincide, creemos nosotros, con lo que Wojtyła entiende por inducción²²³. En “Persona y acción” Wojtyła sitúa la inducción como primera etapa en la comprensión del hombre: “Es tarea de la inducción 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)” (PyA 47). Wojtyła se coloca explícitamente en continuidad con Aristóteles en esta caracterización de la inducción como “captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos” (Ibid.)²²⁴.

Wojtyła explica que “la experiencia nos deja una multiplicidad de casos” (PyA 47-48), y que corresponde al entendimiento captar “en todos ellos la unidad de significado” (PyA 48), y ofrece un ejemplo, que tiene que ver con la conciencia o intuición de la persona de la que venimos hablando: “Así, por ejemplo, cuando el entendimiento capta la persona y la

²²³ Si consideramos el silogismo práctico, con las siguientes premisas:

Las personas no pueden ser usadas (premisa universal).

Tú eres persona (premisa singular).

Realizar esta acción es usarte (premisa singular).

Entonces, no debo realizar esta acción (conclusión).

Obviamente todo esto ocurre como en un segundo plano, ya que las premisas están interiorizadas, virtualmente presentes en la mente y en la sensibilidad de quien se plantea la posibilidad realizar la acción. Lo importante para nosotros aquí es la premisa singular “Tú eres persona”. Es de este saber intelectual, de esta intuición o percepción de una persona singular, lo que nos interesa.

²²⁴ En los Segundos Analíticos (II, 19, 100 a 15 – b 5), afirma Aristóteles que “cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, [se da] por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v. g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos [universales] se produce, a su vez, una nueva detención [en el alma] hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v. g.: se detiene tal animal hasta que se detenga animal, y de igual modo [ocurre] con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por comprobación, pues así [es como] la sensación produce [en nosotros] lo universal” (Aristóteles 1982, 2:438–39). En su introducción a la obra, Miguel Candel, quien hizo la traducción al español con la cual trabajamos, explica que en el capítulo 19 del libro II (donde se encuentra el pasaje que acabamos de citar), “se viene a identificar la inducción (traducida aquí por “comprobación”) con la percepción sensorial fijada y decantada en la memoria. Pero, lejos de plantearse la irresoluble cuestión del paso de lo sensorial a lo intelectual entendidos como planos gnoseológicos esencialmente distintos (cuestión que dio origen en la Edad Moderna a la polémica entre racionalismo y empirismo), Aristóteles no establece ninguna solución de continuidad entre la sensación sedimentada en sucesivos actos sensoriales y la intuición designada por el término *noûs* “intelecto” o “mente”” (Aristóteles 1982, 2:307).

acción a partir de la experiencia del hombre, a partir de los hechos del tipo “el hombre actúa”, permanece abierto en esta comprensión esencial a toda la riqueza y variedad de los datos de la experiencia” (Ibid.).

La noción de experiencia del hombre, entendida como un proceso cognoscitivo que tiene al hombre tanto como sujeto y objeto, es central en “Persona y acción”. Es el punto de partida de la reflexión antropológica de Wojtyła, En “Amor y responsabilidad” Wojtyła también se ha referido al hombre como sujeto y objeto del actuar. En esta obra ha dicho también que entiende tanto sujeto como objeto como sinónimos de ser, permaneciendo en coordenadas realistas. El saber intelectual, esa consciencia que el sujeto de la acción tiene de ser persona y de que el objeto de su acción es también una persona, es la piedra fundamental sobre la cual se construye toda la ética de Wojtyła.

En su “Ética general”, al hablar del método compositivo de la ética, Rodríguez Luño identifica la base experimental del mismo con la inducción filosófica (Rodríguez Luño 1991, 78). Explica que la inducción no es una demostración ni un raciocinio propiamente dicho, sino un descubrimiento aprehensivo de orden intelectual, basado en la experiencia y dotado muchas veces de plena certeza. El proceso inductivo, tal como lo entiende Rodríguez Luño, va de lo pasajero de las sensaciones exteriores a la estabilidad de la memoria, de la multiplicidad de los recuerdos al significado de la experiencia, y de la diversidad de las experiencias a la presencia común de un mismo significado. Como autores en los que puede encontrarse este tipo de aproximación a la experiencia, Rodríguez Luño cita a Santo Tomás, en su comentario a los Segundos Analíticos de Aristóteles (Libro II)²²⁵ y a Karol Wojtyła en “Persona y acción”.

²²⁵ “Porque es manifiesto que el sentir es propiamente y *per se* del singular, aunque hay también de alguna manera un sentir del universal. Porque el sentido conoce a Calias no solo en cuanto Calias, sino en cuanto hombre; y similarmente a Sócrates, en cuanto es este hombre. Como resultado de una adquisición tal, preexistente en el sentido, el alma intelectual puede considerar al hombre en ambos. Pero si fuera de la verdadera naturaleza de las cosas que el sentido pudiera aprehender solamente lo que pertenece a la particularidad, y de ninguna manera la naturaleza universal en lo particular no sería posible tampoco que el conocimiento universal fuera causado en nosotros por la aprehensión sensible” (*Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 20 n. 14). Un poco antes, en la misma *Lectio*, sobre la formación de la experiencia, y el papel que la razón juega en esa formación, señala: “De cualquier manera, la experiencia requiere algún razonamiento sobre los particulares, en el cual uno es comparado con el otro: y esto es peculiar de la razón. Por eso, cuando uno recuerda que una hierba curó a varios hombres de la fiebre, se dice que es experiencia que esa hierba cura la fiebre. Pero la razón no se detiene

Rodríguez Luño subraya la importancia del sentido interno de la cogitativa, en relación al proceso inductivo, la cual realiza la percepción sensible completa y, participando de la inteligencia, ordena comparativamente las experiencias para que salga a la luz su unidad significativa esencial (Rodríguez Luño 1991, 78).

7.2. Doctrina de la ἐπαγωγή en Santo Tomás

Cornelio Fabro, uno de los tomistas más destacados del siglo XX, ha relacionado el sentido interno de la cogitativa con la inducción. Según este autor, la inducción experimental de lo inteligible es un proceso que se da en tres etapas.

La primera etapa²²⁶ consiste en una primera síntesis formal, mediante los sensibles comunes, “que organizan contenidos inmediatos de experiencia en unidades perceptivas inmediatas, tanto estáticas como de movimiento” (Fabro 1999, 49). En esta primera etapa son percibidos las figuras, los números, los estados de quietud y movimiento.

Los sensibles comunes son intermediarios entre los objetos sensibles *per se* propios y los sensibles *per accidens*. Los sensibles *per se* propios modifican el sentido inmediatamente, por sí mismos, porque son cualidades que causan alteración. Los sensibles comunes se reducen todos a la cantidad, y “no mueven los sentidos de forma directa y natural,

en la experiencia reunida de los particulares, sino que de muchos particulares en los que ha sido experimentado retira un ítem común que se ha consolidado en la mente y lo considera sin considerar ninguno de los singulares. Este ítem común es tomado por la razón como un principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, mientras un doctor considere que esta hierba curó a Sócrates de fiebre, y a Platón y a muchos otros hombres, es experiencia; pero cuando estas consideraciones se elevan al hecho de que esa especie de hierba cura una fiebre de manera absoluta, esto es tomado como una regla del arte de la medicina” (Ibid., n. 11).

²²⁶ Fabro cita dos pasajes del *De Anima* de Aristóteles (II, 6, 418 a 17ss; III, 1, 425 b 25) como lugares en los cuales se explica esta primera etapa. En el pasaje del libro II Aristóteles distingue los tipos de sensibles: los sensibles *per se* (propios y comunes) y los sensibles *per accidens*. Aristóteles discute la necesidad de un sexto sentido externo, cuyo sensible propio serían los sensibles comunes. No es necesario, pues los sensibles comunes son sentidos directamente por más de uno de los cinco sentidos externos ya enumerados. En su comentario a este pasaje, dice Santo Tomás que “los sensibles comunes no son sentidos indirectamente (*per accidens*) por alguno de los sentidos, sino directamente (*per se*) por varios” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, l. 1, n. 12, 575). El sentido común no es un sexto sentido externo, que tiene como objeto sensible propio los sensibles comunes. Es un sentido interno, cuyo objeto propio son las sensaciones de los sentidos externos. Es su función discernir los objetos sensibles de diferentes sentidos, distinguiendo, por ejemplo, lo blanco de lo dulce, cosa que no puede hacer ninguno de los sentidos externos, los cuales sólo pueden “juzgar” sobre sus sensibles propios.

sino en razón de la cualidad sensible, como la superficie por razón del color” (Iª q. 78 a. 3 ad 2).

Los sensibles comunes no son sensibles *per accidens*, porque “establecen diversidad en la alteración del sentido” (Ibid.). En otras palabras, los sentimos directamente, con los sentidos externos. Si no fuera así, afirma Aristóteles, “los sensibles comunes no podríamos percibirlos a no ser por accidente: como ante el hijo de Cleón percibimos no que es el hijo de Cleón, sino que es algo blanco, si bien lo blanco, a su vez, es por accidente hijo de Cleón” (*De anima*, III, 1, 425 a 25)²²⁷.

En las líneas anteriores, al decir lo que no es un sensible común, Aristóteles adelanta lo que es el sensible *per accidens*. Y da un ejemplo que puede sernos de mucha utilidad, pues lo que se percibe *per accidens* es que este blanco es el hijo de Cleón. En las cualidades sensibles que vemos directamente, entre ellas el color, pero también la figura y el movimiento, vemos algo más: nos damos cuenta de que este a quien tenemos delante es el hijo de un conocido, Cleón.

En *De anima* II, 6, cuando distingue los objetos sensibles, Aristóteles nos dice también, al ejemplificar los sensibles *per accidens*, que “esto blanco es el hijo de Diáres”, y que ““es el hijo de Diáres” se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe” (418 a 21-25)²²⁸.

Estos ejemplos de lo que no es sensible común, sino sensible *per accidens*, pueden sernos de utilidad, porque la percepción de que tengo ante mí al hijo de Cleón o de Diáres, se parece al ejemplo que hemos dado de Julián Marías, de la percepción de que alguien llama a la puerta, o al hecho fundamental sobre el cual Wojtyła funda su ética, la percepción de que yo soy una persona y también lo es el objeto de mi acción.

Esto es más propio de la segunda etapa del proceso inductivo según Santo Tomás, tal como la describe Cornelio Fabro. Nuestro esfuerzo se dirige a mostrar en qué medida la

²²⁷ Las citas del *De Anima* las hemos tomado de la traducción de Tomás Calvo, publicada por la editorial Gredos (Aristóteles 1978).

²²⁸ Comentando este pasaje, Santo Tomás afirma que es precisamente con respecto a estos sensibles *per accidens* que los sentidos pueden equivocarse (Cfr. *Sentencia De Anima*, lib. 2, l. 13, n. 2, 385).

percepción de la cogitativa coincide con el “saber intelectual” del cual habla Wojtyła cuando habla de la conciencia de mi ser persona y del ser persona del objeto de mi actuar, sobre el cual funda toda su ética.

La segunda etapa del proceso inductivo es la síntesis real de los valores concretos de la vida vivida (*intentiones*, en el lenguaje de Santo Tomás), que Fabro considera el ámbito propio del despliegue de la epagogh/ (inducción). En esta segunda etapa, la cogitativa reconoce los contenidos de valor (*intentiones insensatae*) (Cfr. S. Th. I^a q. 78 a. 4), juzga los sensibles comunes y propios (Cfr. De veritate, q. 1 a. 2), prepara el *phantasma* del cual el intelecto puede extraer la esencia (Cfr. Contra Gentiles, lib. 2 cap. 60. 73. 80. 81) y percibe en concreto las nociones ontológicas fundamentales (realidad, sustancia, causa, relación y los demás predicamentos), “que el intelecto capta después en la universalidad de la abstracción (Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 396)” (Fabro 1999, 50).

Finalmente, la tercera etapa del proceso consiste en el conocimiento real de las esencias corpóreas mediante la *conversio ad phantasmata* (S. Th. I^a q. 84 a. 7), “que forma el momento constitutivo del proceso de abstracción propio del intelecto humano” (Ibid.).

La subida de lo particular a lo universal comienza, en la gnoseología de Santo Tomás, con el *experimentum* (e(mpeiria aristotélica), ámbito en el cual se ejercita la cogitativa. Esta subida conduce al “conocimiento de lo universal y a la misma formulación de los primeros principios (Cfr. Expositio Posteriorum, lib. 2 l. 20)” (Fabro 1999, 51). Mediante la cogitativa, el intelecto humano “percibe indirectamente las sustancias singulares (S. Th. I q. 86 a. 1; Q. d. de anima, a. 20 ad 1), y tiene lugar aquella reflexión que asegura y mantiene el contacto indirecto, pero, no obstante, inmediato del intelecto y de la conciencia humana como tal con la realidad del mundo externo” (Fabro 1999, 51). Así, mediante la cogitativa “el intelecto humano se inserta en la realidad concreta, dispone de las cosas particulares y puede ejercitar el juicio moral, ya que es la cogitativa la que provee la “menor” del silogismo prudencial (De veritate, q. 10 a. 2. 5)” (Ibid.).

Quizá la parte de la exposición de Fabro de la doctrina tomista de la cogitativa que más directamente se relaciona con nuestro trabajo, es aquella en que atribuye a la cogitativa

la relación, tanto descendente como ascendente, entre el intelecto y los sentidos, y sobre todo entre la voluntad y los apetitos del concupiscible y del irascible, pues en la cogitativa, explica Fabro, “se va recogiendo aquello que forma *la materia* de las actuaciones superiores del espíritu, la ciencia y la virtud” (Fabro 1999, 51). Si Fabro está acertado en su exposición de la doctrina tomista de la cogitativa, sobre esta admirable potencia descansa el realismo gnoseológico y ético de Santo Tomás, que constituye un constante punto de referencia para Wojtyła²²⁹.

Uno de los lugares de esta referencia es “Persona y acción”, más específicamente la tercera parte de la obra (Integración y psique), en la cual Wojtyła menciona explícitamente la “concepción tradicional del hombre” o “la profunda concepción que elaboró Santo Tomás de Aquino sobre el fundamento de la filosofía del ser” (PyA 340). En esta concepción, la racionalidad y la sensibilidad se distinguen y se unen al mismo tiempo, tanto en el campo gnoseológico como ético. En el primer caso, “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 intelectualiva” (Ibid.). En el campo ético la relación entre racionalidad y sensibilidad aparece en el *appetitus sensitivus*, que “proporciona los objetos de la voluntad, que se define como *appetitus rationalis*” (Ibid.)²³⁰.

Sobre el tema de la sensación y los sentidos, Wojtyła afirma en la misma obra, que “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

²²⁹ “Santo Tomás nos muestra las facultades, tanto espirituales como sensitivas, gracias a las cuales se forman toda la conciencia y la autoconciencia del hombre, su personalidad en sentido psicológico-moral. Pero prácticamente se detiene aquí. Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona” (Wojtyła 2003c, 312).

²³⁰ Este proporcionar objetos a la voluntad lo entendemos como proporcionar materia, o ser causa material. Esto es coherente con lo que afirma Wojtyła en “Amor y responsabilidad” en varias ocasiones, sobre el hecho de que la afectividad y la sensualidad proporcionan al amor conyugal virtuoso su materia. En su ensayo “Cause in psychology”, Rudolph Allers explica que uno de los ámbitos en que encuentra aplicación la distinción entre causalidad material y formal es en la relación entre voluntad e impulso/instinto. Explica, por un lado, que existe una distinción esencial entre ellos y se apoya en Santo Tomás (Cfr. S. Th. II^a-IIae q. 17 a. 4) para afirmar que “el acto de una facultad inferior se relaciona con el de una más alta como la materia se relaciona con la forma” (Allers 2008a, 43)

entendimiento humano” (PyA 335). Un poco más adelante añade: “la aparición de las sensaciones, de su intencionalidad cognoscitiva y su penetración en la consciencia conforman la sensibilidad individual de cada hombre” (Ibid.).

La doctrina tomista de la cogitativa, tal como ha sido presentada por Fabro, responde a este mutuo enriquecimiento o fecundación entre racionalidad y sensibilidad, que ha sido señalado por Wojtyła tanto en el campo del conocimiento como de la moral. Como ha señalado también Allers, la *ratio particularis* o cogitativa no solo es responsable por la premisa menor del silogismo práctico, sino que también saca conclusiones sobre singulares. Este “sacar conclusiones” implica que no solo la premisa menor, sino también la mayor, de alguna manera, tiene que estar presente en ella. “No solo la razón particular, también el apetito mismo participa de alguna manera en la naturaleza de la facultad superior (voluntad)” (Allers 2008c, 71).

Pensamos que, en esta participación, más o menos intensa y profunda, consiste precisamente la integración de las emociones. Ella determina la formación de la sensibilidad moral, religiosa, social o estética, entendida como una progresiva “introducción del hombre en esos campos de la realidad, en los que no puede penetrar cognoscitivamente con la única ayuda de los sentidos” (PyA 336). Wojtyła considera este uso del concepto de sensibilidad como un uso analógico, posibilitado por el carácter intuitivo y concreto de la mencionada “introducción”. Esto podría llevar a pensar que, para Wojtyła, estas “sensibilidades” son en realidad algo del intelecto y de la voluntad solamente, no “sensibilidades” en sentido pleno. Sin embargo, nosotros creemos que cuando dice que “no puede penetrar cognoscitivamente con la única ayuda de los sentidos”, Wojtyła hace referencia a esa interpenetración entre racionalidad y sensibilidad, patente en la cogitativa como en ninguna otra facultad cognoscitiva humana.

En la doctrina tomista de la cogitativa, está previsto no solo el camino que va de la percepción al concepto (abstracción), en el cual la cogitativa ofrece al intelecto la imagen concreta del objeto (*phantasma*), de la cual el intelecto agente extrae la especie inteligible

(noción y concepto), sino también el camino de vuelta, que percibe en el ente concreto la realización actual de la noción y del concepto (Allers 2008c, 66)²³¹.

En el ámbito de la experiencia moral, la cogitativa no solo interviene en la adquisición de la ciencia moral, sino también en la aplicación de los principios en las situaciones concretas. Por eso la cogitativa es también llamada el sentido de la prudencia. Ella es responsable no solo por la premisa menor del silogismo prudencial, sino también por la conclusión, lo que implica un contacto con el principio universal, que es puesto por el intelecto en la premisa mayor (Allers 2008c, 71)²³².

En el *De veritate* (q. 10 a. 5), Santo Tomás se pregunta si la mente humana conoce los singulares. En la cuarta objeción, y en la respuesta dada a la misma por Santo Tomás, afirma que la mente conoce los singulares, ya que solo se puede imperar algo si se conoce el objeto de sus actos, y como la mente impera los actos de los apetitos irascible y concupiscible, ello quiere decir que la mente conoce los objetos de los apetitos sensibles, que son singulares (Cfr. *De veritate*, q. 10 a. 5 arg. 4). El intelecto o razón conoce universalmente el fin al cual dirige los apetitos concupiscible e irascible. La aplicación de este conocimiento universal a los singulares lo realiza a través de la mediación de la potencia de la cogitativa (Cfr. *De veritate*, q. 10 a. 5 ad 4).

En el cuerpo del artículo, en el cual Santo Tomás sintetiza las respuestas a las diversas objeciones, la cogitativa es llamada el sentido de la prudencia, debido a que, como hemos visto en la cuarta objeción y en su respectiva respuesta, gracias a ella el hombre aplica sus conocimientos universales a los casos singulares y concretos, imperando, en esa aplicación sus apetitos sensibles. El imperio, a diferencia del imperativo, como ha explicado Wojtyła en su lección de Lublin sobre la función normativa de la razón, incluye un aspecto de la razón (especificación) y otro de la voluntad (ejercicio). Recordemos la crítica que ha hecho Wojtyła

²³¹ En “Percepción y pensamiento”, Cornelio Fabro enumera cuatro funciones de la cogitativa: 1) Por su acto de la “*collatio*” entre objetos individuales, elabora, con el concurso de la imaginación y de la memoria, el “*phantasma*”; 2) Percepción de la sustancia singular y los “sensibles *per accidens*”; 3) Por ella el entendimiento, en la reflexión, puede informarse del *an est* y del *quid est* de lo singular; 4) Se sigue que sólo mediante ella el entendimiento dispone de las cosas en concreto y realiza el silogismo prudencial (en tal sentido puede ser llamada “sentido de la prudencia”) (Fabro 1978, 222).

²³² Cfr. *De veritate*, q. 10 a. 5 co.

tanto a Kant como a Scheler, porque en el primero la voluntad es absorbida por la razón, mientras en el segundo lo es por la afectividad. Con Santo Tomás, Wojtyła defiende la existencia de un centro espiritual diferente en el hombre, que desde un enfoque que él llama objetivista, o desde la filosofía del ser, se llama facultad o potencia: la voluntad (apetito racional), cuyo acto propio es el querer (decisión, elección, afirmación), precedido siempre por deliberación y conocimiento racional. En su relación con el apetito sensible (concupiscible, irascible), con la afectividad y sensualidad, la voluntad, iluminada por la razón, aporta el elemento formal del acto ético, mientras las emociones aportan el elemento material.

La decisión es el momento de la autodeterminación, de la trascendencia vertical. Es el momento del acto típicamente personal, correspondiente a la parcela de la experiencia del hombre llamada “yo actúo”. La autodeterminación no es una estructura vacía. Ella implica integración. La integración es el reflejo del acto de la persona en todo aquello que en el hombre no es directamente personal: las activaciones, las reacciones somáticas y las emociones psíquicas. Ellas corresponden a la experiencia (también del hombre) “algo me sucede” o “algo sucede conmigo”.

La conciencia moral reacciona a estos movimientos espontáneos, justificadamente, porque el hombre, que los descubre nacer en sí, se “sabe persona”. Reacciona también porque esos movimientos, en el caso de la sexualidad, se dirigen a seres humanos, que “sabe” también que son personas. Este “saber” (hemos querido mantener la terminología de Wojtyła) es intelectual. Pero, quisiéramos complementar, es intelectual por participación, porque se trata de una percepción o juicio de la cogitativa, gracias a la cual el intelecto aplica a una situación concreta, a un individuo concreto, nociones que son universales. Aplica a sí mismo la noción de substancia, y no de cualquier substancia, sino de la persona. La aplica también al ser humano cuyos valores sexuales son, en una determinada situación, atractivos para él. Esos valores son percibidos como accidentes de la persona, como aspectos que la revelan, que la hacen presente pero que, al mismo tiempo, la pueden esconder e incluso subordinar. Este “escondese” de la persona bajo sus accidentes, y específicamente bajo sus valores sexuales, que son aquellos que se relacionan más directamente con el placer, ha sido

consagrado por el utilitarismo, cuyo imperativo es una perversa aplicación de la regla de oro, como ha señalado Wojtyła en “Amor y responsabilidad”: “Debes aceptar ser tratado por los demás como instrumento de placer, ya que así tratas a los demás” (Cfr. AyR 488-493).

Creemos que este tipo de sensibilidad o insensibilidad moral son resultado de un cultivo. Cultivo que no se reduce a lo intelectual, sino de la sensibilidad en la medida en que es penetrada por lo intelectual. Podríamos hablar de una cogitativa educada, fina, delicada, o de una cogitativa descuidada, torpe, ruda. Nos viene a la mente una metáfora, tomada de San Agustín, de una interpretación suya del pasaje bíblico del lavatorio de los pies (*Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 56, 4). Los pies necesitan ser lavados porque el cristiano debe ensuciarse los pies por los caminos del mundo, en el cumplimiento de su misión. Vemos la cogitativa como esos pies, por los cuales la persona mantiene un contacto con la materialidad del mundo, con los diversos tipos de suelo, de manera íntima, “ensuciándose” realmente²³³. Un auténtico realismo gnoseológico y metafísico defiende que lo que se conoce son los entes materiales concretos, las cosas en sí, y no los conceptos que nos formamos de ellas. Este contacto con las cosas (y con sus valores) es testimoniado por la experiencia moral, con su estructura de acto ético, reflejado en la consciencia. Las emociones acentúan ese reflejo del acto ético, sin ser condición *sine qua non* para que éste se dé²³⁴. Una filosofía

²³³ “Los mismos afectos humanos, sin los que no se puede estar en esta vida mortal, son como los pies de las cosas humanas que nos afectan, y de tal modo nos afectan, que, si dijésemos que no tenemos pecado, nos engañaríamos y no está la verdad con nosotros” (Hipona 1965, 2:257–58).

²³⁴ Esta inmersión en la realidad propia de las emociones ha llevado a Scheler a querer fundar en ellas su sistema ético. Diferentemente, para Wojtyła la verdad es una función de la razón. A un nivel psíquico básico esto significa que toda emoción presupone una percepción, un cierto acceso cognoscitivo a la imagen del objeto. No puede fundarse una ética realista solo en emociones. Añadamos a ello que, como bien ha señalado Buttiglione, Wojtyła ha aprendido de San Juan de la Cruz que la experiencia del valor más alto, el de lo divino, puede darse en medio de la noche oscura, de la sequedad emocional. Esta sequedad es, incluso, uno de los síntomas de que el alma está progresando en su camino de unión con Dios: el paso de la ascética a la mística, de la tercera a la cuarta morada, se caracteriza por la noche oscura de los sentidos. Por lo tanto, puede haber percepción sin emoción, pero no emoción sin percepción. Este fenómeno de la “evaluación no emocional de los valores” (Allers 2008c, 81) ha sido descrito por varios autores, entre los que figuran: Gruhn, Dietrich Von Hildebrand y G. E. Moore. Wojtyła, a diferencia de Scheler, funda su ética en esta percepción. En ella actúa no sólo la sensibilidad, sino también el intelecto humano. O mejor, actúa la sensibilidad penetrada por el espíritu, por el intelecto y la voluntad. Esto se ajusta mucho a lo que, en gnoseología tomista se conoce como la *vis cogitativa*, y que ha sido reconocida también por Allers como una facultad cognitiva no intelectual, exigida por la “aprehensión no intelectual del valor que no es cognición en el sentido ordinario (...) aprehensión del *bonum particularis*” (Allers 2008c, 83). Allers remite a dos pasajes de la Suma Teológica de Santo Tomás: S. Th. II^a-IIae q. 7 a. 1 co.; S. Th. I^a-IIae q. 94 a. 2 co. Wojtyła funda en esta percepción también su antropología, en aquello que constituye el *actus personae* por excelencia, la decisión, el momento de la autodeterminación y de

realista sabe que el universal solo existe realmente en los singulares, y que toda noción universal ha sido conquistada tomando como punto de partida lo singular, lo concreto, lo actualmente existente.

Cuando Wojtyła, en “Amor y responsabilidad”, recomienda verificar el amor (Cfr. AyR 109), hace un llamado a esta vuelta a lo singular, a lo concreto, a lo actual. El peligro del subjetivismo del afecto consiste en un enclaustramiento en los propios ideales, en una sustitución de la realidad como ella es por la realidad como yo la siento o imagino. La persona real no es objeto del amor, sino solo un pretexto para el amor afectivo (AyR 139). Este peligro, que Wojtyła ha señalado en el caso de la afectividad, y cuyo remedio es la integración en la verdad, -la restitución del papel rector de la razón en la moral-, puede extenderse también al peligro de una razón que se aleja de lo concreto, de lo singular, de lo actual, que se pierde en abstracciones. La razón es por ello, para Wojtyła, una fuerza, una energía a disposición de la persona, con la cual puede penetrar la realidad, en primer lugar, su propia realidad humana, su naturaleza. La potencia de la cogitativa, razón particular, es justamente el resultado más palpable de esta penetración de la racionalidad en la sensibilidad, a un nivel óptico y operativo, del cual se tiene vivencia. Es un sentido interno, una facultad sensible, que, en virtud de esa penetración, asume en el hombre un nombre distinto al que tiene en los animales: cogitativa en lugar de estimativa²³⁵.

la trascendencia de la persona en la acción, que no se produce en el vacío, sino sobre el telón de fondo de la reactividad psicosomática. Por eso en la desintegración, en el fracaso del autodomínio y la autoposición, lo que se capta es el fracaso de la trascendencia de la persona en la acción. Al reflexionar sobre estos dinamismos, Wojtyła quiere llegar a una comprensión del hombre lo más cercana posible a la vivencia que tiene el hombre de su propia operatividad. Tenemos en mente lo que dice Wojtyła sobre la reducción, como paso previo a la comprensión, entendida como un “profundizar en la realidad efectivamente existente” (PyA 51). Wojtyła también señala esta experiencia de operatividad como fundamento de la ética: “El punto de partida de la ética es, por lo tanto, la experiencia de la moralidad (...) la moralidad se “nos aparece” de un modo particular; tenemos un acceso observable a los hechos morales, los experimentamos” (Wojtyła 2003d, 330–34). Más adelante añade: “no puede existir una experiencia puramente sensible por la razón de que el hombre no es un ser “puramente sensible”” (Wojtyła 2003d, 337).

²³⁵ En el marco de una teoría general de las potencias, en Santo Tomás, este cambio de nombre es manifestación de la “redundancia descendente” de la inteligencia para el conocimiento sensible: “Basta ver que en el hombre, en vez de la estimativa existe la cogitativa, que tiene cierta afinidad y vecindad para con la razón universal por cierto reflujo (S. Th. I^a q. 78 q. 4 a. 5)]” (Meneses 2000, 26). Esta “redundancia descendente” también se da entre la voluntad (y la inteligencia) hacia los apetitos sensibles. Santo Tomás presenta dos posibilidades de esta redundancia (De veritate, q. 26 a. 3 ad 13): la primera “en cuanto lo que es entendido de modo universal por el entendimiento, se forma en la imaginación de modo particular, y así se mueve el apetito inferior”, y la segunda “en cuanto que desde la aprehensión del entendimiento se mueve el apetito superior, y por ello, por cierta

“Verificar el amor” significa volver a lo singular, a lo concreto, a lo actual, a los amantes de carne y hueso y a lo que “realmente” existe entre ellos. Esta verificación es posible porque las emociones, los afectos, tienen una raíz cognoscitiva: las percepciones o juicios de la cogitativa²³⁶. El psicólogo Rudolph Allers, incluso haciendo un recorrido por diversos filósofos modernos y contemporáneos²³⁷ que han resaltado este aspecto cognoscitivo de las emociones, ha señalado que ellas, sobre todo las positivas²³⁸, pueden equivocarse sobre varios aspectos, pero que infaliblemente muestran al hombre su valor y su

redundancia o imperio, también se conmueve el apetito inferior”. Paulo Gaspar Meneses, en su obra “*O conhecimento afetivo em Santo Tomás*”, explica que “la redundancia de la voluntad sobre el apetito sensitivo es natural” (Meneses 2000, 27), porque se trata de potencias del mismo género (apetitivas) y porque “lo que es en acto reduce algo de su género de la potencia para el acto” (*Q. d. de anima*, a. 20 ad 11)” (Ibid.). Meneses explica que para Santo Tomás tal redundancia, por la cual la voluntad, por naturaleza, mueve el apetito inferior es necesaria (De veritate, q. 26 a. 7 co.; a. 10 ad 14), útil (ad 2) y saludable (ad 6; ad 7). Ella se ejercita de dos maneras: “redundancia propiamente dicha (*voluntas ut natura* o voluntad como naturaleza) y por el *imperium*, en el cual hay una colaboración íntima con la razón (*voluntas ut voluntas* o voluntad como voluntad)” (Ibid.).

²³⁶ Al hablar de la “intencionalidad de las pasiones” Fabro ha subrayado que el contenido efectivo de las emociones no son las formas sensibles puras, sino las *intentiones*. Cita también al propio Santo Tomás (De veritate, q. 25 a. 7 co.; Super Sent., lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 co.), en el sentido de reafirmar que es la cogitativa la potencia encargada por la aprehensión valorativa del objeto, la facultad generadora del movimiento del apetito: “La cogitativa es la única facultad que ejerce influencia objetiva inmediata sobre el apetito sensitivo; sólo ella provoca inmediatamente la emoción” (Serrano del Pozo 2013, 41–42). Allers, por su parte, ha señalado la posibilidad de una evaluación (percepción de valor, por parte de la cogitativa) desprovista de emociones. De esto ha hablado también -lo hemos señalado más de una vez- Buttiglione cuando resalta la importancia de San Juan de la Cruz para la aproximación de Wojtyła a la obra de Scheler. Es posible una experiencia del valor más alto en medio de la noche oscura de los sentidos y del espíritu. Esto, para Wojtyła, significa que la lógica del corazón no es una lógica independiente, sino dependiente de la razón, cuya función es la verdad. Allers señala, en la misma línea, que los valores pueden ser reconocidos sin la presencia de una respuesta emocional. Las emociones actúan sobre los apetitos como refuerzos, no porque los valores no posean una eficacia intrínseca (lo que interesa aquí sobre todo son los valores más altos, que muchas veces pasan desapercibidos), sino porque “la persona promedio reacciona a valores solo si una emoción correspondiente, con suficiente fuerza, se levanta” (Allers 2008c, 133).

²³⁷ Allers cita explícitamente a Nietzsche, a Kierkegaard y a Heidegger. Sin embargo, podríamos hacer referencia a otros autores, que han hecho de alguna pasión el punto de partida de una reflexión filosófica sobre la condición del hombre: Sartre, Marcel, Levinas, Jaspers, entre otros. El caso de Kierkegaard nos parece emblemático, en especial por su tratamiento del amor, que nos parece tiene puntos de contacto importantes con la concepción de Wojtyła: “Kierkegaard insiste en la individualidad única de la persona amada, como opuesta al vuelo hacia “el gran mar de belleza” y lejos del amor al individuo particular en su singularidad. La persona amante no debería necesitar guiarse por una concepción abstracta de “lo amable” en la busca de un objeto que se le adapte: esto no sería un ejemplo del amor que cree en todas las cosas” (Furtak 2007, 10). Además de una crítica a una visión estoica, demasiado abstracta del amor a la persona, también encontramos algo muy cercano a la integración de las emociones en Kierkegaard: “diversas formas de amor pueden ser remitidas a un origen común, de manera que el amor cristiano no necesita abolir los deseos y las inclinaciones, sino solamente refinar estas formas crudas de expresión del “amor universal fundamental” hacia un tipo más altruista (Furtak 2007, 9)

²³⁸ “Pero si es verdad que los estados emocionales tienen (...) la función de revelar al hombre, de una manera peculiar, algo sobre su posición en el orden del ser, su “estado óptico”, y, por consiguiente, de su naturaleza, sería demasiado improbable que solamente las emociones negativas, como el terror o el desespero, estén dotadas con una tal capacidad” (Allers 2008b, 98).

posición en el mundo, en el orden de los seres. En esto se acerca a Wojtyła, quien ha profundizado en el amor como emoción y su evolución hasta hacerse virtud²³⁹. El amor de concupiscencia, componente esencial del amor conyugal virtuoso, le revela al hombre su limitación, su contingencia, el que solo no se basta²⁴⁰. El hombre tiene mucho que aprender de la división de la naturaleza humana en los sexos masculino y femenino, que se encuentra en la raíz de la atracción sexual. Esta contingencia, que lleva al hombre a buscar la unión con la mujer y a la mujer a buscar la unión con el hombre, permite a la persona humana experimentar una contingencia más profunda, que la unión con otro ser humano no puede remediar: su necesidad de Dios²⁴¹.

El intelecto puede descubrir en las emociones todas estas cosas y reflexionar sobre ellas. Pero estas cosas no comienzan a existir cuando se reflexiona sobre ellas, no las pone el intelecto en las emociones, sino que las trae a la luz, como algo que está implícito en ellas, como una condición para su existencia²⁴². Y este traer a la luz solo es posible porque las emociones son penetrables. Y esta penetrabilidad tiene su raíz en que se trata de emociones humanas y, en última instancia, en que el hombre es persona. Y como el hombre es persona, al descubrir en sí una serie de emociones, un dinamismo psíquico que lo mantiene anclado a lo singular, a lo concreto, a lo actual, no permanece pasivo en el descubrimiento de ese anclaje, sino que se interna en un proceso de progresiva verificación: ¿Son compatibles estas

²³⁹ El amor, según Allers, es de naturaleza extática, impulsa a la unión con el amado y hace conscientes al hombre y a la mujer de su ser y de su valor (Allers 2008b, 100).

²⁴⁰ Wojtyła describe este amor de concupiscencia en “Amor y responsabilidad”, en el contexto de su análisis metafísico del amor, relacionándolo explícitamente con la contingencia humana: “Para la persona humana, el sexo supone una cierta limitación de su ser. El hombre tiene necesidad de la mujer para completarse ónticamente, y viceversa. Esta necesidad objetiva se manifiesta a través del impulso sexual, a partir del cual surge el amor entre ellos. Es un amor de concupiscencia, porque resulta de una necesidad y tiende a encontrar el bien que le falta. Para el hombre, lo es la mujer; para la mujer, lo es el hombre” (AyR 100). En ese mismo lugar, hace una importante distinción entre concupiscencia y amor de concupiscencia (Cfr. AyR 101), que lo lleva a afirmar que el amor de concupiscencia no se reduce a deseos, “sino que es una cristalización de la necesidad objetiva de un ser dirigida a otro, por ser visto este como un bien y un objeto de deseo (...) en la consciencia del sujeto, este amor no se limita únicamente a la concupiscencia. Aparece como el deseo de un bien para él: “Te quiero, porque eres un bien para *mí*” (Ibid.).

²⁴¹ “A partir de la limitación e insuficiencia del ser humano se eleva uno hacia la comprensión de su relación con Dios. Como toda otra criatura, el ser humano tiene necesidad de Dios para vivir” (AyR 100).

²⁴² En ese sentido, afirma Allers que las “emociones hacen aparecer a la mente el “estatus óntico” del hombre, esto es, el lugar que le corresponde en el orden del ser. Este conocimiento, mediado por la emoción, es pre-reflexivo y alcanza claridad y definición solo gracias a la reflexión sobre el todo de la situación emocional cuando, subsecuentemente, el intelecto se concentra en esta situación” (Allers 2008b, 133).

diversas formas de anclaje con mi ser persona? ¿Se encuentran a mi altura? ¿O es necesaria una elevación? En estas preguntas está implícita la percepción tanto de valores materiales como inmateriales, y una comparación de ambos niveles. Esto solo es posible por una potencia como la cogitativa, tal como ha sido presentada por Santo Tomás, que posibilita este contacto o inmersión del intelecto en lo singular, lo concreto, lo actual. Inmersión que se ve reflejada -sobre esto ha insistido mucho Wojtyła, desde su tesis sobre Scheler- en la conciencia, a la cual debería haber Scheler aplicado su método fenomenológico, pues sus actos señalan ese contacto causal, transformador, perfectivo, de la persona humana con el ser y con el valor.

7.3. ¿Abstracción y/o inducción?

Es opinión de Burgos que, mientras Wojtyła privilegia en su gnoseología la inducción, la gnoseología tomista estaría más centrada en la abstracción. Burgos separa ambas gnoseologías²⁴³. Nos parece que este distanciamiento solo se justifica si no se

²⁴³ En realidad, Burgos reconoce que la doctrina de los tres grados de abstracción fue propuesta por Cayetano, aunque afirma que “se puede encontrar en Santo Tomás de una forma bastante directa” (J. M. Burgos 2015, 717). Burgos se refiere explícitamente a S. Th. I^a q. 85 a. 1 ad 2, utilizado como fuente por parte de la tradición interpretativa iniciada por Cayetano, llamada también “canónica” (Cuccia 2016, 254). Sin embargo, según otra tradición interpretativa, el pasaje al que se refiere Burgos es “la explicación del esquema de operaciones intelectuales doble abstracción-separación, detallado explícitamente en el Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 y consistiría en dos actos de la primera operación y uno de la segunda” (Cuccia 2016, 255). Nos parece que Burgos, al asumir la interpretación canónica, considera la abstracción como un alejamiento irremediable de la realidad concreta. La otra interpretación, rescatada por Cuccia, subraya que no son las especies “abstraídas por el intelecto desde los fantasmas” lo que es entendido en acto por el intelecto, sino que ellas son “aquello a través de lo cual el intelecto entiende” (Cuccia 2016, 256). Interpretando el proemio del comentario de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles, Cuccia señala que en él se usa el verbo abstraer no como “una acción del intelecto humano, sino que refiere más bien a una propiedad de las cosas relacionada con su inteligibilidad. Una cualidad de la propia cosa o-más precisamente- de la forma de la cosa, a saber: la cualidad de prescindir de un determinado tipo de materia” (Cuccia 2016, 261). Wojtyła, a diferencia de Burgos, considera a Santo Tomás, junto con Aristóteles, como autores que mantienen una relación adecuada con la experiencia, en contraposición con el empirismo idealista que prevaleció en la modernidad. Llama la atención, por otra parte, la crítica que Burgos dirige a una de las pocas afirmaciones explícitas de Wojtyła sobre la abstracción: “para captar la unidad (de la experiencia), 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)” (PyA 48). Según Burgos, esta afirmación es poco precisa porque “entendemos que para que la abstracción cumpla su función abstractiva debe eliminar (en mayor o menor medida según el grado de abstracción) la diversidad” (J. M. Burgos 2015, 718). Creemos que más que una falta de precisión, la cita de Wojtyła expresa una concordancia con la doctrina tomista de la abstracción, tal como la interpreta la tradición adversaria a la seguida por Burgos.

profundiza la doctrina de la cogitativa. El camino del conocimiento, en Santo Tomás, no concluye en la abstracción, para la cual ha sido fundamental el proceso inductivo en el cual la cogitativa ejerce un papel protagónico. Concluye en la aplicación de esas nociones universales a los particulares (*conversio ad phantasmata*), que también es función de la cogitativa.

La cogitativa no solo permite a la razón teórica alcanzar los singulares, sino también a la razón práctica, y aquí encontramos una idea muy importante para nuestra tesis: “dado que lo propio de la razón práctica es el mandato, la cogitativa también permite la perfección del imperio de la razón, es decir, posibilita que la razón rijan las potencias inferiores en vista de la acción concreta” (Serrano del Pozo 2013, 124). Santo Tomás expresa esta idea de la siguiente forma:

El intelecto conoce lo singular por medio de la cogitativa, en un movimiento que va *a rebus ad animam*; pero, además, el intelecto rige lo singular, en un movimiento que va *ab anima ad res*, mediante la misma *ratio particularis*. La cogitativa establece una relación con el alma intelectual de modo ascendente, desde los sentidos externos hasta la inteligencia, y de modo descendente, desde la razón hacia los apetitos sensibles. Mientras el movimiento ascendente tiene como fin la perfección del conocimiento, el movimiento descendente pretende producir la acción (Ibid.).

Por relacionarse directamente con nuestro asunto, que es la integración de las emociones, nos interesa la cuarta objeción que enfrenta Santo Tomás en la cuestión 10, artículo 5 del *De Veritate*, por la que parece que la mente humana conoce los singulares:

Nadie puede imperar algún acto sin conocer el objeto de ese acto. Pero la mente, o razón, impera actos de los apetitos concupiscible e irascible, como es patente en la Ética. Por lo tanto, ya que los objetos de estos apetitos son cosas singulares, la mente puede conocer cosas singulares (De veritate, q. 10 a. 5 arg. 4).

A la cual responde Santo Tomás:

El intelecto o razón conocen universalmente el fin al cual se dirige el acto de los apetitos concupiscible e irascible. Este conocimiento universal es aplicado a los singulares por medio de la potencia cogitativa (De veritate, q. 10 a. 5 ad 4).

No es nuestro objetivo un estudio profundo sobre gnoseología tomista. Simplemente nos interesa mostrar que, al hablar de naturaleza íntegra²⁴⁴, Wojtyła se acerca a la visión tomista de una participación de las potencias sensibles, en particular de la cogitativa, en la excelencia del intelecto y la voluntad. Esta participación de la cogitativa en la excelencia de las potencias superiores le permite al mismo tiempo servir de nexo entre la mente y la sensibilidad. La cogitativa manifiesta, a un nivel óntico, la inmersión de la razón en la naturaleza de la que hemos hablado ya en la primera parte de nuestra tesis, y que ha sido tratada por Wojtyła en la lección de Lublin sobre la norma y la felicidad.

Esta cercanía se manifiesta también en la relación entre percepción y emoción, en el ámbito de la sensibilidad, y en la consideración de las reacciones tanto de la sensualidad como de la afectividad como materia del acto ético. Al comparar el acto del imperio, tal como lo entendió Santo Tomás, con el imperativo kantiano, Wojtyła se muestra favorable y cercano a la visión tomista. Esta cercanía se debe a que, en el acto del imperio, según Santo Tomás, las emociones (activaciones de los apetitos concupiscible e irascible) no son dominadas de una manera despótica, violenta, por una voluntad que encuentra siempre en ellas fuerzas inevitablemente contrarias. El imperio es un acto en el que participan la razón y la voluntad, precisamente porque las emociones se pueden volver racionales, son penetrables por la razón²⁴⁵. Nos referimos al dominio político sobre las emociones, el arte de transformar enemigos en aliados. Este “volver racionales” o “transformar en aliados” las emociones es “integrarlas”. La condición de posibilidad de ese proceso es precisamente la integración más básica, óntica, que consiste en la interpenetración entre las facultades, en virtud de su pertenencia a una misma naturaleza íntegra. La unidad entre percepción y emoción, el hecho

²⁴⁴ Pensamos, por ejemplo, en su defensa de la inmersión o inmanencia de la razón en la naturaleza, en la lección de Lublin sobre la norma y la felicidad. O en su defensa, en la primera lección de Lublin, de la realidad de la facultad de la voluntad, contra una tendencia a reducirla a la razón (Kant) o a las emociones (Scheler). Una de nuestras conclusiones en el capítulo que dedicamos a esa primera lección de Lublin, sobre la estructura del acto ético, es que no es posible pensar en integración de las emociones si no se sostiene la existencia de la facultad de la voluntad: el núcleo del acto ético está constituido por la rica interacción entre razón y voluntad, y en la relación de ambas con las emociones, entendidas como materia del acto ético.

²⁴⁵ En su tesis sobre la debilidad de la voluntad, Serrano hace referencia a esta “penetrabilidad” de las emociones por la razón (Serrano del Pozo 2013, 43). Cita a Nancy Sherman, quien habla de esta “penetrabilidad” de las emociones en la ética aristotélica (Sherman 1999, 240). Serrano la encuentra en la obra de Santo Tomás (Serrano del Pozo 2013, 52–53). Nosotros la encontramos también en la ética de Wojtyła.

de que ambas posean un mismo objeto, siendo el contenido de la primera una imagen del objeto y el de la segunda su valor, da testimonio, al nivel más básico de la reactividad psíquica, de esa unidad.

Además de Fabro, también Allers se ha referido a la potencia de la cogitativa de una manera que puede ser de mucha utilidad para nuestro trabajo, pues ayuda a entender la relación entre percepción y emoción y el papel que la cogitativa desarrolla en cada una de ellas (Allers 2008c, 83), como una penetración de la razón y de la voluntad en la sensibilidad humana, conllevando una participación de la sensibilidad humana en la excelencia de la razón y de la voluntad²⁴⁶.

Podríamos decir que el acto del imperio, al cual ha manifestado preferencia Wojtyła, en contraste con el imperativo categórico kantiano, es un acto que integra unas emociones que ya, constitutivamente, se encuentran conectadas con la razón y la voluntad, gracias a la potencia de la cogitativa, cuyo acto perceptivo se encuentra en la base, como ha señalado Allers, de toda emoción. La importancia concedida por Wojtyła a esta conexión puede percibirse en “Amor y responsabilidad”, cuando dice, por ejemplo, que “todo amor humano comienza por una percepción impresiva” (AyR 128). También cuando valora la reactividad de la sensualidad como siendo más objetiva, o tendiendo más al objetivismo²⁴⁷, que la de la afectividad, encontrando en ello una especie de correctivo para el subjetivismo al que tiende esta última (Cfr. AyR 139)²⁴⁸. En términos tomistas podríamos decir que las reacciones de la sensualidad, más ligadas a las cualidades sensibles *per se*, son una garantía de realismo, una especie de anclaje sobre el cual la persona puede volver, para verificar si su amor afectivo es adecuado al objeto, o si algunos valores (sensibles *per accidens* o *intentiones*) le han sido ficticiamente atribuidos. Como es sabido, en la gnoseología tomista, los sentidos son infalibles cuando se trata de los sensibles *per se* (a no ser que exista algún defecto en las

²⁴⁶ Hacemos aquí una breve referencia a la obra “Conhecimento afetivo em Santo Tomás”, de Paulo Gaspar de Meneses. En la primera parte de la misma Meneses se refiere a la teoría de las potencias de Santo Tomás, en particular a la interacción entre las potencias. Uno de los aspectos de dicha interacción es la “*redundantia*” (Meneses 2000, 19–28).

²⁴⁷ Objetividad propia del deseo.

²⁴⁸ “He aquí otra diferencia entre la afectividad y la sensualidad: esta es objetiva a su manera, se nutre de valores sexuales del cuerpo de la persona objeto de concupiscencia. Entiéndase bien: no se trata de una objetividad del amor, sino del deseo” (AyR 139).

partes del cuerpo que, respectivamente, les sirven de soporte orgánico), pero pueden equivocarse en el caso de los sensibles *per accidens*.

Sensualidad y afectividad son reacciones a ciertos valores sexuales. Mientras las reacciones sensuales se relacionan más directamente con el cuerpo y sus partes, la afectividad reacciona a valores más inmateriales²⁴⁹, que engloban todo el cuerpo de la persona y, en cierto sentido, a la persona misma. En el caso del hombre, puede hablarse de una manera enérgica y firme de conducirse (masculinidad). En el caso de la mujer, la elegancia y la fineza (feminidad). Son valores que, expresándose corporalmente, se refieren al ser de la persona como un todo, y no solamente a una de sus partes. A este tipo de valores, que también son sexuales, reacciona la afectividad²⁵⁰.

7.4. La cogitativa: un sentido moral

En su artículo de 1969, “El problema de la experiencia en la ética”, Wojtyła es explícito en señalar la importancia de la cogitativa en la experiencia de la moralidad. En este ensayo, luego de concordar con la crítica de Kant y Scheler a la noción de una experiencia puramente sensible en el hombre (Wojtyła 2003d, 349–50), considera que “a pesar de esta crítica, la noción de “sentido moral” se ha conservado en la terminología ética y esto se debe considerar útil y oportuno” (2003d, 351).

²⁴⁹ Hay grados de inmaterialidad. Por eso decimos “más inmaterial”. Hasta en las sensaciones de los sentidos externos, que captan los sensibles *per se* (propios y comunes) es necesaria una cierta inmaterialidad. En caso contrario, no podrían *estar en* el sentiente, sin ser cualidades sensibles realmente suyas. Son intencionalmente suyas. Hablar de inmaterialidad del conocimiento sensible equivale a hablar de su intencionalidad. Wojtyła no explicita esta metafísica del conocimiento. No la desarrolla porque en su opinión el desarrollo tomista-aristotélico es suficiente. En todo caso, nos parece que es precisamente esta apertura a la metafísica lo que distancia a Wojtyła de un empirismo idealista, para situarse dentro de los límites de un sano empirismo.

²⁵⁰ “En este caso, el objeto de la emoción será para la mujer el valor de “masculinidad” y para el hombre el de “feminidad”. La primera puede asociarse, por ejemplo, a la impresión de fuerza, la segunda a la de encanto, ambas vinculadas a la totalidad de la persona del otro sexo y no únicamente a su cuerpo. Ahora bien, habría que llamar afectividad a esta sensibilidad (que no es excitabilidad) ante los valores sexuales de la persona de sexo diferente tomada en su conjunto, ante la feminidad o la masculinidad” (AyR 136).

La noción de un “sentido moral” fue introducida por Hume, con una clara orientación sensista²⁵¹, que es rechazada por Wojtyła como inaceptable. Sin embargo, Wojtyła reconoce en esta introducción una justa aspiración “a poner las bases de esta ciencia [la ética] en la experiencia y evidenciar de un modo más completo el carácter empírico de su punto de partida” (2003d, 349).

¿Por qué es útil y oportuno conservar en la terminología ética un “sentido moral”? Wojtyła explica que “dado que la moralidad es objeto de la experiencia, debe contener de algún modo, como el conocimiento humano, la participación de los sentidos” (2003d, 351). Y añade que “por medio de los sentimientos nos hacemos particularmente conscientes del bien y del mal, y también de la estrecha unión entre este bien y de este mal con la persona” (Ibid.).

El “sentido moral” nos permite captar la especificidad moral de los hechos particulares concretos, que no es accesible a la sensibilidad pura. Esta captación, es “una función de la comprensión, de una cierta intuición intelectual” (Wojtyła 2003d, 352), que sucede en el ámbito de cada hecho moral, no de modo abstracto y general sino particular y concreto, asemejándose “a aquella *ratio particularis* [cogitativa] de la que hablaba Santo Tomás de Aquino” (Wojtyła 2003d, 352). Se trata de un sentir que no es puro, sino penetrado por el intelecto incluye una cierta comprensión del hecho moral. La especificidad de la moral

²⁵¹ Encontramos un rechazo semejante en el ensayo “Moral sense and natural reason” (Elton 2008). Elton compara la comprensión del sentido moral en Hutcheson con la de la aprehensión inductiva propia del conocimiento de la ley natural, de acuerdo con Santo Tomás de Aquino: “La razón natural no descubre la ley natural de una manera abstracta y teórica -por medio del ejercicio conceptual de la razón o por el conocimiento racional. Tomás dice que la razón natural discierne las reglas de la ley natural por medio de las inclinaciones de la naturaleza humana, lo que significa conocimiento por inclinación. Para explicar esto, Maritain remite a un área de la psicología humana en la cual la inteligencia trabaja de una manera que no es conceptual, lógica o racionalista, sino más bien biológica. Es el darse cuenta preconsciente de la misma vida inteligente y de la razón en el momento en el cual extrae de la experiencia sensible una nueva intuición que no ha sido formada aún y que progresivamente se volverá un concepto” (Ibid., 104). Elton concluye que “Esta explicación conecta con los aspectos sensible e intelectual del acto de la prudencia, que ya hemos analizado. Este acto es la percepción, sensible e intelectual al mismo tiempo” (Ibid.). Elton se refiere explícitamente a la cogitativa como “el sentido interno que percibe sensiblemente las cosas concebibles -no ciertamente los sensibles propios como el color, el sonido y así por delante; y juzga las relaciones morales de manera correcta cuando es perfeccionado por la prudencia, esto es, cuando es bueno” (Ibid., 96).

difícilmente puede ser “sólo sentida, sin ser, al mismo tiempo, comprendida” (Wojtyła 2003d, 352).

Los valores morales son “evidenciados”, “anunciados” en la esfera emocional, gracias a este “sentido moral” que Wojtyła aproxima a la cogitativa (*ratio particularis*)²⁵². Esta comprensión básica, seminal, implicada ya en la experiencia moral, es desarrollada y profundizada en la esfera intelectual. Wojtyła señala, finalmente, que esta visión de la experiencia de la moralidad, del papel del “sentido moral”, de la cogitativa en la percepción de los valores morales, en las situaciones concretas y particulares, implica una visión del hombre compleja y orgánica, no dicotómica radical. Sensibilidad y racionalidad, percepción y pensamiento, se penetran y fecundan mutuamente. En una visión así, como hemos señalado, tiene pleno sentido hablar de la integración de las emociones. Ellas son potencialmente integrables, penetrables por la razón, gracias a que cargan, en sí mismas, una semilla de realismo y de comprensión: la percepción del bien y del mal moral.

Esta comprensión seminal no es infalible, pues la conexión emocional con la realidad, si es fiel a su impulso inicial, si brota de un corazón sano, que ama naturalmente la verdad, pedirá sucesivas verificaciones, bajo la tutela del intelecto. Un hombre prudente debe dudar siempre de sus percepciones emotivas, no apegarse a ellas, pues ello implicaría un estancamiento en ese continuo proceso de verificación que podemos también llamar integración en la verdad. El amor, afirma Wojtyła en “Amor y responsabilidad”, debe ser verificado antes de ser declarado.

“Donde hay peligro crece lo que nos salva” (Hölderlin y Gorbea 1995, 395). Creemos que este refrán puede aplicarse al asunto que ahora nos ocupa. Las emociones posibilitan al intelecto un contacto con la realidad particular y concreta. Impiden que los conceptos y nociones se vuelvan fríos y distantes, demasiado abstractos. En la gnoseología tomista, el sentido interno de la cogitativa, penetrado por la razón, es responsable por la premisa menor y la conclusión del silogismo prudencial. Es decir, es responsable por la aplicación de los

²⁵² Santo Tomás se refiere a la cogitativa como sentido de la prudencia (Cfr. De veritate, q. 10 a. 5 co.), debido a su participación en el silogismo prudencial. Este nombre de la cogitativa, cercano al de “sentido moral”, ha sido recogido por Fabro y Allers, intérpretes de Santo Tomás a quienes hemos citado constantemente en este capítulo.

principios y nociones éticas a las situaciones concretas. Al mismo tiempo, el propio conocimiento de los principios, en esa aplicación, se ve actualizado y renovando, gana en consistencia e interiorización. Al fin y al cabo, fue a través de ese contacto con lo particular y concreto que esos principios fueron adquiridos, en un proceso de progresiva sedimentación inductiva. En las personas normales, casi siempre, este contacto con las *intentiones* o valores concretos de la experiencia, es acompañado por emociones. Sin embargo, es posible también la ausencia de emociones, la sola percepción, como ha señalado Allers en su artículo sobre el aspecto cognitivo de las emociones²⁵³. Ejemplos de ello pueden encontrarse descritos en la obra de San Juan de la Cruz, en lo que Buttiglione ha llamado una pre-fenomenología²⁵⁴, con la cual Wojtyła entabló contacto antes de sus estudios sobre Scheler. Hablamos en concreto de las noches oscuras del sentido y del espíritu.

Decimos que “donde hay peligro crece lo que nos salva” porque, si bien las emociones y las percepciones de la cogitativa permiten ese contacto con lo particular y lo concreto, sin ese proceso continuo de verificación intelectual, de integración en la verdad, también las emociones pueden llevar a un distanciamiento de la realidad, al subjetivismo. Sobre este peligro ha advertido Wojtyła también en “Amor y responsabilidad”. El amor afectivo, para llegar a su plena madurez, incluso a un nivel psicológico, requiere el compromiso con el bien de la persona amada, el momento de la decisión, que trasciende el ámbito de la psicología moral, para internarse en aquello que constituye el meollo de la experiencia moral (Wojtyła 2003d, 328).

Nos parece que todo lo que venimos diciendo sobre la importancia de la cogitativa en la integración de las emociones, puede clarificarse mejor con un ejemplo concreto, que es

²⁵³ “Algunas personas que han desarrollado un entendimiento particularmente profundo de los valores actúan exclusivamente de acuerdo con este entendimiento, sin intervención de emociones. Pero estos casos son excepcionales. La persona promedio reacciona a valores solamente si una emoción correspondiente suficientemente fuerte es suscitada. Por ello es deseable que las emociones sean consideradas en la educación, pero es un error hacer del desarrollo de la vida emocional en sí mismo una meta de medidas pedagógicas” (Allers 2008b, 133).

²⁵⁴ Según Buttiglione, Scheler ofrece “una fenomenología de la emoción absolutamente antitética y, justamente por esto, también complementaria, con respecto a la de San Juan de la Cruz” (Buttiglione 1982, 63). En la interpretación de Buttiglione, Wojtyła mantiene como punto de referencia en su encuentro con Scheler a Santo Tomás de Aquino, “encontrado a través de San Juan de la Cruz y dotado de una dimensión experiencial y existencial que le permite más fácilmente un acuerdo con el pensamiento fenomenológico” (Ibid.).

tratado por extenso por Wojtyła en “Amor y responsabilidad”. Se trata del sentimiento del pudor, que podemos considerar una especie de protección natural o espontánea, una reacción de la persona, que implica la percepción de su propio valor y del valor de la persona de otro ser humano, cuando se vuelve objeto de su actuar ético. Según Wojtyła, toda la ética puede construirse sobre un análisis detallado y atento del fenómeno del pudor, que contiene en sí, implícitamente, toda una metafísica de la persona. El sentimiento del pudor indica todo un camino de integración de las emociones, que procuraremos delinear en el siguiente capítulo de nuestra tesis.

8. Pudor e integración

El presente capítulo -último de nuestra tesis- busca explorar la idea principal que hemos defendido en el capítulo anterior, de que las emociones pueden ser integradas porque poseen una raíz cognitiva, que es un juicio de la cogitativa. En realidad, la existencia de una potencia como la cogitativa ya da testimonio de una integración más fundamental que la integración ética, y que la precede, que es la integración óptica²⁵⁵. El hombre es persona y posee una naturaleza íntegra, compuesta por un conjunto de potencias o facultades que se encuentran unidas, existe entre ellas una continuidad funcional o interpenetración. La cogitativa es precisamente la potencia o facultad que conecta las facultades espirituales, razón y voluntad, con las sensibles, tanto los sentidos externos e internos como los apetitos irascible y concupiscible.

La exploración que emprenderemos consiste en un ejemplo, en la presentación de un sentimiento al cual Wojtyła ha dedicado un capítulo especial dentro de la fundamentación de su ética sexual, en “Amor y responsabilidad”²⁵⁶. Nos referimos al pudor, reacción espontánea y natural en la cual se encuentra implícita toda la ética personalista de nuestro autor²⁵⁷. En su análisis del pudor, Wojtyła no se limita al ámbito de la psicología, sino que se interna en el terreno de la metafísica. Solamente es posible proponer una ética sexual a partir de una definición satisfactoria del ser del hombre y del amor. Esto, de alguna manera, ya había

²⁵⁵ A ella se refiere Martin Rhonheimer como “integración objetiva”, entendida como “integración ya presente, que hace al hombre ser hombre, y la cual en este sentido no necesita ser llevada a cabo” (Rhonheimer 2006, 106). Hemos identificado como concepto equivalente en Wojtyła el de “*status naturae integrae*” (Juan Pablo II 2003, 39-40), que no ha perdido su fuerza, y que “le ha sido encargada” (Wojtyła y Serretti 1995, 16) al hombre, a pesar de éste haber perdido su “inocencia primigenia” (Juan Pablo II y Waldstein 2006, 141).

²⁵⁶ Wojtyła trata el asunto en “Amor y responsabilidad”, en el tercer capítulo de la obra, titulado “La persona y la castidad” (AyR 175-254). Este tercer capítulo se divide en tres partes: I) Rehabilitación de la castidad (AyR 175-212); II) Metafísica del pudor (213-234) y III) Problemas de la continencia (AyR 235-254).

²⁵⁷ En efecto, en palabras de Wojtyła: “toda la ética sexual se funda en la interpretación correcta del pudor sexual” (AyR 218), cuya experiencia puede ser considerada su punto de partida experimental. Añade un poco más adelante que “todas nuestras reflexiones precedentes, sobre todo las del primer capítulo, pueden deducirse fácilmente del pudor como mero hecho experimental” (Ibid.).

quedado explícito en su análisis del amor, en sus tres momentos: metafísico (o general), psicológico y ético (Cfr. AyR 91-174). El punto de partida metafísico de ese análisis revela la dependencia de la ética con respecto a la antropología. El amor, entendido como acto y como virtud, es la respuesta más adecuada al ser y al bien que es la persona humana. En el análisis psicológico, sobre el cual hemos hablado en el capítulo anterior, Wojtyła profundiza en el aspecto más subjetivo del amor, en cómo el hombre y la mujer vivencian el crecimiento del amor como una realidad que existe en cada uno de ellos y entre ellos. La maduración del amor, sin embargo, queda incompleta si sus fundamentos materiales, que componen su perfil psicológico, no son elevados al nivel de las personas. Esto solo puede ser una obra de la persona humana, a través de aquellas facultades que, en su vida interior, se acercan más al espíritu: la razón y la voluntad. La afirmación del valor de la persona amada, por medio de estas dos facultades, es el componente formal del amor, sin el cual permanece desintegrado, inmaduro incluso a un nivel psicológico.

8.1. Esconder para mostrar

En primer lugar, buscaremos definir el pudor, señalando, como primer rasgo de este sentimiento su carácter de reacción espontánea, natural, que lleva al hombre o a la mujer a un movimiento de repliegue, de ocultamiento, ante la exteriorización de algo que ellos sienten que debería permanecer en la esfera interior. No se trata, como en el caso del arrepentimiento, de una vergüenza cuyo objeto es necesariamente algo malo, un pecado, o algún otro tipo de defecto, sino que puede tener como objeto algo bueno²⁵⁸. Es el movimiento que nos lleva, por ejemplo, a no salir publicando en las redes sociales nuestros pensamientos y sentimientos más íntimos. O las cosas buenas que hemos hecho. Este es el sentimiento que nos lleva a esconder de nuestra mano izquierda lo que hizo la derecha (Cfr. Mt 6,3), o a rezar en la soledad de nuestro cuarto, donde sólo el Padre puede vernos (Cfr. Mt 6,6), o a lavarnos bien

²⁵⁸ Lo que se siente como un mal en el pudor es la exteriorización de algo que debería permanecer oculto: “el pudor aparece cuando lo que por su naturaleza o destino debería quedar en lo interior, deja la interioridad de la persona para exteriorizarse de una manera o de otra” (AyR 213).

el rostro y perfumarnos para que nadie se de cuenta de que hemos ayunado (Cfr. Mt 6,17-19).

Parece que este tipo de pudor es el que Scheler tenía en mente cuando decía que hay ciertos actos cuyo valor moral se desvanece cuando los publicamos en nuestra conciencia²⁵⁹. En todo caso, esta opinión de Scheler parece exagerada e impracticable, porque, como Wojtyła ha mostrado en muchos lugares, y quizá de la manera más profunda y detallada en “Persona y acción”, en la raíz del bien y del mal moral se encuentra la conciencia que la persona tiene de su propia operatividad. Y como Wojtyła ha mostrado también de manera muy eficiente en su tesis de habilitación sobre Scheler, su temor al peligro del fariseísmo ha llevado al autor del *Formalismus* a negar cualquier contacto causal de la persona con el valor moral²⁶⁰ y, consecuentemente, cualquier base para el perfectivismo en la ética. Las consecuencias de ello las conocemos muy bien: la ética de Scheler no es lo suficientemente realista, pues no explica el hacerse bueno o malo del hombre por medio de sus actos, la adquisición de las virtudes o de los vicios. Y concluye Wojtyła, a partir de ello, que el sistema de Scheler no es en realidad una ética, sino una profunda psicología de los valores morales.

Volviendo a nuestra definición del pudor, decíamos que contiene esencialmente un movimiento de repliegue, de ocultamiento. Pero este movimiento no agota su esencia. No se trata de un “esconder por esconder”, simplemente, sino que hay una razón de fondo para el ocultamiento. ¿Por qué algo bueno debería permanecer oculto?

Quizá un ejemplo de mi experiencia personal pueda ayudar a entenderlo. En una ocasión, en una reunión de profesores de una escuela de idiomas en la cual trabajé, la coordinadora nos exhortó a que fuéramos cuidadosos con nuestra manera de vestir, para no llamar demasiado la atención. Y usó una metáfora en su exhortación. Comparó nuestro trabajo con un desfile de modas de joyas. Como el público en su mayoría era femenino la

²⁵⁹ Según Scheler, la vergüenza ante sí mismo se produce cuando hacemos de las propias vivencias un objeto de reflexión, juzgándolas y conceptualizándolas, llevándolas a la esfera de “la “publicidad” de nuestra conciencia (...) con la que aquellas vivencias totalmente individuales tienen tan poco que ver como tiene nuestra vida privada que ver con lo que sale en el periódico” (Scheler 2004, 39).

²⁶⁰ El contacto causal entre persona y valor es reflejado en la conciencia. En su tesis de habilitación sobre Scheler Wojtyła señala que, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, le faltó a Scheler realizar un adecuado análisis de la conciencia, lo que le habría permitido captar ese contacto causal.

metáfora funcionó perfectamente. Sucede que en los desfiles de joyas las modelos usan ropa negra, que les cubre casi totalmente el cuerpo. El objetivo de este ocultamiento del cuerpo es llamar la atención para lo principal de ese evento de modas: las joyas. Las modelos de joyas esconden para mostrar. De la misma manera nosotros profesores debíamos siempre esconder o disimular todo lo que desviase la atención de los alumnos de la joya que teníamos entre manos: el idioma que queríamos enseñarles.

Esta metáfora puede aplicarse perfectamente al ámbito de la ética sexual, en el cual Wojtyła desarrolla sus reflexiones sobre el pudor. El movimiento de repliegue del pudor se produce cuando un valor inferior, en este caso un valor de naturaleza sexual, en lugar de materializar sensiblemente un valor superior, se vuelve un obstáculo para su percepción. Quien reacciona pudorosamente siente esta obstaculización y por eso esconde el valor inferior, se repliega. El objetivo principal, sin embargo, es mostrar el valor superior, su más profunda personalidad.

Scheler, con la agudeza psicológica y fenomenológica que lo caracteriza, entre las funciones del pudor a nivel sexual, ha identificado un alejamiento de quien se acerca a la persona solamente con la intención de gozar, de usarla para obtener placer (del hombre o de la mujer vulgar) y un incentivo para quien se acerca a la persona ya con un auténtico amor naciente²⁶¹. Podríamos ofrecer una traducción en términos wojtylianos, de esta penetrante observación de Scheler: el pudor alienta el amor integral y desalienta sus formas desintegradas.

Un detalle que no puede dejar de llamarnos la atención es el hecho de que, por ocasión de su presentación de esta segunda función del pudor sexual, Scheler llame a la vergüenza “conciencia del amor”, “fundadora de unidad entre nuestros impulsos sexuales, impulso sexual e impulso de reproducción, y de toda función superior y suprema de nuestro espíritu -lo que, por decirlo así, colma el inmenso vacío que se abre entre el espíritu y los sentidos,

²⁶¹ Esta segunda función del pudor sexual puede ser resumida como la retención de “la expresión y la repercusión del impulso, del impulso sexual y del impulso de reproducción, sólo en la medida y mientras que el amor sexual todavía no haya realizado claramente esta elección decisiva suya” (Scheler 2004, 116). La vergüenza es, desde ese punto de vista, una autoprotección de la vida noble contra la vulgar y su disminución es “un indicio anímico seguro de la degeneración de la raza” (Scheler 2004, 117).

como si tuviera del espíritu su grandeza y su seriedad, y de aquellos su gracia y su belleza que atrae y tienta al amor” (Scheler 2004, 107). No deja de ser esta afirmación de sumo interés para nosotros, pues Scheler parece atribuir a un sentimiento (el pudor o vergüenza) la responsabilidad principal por mantener la integridad espiritual de la persona. Wojtyła parece concordar con Scheler, cuando dice que toda su ética puede resumirse en una interpretación adecuada del pudor sexual. Sin embargo, después de lo expuesto en los capítulos anteriores de esta tesis, sabemos con seguridad que Wojtyła nunca renuncia al papel dirigente de la razón y de la voluntad en la vida humana, a su función integradora, tanto a un nivel óptico como moral. El que no solamente las decisiones de la voluntad, sino también los sentimientos, y ello incluye al pudor, impliquen una percepción de valor, un aspecto cognitivo en parte sensible y en parte racional, evidencia que la razón, cuya función insustituible para el ser humano es el conocimiento y la verdad, penetra óptica y funcionalmente (instrumentalmente) la sensibilidad humana, en su contacto con lo singular. El sentido interno de la cogitativa, *ratio particularis*²⁶², o sentido moral, da testimonio de esa penetración, de la cual ha hablado Wojtyła, en su última lección de Lublin. En virtud de esa inmanencia, la razón puede dirigir a un ser que no le es ajeno, sino del que está embebida (Cfr. NyF 48; 165; 214)

En su análisis de la segunda función del pudor sexual, nos parece que Scheler no ha entrado de lleno en el ámbito de la moral, aún se entretiene en lo que Wojtyła llamaría sus fundamentos materiales. El “amor sexual” de Scheler no es aún amor en el sentido pleno, pero le proporcionará un importante insumo. El impulso sexual, según su análisis fenomenológico, no es fuerza ciega, bruta, sino que obedece a todo un proceso de formación. No es expansión ciega de la libido, sino un movimiento guiado, ya por una vergüenza más

²⁶² En su obra sobre la cogitativa en Santo Tomás, García Jaramillo explica brillantemente el uso de este nombre para la cogitativa, así como el de *intellectus*, a él conexo. Según este autor, se debe reconocer a la cogitativa, en el pensamiento del Aquinate, “un juicio absoluto, intuitivo, es decir, sin discurso” (García Jaramillo 1997, 280), en virtud del cual esta potencia se denomina *intellectus*, mientras que “se denomina razón en cuanto que discurre de una cosa a otra” (Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 1255). Así como la razón universal es *collativa intentionum universalis* y la razón particular es *collativa intentionum particularis*, al intelecto le corresponde el *iudicium absolutum de primis principiis in universalibus* y a la cogitativa el *iudicium absolutum de singularibus*. También Aristóteles habría atribuido a la cogitativa este juicio absoluto sobre lo singular en el pasaje que Santo Tomás comenta (Ibid.) y en el tercer libro del *De Anima* (7; 431a 10), donde el Estagirita habría explicado cómo la cogitativa juzga los fantasmas.

fundamental (rendimiento primario de la vergüenza, vergüenza libidinosa). Estas observaciones de Scheler se orientan de manera efectiva a una crítica a la interpretación libidinosa del impulso sexual, que también ha sido llevada a cabo por Wojtyła en “Amor y responsabilidad” (Cfr. AyR 77-82).

Siempre y cuando se atribuya a la penetración de la razón en la sensibilidad humana, incluso a un nivel óptico, a una percepción o juicio sensible de la cogitativa, el aspecto cognitivo del rendimiento propio del pudor, podremos concordar con lo que afirma Scheler sobre el papel integrador de este sentimiento: “cuanto mayor es en el hombre el abismo entre las aspiraciones de su espíritu y la fuerza de su vida y sus sentidos, tanto mayor tiene que ser la vergüenza para refrenar el resquebrajamiento de la persona” (Scheler 2004, 107–8), donde podríamos sustituir “resquebrajamiento” por “desintegración” y sacar de ello importantes consecuencias antropológicas y éticas.

Nuestra tesis, sin embargo, no es sobre Scheler, sino sobre Wojtyła y, en ese sentido, su afirmación de la importancia del pudor, como un sentimiento en el cual se encontraría implícita toda su ética sexual, tal como formulada en “Amor y responsabilidad”, debe ser correctamente dimensionada. Podríamos decir que para Wojtyła el pudor sexual es fundamental no solo para mantener, sino también para recuperar plenamente la integridad del hombre como persona. Esta idea es central en las catequesis sobre la Teología del Cuerpo, que nos ocuparán en la parte final de este capítulo. Presentamos, como ejemplo, un pasaje en el que aparece esta idea de la recuperación de la integridad:

Sin embargo, en la misma “descripción” Pablo indica también el camino que (precisamente basándose en el sentido de vergüenza) lleva a la transformación de este estado hasta la victoria gradual sobre esa “desunión en el cuerpo”, victoria que puede y debe realizarse en el corazón del hombre. Este es precisamente el camino de la pureza, o sea, “mantener el propio cuerpo en santidad y respeto” (Juan Pablo II 2007, 213).

Volviendo al título del presente acápite, “Esconder para mostrar” no implica una negación del carácter valioso de las cualidades que se esconden. Ellas solamente son escondidas en la medida en que se vuelven obstáculo para la percepción de lo que es aún más valioso, tanto en el hombre como en la mujer. En su “Psicología de la elección” (Cfr. AyR

160-165), Wojtyła muestra su desacuerdo con Kant, en el sentido de que, contrariamente a lo que pensaba Kant, los valores sexuales también pueden ser motivadores de la elección, pero siempre subordinados a la persona. Ellos son elegidos por causa de la persona y no lo contrario. El motivador principal y lo más atractivo en sí mismo es la persona, y los valores sexuales son motivadores sólo secundariamente.

En los ejemplos evangélicos que hemos citado más arriba, cabe la pregunta sobre el valor más alto que justifica el ocultamiento de valores morales positivos, como la oración y la limosna. Quizá otro pasaje bíblico pueda iluminar. Cuando los 72 discípulos enviados por Jesús en misión regresan y comparten los frutos de su apostolado, entre los que figuran algunos hechos extraordinarios, como la expulsión de demonios y la realización de milagros, Jesús les recuerda que no deben alegrarse principalmente por eso, sino porque sus nombres están escritos en el cielo (Cfr. Lc 10,20). Es interesante que Jesús no niega el valor de aquello que comparten sus discípulos, sino que los lleva a prestar atención a lo más importante, que nunca puede ser opacado por realidades inferiores, sino que ellas deben remitir siempre a lo superior y ser dejadas de lado o solapadas cuando obstaculizan su percepción.

Desde esta óptica, el propio valor moral puede ser un obstáculo para que el cristiano perciba su más alto valor, que radica en su filiación divina, recibida gratuitamente en el Bautismo. Este fenómeno puede suscitar el pudor, el ocultamiento de las propias virtudes, siempre que ellas, en lugar de manifestar y desplegar concretamente la filiación, se vuelven un obstáculo para su percepción.

8.2. Dos tipos de pudor

En su tratamiento del pudor en “Amor y responsabilidad”, Wojtyła distingue dos tipos diferentes de pudor sexual: el pudor del cuerpo y el pudor de los actos internos y externos en el ámbito de la sexualidad. Entre estas dos formas existe una relación de correspondencia y complementariedad. En efecto, el pudor del cuerpo es necesario porque el impudor de los actos es posible y el pudor de los actos es necesario porque el impudor del cuerpo es posible (Cfr. AyR 230-231).

El pudor sexual implica en ambos casos una percepción del valor de la persona. Sobre esta percepción hemos hablado en el capítulo anterior. En el caso del pudor del cuerpo, se trata de una reacción que tiende a esconder valores sexuales del cuerpo, cuando impiden la percepción del valor más alto de la persona. En el caso del pudor de los actos, tanto el hombre como la mujer tienden a esconder sus reacciones ante los valores sexuales de la persona de sexo diferente. Por más que desde una mirada puramente objetiva estos actos no revistan tanta importancia, quien los realiza no lo siente así. Esto se aplica de manera particular al acto de unión conyugal, en el cual la entrega de las personas en el amor se traduce corporalmente. Los cónyuges buscan la intimidad, pues un observador externo no participa, como ellos, de la reciprocidad que caracteriza la entrega personal mutua²⁶³.

Este pudor sexual de los actos parece ser un caso de aquella vergüenza ante las reacciones psicósomáticas que se despiertan en el hombre y la mujer independientemente de su voluntad. En general sentimos vergüenza de esta reactividad, no sólo en el ámbito de la sexualidad, lo que da testimonio, en opinión de Wojtyła, de la hondura espiritual de la naturaleza de la persona humana²⁶⁴.

²⁶³ Según Wojtyła “existe una especie de divergencia entre la importancia objetiva del acto y esta vergüenza que lo rodea en la conciencia de los seres humanos” (AyR 220). El vínculo entre el acto sexual y el amor es lo que le confiere su razón y justificación objetiva ante la conciencia del hombre y la mujer, de estas dos personas que se unen físicamente en las relaciones sexuales. Pero solamente ellas tienen esa conciencia y “solo para ellas su amor no es solo un asunto de cuerpos, sino de “interioridad”. Para todo aquel que es extraño al acto, no hay sino manifestaciones externas a él, mientras no llega a percibir la unión de las personas, esencia objetiva del amor” (AyR 221). En un ensayo anterior a “Amor y responsabilidad”, titulado “La experiencia religiosa de la pureza”, del año 1953, Wojtyła habla de una “sacudida interior”, un “temblor de la individualidad espiritual” ante la perspectiva del encuentro carnal: “Este temor específico ante el encuentro carnal, que todo hombre normal no puede menos que constatar experimentalmente en los contactos con personas de otro sexo, se explica bien como autodefensa refleja del espíritu y, de modo más preciso, como autodefensa de lo que es espiritual en la experiencia de la total pertenencia mutua del hombre y la mujer” (Wojtyła 2000, 79).

²⁶⁴ En “Persona y acto” Wojtyła relaciona esta idea con la exigencia personal de autoposesión y autodominio, cuya contrapartida y necesario complemento, como sabemos bien, es la integración ética: “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 autodominio” (PyA 352).

8.3. Educación y pudor

Quizá donde puede verse de manera más clara el desacuerdo entre Wojtyła y Scheler, en lo que se refiere al sentimiento del pudor, es en cómo ven ellos la relación de la educación con el pudor. Para Scheler el pudor, simplemente, no puede enseñarse²⁶⁵. Dedicó buena parte de su tratado sobre el pudor a criticar las teorías que consideran el pudor como un resultado de la educación y no como algo espontáneo y natural en el ser humano. Lo único que puede encontrarse en ese tratado que podría acercarse a una propuesta pedagógica es su recomendación para no reprimir el pudor, sino a dejarlo que se desarrolle libremente, en todas sus potencialidades²⁶⁶.

Como hemos visto en nuestro capítulo sobre “Amor y responsabilidad” (capítulo 5), el amor no es para Wojtyła algo espontáneo, que la persona humana reciba ya listo y acabado²⁶⁷. Es, por el contrario, un don que desafía y que exige lucha y trabajo, por parte del hombre y de la mujer. El pudor se inserta dentro de esa lógica ya que, en cuanto sentimiento y reacción del psiquismo humano, es una riqueza y una energía anímica de la naturaleza humana, que se encuentra a disposición de las personas en ese trabajo creativo que debe tener como resultado un amor maduro, plenamente integrado, que se encuentre a la altura de su dignidad personal.

En ese sentido, más que un incentivo directo al pudor, la propuesta de Wojtyła se dirige a integrar el pudor en el amor, aprovechando esa especie de ropaje que a la persona humana le ofrece su propia naturaleza. Esa naturaleza que, en virtud de su subsistencia en la persona, es no solo material, sino también espiritual y posee una rica reactividad psíquica y

²⁶⁵ Scheler se opone a toda teoría que entiende el pudor “como un resultado de la educación y, en lugar de ver en él una de las raíces de la moral, lo convierte en la consecuencia de una educación “según los principios morales” dominantes en una sociedad” (Scheler 2004, 57–58).

²⁶⁶ “...ante todo en primer lugar ha de dejar que el pudor se desarrolle libremente, y debe evitar a toda costa cualquier “vulneración de la vergüenza” y cualquier “humillación”. Pero sobre todo tiene que mantener el pudor a salvo de interpretaciones, hacer que los seres humanos le escuchen con atención tanto a él como a sus movimientos, procurar que no se ahogue tempranamente a causa de reflexiones de utilidad o temor ante la enfermedad en caso de dejar que tome su curso libremente” (Scheler 2004, 66–67).

²⁶⁷ Encontramos esta idea explícitamente formulada en un trabajo de Wojtyła del año 1952, titulado “Instinto, amor, matrimonio”, en el cual afirma: “¡Cuántos actos de conocimiento mutuo deben producirse para alcanzar esta madurez espiritual del amor y para poder reposar sobre un profundo conocimiento mutuo! ¡Cuánto es necesario hacer para transformar una simple atracción en una amistad profunda! Y ¡qué decir cuando se trata de la necesaria unión en el terreno de la voluntad! (Wojtyła 2000, 64).

somática que ofrece al amor su componente material²⁶⁸. El personalismo ético de Wojtyła no es idealista, sino realista, porque complementa el dinamismo de trascendencia de la persona con el dinamismo de integración de su naturaleza. La función integradora de la virtud es precisamente esa elevación progresiva de todos los estratos del hombre al nivel de la persona. Las reacciones psicosomáticas no son, para Wojtyła, realidades que pueden, como máximo, coincidir circunstancialmente con el amor, externas a su esencia más íntima, sino que son parte integrante de esa esencia. Una virtud que no contase con ese componente material no sería sencillamente una virtud humana, lo cual es particularmente palpable en la virtud principal y raíz de todas las demás virtudes en la ética de Wojtyła: el amor²⁶⁹.

El pudor parece ser una de esas características de la juventud sana, a la cual Wojtyła hace referencia en algunos momentos de su exposición. Este tema aparece en obras anteriores a “Amor y responsabilidad” y también en otras posteriores. Esta salud lleva tanto al joven como a la joven a sentirse atraídos por los valores más amplios de la masculinidad y feminidad, es decir, por la persona de sexo diferente, y no por su cuerpo en cuanto posible objeto de uso para obtener placer²⁷⁰. En todo caso, ante cualquier movimiento de este tenor

²⁶⁸ Encontramos así formulada la relación entre persona y naturaleza en un escrito anterior a “Amor y responsabilidad”, que data del año 1957, titulado “Reflexiones sobre el matrimonio”: “La naturaleza puede ser racional, es decir, dotada de razón y de voluntad libre, pero solamente cuando reside en la persona como en su sujeto propio en cuanto a la existencia y a la acción” (Wojtyła 2000, 85).

²⁶⁹ Como fruto de una discusión que se suscitó a partir del estudio de “Amor y responsabilidad”, y de la cual el mismo Wojtyła participó, Wojtyła publica un artículo del año 1974, titulado “Sobre el significado del amor conyugal”, en el cual menciona esta idea del amor como virtud principal y raíz de las demás virtudes, en lo que sería la estructura básica de lo que el autor llama una “aretología personalista”. Wojtyła retoma el razonamiento de D. Szostek, uno de los participantes de la polémica: “Entre las diversas formas de amor existe, ciertamente, una diferencia entre el grado de plenitud de la entrega; sin embargo, la estructura del objeto de la acción es siempre parecida y consiste en este mismo principio: el principio de la libertad del hombre y el derecho a disponer de sí mismo” (Wojtyła 2000, 210), complementándolo con un esbozo de su “aretología personalista”: “Estas frases, que se añaden a los análisis incluidos en “Amor y responsabilidad”, hablan sobre el derecho a la entrega que -como aquí hemos advertido- está inscrito en el ser de la persona, y que se realiza de diversas formas mediante cada acto de amor (...) Un acto de cualquier virtud es mediatamente un acto de este tipo, porque todas las virtudes encuentran en el amor sus raíces comunes, su sentido pleno y su expresión última” (Ibid.). También sobre la aretología como ciencia de las virtudes, que caracteriza a la ética, y como componente indispensable de la madurez necesaria para el matrimonio hablaba Wojtyła ya el año 1957, en su escrito “Reflexiones sobre el matrimonio” (Wojtyła 2000, 92).

²⁷⁰ Hablaremos con más detalle de la juventud sana al final de este capítulo, haciendo un paralelo entre “Amor y responsabilidad” y “El taller del orfebre”.

utilitario, se despertará naturalmente en el joven o la joven la reacción del pudor, sea de los actos como del cuerpo, dependiendo del caso.

8.4. Metafísica del pudor

Wojtyła es enfático en señalar que no es suficiente una psicología del pudor, por muy profunda y aguda que sea. Es necesario hablar de una metafísica del pudor. Quisiéramos relacionar esta idea con otra que hemos mencionado en el capítulo anterior, de Rudolph Allers, quien, al hablar del aspecto cognitivo de las emociones, ha señalado que ellas revelan al hombre su particular situación en el orden del ser²⁷¹. Allers afirma, sin embargo, que la mayoría de los filósofos que han reflexionado sobre este aspecto de las emociones lo han hecho a partir de emociones negativas, como el miedo o la angustia. Con su “Metafísica del pudor” Wojtyła reflexiona sobre el ser del hombre a partir de la emoción positiva del pudor, pues, como hemos visto, su objeto principal es el valor de la persona. Lo que se rechaza, en el pudor, es una actitud utilitarista hacia la persona, que es sentida como inadecuada. Además, el pudor no se limita a este aspecto negativo, sino que también tiene como función despertar el amor. En el pudor, la virtud de la castidad encuentra un importante aliado, pues la misma naturaleza humana revela estructuralmente a la persona la necesidad de un camino de integración ética.

Scheler en su análisis del pudor, polemizando con la que él llama interpretación religiosa del impulso sexual, dice que no hay mejor sermón a favor de la castidad que el sentimiento del pudor. Es una especie de sermón que “la naturaleza y su Creador” (Scheler 2004, 130) dirigen a las personas. Debemos, sin embargo, tener cuidado, pues Scheler aprovecha su crítica a la interpretación religiosa, que en realidad coincide con lo que Wojtyła ha llamado interpretación rigorista del impulso sexual, para desacreditar cualquier tipo de

²⁷¹ Como hemos visto en el capítulo anterior, según la filosofía de las emociones de Allers, “el hombre, en la emoción, se hace consciente de su estado óntico” (Allers 2008b, 123). Sin embargo, el mismo Allers, es necesario reflexionar sobre la emoción para que ese conocimiento se haga explícito y efectivo: “la emoción en sí misma no proporciona el conocimiento verdadero del estatus óntico de quien la experimenta” (Ibid., 130).

interpretación ética sobre el pudor²⁷². La conciencia y la voluntad no deben inmiscuirse en el natural desarrollo del sentimiento del pudor en el corazón de la persona. El emocionalismo de Scheler nuevamente le impide llevar hasta el final sus reflexiones sobre el pudor²⁷³. Es la tarea que asume Wojtyła, quien fundamenta su ética en la persona humana, cuya percepción posibilita el sentimiento del pudor²⁷⁴. Solamente las personas pueden sentir pudor. Se trata de un tipo de sentimiento que no se encuentra en los animales²⁷⁵. Como veremos más adelante en este capítulo, al proponer su nuevo *Ethos* en el Sermón de la montaña, en lo que se refiere a la sexualidad humana, Jesús construirá sobre este “sermón de la naturaleza y de su Creador” para superar en profundidad la antigua ley. Apelaré, en efecto, a la capacidad de sus interlocutores para darse cuenta (percibir) de que su mirada/actitud ante la mujer no puede ser aquella propia de la concupiscencia (mirar deseando), pues ello implica cometer adulterio con ella en el corazón.

Volviendo a la metafísica del pudor, tal como aparece en el período de fundamentación ética, podemos decir que este sentimiento evidencia la particular situación del hombre y de la mujer en el orden del ser. Se trata de seres cuya bondad ontológica se resiste al uso. Son personas, fines en sí mismos. Están dotados de una serie de valores, de diversa índole: valores vitales, sexuales, morales, intelectuales. En la cúspide de todos ellos

²⁷² Como ya hemos señalado, para Wojtyła, toda la ética sexual puede ser entendida, precisamente, como una correcta interpretación del fenómeno del pudor. En sentido amplio, la ética debe realizar una correcta interpretación de la experiencia moral. Creemos que éste es precisamente el principal divisor de aguas entre la ética de Wojtyła y la de Scheler: al no proponer una interpretación propia de la experiencia moral, su ética es en realidad una psicología moral, aguda y profunda, pero insuficientemente realista como para ser una ética. Otra forma de decirlo es que en el sistema ético de Scheler el valor moral siempre se considera en posición intencional, como contenido de la experiencia emocional.

²⁷³ Como hemos intentado mostrar en capítulos anteriores, en Wojtyła no encontramos esta desconfianza con respecto a la razón. Por ello, a ella le corresponde la integración en la verdad, la normatividad y la verificación del amor. Ello se puede constatar ya desde el nivel más básico de la reactividad psíquica, en la complementariedad existente entre la percepción y la emoción. Esta complementariedad, que implica que el aspecto cognitivo de la emoción le es conferido por la percepción, es el resultado de una penetración óptica y funcional de la razón en la naturaleza humana.

²⁷⁴ Recordemos que para Wojtyła “toda la ética se funda en la interpretación correcta del pudor sexual” (AyR 218).

²⁷⁵ En coherencia con la antropología ya presente en “Amor y responsabilidad” y desarrollada más extensamente en “Persona y acción”, Wojtyła ve en el pudor un índice de esa vida interior que caracteriza al hombre en cuanto persona, su interioridad, pues en este sentimiento el hombre se repliega ante la exteriorización de algo que debería permanecer en la esfera interior: “En el hombre, el conocimiento y el deseo adquieren un carácter espiritual y, de este modo, contribuyen a la formación de una verdadera vida interior, fenómeno inexistente en los animales” (AyR 29).

se encuentra su valor de personas, capaces de dominar su propio ser y de entregarse a sí mismas en el amor²⁷⁶.

El amor, precisamente, es la única actitud que parece adecuarse plenamente a la dignidad de la persona. La esencia de este amor es constituida por la intención unitiva (*intentio unionis*), que Wojtyła ha llamado amor de concupiscencia²⁷⁷, y la intención benevolente (*intentio benevolentiae*). La *intentio unionis* puede ser resumida por la expresión “te quiero porque eres un bien para mí” (AyR 101), mientras la *intentio benevolentiae* puede ser resumida por la expresión “deseo tu bien (...) lo que es un bien para ti” (AyR 104). Si bien es cierto que la *intentio unionis* ha sido asociada históricamente con un cierto egoísmo, y de hecho Wojtyła llega a decir que de los elementos del amor es aquel que más se acerca al egoísmo (sin llegar a serlo, propiamente)²⁷⁸, nos parece que Von Hildebrand, en su libro

²⁷⁶ Dice Wojtyła en el ya citado “Sobre el significado del amor conyugal”, de 1975: “El Creador inscribió en la naturaleza del ser personal el poder y la capacidad para entregarse; y esta posibilidad está estrictamente unida con la esencial y personal estructura de autoposesión y autodomínio, por la que es *sui iuris et alteri incommunicabilis*. Precisamente la capacidad para entregarse se enraíza en la *incomunicabilidad* ontológica. Sólo -y precisamente- puede entregarse, es decir, hacerse don, un ser que se posee a sí mismo. De ahí que el texto conciliar citado, que expresa el pensamiento del Evangelio, nos mande aceptar que la persona humana se realiza plenamente precisamente de esa manera” (Wojtyła 2000, 206). Como sabemos, este texto es el resultado de una discusión en torno a lo que Wojtyła escribió años antes en “Amor y responsabilidad” sobre este tema paradójico de la entrega de sí mismo en el amor, que parece contraponerse al estatuto ontológico del hombre. A ello responde Wojtyła diciendo que se trata de una ley propia del mundo de las personas, que habla de su manera particularísima de crecer y desarrollarse: “El don de sí mismo, en cuanto forma de amor, surge de lo profundo de la persona con una clara visión de los valores y una disponibilidad de la voluntad para entregarse precisamente de esta manera (...) Constituye una cristalización particular del “yo” en su totalidad, el cual, gracias a este amor, está decidido a disponer de sí mismo. Por lo tanto, en el don de sí mismo encontramos una prueba sorprendente de la posesión de sí mismo” (AyR 120-121). Entre ambos textos se yergue, históricamente, el evento del Concilio, que impactó profundamente a Wojtyła. Prueba de ello es el pasaje de la *Gaudium et spes*, documento conciliar en cuya elaboración participó directamente, y que cita en “Sobre el significado del amor conyugal”: “Una expresión lapidaria de este pensamiento la encontramos en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el Mundo, donde leemos, entre otras, la siguiente frase: “El hombre, que es la única criatura sobre la tierra a la que Dios ha querido por sí mismo, no puede realizarse plenamente si no es mediante la entrega desinteresada de sí mismo” (GS 24. La constitución se remite en este lugar a Lc 17,33)” (Wojtyła 2000, 206). Este pasaje bíblico, citado por el Concilio, es exactamente el mismo que Wojtyła citó años antes en “Amor y responsabilidad” para hablar de esta paradójica ley que gobierna el desarrollo y el crecimiento en el mundo de las personas: “El Evangelio lo expresa claramente: “El que la perdiere... hallará”, “el que halla su vida... perderá”” (AyR 120).

²⁷⁷ Nosotros preferimos no usar este término, para no confundir este movimiento del corazón humano, en sí mismo bueno, con la concupiscencia que caracteriza al hombre caído.

²⁷⁸ “A pesar de no identificarse con los deseos sensuales, el amor de concupiscencia constituye, sin embargo, aquel aspecto del amor en que más fácilmente pueden apoyarse actitudes más bien utilitaristas” (AyR 101). Más adelante, sin embargo, aclara que “un verdadero amor de concupiscencia jamás se transforma en una actitud utilitarista, porque siempre, aún en el deseo sensual, hunde sus raíces en el principio personalista” (AyR 102).

“Esencia del amor”, acertadamente ha señalado que el aumento de interés que caracteriza la *intentio unionis*, con su reconocimiento del otro como un bien objetivo *para mí* no implica una disminución de la entrega y de la respuesta de valor que lleva al amante a trascenderse en el amor, sino, todo lo contrario, una intensificación de esa entrega, el mayor don que el amante puede ofrecerle al amado²⁷⁹.

La *intentio benevolentiae*, tradicionalmente considerada como el aspecto más altruista del amor, consiste en el compromiso del amante con el bien objetivo del amado. Wojtyła sacará consecuencias importantes de este componente del amor para su ética sexual, por ejemplo, en lo que se refiere al esfuerzo común de los cónyuges para avanzar en la virtud y para entender la paternidad y la maternidad, la ayuda indispensable que la mujer presta al hombre para que sea padre y que el hombre presta a la mujer para que sea madre, como parte de esta intención benevolente.

Una especie de síntesis entre estos dos elementos constitutivos del amor, la *intentio unionis* y la *intentio benevolentiae*, puede expresarse de la siguiente manera: “quiero unirme a ti, porque eres un bien para mí y quiero tu bien, pero no solo eso, quiero yo mismo ser parte de ese bien, ayudarte a alcanzarlo”. O quizá, una mejor manera de expresarlo sería la siguiente: “Quiero que tu bien y el mío sean uno sólo, y que nos comprometamos juntos para alcanzarlo”.

Estos elementos del amor, que nos hablan alto del ser de la persona y de su bondad ontológica, están implícitos en el sentimiento de pudor. En este sentimiento encontramos, de alguna manera, un esbozo o una brújula para un cultivo adecuado de las relaciones, que pueda conducir al verdadero amor entre las personas. A un ser que es persona no se le puede mirar ni tratar de cualquier manera, no se le puede instrumentalizar. Ante actitudes inadecuadas en el trato con las personas, la naturaleza humana reacciona, nos da una especie de sermón e incluso, en ocasiones, nos lanza gemidos.

²⁷⁹ Entre las profundas e impresionantes afirmaciones que hace Von Hildebrand en su tratado sobre la esencia del amor, encontramos la siguiente: “el mayor regalo que una persona puede hacernos es desear la unión con nosotros, anhelar que su amor sea correspondido” (Von Hildebrand 1998, 173). Además, señala que “la unión que no fuera gozosa sería una unión privada de alma” (Ibid.) y que es imposible decir “anhelo la unión aunque no creo que sea para mí un acontecimiento gozoso” (Ibid.).

Curiosamente, la aproximación utilitarista y hedonista a la vida, la capacidad de separar el placer como bien autónomo, aislado del bien honesto, es exclusiva del ser humano. El dominio despótico de la propia naturaleza, desconociendo sus leyes o atropellándolas, es una de las trágicas posibilidades que se ofrece a la libertad humana. Sin embargo, no es éste el auténtico dominio de sí, que lleva al hombre y a la mujer a su perfeccionamiento ético. La persona está llamada a conocer su naturaleza y sus leyes, dominándolas de manera racional, no instrumentalmente, sino de acuerdo con la verdad sobre el bien, que pueden conocer y amar. El pudor funciona como una especie de alarma, que muestra al hombre y a la mujer los pasos en falso que pueden haber dado en ese camino. En el pudor, es el sentido moral²⁸⁰, o conciencia emocional, o cogitativa, el que permite al hombre intuir que algo no va bien con su comportamiento, con su mirada dirigida a otra persona. Gracias al pudor el hombre y la mujer sienten la desproporción entre su actitud y la dignidad del ser hacia el que se dirige, entre un bien más alto, que ha sido falsamente subordinado a otro, que le es inferior.

La metafísica del pudor es, en realidad, la metafísica de la persona y de la comunidad, entendida como *Communio personarum*. Ella introduce a los temas que marcarán las siguientes etapas de la producción filosófica de Wojtyła, que son precisamente la etapa antropológica y la comunitaria. En dichas etapas permanece el tema de la integración, en la forma de una visión integral del hombre-persona (etapa antropológica)²⁸¹, y de integración

²⁸⁰ Encontramos una referencia al sentido moral y a su importancia en la percepción del valor del amor y de la persona, con claras resonancias metafísicas, en un escrito de Wojtyła del año 1969, titulado “La verdad de la Encíclica *Humanae Vitae*”: “El autor de *Humanae Vitae* tiene presente el valor del auténtico amor humano, que tiene a Dios como fuente y que es confirmado por la conciencia recta y el sano *sentido moral*. Justamente en nombre de este valor, el Papa enseña los principios de responsabilidad ética. Ésta es también *la responsabilidad que salvaguarda la calidad del amor humano en el matrimonio*” (Wojtyła 2000, 195). El valor o calidad del amor humano, su riqueza esencial, “consiste en la comunión de personas, es decir, de un hombre y una mujer en su donación mutua” (Wojtyła 2000, 194).

²⁸¹ En carta a su amigo personal Henri de Lubac, con quien trabajó lado a lado en la elaboración del Esquema 13, que dio lugar a la Constitución *Gaudium et spes*, Wojtyła formula su preocupación antropológica como la busca de respuesta a la situación de desintegración del hombre, causada por corrientes ideológicas ateas: “Dedico mis rarísimos momentos libres a un trabajo muy querido y que está consagrado al sentido metafísico y al misterio de la Persona. Me parece que el debate se coloca actualmente a este nivel. El mal de nuestro tiempo consiste en primer lugar en una especie de degradación, incluso de una pulverización de la unicidad fundamental de cada persona humana. Este mal es mucho más de orden metafísico que moral. A esta desintegración a veces planificada por ideologías ateas, nosotros debemos oponer, en vez de polémicas estériles, una especie de “recapitulación” del misterio inviolable de la persona” (Lubac 1992, 454).

interpersonal, cristalizada como participación en la *Communio personarum* (etapa comunal)²⁸².

8.5. Pudor e integración

El pudor nos permite sentir la desintegración del amor, su inadecuación a las personas, la imperiosa necesidad de elevarlo al nivel de las personas. Sentimos, gracias al pudor, que nos falta recorrer aún un largo camino para amar de verdad a otra persona, para relacionarnos con ella de acuerdo con su dignidad. También nos damos cuenta, gracias al pudor, de cuándo los otros se acercan a nosotros de manera utilitarista, lo que nos lleva naturalmente a un movimiento de repliegue, de ocultamiento. El pudor aleja a quien quiere usarnos e incentiva a quien nos ama de verdad, o al menos a quien comienza a hacerlo.

Cuando el amor crece, madura y se consolida, el pudor tiende a retirarse, a silenciar su voz. Es lo que Wojtyła ha llamado “Ley de la absorción de la vergüenza por el amor” (AyR 222-227). Solamente el amor virtuoso es capaz de absorber plenamente el pudor. El amor afectivo implica ya un paso importante con respecto al amor sensual, una suerte de absorción parcial, pero aún insuficiente. En ese sentido, se manifiesta la función de brújula que tiene el pudor en el camino de integración de las personas en el amor. En personas sanas,

²⁸² En su trabajo “La familia como “*Communio personarum*””, de 1974 y 1975, podemos ver el vínculo estrecho que existe entre la preocupación por el ser personal del hombre y la temática comunal: “El hombre es semejante a Dios no sólo en razón de su naturaleza espiritual, existiendo como persona, sino también en razón de la capacidad que le es propia de *comunidad con otras personas* (...) Esta capacidad es algo aún más profundo que la misma característica social de la naturaleza humana. La *Communio* indica lo personal e interpersonal de todas las relaciones sociales” (Wojtyła 2000, 233–34). Wojtyła define la *Communio* como “aquel modo (*modus*) común de existir y de obrar de las personas a través del cual mutuamente se confirman y se afirman, y que sirve para la realización personal de cada una de ellas por medio de la recíproca relación” (Ibid., 236). Esta conexión entre los temas de la persona y la comunión se proyecta hacia el tema del realismo sobrenatural de la gracia, la redención del corazón, sobre el cual reflexionará Wojtyła, ya como Juan Pablo II, en los primeros años de su pontificado, en las Catequesis de la Teología del Cuerpo: “Hemos definido la finalidad propia de la persona como “autoteleología” -autorrealización-, así como son propios de la persona la autoposesión y el autodomínio. Pues bien, en la realización de la comunión que se produce entre las personas, la autorrealización se realiza a través del mutuo don de sí, que posee un carácter de sinceridad. La persona es capaz de tal don, como ya se ha dicho precedentemente, porque la autoposesión es una peculiaridad suya: solamente puede darse a sí mismo aquel que se posee a sí mismo (...) Esto está estrechamente ligado con la doctrina evangélica del amor y de la gracia es, en último análisis (y al mismo tiempo en su primer y más fundamental significado), un don sincero de Dios hacia el hombre que actúa y al mismo tiempo revela aquella dimensión no utilitaria del existir y el obrar, propia del mundo de las personas” (Ibid., 237-238).

el sentimiento del pudor se manifestará siempre que la actitud utilitarista, concupiscente, se filtre en la relación²⁸³. El matrimonio, en el ámbito de la sexualidad, no es una especie de legitimación del impudor. Como el mismo Scheler ha explicado, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, en el ámbito de las relaciones conyugales, cuando se desoye el pudor, cuando se atropella esa especie de protección natural del cuerpo y de la individualidad personal, el punto trágico de llegada es el sentimiento del asco²⁸⁴. El matrimonio no es, como explicará Wojtyła más adelante, en sus Catequesis sobre la Teología del Cuerpo, un permiso para mirar al cónyuge (el hombre a la mujer, o la mujer al hombre) con una mirada concupiscente, utilitarista, como si fuera una cosa y no una persona.

Precisamente sobre estas Catequesis versará la siguiente parte de este capítulo, pues consideramos que la perspectiva teológica que las caracteriza implica una profundización en el realismo del pudor, del hombre y la mujer que se perfeccionan éticamente, conociendo, dominando y amando su propia naturaleza, elevando todos sus estratos, hasta los más bajos y humildes, al nivel de la dignidad personal por los caminos de la integración. Estos caminos, es importante recordarlo, son el complemento del dinamismo de trascendencia de la persona humana: por no ser una estructura suspensa en el vacío, trascender implica para ella autodomínio y autoposición, relación sponsalicia con su naturaleza.

8.6. Lo que el pudor revela al hombre

Ya hemos hecho referencia en algunos momentos a las catequesis de Juan Pablo II sobre la Teología del cuerpo. Si bien es cierto que esta obra de Wojtyła se encuentra fuera del período de fundamentación ética, que hemos querido cubrir en esta tesis, nos parece

²⁸³ Un ejemplo de esto se puede encontrar en el filme “El Estudiante” (Girault 2009), en la relación entre Santiago y Carmen. Carmen reacciona con pudor cuando se da cuenta que la actitud de Santiago hacia ella es concupiscente y utilitarista. Le dice: “Solo me quieres para eso”. Esta reacción de Carmen no solamente aleja a Santiago, sino que inicia en él un proceso de arrepentimiento y cambio interior, suscitando en él el germen de un verdadero amor, al nivel de la dignidad personal de Carmen.

²⁸⁴ Según Scheler, el pudor refrena, en su función terciaria, tanto “el centrar la atención espiritual en los órganos sexuales” (Scheler 2004, 125) como “la separación de las partes sexuales de la totalidad de la persona corpóreo espiritual” (Ibid., 126). Cuando esos dos elementos no son refrenados, sobreviene el asco (Ibid., 129), lo que constituye, en su opinión, el mejor “sermón de la naturaleza y de su Creador” en favor de que el acto sexual se realice siempre “con vergüenza” (Ibid., 130).

importante señalar la continuidad que el tema del pudor y de la integración ha encontrado en la producción filosófica y teológica de Wojtyła. Si bien es cierto que estas catequesis forman parte del magisterio pontificio de Juan Pablo II y, en ese sentido, se trata de un género literario que se distancia de un enfoque filosófico no sólo de manera temática, sino también por la manera del todo particular en que son producidas, es indudable que, como ha señalado Michael Waldstein²⁸⁵, ellas fueron escritas antes de la elección de Wojtyła como sucesor de Pedro y reflejan lo que ocupaba su reflexión antropológica, ética y teológica en los años que precedieron ese momento histórico.

En continuidad con lo que hemos mostrado en el capítulo anterior, y aplicándolo en particular al sentimiento del pudor, quisiéramos en esta parte final de nuestra tesis evidenciar el aspecto cognitivo de este sentimiento. Como diría Allers, las emociones revelan al hombre que las siente algún aspecto de su ser y de su estar en el mundo, de su condición existencial y ontológica. Juan Pablo II ha dedicado algunas de sus catequesis directamente a este asunto. Nosotros quisiéramos hacer referencia a una parte de la interpretación de Wojtyła de las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña, que implican, como Scheler ha señalado, la más profunda transformación del *ethos* en la historia de la humanidad.

Wojtyła comenta y reflexiona sobre las siguientes palabras de Jesús: “Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Pues yo os digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón” (Mt 5,27-28). Este mirar “deseando”, o mirar concupiscente, sería en la interpretación de los “maestros de la sospecha” lo realmente característico del hombre, su verdad más profunda. En su contacto con el mundo, y en particular con las personas, lo que prima es el poder, el tener y el placer. Profundizando una reflexión de Paul Ricoeur, Wojtyła identifica las interpretaciones de Freud (placer), Marx (tener) y Nietzsche (placer) como representativas de esta sospecha o

²⁸⁵ “Los archivos de la Fundación Juan Pablo II en Dom Polski en la Via Cassia en Roma preservan la versión dactilografiada de un libro escrito en polaco por el Cardenal Wojtyła antes de su elección, titulado “Hombre y Mujer Él los creó”. La hermana que tipió el manuscrito confirma que el Papa Juan Pablo II trajo este texto de Cracovia a Roma después de su elección. El trabajo parece haber estado completo y listo para publicación” (Juan Pablo II y Waldstein 2006, 7).

acusación dirigida al corazón humano²⁸⁶. Sin embargo, Wojtyła ofrece otra interpretación, pues considera que las palabras de Jesús no son una acusación, sino una llamada dirigida al corazón humano.

Si el pudor fuera un sentimiento puramente negativo o represivo, si su objeto fuera simplemente un antivalor, quizá una interpretación filosófica del pudor podría llevar a una visión negativa del hombre, como la que puede encontrarse en los “maestros de la sospecha”. La mirada del hombre hacia el mundo, hacia las personas, estaría siempre marcada por el egoísmo. Sin embargo, como Scheler²⁸⁷ y también Wojtyła²⁸⁸ han mostrado, el pudor sexual se dirige a un valor positivo, su objeto es, en última instancia el cuerpo humano, sea en su masculinidad o feminidad, como revelador de la persona humana y su llamado a la comunión, a salir de sí mismo en un movimiento de entrega y donación.

El pudor revela, ciertamente, una realidad dramática, a la cual Wojtyła se ha referido en “Amor y responsabilidad”, en su análisis del amor: ¿Por qué el hombre y la mujer no pueden simplemente amarse, de manera espontánea? ¿Por qué las emociones, sensuales o afectivas, llamadas constitutivamente a ser componentes materiales del amor, muchas veces acaban siendo materia de pecado? Vimos que en su respuesta a esta pregunta Wojtyła

²⁸⁶ Escribe Wojtyła que es necesario determinar el sentido propio de las palabras de Cristo en el Sermón de la Montaña (Mt 5,27-28), como una respuesta tanto al maniqueísmo y a los hábitos que de él surgen como a “algunas interpretaciones contemporáneas sobre el sentido del hombre y de la moral” (Juan Pablo II 2007, 153–54), cuyos autores han sido calificados por Ricoeur como los maestros de la sospecha. Se trata de Freud, Marx y Nietzsche, cuyas interpretaciones han sido relacionadas, respectivamente, con alguna de las tres concupiscencias: “En la hermenéutica nietzscheana, el juicio y acusación al corazón humano corresponde, en cierto sentido, a lo que en el lenguaje bíblico se llama “soberbia de la vida”; en la hermenéutica marxista, a lo que se llama “concupiscencia de los ojos”; en la hermenéutica freudiana, a lo que se llama “concupiscencia de la carne” (Ibid., 155).

²⁸⁷ Según Scheler, “la genuina vergüenza siempre se basa sobre la sensación de un valor de sí mismo positivo” (Scheler 2004, 71). Además, la vergüenza es ella misma ““bella, porque es una bella y completamente inmediata promesa de belleza” (Ibid., 72). La vergüenza promete bellamente, indicando involuntariamente, por medio del ocultamiento la existencia secreta de lo bello. En el ámbito de la vergüenza corporal, este estado de cosas encuentra su aplicación en que “acaso no exista nada más atractivo entre todas las cualidades excitantes femeninas que la vergüenza que la mujer pretende esconder” (Ibid.).

²⁸⁸ “Con todo, no puede simplificarse excesivamente el problema afirmando que no se oculta sino lo que se conceptúa como un mal; muchas veces tenemos “vergüenza” del bien, por ejemplo, de una buena acción” (AyR 213). Hablando del pudor como exclusivo de las personas humanas, y ausente en los animales, en virtud de la interioridad que presupone en quien lo experimenta: “La esencia del pudor es más que temor y solo puede aprehenderse dándose perfecta cuenta de esta verdad enunciada más arriba, según la cual la persona posee una interioridad propia que es únicamente de ella” (AyR 213).

menciona la doctrina del pecado original como la única capaz de explicar satisfactoriamente esta realidad, librándonos al mismo tiempo del pesimismo²⁸⁹.

El pudor es una reacción natural ante esa mirada concupiscente, que el hombre percibe en sí mismo, o en el otro, inadecuada a su dignidad de persona llamada a la comunión y a la entrega en el amor. Es una protección, una especie de ropaje natural que la persona encuentra en su naturaleza, para recorrer progresivamente el camino de la integración en el amor.

Por el pudor, el hombre toma contacto con su naturaleza herida, con su tendencia a una actitud utilitarista, sobre todo en el ámbito de la sexualidad. Pero, al mismo tiempo, este sentimiento le revela su dignidad de persona y su llamado a la comunión. A ello nos referimos cuando decimos que el pudor “esconde para mostrar”²⁹⁰. En un ámbito psicológico lo ha mostrado Scheler, cuando ha dicho que el pudor tiene la función de desalentar al hombre vulgar, que se acerca a la mujer guiado apenas por sus impulsos y su concupiscencia, mientras que alienta al verdadero amante (Scheler 2004, 117). Von Hildebrand, otro fenomenólogo al que hemos citado a lo largo de la tesis, diría que el pudor despierta el interés, pues revela al amado como un bien objetivo para el amante. Este interés del amor no es un egoísta deseo de gozar²⁹¹, sino que implica esencialmente la unión con el amado, en una entrega recíproca. En otras palabras, implica una reciprocidad, un querer ser también un bien objetivo para el amado.

Expresado de otra manera: por el pudor el hombre siente, percibe, su propia desintegración y también la desintegración de su amor. El aspecto cognitivo del pudor es el punto de partida de la verificación del amor, que es una función de la razón, con

²⁸⁹ En ese sentido, afirma Wojtyła que “Esta disposición permanente para adoptar, a causa de los valores sexuales del cuerpo, una actitud inadecuada respecto de la persona, no puede ser sin razón. La ausencia de razón, como todo mal incomprensible, conduciría fatalmente al pesimismo. La verdad sobre el pecado original explica ese mal fundamental y universal que nos impide amar simple y espontáneamente, transformando el amor de la persona en deseo de gozo” (AyR 196).

²⁹⁰ “El pudor es la tendencia particular del ser humano a esconder sus valores sexuales en la medida en que serían capaces de encubrir el valor de la persona” (AyR 228).

²⁹¹ Como ejemplo de este deseo egoísta de gozar y de poseer al otro, Von Hildebrand ha presentado el personaje de Don Juan (Von Hildebrand 1998, 83–84), caracterizado por aislar las cualidades (valores) del objeto, las cuales no son expresiones de una personalidad integral. No ve, por lo tanto, a la mujer como noble o buena sino como algo excitante, por su belleza, su gracia. La persona íntegra no aparece.

consecuencias normativas para la ética sexual. Al mismo tiempo, si es tomado como punto de partida para una educación en el amor, si se explotan todas sus posibilidades positivas, el sentimiento del pudor sirve como una brújula para la persona, en su camino de integración y conquista de la virtud²⁹².

En ese sentido, como lo ha dicho bellamente Scheler, el pudor se asemeja a un sermón que al hombre y a la mujer, a las personas humanas, les dirige su naturaleza. Se trata, para ponerlo en términos wojtylianos, de una palabra que el Creador dirige al hombre y a la mujer en o a través de su naturaleza de personas, una llamada para que tomen los caminos de la virtud y de la integración.

En ese sentido, afirma Wojtyła:

Estas palabras²⁹³ revelan no sólo otro *ethos*, sino también otra visión de las posibilidades del hombre. Es importante que él, precisamente en su “corazón”, no se sienta sólo e irrevocablemente acusado y abandonado a la concupiscencia de la carne, sino que en el mismo corazón se sienta llamado con energía. Llamado precisamente a ese valor supremo que es el amor. Llamado como persona en la verdad de su humanidad, por lo tanto, también en la verdad de su masculinidad y feminidad, en la verdad de su cuerpo. Llamado en esa verdad, que es patrimonio “del principio”, patrimonio de su corazón, más profundo que el estado pecaminoso heredado, más profundo que la triple concupiscencia. Las palabras de Cristo, encuadradas en toda la realidad de la creación y de la redención, actualizan de nuevo esa heredad más profunda y le dan una fuerza real en la vida del hombre (Juan Pablo II 2007, 158).

Reaparece así, en este último capítulo de nuestra tesis, el “*ethos*” del cual hablamos en el primer capítulo. Un “*ethos*” inaugurado por Jesús, que no se limita, para Wojtyła, a una jerarquía de valores vivida emocionalmente. Es una jerarquía practicada por Jesús en sus actos concretos. El celibato por el Reino, inaugurado por Jesús y ausente como ideal en el

²⁹² Creemos que Scheler ha expresado bellamente este carácter positivo del pudor y de la vergüenza: “Cuanto más noble se siente y sabe vagamente una vida, tanto mayor es su vergüenza; y cuanto más aumenta su exposición a riesgos por parte de los secuaces de lo vulgar, tanto más fuerte protege la naturaleza su núcleo más noble con aquella envoltura protectora natural” (Scheler 2004, 71). Según Scheler, el descubrimiento de la vergüenza es siempre el descubrimiento de algo bello, que ella promete elegantemente, como sin querer. Por su misma estructura y organización interior, la reacción del pudor “deniega su expresión no al amor, sino al movimiento del impulso sexual hasta la determinación del amor” (Scheler 2004, 73).

²⁹³ Wojtyła se refiere a Mt 5,27-28, versículos del Sermón de la Montaña en los cuales Jesús considera como un comportamiento adúltero el mirar a una mujer deseándola, lo que implicaría cometer adulterio con ella en el corazón.

Antiguo Testamento, no implica una negación del valor del amor conyugal, pues es posible afirmar el valor de algo en el mismo acto en que se renuncia a ese algo²⁹⁴. Además, el celibato por el Reino es presentado como un nuevo camino o perspectiva de realización de sí mismo ““a través de un don sincero de sí” (*Gaudium et Spes*, 24); este descubrimiento está, pues en una profunda armonía interior con el sentido del significado nupcial del cuerpo, vinculado “desde el principio” a la masculinidad o femineidad del hombre como sujeto personal” (Juan Pablo II 2012, 124).

El camino que se abre para el hombre, en el “*ethos*” inaugurado por Jesús es el de la virtud, siendo la principal y raíz de todas las demás la del amor. Con respecto a la sexualidad, y a todos los ámbitos de la existencia humana, la virtud no se reduce al cumplimiento de una ley totalmente trascendente, *a priori*, sino que es una ley que hunde sus raíces, que penetra, la naturaleza humana, los diversos dinamismos del hombre. Es una penetración progresiva, que el hombre va realizando con cada uno de sus actos concretos de autodomínio. De ello hemos hablado en el capítulo 6. En las catequesis sobre la “Teología del cuerpo” este tema se mantiene, cuando Wojtyła proporciona una interpretación del “*ethos*” no como opuesto, sino enraizado en el “*eros*”, entendido como el impulso interno que el hombre siente hacia todo lo que es bueno, verdadero y bello:

Las palabras de Mateo 5, 27-28, si son una “acusación” al corazón humano, al mismo tiempo son más aún una llamada que se le dirige. Esta llamada es la categoría propia del *ethos* de la redención. La llamada a lo que es verdadero, bueno y bello significa al mismo tiempo, el *ethos* de la redención, la necesidad de vencer lo que se deriva de la triple concupiscencia. Significa también la posibilidad y la necesidad de transformar aquello sobre lo cual ha pasado fuertemente la concupiscencia de la carne. Además, si las palabras de Mateo 5, 27-28

²⁹⁴ Wojtyła explica, precisamente en una de las catequesis dedicadas al celibato por el Reino, que esta afirmación es una muestra de “que la paradoja acompaña numerosos enunciados del Evangelio, y frecuentemente a los más elocuentes y profundos” (Juan Pablo II 2012, 122) . En su *Formalismus*, Scheler ha captado bien este carácter paradójico, diciendo que para el *Ethos* cristiano el ascetismo y el sacrificio es siempre entendido como la afirmación de un valor, en el mismo acto en que se renuncia a él. En realidad, Scheler ha tomado esta idea del ascetismo y del sacrificio del Cardenal John Henry Newman (Cfr. *Formalismus* 238). Encontramos en las Catequesis sobre la Teología del Cuerpo, una argumentación muy semejante, en la cual el celibato por el Reino es presentado como una “renuncia que es una afirmación”. También en un texto de 1975, “Reflexiones pastorales sobre la familia”, encontramos el mismo argumento: “El sacerdote debe tener todo esto ante los ojos. El hecho de que él mismo, al escoger el sacramento del orden, escoge permanecer soltero y, por tanto, no fundar una familia por sí mismo, le debe hacer incluso más sensible a los verdaderos valores de la vida matrimonial y familiar (...) Scheler observa, y probablemente no fue el primero en hacerlo, que la persona que es capaz de sentir y comprender mejor los valores es aquel que renuncia a ellos por una causa más alta” (Wojtyła 2000, 296).

representan esta llamada, significan, pues, que, en el ámbito erótico, el “*eros*” y el “*ethos*” no divergen entre sí, no se contraponen mutuamente, sino que están llamados a encontrarse en el corazón humano y a fructificar en este encuentro. Muy digno del corazón humano es que la forma de lo que es “erótico” sea, al mismo tiempo, forma del *ethos*, es decir, de lo que es “ético” (Juan Pablo II 2012, 163).

La virtud de la castidad, cuya rehabilitación es el tema principal de “Amor y responsabilidad”, y del que hemos hablado en los capítulos 5 y 6 de nuestra tesis, reaparece también en las Catequesis sobre la “Teología del cuerpo”, con el nombre de “pureza de corazón”, que no implica una renuncia a la “espontaneidad” del amor afectivo, sino una “plena y madura espontaneidad de las relaciones, que nacen de la perenne atracción de la masculinidad y de la feminidad²⁹⁵ (...) fruto gradual del discernimiento de los impulsos del propio corazón” (Juan Pablo II 2007, 166).

El desarrollo de la virtud de la “pureza de corazón” toma de nuevo como punto de partida el Sermón de la montaña, en concreto la bienaventuranza de los puros de corazón (Mt 5,8). El contenido de esta bienaventuranza expresa exactamente lo contrario a la actitud de quien mira a una mujer deseándola (Cfr. Mt 5,27-28). Wojtyła recuerda que estas palabras de Jesús fundan un nuevo “*ethos*”, que se dirige al corazón o al hombre interior, buscando “impregnar la consciencia de sus oyentes y discípulos” (Juan Pablo II 2007, 171). Este “*ethos*”, que Wojtyła llama “de la redención” o “de la redención del cuerpo”, es, en realidad “la perspectiva de todo el Evangelio, de toda la enseñanza, más aún, de toda la misión de Cristo” (Juan Pablo II 2007, 173), que no cancela, sino que reasume y renueva el “*ethos*” original de la creación. La plenitud de la antigua ley, anunciada por Jesús, no solo debe ser

²⁹⁵ “Pero los seres humanos -los hombres de manera un poco diferente que las mujeres- han de progresar interiormente para llegar a este amor puro, han de madurar para poder apreciar su “sabor”. Porque toda persona marcada con la concupiscencia del cuerpo tiende a encontrar el “sabor” del amor sobre todo en la satisfacción de la concupiscencia. Por esta razón, la castidad es una virtud difícil y cuya adquisición requiere tiempo; es necesario aguardar sus frutos y la alegría de amar que ella debe aportar. Pero es la vía verdadera e infalible que conduce al gozo” (AyR 209). Esta idea también la ha expresado Wojtyła en la misma obra, al final de su análisis psicológico del amor, al expresar que solamente el amor virtuoso lleva el amor humano a su plena madurez psicológica. Es por eso, precisamente, que el análisis ético del amor es una exigencia del análisis psicológico que le precede en la obra. Esta incorporación de la espontaneidad de las emociones en la virtud ética también la ha tratado Wojtyła en “Persona y acción”, en clave antropológica: “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” (PyA 364).

descubierta a través de una “visión del corazón”, sino que exige de quien la acoge un modo apropiado de ser y actuar: “El *ethos* de la redención contiene en todo ámbito —y directamente en la esfera de la concupiscencia de la carne— el imperativo del dominio de sí, la necesidad de una inmediata continencia y de una templanza habitual” (Juan Pablo II 2007, 174).

En estas líneas del Papa Wojtyła encontramos claras resonancias del tema de nuestra tesis, pues sabemos por el mismo Wojtyła que el dominio de sí implica no solo el movimiento de trascendencia de la persona en sus actos, de autodeterminación, sino también el de integración de todos los dinamismos enraizados en la naturaleza, que no son originalmente personales. Estos dos movimientos o dinamismos son complementarios, como dos caras de una misma moneda. Esto se debe, en última instancia, a que el hombre es persona. Pero Wojtyła da un paso más, al hablar de la necesidad de la templanza como condición para acoger el *ethos* de la redención inaugurado por Cristo. Afirma que esta exigencia de autodomínio no es una estructura tendida sobre el vacío, sea del valor como del sujeto. Ello se debe a que el autodomínio es concebido como una respuesta al valor del cuerpo, a su significado sponsal, que consiste en que “el Creador —junto con el perenne atractivo recíproco del hombre y de la mujer a través de la masculinidad y feminidad— ha escrito en el corazón de ambos el don de la comunión, es decir, la misteriosa realidad de su imagen y semejanza” (Juan Pablo II 2007, 174).

Pero, además, y aquí nos parece que Wojtyła se refiere directamente al dinamismo de la integración, tema principal de esta tesis, el Papa polaco llama la atención a la integración progresiva que el hombre-persona experimenta cuando responde al valor que está en juego en la virtud de la templanza (y de manera más específica de la castidad). La cita apunta al fundamento que el hombre descubre progresivamente, en su propia naturaleza, para la práctica de la virtud, para realizar sus actos propios:

Este acto puede dar la impresión de la suspensión “en el vacío del sujeto”²⁹⁶. Puede dar esta impresión particularmente cuando es necesario decidirse a realizarlo por primera vez, o

²⁹⁶ Hemos hecho referencia en una nota de pie de página anterior a la película “El Estudiante” (Girault 2009), para hablar de la función del pudor, de alejar la actitud concupiscente y utilitarista y suscitar el amor integral. Hacemos ahora referencia a otro filme, esta vez polaco, que nos parece ejemplifica este fundamento en la humanidad de la persona, del hombre y de la mujer, para el crecimiento del verdadero amor y de las demás virtudes que con él se conectan. Se trata de “Una historia de amor” (Kieslowski 1988), en la cual Tomek, un

también, más todavía, cuando se ha creado el hábito contrario, cuando el hombre se ha habituado a ceder a la concupiscencia de la carne. Sin embargo, incluso ya la primera vez, y mucho más si se adquiere después el hábito, el hombre realiza la gradual experiencia de la propia dignidad y, mediante la templanza, atestigua el propio autodomínio y demuestra que realiza lo que en él es esencialmente personal (Juan Pablo II 2007, 175).

Y añade, en un párrafo que en nuestra opinión puede resumir bien el horizonte de la integración ética del dinamismo psíquico y somático del hombre:

Así, pues, el *ethos* de la redención del cuerpo se realiza a través del dominio de sí, a través de la templanza de los “deseos”, cuando el corazón humano estrecha la alianza con este *ethos*, o más bien, la confianza mediante la propia subjetividad integral: cuando se manifiestan las posibilidades y las disposiciones más profundas y, no obstante, más reales de la persona, cuando adquieren voz los estratos más profundos de su potencialidad, a los cuales la concupiscencia de la carne, por decirlo así, no permitiría manifestarse. Estos estratos no pueden emerger tampoco cuando el corazón humano está anclado en una sospecha permanente, como resulta de la hermenéutica freudiana. No pueden manifestarse siquiera cuando en la conciencia domina el “antivalor” maniqueo. En cambio, el *ethos* de la redención se basa en la estrecha alianza con esos estratos (Juan Pablo II 2007, 175).

Este último texto que citamos del Papa Wojtyła es, en nuestra opinión, una defensa de la integración ética, una respuesta al manto de desconfianza y sospecha que ha cubierto, históricamente, los deseos e impulsos que emergen de las profundidades de la naturaleza de la persona humana. Esta desconfianza o sospecha tiene una manifestación clara, en la historia de la ética, en la reacción de Kant a la interpretación que Hume hizo del acto ético. La razón (en realidad la persona humana, a quien pertenecen la razón, la voluntad, y las demás facultades humanas), es incapaz de competir con los apetitos y tendencias del hombre. Por eso Kant funda una ética *a priori*, que no se toca realmente con el ser del hombre, con su naturaleza. La principal crítica dirigida a Kant por Wojtyła en su última lección de Lublin consiste precisamente en evidenciar que una razón que no es inmanente a la naturaleza, que

joven ingenuo, cree haberse enamorado de Magda, una vecina a quien espía desde su ventana. Magda trata de convencerlo de que el amor verdadero no existe y de que él no sabe en qué consiste ese amor. Sin embargo, a partir de varias experiencias, Magda desarrolla una relación de amistad con Tomek, que la lleva a cambiar de opinión. Por su parte, Tomek le confiesa que ha dejado de espiala. En ello vemos un cambio en la actitud y en la mirada de Tomek hacia Magda, como una exigencia de la amistad que madura entre ellos. Estos personajes están lejos de ser modélicos, virtuosos, pero es indudable que su actitud se encamina hacia el amor virtuoso, como una exigencia de la dignidad personal de cada uno de ellos y de la esencia del amor de amistad que se forma entre ellos.

no hunde en ella sus raíces, es incapaz de dirigirla. Por el contrario, en la visión de Wojtyła, la razón humana tiene un papel dirigente y rector en la ética, precisamente porque se encuentra conectada de manera íntima, anclada, en una suerte de interpenetración, con las demás potencias humanas. Este es el fundamento óntico de la función normativa e integradora de la razón humana en la ética, con respecto a las emociones humanas. El nombre concreto de esta penetración, a un nivel óntico, es *Vis cogitativa, ratio particularis* o sentido moral, como hemos intentado mostrar en el capítulo anterior de nuestra tesis. Las emociones son integrables porque están provistas de una raíz cognitiva, que es precisamente un juicio de esta facultad.

La relación de la persona con todos los estratos de su naturaleza es transformada, por el *ethos* de la redención, en una relación de alianza sponsalicia. Este tipo de relación es la alternativa propuesta a la sospecha y acusación, cuya raíz última es el miedo, a la cual ha sido sometida la naturaleza humana, especialmente en las esferas de la reactividad psicosomática en el ámbito de la sexualidad.

8.7. El Taller del orfebre, psicología de la elección e integración

El tema de nuestra tesis, que es la integración ética de las emociones, nos ha llevado a tratar, en esta segunda parte de nuestra tesis, que es más sintética, no sólo el tema de la función integradora de la virtud (habilidad moral), sino también el ejemplo de una emoción en particular, el pudor, en el cual Wojtyła, siguiendo en parte el profundo análisis fenomenológico llevado a cabo por Scheler, pero sobre todo iluminado por el *ethos* inaugurado por Jesús en el Sermón de la Montaña, ha encontrado el fundamento para esa integración en el propio ser del hombre. Las palabras de Jesús, en efecto, constituyen una llamada al corazón humano, que no constituyen una vuelta a la inocencia original, sino una llamada realista, en concordancia con las posibilidades de la persona humana, iluminada por la gracia, para alcanzar la virtud y, a partir de ella, la plena entrega de sí misma en el amor. El Sermón de la Montaña no silencia, sino que integra melodiosamente el sermón antiguo de la naturaleza humana, herida por el pecado, pero aún somática y psíquicamente llamada a

participar, materialmente, en la *Communio personarum*. El que este sermón adquiriera a veces tonos dramáticos ha sido expresado vivamente por el Apóstol San Pablo, cuando habla de los gemidos de la creación, que espera plenamente la manifestación de los hijos de Dios (Cfr. Rm 8,29-22).

Existe, pues, una visión realista y esperanzada de las posibilidades de la naturaleza humana: al hombre, en cuanto persona, ella le es dada como una tarea y un desafío. En este desafío, sin embargo, además de la gracia, el hombre cuenta con los recursos de esa misma naturaleza. Nosotros hemos llamado la atención, en el capítulo anterior, sobre la relación existente entre percepción y emoción, reacciones básicas y complementarias del psiquismo humano. Por detrás de toda emoción hay siempre una percepción²⁹⁷. El aspecto cognitivo de las emociones es constituido por una percepción o juicio de la cogitativa. Este juicio, sobre los diversos valores del objeto, con el auxilio de la emoción, penetra de manera más o menos profunda e intensa en la conciencia. Incluso, gracias a la memoria, la cogitativa puede también comparar el objeto con otros que representen el mismo valor o los mismos valores, de los cuales la persona ha tenido experiencia previa. Este nivel superior de la sensibilidad humana testimonia la penetración óptica y funcional de la razón y de la voluntad en ella. En otras palabras, la cogitativa colinda funcionalmente con la razón y la voluntad. A ello nos referimos cuando decimos que sentimos el bien o el mal moral de una acción, presente, futura o pasada. Sentimos su maldad o su bondad. Wojtyła admite la existencia de un sentido moral²⁹⁸, siempre y cuando se lo entienda como la cogitativa o *ratio particularis* de Santo

²⁹⁷ Esta correlación entre percepción y emoción la ha mostrado Dietrich Von Hildebrand en el caso del amor, en su aspecto de respuesta afectiva al valor, precedida siempre por una captación de valor: "...así como es verdad que el amor nos hace ver los valores cuando salimos al encuentro de alguien con amor, y captamos en él valores que no habíamos visto antes cuando estábamos ante él con una actitud indiferente, es falso en cambio negar que el amor mismo presupone ya una aprehensión de valores y que responde esencialmente a esos valores o es encendido por ellos (...) Se presupone una captación del valor para el surgimiento del amor. Esta última, a su vez, fundamenta un nuevo y más profundo amor, y éste por su parte, una nueva y más profunda captación de valor" (Von Hildebrand 1998, 57).

²⁹⁸ También se le ha llamado "sentido de la prudencia", haciendo referencia a ese papel auxiliar que tiene con respecto a la conciencia moral, cuyo juicio es perfeccionado por la virtud de la prudencia (Fabro 1978, 222). Wojtyła se refiere a este papel auxiliar del sentido moral con respecto a la conciencia en un escrito de 1969, titulado "La verdad de la Encíclica *Humanae Vitae*": "El autor de la *Humanae Vitae* tiene presente el valor del auténtico amor humano, que tiene a Dios como fuente y que es confirmado por la conciencia recta y el sano sentido moral. Justamente en nombre de este valor, el Papa enseña los principios de responsabilidad ética. Ésta es también la *responsabilidad que salvaguarda la calidad del amor humano en el matrimonio*" (Wojtyła 2000, 195).

Tomás. A ello hemos también hecho referencia en el capítulo anterior de esta tesis. En la ética de Wojtyła, esto se traduce en saber saborear, en cada situación, cada bien de acuerdo con su valor intrínseco. Y no hay, entre los bienes que se ofrecen a la experiencia sensible del hombre, ninguno que posea valor más alto que la persona. Toda la ética de Wojtyła se fundamenta en la distinción intuitiva entre cosas y personas, que puede ser “sentida” por la razón normativa, gracias al sentido moral de la cogitativa.

Todo ser es un bien, debido al valor o a los valores que en él se concentran, por él poseídos. El hombre y la mujer, las personas humanas, además de su valor ontológico constitutivo de personas, están provistos de muchos otros valores, como por ejemplo virtudes morales o intelectuales, así como valores vitales o de naturaleza sexual. Todos ellos pueden ser motivadores de la elección. La norma personalista, que se encuentra en la raíz de toda la ética de Wojtyła, ordena, en su formulación negativa, nunca instrumentalizar a la persona, tratándola como un medio cuando ella es objeto de nuestro actuar. Positivamente, la norma ordena el amor a la persona, como única actitud plenamente adecuada a su dignidad. En los actos que el hombre y la mujer realizan en el ámbito de la sexualidad, tanto internos como externos, los valores sexuales nunca pueden ser los motivadores principales, sino que deben siempre subordinarse a la persona que los posee. Ellos son elegidos por la persona y no lo contrario, que constituiría un mal moral.

Toda la ética de Wojtyła se construye sobre esta capacidad de percibir el valor de la persona, de quien realiza la acción como de quien es su objeto o destinatario. Esta percepción se da en una situación concreta, en la cual entran en juego otros valores que “compiten” con el de la persona. En el silogismo prudencial, es la cogitativa la que compara estos valores que configuran la situación concreta, resultando en la premisa menor, que posibilitará la elección (conclusión del silogismo), momento fundamental de trascendencia de la persona.

A modo de ejemplo de este dinamismo, que concluye en la elección, quisiéramos presentar un pasaje del “Taller del orfebre”, obra de teatro publicada por Wojtyła el mismo año que “Amor y responsabilidad”. Se trata, precisamente, de la elección de una persona, y narra, de manera penetrante y al mismo tiempo poética, todo el proceso interior que la

precede. Mostraremos de qué manera esta presentación literaria de nuestro asunto, coincide con la explicación ética ofrecida en “Amor y responsabilidad”, ejemplificándola.

En “Amor y responsabilidad”, Wojtyła considera que en el amor matrimonial o sponsalicio los valores sexuales entran en juego en la elección, porque “este amor ha de tener un aspecto sexual y constituir la base de la vida común de dos personas de sexo diferente” (AyR 162). Sin embargo, un poco más adelante aclara que estos valores “están relacionados no solo con la impresión que produce el cuerpo en cuanto objeto posible de placer, sino también con el conjunto de la impresión producida por la persona de sexo contrario: por la masculinidad de uno, por la feminidad del otro” (AyR 162-163).

Estas líneas expresan lo que Wojtyła entiende como un “empirismo razonable”, para el cual la segunda impresión, esa vinculada a la masculinidad y feminidad, más integral y directamente vinculada a la persona, “es más importante y, cronológicamente, aparece en primer lugar: a través de los valores sexuales, la juventud sana y no depravada descubre de buenas a primeras una persona de sexo diferente en lugar de un cuerpo en cuanto objeto posible de uso” (AyR 163).

En “El taller del orfebre”, encontramos ejemplificado este “empirismo razonable”, en la explicación que hace Andrés del camino largo por el cual llegó a Teresa, su prometida. Esta explicación es justamente precedida por el momento en que Andrés le declara su amor a Teresa y le pide su mano.

Un primer elemento que llama la atención es que se trata de un “camino largo”, que no fue un “amor a primera vista”:

Después de un cierto tiempo noté
que ella se encontraba en el ámbito
de mi atención,
es decir, que debía interesarme por ella,
y que aceptaba con gusto la idea de tener que
hacerlo.
Sin duda habría podido no actuar tal y como
sentía,
pero comprendí que esto hubiera carecido
de sentido
era evidente que en Teresa había algo

que sintonizaba con mi personalidad (TdO 5).

Más adelante, Andrés explica que al dejar que esa idea permaneciera en él, e incluso se desarrollara, no se trataba de una concesión involuntaria, un rendirse a la impresión y magia de los sentidos, pues así jamás saldría de su propio yo.

Este “dejar voluntario” de Andrés, es una actitud que ha desarrollado como resultado de una experiencia muy particular:

Pues mis sentidos se alimentaban, a cada paso,
del encanto de las mujeres que se cruzaban
conmigo.
En varias ocasiones traté de seguir las,
y me encontré islas deshabitadas.
(...)
Decidí, por tanto, buscar una mujer que fuera
realmente
mi “alter ego” y que el puente tendido
entre los dos
no fuera frágil pasarela de nenúfares y cañas (TdO 6).

Andrés ha descubierto que “la belleza accesible a los sentidos puede convertirse en un don difícil y peligroso” (Ibid.), aprendiendo a “valorar la belleza accesible al espíritu, es decir, la verdad” (Ibid.).

Sin embargo, a pesar de este importante descubrimiento, cuando Andrés se encuentra con la presencia de Teresa en su conciencia, pues instintivamente la comparaba con todas las chicas que se apoderaban de su imaginación, afirma que “casi deseaba que la alejaran de mi conciencia, y hasta cierto punto contaba con ello” (TdO 7). Esta disposición a dejarse llevar “por la impresión, por la sensación insistente y fuerte” (Ibid.), tenía, según el mismo Andrés, su raíz en la creencia “en lo absoluto del sentimiento” (Ibid.). Esta perspectiva le impedía “comprender en qué se apoyaba aquella extraña pervivencia de Teresa” (Ibid.) dentro de él.

Más adelante dice Andrés:

Me parecía como si me persiguiera con su amor,
del que yo debía apartarme con firmeza.
Con todo ello mi interés por Teresa iba en aumento,
y en cierto modo el amor se alimentaba de esta misma contradicción.

(...)

El amor puede ser también como un choque
en el que dos seres adquieren plena conciencia
de que deben pertenecerse,
aunque falten aún el estado de ánimo
y los sentimientos (TdO 8).

Podemos sacar algunas conclusiones de todo este proceso interior, descrito por Andrés. El paralelismo con el pasaje de “Amor y responsabilidad” que hemos citado nos parece evidente. La imagen de Teresa, al final, es la que prevalece, sobre las imágenes de otras mujeres, que se apoderaban de la imaginación de Andrés. Este prevalecer no se debe a una mayor intensidad del sentimiento que acompaña la imagen. El sentimiento no tiene, como erróneamente pensaba Andrés, un carácter absoluto. Se encuentra subordinado al amor que es, finalmente, el que enlaza recíprocamente a las personas, incluso cuando faltan los estados de ánimo y los sentimientos.

Este proceso interior, que se desarrolla como en un segundo plano, implica una comparación de imágenes, algunas que se apoderan de la imaginación de Andrés, como avasallándola y otra cualitativamente distinta, que parece dejarle un espacio para decidirse o no por ella, sin dejar de perseguirlo con su amor. Es cierto que Andrés ha aprendido, por experiencia, que “la belleza accesible a los sentidos puede convertirse en un don difícil y peligroso” (TdO 6) y “a valorar la belleza accesible al espíritu, es decir, la verdad” (Ibid.), pero todo esto parece moverse al nivel de los principios. En principio, Andrés busca una mujer que sea su “*alter ego*”, con quien realmente pudiera construir un puente de unión, no frágil, sino fuerte y duradero. Pero, a la hora de decidirse, aún las imágenes de esas mujeres, atractivas desde un punto de vista meramente sensible, se apodera de sus sentidos. El atractivo de Teresa, sin dejar de ser también sensible, es cualitativamente diferente. Su imagen es aquella de la que habla Wojtyła en “Amor y responsabilidad”, cuando habla de la psicología de la elección: es la segunda impresión, aquella que expresa la femineidad de Teresa, su ser persona. Andrés puede “sentir” este valor, pues la femineidad de Teresa no lo oculta, sino que lo revela en la conciencia de Andrés. Este es el valor que finalmente motiva la elección de Andrés.

Pensamos que tanto Andrés como Teresa son ejemplos de aquella juventud sana de la que habla Wojtyła en “Amor y responsabilidad” y también Scheler en su tratado “Sobre la pureza y el sentimiento de la vergüenza”. Finalmente, el que la elección se realice en el ámbito de un cierto vacío de sentimientos, o en todo caso de sentimientos no tan intensos, confirma cuál es el elemento formal del amor, que integra creativamente elementos materiales discretos en su camino de maduración ética y psicológica.

Conclusiones

La integración de las emociones es uno de los temas principales, sino el principal de la ética de Karol Wojtyła. Nos parece que un recuento de las conclusiones que hemos ido acumulando en los capítulos de nuestra tesis dan un claro testimonio de ello.

La evaluación de la idoneidad del sistema de Scheler para interpretar la ética cristiana es en realidad una evaluación de su realismo ético, fundado sobre las emociones, el puro sentir axiológico. Como hemos mostrado en el primer capítulo, Wojtyła considera como insuficiente el realismo ético de Scheler, muy teórico y poco práctico. La ética, y en ello concordamos plenamente con Wojtyła, o es realista o no es sencillamente una ética, sino, en el mejor de los casos, algún tipo de ciencia auxiliar de la ética. La practicidad de la ética viene dada por su capacidad para captar e interpretar el contacto causal de la persona con el valor moral, su hacerse buena realizando el bien moral o mala realizando el mal moral. Este contacto causal, reflejado en la conciencia, se produce en la experiencia del deber, en la cual el hombre o la mujer se experimentan personalmente llamados a realizar por medio de sus actos un determinado valor.

¿Quién es una persona, desde el punto de vista de la ética? Wojtyła concuerda con Scheler en que el objetivo principal de la ética es la perfección de la persona. Sin embargo, mientras en Scheler la perfección de la persona es determinada por los valores que son contenido de su vivencia emocional (su *Ethos*) para Wojtyła la perfección consiste en el acto por el cual la persona se decide a realizar el bien moral y efectivamente lo realiza. Tanto la decisión como la realización son reflejadas en la conciencia. Esta diferencia entre Wojtyła y Scheler es particularmente palpable en la manera diferente como ellos entienden el principio de seguimiento ético. Mientras para Scheler el seguimiento es fundamentalmente una relación por la cual el discípulo pasa a experimentar emocionalmente los mismos valores que

experimenta el maestro, también emocionalmente, para Wojtyła el maestro ético se caracteriza principalmente por realizar él mismo en la propia vida el bien moral, no solo puntualmente, sino de manera habitual. Además, el maestro es también capaz de traducir esa vivencia en normas que son comunicadas y comprendidas por los discípulos. Y el discípulo es quien acoge esas normas como propias y se compromete realmente a cumplirlas, aunque lo haga de manera incipiente e imperfecta al inicio. El caso de Jesús es emblemático en ese sentido: considerado por Scheler el mayor “Genio del corazón” que ya existió, en el cumplimiento de su misión mesiánica, según Wojtyła, se presenta también como legislador ético, plenamente coherente, en su manera de actuar, con la nueva ley del amor que se encuentra en el centro del mensaje de los Evangelios.

La discusión que Wojtyła entabla con Scheler parece ser una discusión entre dos interpretaciones diversas de la ética cristiana y, en última instancia, de la figura de Jesús. En realidad, se trata de una discusión sobre la naturaleza misma del acto ético. Ello puede percibirse claramente en la primera lección de Lublin, en la cual Wojtyła dirige su reflexión ética a evidenciar cómo la experiencia moral tiene la estructura de un acto, entendido no como acto intencional, a la manera de Scheler, sino como perfección real del hombre en cuanto persona. La conclusión principal que sacamos de esta lección de Wojtyła, que es una continuación de la tesis de habilitación, es que, si no se reconoce la centralidad de la facultad de la voluntad y del acto del querer en la experiencia moral, no se descubre el lugar y significado real que las emociones tienen en esa experiencia. Tanto la interpretación de Scheler de la experiencia moral, que reduce el acto ético a su componente emocional, y el querer a un mero epifenómeno del sentir axiológico, como la interpretación kantiana, que reduce el acto ético a una ley imperativa *a priori* de la razón, la voluntad a la razón práctica, y la experiencia moral al sentimiento del respeto, son visiones desintegradas del acto ético, dos versiones del emocionalismo en la moral. Para Wojtyła, en cambio, el deber y el valor son dos componentes esenciales del acto ético, que no puede ser correctamente comprendido sin uno de ellos.

La ley moral no es un *a priori* de la razón, una especie de camisa de fuerza que se impone desde fuera a los asuntos humanos, sin penetrar realmente su materialidad. Por el

contrario, el hombre y la mujer, en cuanto personas, son capaces de experimentarla en su contacto con la realidad concreta, desentrañando el orden existente entre los seres y el tratamiento adecuado que ellos exigen, de acuerdo con su naturaleza. La razón humana es capaz de esa penetración descubridora, en la cual consiste la participación humana en la ley divina que es la ley moral natural. Las emociones tienen el papel de acercar la persona a ese rico mundo exterior, poblado por otras personas, por animales, plantas, cosas, cualidades, relaciones, cada una dotada de un valor, que corresponde a su esencia. Las emociones nos libran de la fría indiferencia, nos hacen el mundo y su valor cercanos, nos colocan en su órbita, creando la atmósfera necesaria para reconocer lo que ese mundo pide de nosotros, la posición que debemos tomar, y decidimos y actuar conforme a esa decisión.

Si el hecho central de la experiencia moral, cuya interpretación es la marca distintiva de una ética realista, es el hacerse bueno del hombre o de la mujer al realizar el bien o su hacerse malos realizando el mal, una pregunta fundamental, que no puede ser esquivada es la pregunta por la naturaleza del bien. La segunda lección de Lublin aborda esta temática, y puede ser considerada un pequeño tratado de filosofía del bien. La idea central de ese tratado es que el bien que fundamenta la ética no puede ser una idea, un contenido de la conciencia, sino algo dotado de consistencia real, ontológica. Concordando con la filosofía aristotélica del bien, Wojtyła señala en primer lugar que el bien es un ser que es objeto de la actuación de otro ser, al cual perfecciona. En Santo Tomás, Wojtyła encuentra un fundamento en el principio metafísico de participación para el enfoque teleológico del bien, coherente con la experiencia del hombre y de la mujer. Existe entre los bienes un orden, determinado por su mayor o menor participación en la perfección del Bien Supremo, que es Dios. Si algunas líneas más arriba decíamos que el bien que fundamenta la experiencia moral y la ética no puede ser un contenido de la conciencia, sino algo realmente existente, ahora podemos dar un paso más. Entre todos los bienes que se ofrecen como fines posibles del actuar humano, los más excelentes son aquellos que poseen naturaleza personal y, entre ellos, ninguno supera en excelencia a Dios.

Esta fundamentación de la teleología en la participación tiene su expresión, a un nivel lógico, en la semántica analógica del bien defendida por Wojtyła en la segunda Lección de

Lublin. ¿Las emociones positivas, los placeres, son bienes? A diferencia de la visión univocista de Kant, quien reduce el bien al bien moral, Wojtyła responde que sí. El placer, incluso la utilidad en un sentido más amplio, son también bienes. Sin embargo, son bienes en un sentido más débil y subordinado al bien principal de la acción, que es el bien honesto. Por eso el utilitarismo, que reduce el bien al placer implica una falsificación del acto ético, imposibilitando su correcta interpretación. La maldad moral, inúmeros actos perversos que constatamos en nuestra experiencia, se explican precisamente en la reducción del horizonte del actuar humano a la búsqueda de placer y de utilidad. El enfoque hedonista y utilitarista pierde de vista el bien honesto, el peso ontológico de bondad que cada ser tiene, su valor real, transformándolo en un simple medio para alcanzar algún otro objetivo, una simple pieza dentro de un mecanismo productor de felicidad. Esta ceguera adquiere contornos dramáticos cuando es implicada la instrumentalización de personas. La superioridad analógica del bien honesto sobre las dos otras categorías de bien se manifiesta en la experiencia del gozo (*frui*) que Wojtyła recoge de San Agustín: no hay mayor alegría que aquella que hunde sus raíces en la realización del bien honesto, del bien moral. La virtud perfecta, la perfección o bondad moral real, consiste no sólo en conocer el bien que se debe realizar y en querer realizarlo, sino además en alegrarse con su realización.

La desaparición del bien honesto del horizonte del actuar moral fue operada, a nivel de reflexión ética, por Hume, quien consideraba la razón como esclava de los sentimientos, incapaz de competir con ellos en intensidad. Los utilitaristas posteriores a Hume entendieron esa esclavitud como cálculo de mayor placer y menor sufrimiento, al cual redujeron el papel de la razón en la moral. Ante estos ataques dirigidos a la función normativa de la razón, Kant reacciona, con la ley moral *a priori* de la razón, que impone su cumplimiento independiente de cualquier otro fin, especialmente aquellos que la naturaleza impone al hombre y a la mujer. Actuar éticamente es actuar motivado solamente por la razón y no por alguna otra cosa, como la felicidad, por ejemplo. Quien realiza el bien moral motivado por la felicidad actúa, en la perspectiva kantiana, interesadamente. Como Kant, Wojtyła también considera la interpretación de Hume y de los utilitaristas como nefasta para la ética y por eso consagra su tercera lección de Lublin al tema de la norma y la felicidad. Ya en el título, sin embargo,

vemos que su postura en la defensa de la normatividad ética es diversa a la de Kant. En primer lugar, a pesar de reaccionar a Hume, Kant concuerda con él en que la razón no puede competir con los sentimientos. Es por ello por lo que Kant funda su ética en el *a priori* de la razón, que no se toca con los sentimientos y las demás inclinaciones enraizadas de la naturaleza humana. Wojtyła, por el contrario, considera la razón como una fuerza, como una facultad humana capaz de penetrar la naturaleza, incluso se refiere a ella como inmanente a la naturaleza humana. En ese sentido, la defensa que Wojtyła hace de la razón es más radical que la kantiana. En segundo lugar, en su crítica a la felicidad como motivador del actuar ético, Kant acaba asumiendo la visión utilitarista de la felicidad, del máximo de placer y mínimo de sufrimiento. Wojtyła, en cambio, entiende la felicidad de una manera realista, como la plena perfección del hombre como persona o, quizá de manera más completa y adecuada, como el Bien que perfecciona al hombre plenamente, cuando el hombre, en cuanto persona, a él se une por un acto de amor contemplativo. Todos los actos que en esta vida orientan o dirigen al hombre a esa unión amorosa y contemplativa son ya una participación de esa felicidad.

En nuestra tesis hemos dedicado especial atención a la penetración de la razón en la naturaleza. Esta penetración, que se realiza progresivamente en el camino de maduración ética de cada persona, se fundamenta en la unidad óptica fundamental entre la razón y las demás facultades humanas, en la naturaleza íntegra del hombre. Por otra parte, la maduración ética de la persona, que no es otra cosa que la penetración de la ley moral en la naturaleza humana, la participación cada vez más intensa de todas las potencias del hombre en su racionalidad, es al mismo tiempo un camino de integración. No se trata de competir con los sentimientos, como pensaba Hume, o de imponerles desde fuera, externa y despóticamente una ley *a priori*, como pensaba Kant, sino de ejercer sobre ellas un dominio político, como pensaban Aristóteles y Santo Tomás. Una manifestación clara de esto será, más adelante, la distinción que Wojtyła toma de Santo Tomás entre continencia y virtud. La continencia puede ser auxiliar de la virtud, como Wojtyła ha señalado en el caso de la virtud de la castidad, que cuenta con la continencia como una especie de método. Pero, al mismo tiempo, no puede ser confundida con el ideal ético. Sería trágica la situación del hombre y de la mujer si, en su camino ético, la voluntad indefectiblemente tuviera siempre que enfrentarse con emociones

contrarias a lo que la razón indica como el bien a realizar, como la verdad de la acción. Ese acto voluntario, quizá heroico, no encarna aún el más elevado ideal ético. El hombre virtuoso, como dijimos más arriba, no sólo realiza el bien, sino que su sensibilidad lo inclina también a hacerlo, eso porque su sensibilidad, sus emociones, han sido penetradas por la razón, se han hecho racionales. A ello hemos querido referirnos cuando hemos dicho, en nuestra tesis, que la función normativa de la razón es al mismo tiempo una función integradora.

En el desarrollo de su función normativa e integradora, la razón encuentra aliados en la propia naturaleza humana. En el capítulo de nuestra tesis sobre la tercera lección de Lublin hemos hablado del sentido interno de la cogitativa. Esta peculiar facultad interna, que se encuentra en el umbral entre la sensibilidad y las facultades espirituales de la razón y la voluntad, participando de la excelencia de ambas, desempeña un papel fundamental en la integración normativa de las emociones. Con razón ha sido llamada por Fabro como el sentido de la prudencia y por Wojtyła como la versión tomista, y por lo tanto realista, del sentido moral. Hemos encontrado en García Jaramillo una explicación convincente de cómo este sentido interno posibilita a la persona humana el conocimiento del singular, sin el cual sería imposible la toma de cualquier decisión ética. El bien moral que el hombre y la mujer están llamados a realizar son siempre concretos, relativos a una situación particular. Implica, por lo tanto, una deliberación cuya premisa menor y conclusión evidencian ese conocimiento del singular que es función de la razón a través de la cogitativa. La razón humana, mediante la cogitativa, toma contacto con esa realidad concreta singular, extendiendo hasta ella su normatividad integradora. Las emociones, como hemos aprendido de Rudolf Allers, tienen un aspecto cognitivo, que es precisamente un juicio de la cogitativa. Ellas son, como Wojtyła señalará más adelante en “Amor y responsabilidad”, reacciones a valores que pueden ser espirituales, siempre y cuando ellos se materialicen de alguna forma. El hombre puede sentir el bien y el mal moral de una determinada acción, que ha realizado, que está realizando o que realizará en un futuro más o menos próximo. Esta reacción de la sensibilidad, sin embargo, no es algo exclusivamente emocional, tiene una raíz cognoscitiva, que Wojtyła llama percepción, cuyo contenido es una imagen, estrechamente relacionada con el valor que es contenido de la emoción. A esa percepción llamamos, siguiendo a Fabro, a García Jaramillo,

a Allers, juicio de la cogitativa, cuando lo que se percibe es perceptible *per accidens*, y en lo directamente perceptible es algo inmaterial lo que se percibe. Nos referimos, por ejemplo, al valor de la persona, así como a otros valores exclusivos de la persona y a su relación con otros valores inferiores que el hombre y la mujer también poseen, pero son percibidos como esencialmente subordinados al valor de la persona.

La normatividad de la razón se dirige a las situaciones concretas, singulares, de la vida humana y no a generalidades. Los juicios de la conciencia moral no son para el hombre y la mujer fríos y distantes de su sensibilidad, sino que, gracias a la conexión existente entre las diversas facultades humanas, y en especial de la razón y la conciencia²⁹⁹ con la facultad de la cogitativa, el bien y el mal moral de determinada acción pueden ser sentidos por el agente. Sin esta conexión óptica y dinámica entre la razón y la sensibilidad nos parece que es imposible fundar un realismo ético tal como lo pretende Wojtyła. En los juicios de la cogitativa o razón particular, aspecto cognitivo de las emociones, es donde se vuelve realmente palpable la afirmación de Wojtyła de que la razón es una fuerza, por lo que la persona humana no debe temer, sino integrar progresivamente sus emociones en el acto ético.

En “Amor y responsabilidad” encontramos la obra madura de fundamentación ética de Karol Wojtyła. En ella recoge todas las adquisiciones de sus obras anteriores sobre ética. El centro de la obra es la interpretación adecuada del acto ético por excelencia, que es el amor. Entre los objetos de la experiencia pueden distinguirse dos tipos de bien: personas y cosas. A las personas no se las puede instrumentalizar, porque tienen su propio fin, al cual se adhieren, realizándolo libremente, no como piezas de un mecanismo, sino por medio de sus acciones. El hombre y la mujer no pueden ser instrumentalizados, porque son personas. Wojtyła da un paso más: solamente el amor, entendido como afirmación de su dignidad de personas, es una respuesta a la altura del hombre y la mujer. Y, sin embargo, muchas cosas suceden en el hombre y la mujer cuando entablan relaciones en el ámbito de la sexualidad, energías y fuerzas ocultas se despiertan en ellos y los mueven a un tratamiento utilitarista del otro. Nos damos cuenta entonces que no todo lo que espontáneamente surge de la interioridad

²⁹⁹ Como Santo Tomás, entendemos la conciencia moral no como una facultad separada, sino como un acto normativo de la razón práctica.

humana puede ser llamado amor. El peligro constante de la instrumentalización de la persona, al que pueden llevarnos esas fuerzas y energías internas, emociones sensuales y afectivas, evidencian la necesidad y desafío de su integración como materia del acto ético del amor, cuyo aspecto formal solo puede ser la afirmación del valor de la persona amada. Esta necesidad y desafío son imperceptibles para una visión como la de Scheler, que considera el amor como un acto espontáneo, recibido como un don ya listo y maduro por las personas. Este don o es amor desde un principio o nunca llegará a serlo. También son imperceptibles para Kant, para quien las energías internas de la sensualidad y de la afectividad permanecen siempre ajenas al acto ético del amor, fuera del alcance de la razón normativa y de la voluntad.

Los tres últimos capítulos de nuestra tesis presentan las dos ideas que nos parecen fundamentales para una filosofía y ética realistas de las emociones: una concierne a la función integradora de la virtud (capítulo 6) y la otra al terreno o materia, favorable y desafiante al mismo tiempo sobre el cual se realiza la integración (capítulos 7 y 8). En el sexto capítulo, hemos señalado la relación existente entre las emociones y el ideal ético de la virtud. La virtud posee una función integradora. ¿Qué quiere decir esto? Decir, en el ámbito de la antropología filosófica, que el hombre es persona, trae como consecuencia ética el que todo en el hombre, y no solo sus potencias espirituales, está llamado a participar del bien moral, orientándose hacia él. En una ética que no reconociera esta posibilidad, que considerara la naturaleza humana como incapaz de ese ordenamiento interno, de real transformación hacia el bien moral, a lo mejor existiría solamente una virtud: la justicia. Para una ética realista, fundada en la afirmación de que el hombre es persona, existe en cambio toda una gama de virtudes, que manifiestan esa transformación interior del hombre que hemos llamado su “hacerse bueno”. Santo Tomás ha identificado en la Suma Teológica más de cincuenta virtudes. Y es muy probable que su enumeración sea aún incompleta, y nuevas virtudes puedan ser descubiertas a una mirada atenta a la experiencia moral del hombre y de la mujer. Situaciones como el juego y la diversión, que para una ética sin emociones podrían ser consideradas meros paréntesis en la vida moral, fuera del alcance de la función normativa e integradora de la razón, son para una ética realista el ámbito apropiado para la práctica de

una virtud: la eutrapelia. Wojtyła se ha dedicado, en profundidad, al ámbito de la sexualidad, en particular de las relaciones conyugales entre el hombre y la mujer en el matrimonio. El matrimonio, en efecto, no es para Wojtyła una especie de salvoconducto para la actitud utilitarista, para el uso del cuerpo del otro, como pensaba Kant, sino que las relaciones sexuales también son el ámbito para la práctica de una virtud, protectora del auténtico amor: la castidad.

En el séptimo capítulo de nuestra tesis hemos tratado la relación entre la percepción y la emoción, que manifiesta, al nivel psíquico más básico, la interconexión entre las diversas potencias humanas, que posibilitará la integración de las emociones en el acto ético. El hecho de que toda emoción implique una percepción, que es su aspecto cognitivo, es la base que permite a Wojtyła afirmar que no existe una lógica independiente de las emociones, una *logique du coeur*, como pensaba Scheler. La lógica de las emociones es la lógica que la razón les proporciona. Sin la razón las emociones permanecen ciegas, proporcionan a la persona humana una cierta relación con el valor, pero que no puede ser llamada aún vivencia ética. La vivencia ética implica la participación de la voluntad, del querer, iluminado por la razón. Esa razón iluminadora de la voluntad, normativa e integradora no es, sin embargo, extraña a las emociones, sino que se encuentra en su propia raíz, en virtud del vínculo estrecho existente entre percepción y emoción.

El capítulo sobre el pudor, último de nuestra tesis, busca ser una ejemplificación del anterior, pues muestra la percepción del valor de la persona como fundamento cognoscitivo del sentimiento del pudor. El pudor aparece entonces como una especie de protección o manta que la propia naturaleza humana ofrece a la persona. Wojtyła llega a decir que toda su ética podría ser extraída de un adecuado análisis de este sentimiento. Concordamos con Wojtyła: si el pudor presupone la percepción del valor de la persona, la subordinación de todos los demás valores a este valor supremo, entonces una adecuada reflexión filosófica sobre esta reacción espontánea, común a todas las culturas, nos permite formular la norma personalista, tanto positiva como negativamente. Sólo el amor hace plena justicia a la dignidad de una persona. Ella a nada puede ser subordinado, todo debe ser elegido por ella y ella nunca debe ser elegida por causa de alguna otra cosa. Creemos que, si esto se tiene claro, poseemos una

guía segura para que todas las demás relaciones, con los seres superiores e inferiores en dignidad a la persona humana, puedan estar marcadas por la honestidad que exige la moral.

Consideraciones finales

Llegados al final de nuestro trabajo, podemos sacar algunas conclusiones, buscando responder a las preguntas que formulamos al comienzo, en la introducción de nuestra tesis. ¿Somos, de alguna manera, responsables por nuestras emociones? ¿Es posible una transformación de nuestro dinamismo psíquico? El estudio de la ética de Karol Wojtyła nos ofrece elementos importantes para responder a esas preguntas de una manera positiva.

Si bien es cierto, como decíamos en la introducción de la tesis, las emociones corresponden a una experiencia radicalmente diversa a aquella correspondiente a las acciones, ello no implica que se encuentren fuera del campo de nuestra responsabilidad. La trascendencia que caracteriza el actuar libre de la persona está intrínsecamente unida a la integración que se realiza como contrapartida natural de esa trascendencia. En la experiencia del deber, que se produce gracias a la relación causal con el valor moral, la persona se depara con la exigencia también de posicionarse, de tomar una actitud ante los movimientos de su propia sensibilidad, sea ella favorable o contraria al deber. Cuando se decide por el bien moral y lo realiza en las situaciones concretas, no de manera aislada, sino perseverante en el tiempo, ello tiene un impacto no solamente en el mundo exterior, de las personas y las cosas, sino también en su mundo interior, en su interioridad psíquica, que paulatinamente se vuelve más y más solidaria al bien moral.

La razón y la voluntad, la verdad y la libertad, son lo que hay de más profundo en la interioridad humana. La razón no está separada del ser, sus juicios morales no son imperativos que deban imponerse desde fuera a la naturaleza rebelde y amenazadora, de la cual se deba siempre desconfiar y a la cual se deba siempre temer. La razón, por el contrario, penetra la naturaleza, le es inmanente, y por eso la puede dirigir, no despóticamente, sino políticamente, en expresión que Wojtyła recoge de Aristóteles más de una vez.

Por otro lado, es posible distinguir en el ámbito de la emocionalidad diversos niveles de profundidad, de cercanía a la persona y, por ende, de más fácil integración. Algunas emociones son más integrables que otras. Sin embargo, sin la participación de la facultad o potencia de la voluntad, del apetito racional, no se puede hablar aún, con plena propiedad de una vivencia emocional y mucho menos de acto ético, de respuesta personal al bien moral. En el ámbito de la moralidad, un hombre o una mujer no son lo que sienten sino lo que realizan. La perfección moral no se encuentra restringida a algo que podamos sentir o experimentar subjetivamente, sino que es algo real: la virtud. O quizá sería más apropiado decir: es alguien real, una persona virtuosa. Esa realización del bien, que posiciona a la persona en el ámbito de la moralidad, no se produce en el vacío, ni fuera ni dentro del hombre y la mujer, sino en un mundo exterior e interior, caracterizado por una particular y diversificada densidad ontológica. El hombre y la mujer se deparan con personas y cosas, que exigen un tratamiento adecuado a su naturaleza. Pero ellos mismos, el hombre y la mujer actuantes no pueden olvidar, al relacionarse con ese mundo exterior, la naturaleza que les pertenece a título individual y personal. Esa naturaleza sufrirá también los impactos de sus actos, sea en el sentido de una integración virtuosa o de una desintegración viciosa.

La ética de Wojtyła está centrada en el amor entendido como virtud, como acto ético que no cancela, sino que integra las emociones humanas, tanto aquellas propias de la afectividad como de la sensualidad. Esta integración puede significar en algunos casos radical transformación. En otros casos puede significar humilde aceptación contemplativa de la propia contingencia. Aceptación y transformación, en todo caso, se nutren de una misma raíz, hecha de percepción y emoción, de adaptable penetración y cultivo de la lógica de la persona en el terreno de la naturaleza.

No seríamos fieles a la experiencia, ni al pensamiento ético de Wojtyła, si no reconociéramos la necesidad de la gracia en esa penetración y cultivo de la naturaleza, del misterio de lo sobrenatural, para realizar las esperanzas de que la empresa del autodomínio y de la autotranscendencia lleguen a buen puerto en la existencia concreta de cada persona humana. Como afirma el propio Wojtyła en “Amor y responsabilidad”, así como el origen de una persona, de un ser espiritual, sólo se explica por la intervención creadora de un Dios

Personal, la educación del hombre y la mujer, su plena realización en el bien y la virtud, sólo son posibles si entendidos como un proceso de creación continua, en el cual la realización del bien por el hombre y la mujer son comprendidos como acto ético con-creador, como sinergia con el acto creador divino.

Este recurso a la teología, sobrio y al mismo tiempo constante en la ética de Wojtyła, nos parece que no cancela la pureza y seriedad filosófica de sus investigaciones, sino que las confirman, junto con su honestidad ante el carácter dramático que reviste cada vida humana, entendida como ese camino en el cual cada hombre y mujer se deparan con el desafío de hacer propio, de interiorizar aquello que les ha sido dado como fin de sus existencias. Nadie, ni siquiera el mismo Dios, decidirá por ellos, substituirá su decisión libre, su adhesión personal al bien, en las condiciones históricas y culturales en las que les toque vivir. Es por ello por lo que, junto a la teología, la literatura, y en particular el drama teatral, es un complemento y una necesaria llave hermenéutica de la filosofía y de la ética de Wojtyła, como hemos querido mostrar, quizá demasiado breve y discretamente, en el último capítulo de nuestra tesis.

La ética personalista de Wojtyła es al mismo tiempo una ética de la integración, porque es realista en lo que se refiere a las posibilidades y limitaciones del hombre y de la mujer. Capaces de amar y de ser amados, del sincero don de sí que los conduce paradójicamente al pleno desarrollo como personas, saben que el amor, como las demás virtudes que en él se fundamentan, no es algo espontáneo, simplemente recibido, sino que exige sacrificio y trabajo sobre uno mismo, no solitariamente, sino en y con los demás, otras personas. La integración del propio dinamismo psíquico, del rico mundo de las emociones enraizadas en la naturaleza humana, es quizá el desafío ético principal del hombre y de la mujer en cuanto personas. Este desafío es, como ha señalado Wojtyła en sus escritos literarios, bello y dramático al mismo tiempo, entramado de luces y sombras, de trigo y cizaña que traban, en el corazón humano dura batalla. La ética de Wojtyła encara este desafío con esperanza, buscando aprender de Jesús, el Maestro y Genio del corazón, el lenguaje y la mirada apropiados, de reconciliación y no de ruptura, de llamada reverente y respetuosa, no de acusación, dirigidos al corazón humano.

Bibliografía

- Allers, Rudolf. 2008a. "Cause in psychology". En *Work and play*, 35–50. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- . 2008b. "The cognitive aspect of emotions." En *Work and play*, 85–136. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- . 2008c. "The vis cogitativa and evaluation". En *Work and play*, 63–84. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Aquino, Tomás de. 1989. *Suma de teología. 2: Parte I-II*. Traducido por Angel Martínez, Donato González, Luis López de las Heras, y Jesús María Rodríguez Arias. 2ª ed. Vol. 2. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . 1990. *Suma de teología. 3: Parte II-II (a)*. Traducido por Ovidio Calle Ocampo y Lorenzo Jiménez Patón. 1ª ed. Vol. 3. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . 1994a. *Suma de teología. 4: Parte II-II (b)*. Traducido por Manuel Morán Flecha, Jesús Hernando Franco, Ángel Martínez Casado, y Luciano Gómez Becerro. 1ª ed. Vol. 4. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . 1994b. *Suma de teología. 5: Parte III e índices*. Traducido por Pedro Arenillas Sangrador, Aristónico Montero Galán, y Alberto Escallada Tijero. 1ª ed. Vol. 5. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . 2001. *Suma de teología. 1: Introducción general y Parte I*. Traducido por José Martorell Capó. 4ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . 2019. *Obras completas de Santo Tomás de Aquino*. Editado por Enrique Alarcón. Pamplona: Ad Universitatis Studiorum Navarrensis. www.corpusthomisticum.org.
- Aristóteles. 1978. *Acerca del alma*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Biblioteca clásica Gredos 14. Madrid: Gredos.
- . 1982. *Tratados de lógica (Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos)*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Vol. 2. 2 vols. Madrid: Gredos.
- . 1985. *Ética nicomáquea; Ética eudemia*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Biblioteca clásica Gredos 89. Madrid, España: Gredos.
- Axel, Gabriel. 1987. *Babettes gæstebud*. Drama, Comedia. Nordisk Film.
- Berti, Enrico, y Dion Davi Macedo. 2002. *As razões de Aristóteles*. Sao Pablo, Brasil: Edições Loyola.
- Burgos, Juan Manuel. 2016. "Introducción". En *Amor y responsabilidad*, 6ª ed., 7–17. Madrid: Palabra.
- . 2015. "La Gnoseología de K. Wojtyła y La Gnoseología Tomista: Una Comparación". *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 71 (267): 703–31. <https://doi.org/10.14422/pen.v71.i267.y2015.010>.
- Buttiglione, Rocco. 1982. *Il pensiero di Karol Wojtyła*. 1ª ed. Milán: Jaca Book.

- . 1989. “L' "Essere e Persona" di Josef Seifert. Sfondò teoretico e significato di quest'opera.” En *Essere e Persona*, 9–75. Milano: Università del Sacro Cuore.
- . 1992. *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Ediciones Encuentro.
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=34206>.
- Castellani, Leonardo. 1957. *El Evangelio de Jesucristo*. Biblioteca Diction 7. Buenos Aires: Diction.
- Crosby, John F. 2009. “Introductory Study”. En *The nature of love*, xiii–xxxiv. South Bend, Ind.: St. Augustine's Press.
- Cuccia, Emiliano Javier. 2016. “El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones”. *Cauriensia*, n° 10: 245–63. <https://doi.org/10.17398/1886-4945.10.245>.
- Elton, María. 2008. “Moral Sense and Natural Reason”. *Review of Metaphysics* 62 (1): 79–110. <https://doi.org/revmetaph200862137>.
- . 2013. *Moral science and practical reason in Thomas Aquinas*. Philosophie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 42. Zürich: Lit.
- Fabro, Cornelio. 1978. *Percepción y pensamiento*. Traducido por Juan Francisco Lisón. Pamplona: EUNSA.
- . 1999. *Introducción al Tomismo*. Madrid: Rialp.
- Ferrer Santos, Urbano. 2008. *La trayectoria fenomenológica de Husserl*. 1. ed. Colección Filosófica 200. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- . 2011. “La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista”. En *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, 2ª ed., 57–68. Pensamiento 31. Madrid: Palabra.
- Furtak, Rick. 2007. “Kierkegaard and the Passions of Hellenistic Philosophy”. *KIERKEGAARDIANA* 24 (junio).
<https://tidsskrift.dk/kierkegaardiana/article/view/31098>.
- García Jaramillo, Miguel Alejandro García. 1997. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra.
- García Quesada, Alfredo. 1995. “A teoria dos modelos no pensamento de Max Scheler”. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. [Http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca_s/php/login_tese.php?flag=1995-Garcia_Q_A.pdf](http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca_s/php/login_tese.php?flag=1995-Garcia_Q_A.pdf).
- Girault, Roberto. 2009. *El Estudiante*. Drama. Halo Studio.
<http://www.imdb.com/title/tt1261393/>.
- Guardini, Romano. 2016. *La existencia del cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guccinelli, Roberta. 2013. “Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler”. En *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, 1ª ed., IX–XCVIII. Milano: Bompiani.
- Guerra López, Rodrigo Guerra. 2002. *Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyła*. Caparrós editores.
- . 2011. “La familia en la filosofía de Karol Wojtyła”. En *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, 2ª ed., 289–302. Pensamiento 31. Madrid: Palabra.
- Habermas, Jürgen. 2004. *O futuro da natureza humana a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes.

- Hipona, Agustín de. 1965. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*. 2ª ed. Vol. 2. 2 vols. Obras Completas, XIV. Madrid: BAC.
- Hölderlin, Friedrich, y Federico Gorbea. 1995. *Poesía completa: edición bilingüe*. 5. ed. Libros Rio Nuevo. Barcelona (España): Ed. 29.
- Hume, David, David Fate Norton, y Mary J. Norton. 2007. *A treatise of human nature: a critical edition*. The Clarendon edition of the works of David Hume. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Juan Pablo II. 2003. *Varón y mujer*. 5ª ed. Madrid: Palabra.
- . 2007. *La redención del corazón: catequesis sobre la pureza cristiana*. 4ª ed. Madrid: Palabra.
- . 2012. *El celibato apostólico: catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana*. 4ª ed. Madrid: Palabra.
- Juan Pablo II, y Michael Waldstein. 2006. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. 2006 edition. Boston, MA: Pauline Books & Media.
- Kant, Immanuel. 1960. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por Manuel García Morente. 6ª ed. Madrid: Espasa Calpe.
http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01362842104592728687891/p0000001.htm#I_1_.
- . 2015. *Crítica da razão prática*. Traducido por Valerio Rohden. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Kieslowski, Krzysztof. 1988. *Krótki film o miłości (Una pequeña película sobre el amor)*. Drama. Studio Filmowe Tor. <http://www.imdb.com/title/tt0095467/>.
- Lubac, Henri de. 1992. *Memoria intorno alle mie opere*. Traducido por Elio Guerriero. Milano: Jaca book.
- Marías, Julián. 1970. *Antropología Metafísica*. Madrid: Revisita de occidente.
- Meneses, Paulo Gaspar. 2000. *O conhecimento afetivo em Santo Tomás*. Loyola.
- Michotte, A. 1963. *The perception of causality*. Traducido por Elaine Miles. London: Methuen & Co Ltd.
- Pieper, Josef. 2007. *Las virtudes fundamentales*. 9ª ed. Madrid: RIALP.
- Pinckaers, Servais. 2000. “Las pasiones y la moral”. *Communio*, septiembre, 279–92.
- Pollini, Maximiliano. 2011. “La drammatica di ‘natura’ e ‘persona’ nella filosofia dell’uomo di karol wojtyła”. *Metafísica y persona* 5: 33–79.
- Półtawski, Andrzej. 1984. “The epistemological basis of Karol Wojtyła’s philosophy”. En *Karol Wojtyła. Filosofo. Teologo. Poeta. Atti del 1° Colloquio Internazionale del Pensiero Cristiano organizzato da ISTR*, 79–91. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Raulin, Albert. 2015. “Introdução e notas ao Tratado sobre a temperança (S. Th. Ila-IIae q. 141-170)”. En *Suma Teológica.*, 3ª ed., 7:183–252. São Paulo: Loyola.
- Reinach, Adolf. 1986. *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro.
- Rhonheimer, Martin. 2006. *Ley natural y razón práctica: una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: EUNSA.
- Ricoeur, Paul. 2014. “Introducción a Ideen I de Edmund Husserl”. *Areté* 26 (1): 133–63.

- Rodríguez Agüero, Ana. 2007. “Ética y perfección de la persona en los primeros escritos de Karol Wojtyła”. En *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, 175–82. Madrid: Palabra.
- Rodríguez Luño, Angel. 1991. *Ética general*. Libros de iniciación filosófica 11. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Scheler, Max. 1942. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Losada.
- . 2004. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Salamanca: Sígueme.
- . 2013. *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*. Traducido por Roberta Guccinelli. Milano: Bompiani.
- Seifert, Josef. 1981. “Karol Wojtyla (Pope John Paul II) as a Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy” *Aletheia* II: 130–99.
- . 1987. *Back to things in themselves: a phenomenological foundation for classical realism: a thematic study into the epistemological-metaphysical foundations of phenomenological realism, a reformulation of the method of phenomenology as noumenology, a critique of subjectivist transcendental philosophy and phenomenology*. Studies in classical and phenomenological realism. Boston: Routledge & K. Paul.
- Serrano del Pozo, Ignacio. 2013. *Debilidad de la voluntad y dominio racional: el problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino*. 1. ed. Colección de pensamiento medieval y renacentista 135. Pamplona: EUNSA.
- Serretti, Massimo. 1995. “Invito alla lettura”. En *Perché l’uomo: scritti inediti di antropologia e filosofia*, 5–40. [S.l.]: Leonardo.
- . 2014. “La contribución de Karol Wojtyla a la antropología filosófica y teológica”. *Vida y espiritualidad* 87 (abril): 9–41.
- Sherman, Nancy, ed. 1999. *Aristotle’s Ethics: critical essays*. Critical essays on the classics. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
- Spaemann, Robert. 2010. *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Traducido por José Luis del Barco. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Stein, Edith. 2006. *La mujer: su papel según la naturaleza y la gracia*. Traducido por Carlos Díaz. Madrid: Palabra.
- Styczeń, Tadeusz. 2005. *Comprendere l’uomo: 3*. Roma: Lateran University Press.
- Taborski, Bolesław. 2011. “Introduzione (‘La bottega dell’orefice’)”. En *Karol Wojtyła. Tutte le opere letterarie.*, 3ª ed., 751–61. Milano: Bompiani.
- Thomasson, Amie. 2019. “Roman Ingarden”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, Summer 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/ingarden/>.
- Ubieta, José Angel, ed. 1977. *Biblia de Jerusalén*. Nueva ed. totalmente rev. y Aum. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Ugarteche Fernández, Martín. 2014. “Karol Wojtyla y la crítica al utilitarismo”. *Synesis* 6 (diciembre): 107–21.
- Von Hildebrand, Dietrich. 1962. *Ética cristiana*. Traducido por Salvador Gómez Nogales. Barcelona: Herder.
- . 1998. *La esencia del amor*. Traducido por Juan Cruz Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

- . 2006. *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Traducido por Juan Miguel Palacios. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Wojtyła, Karol. 1959. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera (Evaluación de la posibilidad de construir una ética cristiana sobre la base del sistema de Max Scheler)*. Lublin: KUL.
- . 1980. *El taller del orfebre: meditación sobre el sacramento del matrimonio ...* Traducido por Anna Rodon Klemensiewicz. Madrid: La Editorial Católica.
- . 1982. *Max Scheler y la ética cristiana*. Traducido por Gonzalo Haya. Madrid: La Editorial Católica.
- . 1989a. *I fondamenti dell'ordine etico*. Bologna: Edizioni CSEO.
- . 1989b. “El personalismo tomista”. En *I fondamenti dell'ordine etico*, traducido por Centro Studi Europa Orientale, 2ª ed., 137–48. Bologna: CSEO.
- . 1989c. “El principio evangelico dell'imitazione. L'insegnamento delle fonti della Rivelazione e il sistema filosofico di Max Scheler”. En *I fondamenti dell'ordine etico*, 2ª ed., 159–70. Bologna: CSEO.
- . 1990. *Hermano de nuestro Dios; Esplendor de paternidad: dramas*. Traducido por Ana María Rodón Klemensiewicz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . 2000. *El don del amor: escritos sobre la familia*. Madrid: Ediciones Palabra.
- . 2001. *Tutte le opere letterarie*. Milán: Bompiani.
- . 2003a. “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler”. En *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 2003ª ed., 247–87. Pensamiento 2. Madrid: Palabra.
- . 2003b. “El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética en Santo Tomás de Aquino, Hume y Kant”. En *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 2003ª ed., 221–45. Pensamiento 2. Madrid: Palabra.
- . 2003c. “El personalismo tomista”. En *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 2003ª ed., 303–20. Pensamiento 2. Madrid: Palabra.
- . 2003d. “El problema de la experiencia en la ética”. En *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 2003ª ed., 321–60. Pensamiento 2. Madrid: Palabra.
- . 2003e. “La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad”. En *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 72–74. Madrid: Palabra.
- . 2003f. *Mi visión del hombre*. Traducido por Pilar Ferrer. Madrid: Palabra. <http://www.palabra.es/detalle.aspx?Codart=0700021>.
- . 2003g. “Naturaleza y perfección”. En *Mi visión del hombre*, traducido por Pilar Ferrer, 44–48. Pensamiento 2. Madrid: Palabra.
- . 2005a. *El hombre y su destino*. Traducido por Pilar Ferrer. 3ª ed. Madrid: Palabra.
- . 2005b. “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”. En *El hombre y su destino. Ensayos de antropología.*, traducido por Pilar Ferrer, 3ª ed., 25–39. Madrid: Palabra.
- . 2006. *Wykłady Lubelski (Lecciones de Lublín)*. Editado por Tadeus Styczeń. Lublin: KUL.
- . 2011. *Persona y acción*. Traducido por Rafael Mora. Palabra.
- . 2014a. *Lecciones de Lublin (2)*. Traducido por Rafael Mora. Vol. 1. 2 vols. Madrid: Palabra.

- . 2014b. *Lecciones de Lublin (I)*. Traducido por Rafael Mora. Vol. 1. 2 vols. Madrid: Palabra.
- . 2016. *Amor y responsabilidad*. Traducido por Jonio González y Dorota Szmidt. 6^a ed. Pensamiento 35. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, Karol, Giovanni Reale, y Tadeusz Styczeń. 2003. *Metafisica della persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani.
- . 2005. *Metafisica della persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani Il pensiero occidentale.
- Wojtyła, Karol, y Massimo Serretti. 1995. *Perché l'uomo : scritti inediti di antropologia e filosofia*. [S.l.]: Leonardo.
- Wojtyła, Karol, y Anna-Teresa Tymieniecka. 2007. *Persona y acción*. Traducido por Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Apéndice: Cronología de la producción filosófica de Karol Wojtyła

1948

Defiende su tesis de laurea, bajo la dirección del p. Réginald Garrigou-Lagrange “*Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce*”³⁰⁰.

1952

“Instinto, Amor, Matrimonio”³⁰¹

1953

“La experiencia religiosa de la pureza”³⁰²

Aprobación de su disertación “Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler”, habilitándolo para la libre docencia.

1954-1955

“El acto y la vivencia ética” (Primera Lección de Lublin).

1955-1956

“El bien y el valor” (Segunda Lección de Lublin).

1956-1957

“La cuestión de la norma y la felicidad” (Tercera Lección de Lublin).

³⁰⁰ Primera edición publicada en 1950 en la “Collectanea Theologica”, en Varsovia.

³⁰¹ Publicado en “Tygodnik Powszechny” (Semanario universal).

³⁰² Publicado en “Tygodnik Powszechny”.

1957

“Reflexiones sobre el matrimonio”³⁰³.

“El principio evangélico de la imitación”³⁰⁴.

[“En busca de una base para el perfectivismo en la ética”; “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético”; “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler”]³⁰⁵

[“La moral y la ética”; “El problema de la ética científica”; “El origen de las normas morales”; “El realismo en la ética”; “Naturaleza y perfección”; “El significado del deber”; “La ley natural”; “Humanismo y fin del hombre”; “El problema de la verdad y de la misericordia”; “El problema del desinterés”; “La verdadera interpretación sobre la doctrina de la felicidad”; “La postura frente al placer”; “Los valores”; “¿Qué es la ascética?”; “Idea y humildad”; “La visión de Dios”]³⁰⁶.

1958

Obispo auxiliar de Cracovia (4 de julio).

“La propedéutica del sacramento del matrimonio”³⁰⁷

“El papel dirigente o auxiliar de la razón en la ética en Tomás de Aquino, Hume y Kant”³⁰⁸

[“La piedra angular de la ética social”, “Justicia y amor”; “El problema de la lucha”; “Una ética independiente a la luz de la idea de justicia”]³⁰⁹

1959

“El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler”³¹⁰.

“La naturaleza humana como fundamento de la formación ética”³¹¹.

³⁰³ Publicado en “Znak” (El Signo).

³⁰⁴ Publicado en “Ateneum kaplanskie”.

³⁰⁵ Publicados en “Roczniki filozoficzne” (Anales filosóficos).

³⁰⁶ Publicados en “Tygodnik Powszechny”.

³⁰⁷ Publicado en “Ateneum kaplanskie”.

³⁰⁸ Publicado en “Roczniki filozoficzne”.

³⁰⁹ Publicados en “Tygodnik Powszechny”.

³¹⁰ Publicado en “Roczniki teologiczne-kanoniczne” (Anales teológicos y canónicos).

³¹¹ Publicado en la revista “Znak”.

“¿Qué debería ser la teología moral?”³¹².

Publicación de la primera edición de su tesis de habilitación para la libre docencia, sobre Max Scheler.

1960

“El taller del orfebre”³¹³.

Publicación de la primera edición de “Amor y responsabilidad”.

1961

“El personalismo tomista”³¹⁴

1962-1965

Participación en el Concilio Vaticano II.

1963

Arzobispo Metropolitano de Cracovia.

1964

“Rayo de paternidad”³¹⁵

1965

“El problema de la ética sexual católica. Reflexiones y resultados”³¹⁶.

[Intervención en el Concilio]

1967

³¹² Publicado en “Ateneum kaplanskie”

³¹³ Obra publicada en “Znak”, bajo el pseudónimo A. Jaiwen.

³¹⁴ Publicado en “Znak”.

³¹⁵ Publicado en “Znak”, en 1979.

³¹⁶ Publicado en “Roczniki filozoficzne”.

Creado Cardenal por Paulo VI.

1969

“La enseñanza sobre el amor de la Encíclica *Humanae Vitae* (Análisis del texto)”³¹⁷

“La verdad de la Encíclica *Humanae Vitae*”³¹⁸

“Introducción a la Encíclica *Humanae Vitae*”³¹⁹

“El problema de la experiencia en la ética”³²⁰

Publicación de la primera edición de “Persona y acto”³²¹

[El corazón inmaculado de María y la transmisión de la vida]

1970

“La persona humana y el derecho natural”³²²

1971

[La familia, condición de la afirmación del hombre]

1972

“El hombre y la responsabilidad”³²³

1974 y 1975

“Sobre el significado del amor conyugal (al margen de una discusión)”³²⁴

³¹⁷ Publicado en “*Analecta Cracoviensia*”.

³¹⁸ Publicado en varios lugares. La traducción al italiano [“*La verità dell’Enciclica “Humanae vitae”*”] fue publicada en “*L’Osservatore Romano*”, el 5 de enero de 1969 (p. 1-2).

³¹⁹ Publicado en varios lugares, entre ellos “*Notificationes e curia Metropolitana Cracoviensi*”.

³²⁰ Publicado en “*Roczniki filozoficzne*”.

³²¹ La primera edición en polaco fue editada por Marian Jaworski. Una segunda edición fue preparada por A. Połtawski en 1985. La tercera y definitiva edición polaca fue preparada por Tadeusz Styczen en 1994.

³²² Publicado en “*Roczniki filozoficzne*”.

³²³ Concebido como una continuación ética de “*Persona y acto*”. Publicado por primera vez, en polaco, en 1991. La primera traducción italiana data de 1995.

³²⁴ Publicado en “*Roczniki filozoficzne*”.

“La familia como “*communio personarum*”. Ensayo de interpretación teológica”³²⁵

“La estructura general de la autodecisión”³²⁶

1975

“Reflexiones pastorales sobre la familia”³²⁷

“¿Participación o alienación?”³²⁸

“El hombre en perspectiva: desarrollo integral y escatología”³²⁹

1976

“La persona: sujeto y comunidad”³³⁰

“La trascendencia de la persona en el acto y la autoteleología del hombre”³³¹

“El acto intencional y el acto humano”³³²

“Los grados del ser desde el punto de vista de la fenomenología del acto”³³³

[Honra a tu padre y a tu madre]

1977

“El problema del constituirse de la cultura a través de la “praxis” humana”³³⁴

[El valor de la vida]

1978

“La visión antropológica de la *Humanae vitae*”³³⁵

³²⁵ Publicado en “Ateneum kaplanski”.

³²⁶ Publicado en italiano en “Asprenas”.

³²⁷ Publicado en “Rozniki Nauk Społecznych” (Anales de ciencias sociales).

³²⁸ Texto presentado en el seminario de estudio internacional de fenomenología de Friburgo. Publicado en los *Annali Filosofici* de la Universidad de Friburgo y seguidamente en *Analecta Husserliana* 6 (1977).

³²⁹ Publicado en “Colloquium Salutis”.

³³⁰ Publicado en *Rozniki Filozoficzne*. Después en *Review of Metaphysics* (1979-1980).

³³¹ Texto preparado para el VI Congreso filosófico internacional de Arezzo, del 1 al 5 de junio de 1976. Publicado en “Il Nuovo Areopago”, en 1988.

³³² Publicado en italiano en “*Analecta Husserliana*”.

³³³ Publicado en “*Analecta Husserliana*”.

³³⁴ Conferencia en la Universidad Católica de Milán, publicada en la “*Rivista di Filosofia Neoscholastica*”.

³³⁵ Publicado en “*Lateranum*”.

“La subjetividad y lo irreductible en el hombre”³³⁶

“Amor fecundo y responsable”³³⁷.

[La dignidad matrimonial: una vocación]

“Hombre y mujer los creó”³³⁸.

16 de Octubre: El Cardenal Karol Wojtyła es electo Papa.

1979

Edición polaca definitiva de “Amor y responsabilidad”.

³³⁶ Aparecido en lengua italiana (“La soggettività e l’irriducibile nell’uomo”) en “Il Nuovo Areopago”.

³³⁷ Publicado en las Actas del Congreso Internacional en Milán, organizado por el Centro Internacional de Estudios de la familia, en junio de 1978.

³³⁸ En su Introducción al inglés de las catequesis de Juan Pablo II sobre la Teología del cuerpo, Michael Waldstein señala que “La fundación Dom Polski en la Via Cassia en Roma preserva la versión mecanografiada de un libro escrito en polaco por el Cardenal Wojtyła antes de su elección, titulado “Hombre y mujer Él los creó”. La hermana que tipeó el manuscrito confirma que el Papa Juan Pablo II trajo este texto de Cracovia a Roma después de su elección. El trabajo parece haber estado completo y listo para publicación” (Juan Pablo II y Waldstein 2006, 7).