

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

URBANO FERRER

LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA ÉTICA EN KAROL WOJTYLA

1. Contexto histórico-ético

La Ética del último siglo se ha visto en la necesidad de mediar en un doble frente antitético, representado por los positivismos, de un lado, y los deontologismos, del otro lado. Ambas posturas parten de la diseción entre los hechos (*facts*), verificables y controlados por la experiencia, y los principios normativos de la razón (*values*), que carecerían del respaldo de la experiencia, pero pueden a cambio dotar a las proposiciones éticas de la universalidad y necesidad propias de los enunciados a priori. La herencia del positivismo ha llegado hasta las distintas formas de neopositivismo lógico, y su traducción ética se recoge en los emotivismos, por ejemplo en Ch. Stevenson, A. J. Ayer, M. Schlick... Por el otro lado, el racionalismo del deber se advierte arquetípicamente en Kant, acusándose también en general en autores racionalistas británicos como H. More o R. Cudwort. Hasta se podría decir que han sido dos constantes recurrentes en la Historia moderna de la Ética, con antecedentes en algunos diálogos platónicos, por ejemplo, a través de la polémica de Sócrates con Trasímaco o Calicles... o en las escuelas helenísticas estoicas y epicúreas, que cifraban el ideal del sabio en la virtud autosuficiente y en la vida libre de dolor, respectivamente. La filosofía analítica del lenguaje ha intervenido como mediadora buscando dar respuesta a la falacia naturalista, en tanto que introduce el mismo gap insalvable entre enunciados descriptivos y normativos. El prescriptivismo de R.M. Hare se pronuncia a favor de la inderivabilidad de las prescripciones normativas, mientras que el descriptivismo de J. Searle pretende a través de los hechos lingüísticos institucionales haber encontrado una vía lingüística de derivación lógica del “es” al “debe”.¹

¹ De ello me he ocupado en FERRER, U., “Does the Naturalistic Fallacy Reach Natural Law?”, *Contemporary Perspectives on Natural Law*, A.M. González (ed.), Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 201-210.

Por lo que respecta al positivismo moral, es también un naturalismo, por cuanto incluye lo moral entre los hechos derivados de sus condiciones naturales, tal como los registra un observador externo. Se bifurca en las dos modalidades sociologista y psicologista. Para la primera la Ética es *science des moeurs*, en términos de L. Lévy-Brühl, precisamente en la medida en que se trata de costumbres vigentes socioculturalmente, que como tales y dentro de los indispensables márgenes de adaptación se imponen a los individuos. Son costumbres que se pueden presentar como prescriptivas, aceptadas, toleradas o como objeto de prohibición –según el grado de vinculación, o bien de apartamiento de ellas–, sin que la ciencia positiva nos permita preguntarnos por qué se presentan de ese modo: habría que decir que simplemente forman parte de la cultura correspondiente bajo esa forma. Tampoco se explica por qué aparece lo normativo en la experiencia: se trataría de un hecho social regulado, como lo es el lenguaje o el juego, con la particularidad de que cuando se trata de las costumbres de orden moral presentan una especial seriedad en el modo de ejercer su normatividad. Respecto al psicologismo ético –la otra vertiente empirista–, para él lo moral está en función de un sentimiento de aprobación o de simpatía, apto para identificarlo y no viniendo dado al margen de él. Es la postura mantenida entre otros por D. Hume, Adam Smith, F. Hutcheson y los neopositivistas. La actitud psicológica correspondiente a las valoraciones éticas sería la que asume el espectador desinteresado, en tanto en cuanto se hace guiar por tal sentimiento.

La unilateralidad descrita en los positivismos anteriores no significa que la experiencia moral no haya de contar con los datos suministrados por las ciencias psicológicas y sociales, sino más bien que esto no ha de hacerse al precio de perder la especificidad de lo moral. Hay sentimientos que forman como el cortejo del hecho moral, tales como la estima de sí (*selfsteem*), la veneración, la simpatía, el pudor..., pero por sí solos no nos dan acceso a lo ético como fenómeno. En todo caso, proveen al término “moral” de una ambigüedad inicial, ya que pasan por alto la diferencia entre lo moral como temple o estado de ánimo y lo moral como cualificación ética.

Algo semejante ocurre con los hechos sociales, tales como las reglas de convivencia, la solidaridad en tanto que cohesión social o la pertenencia a grupos primarios y secundarios, los cuales están como incrustados en la propia experiencia antes de que despierte la conciencia moral y, por consiguiente, se prestan a un tratamiento epistemológico del que está ausente lo específicamente moral. La insuficiencia del sociolo-

gismo para captar lo moral es descrita así por Maritain: “A medida que descendemos más profundamente en el espesor de la vida moral, nos encontramos frente a un comportamiento cada vez más irreductible al esquema sociologista. En la vida de cada día, cada vez que por motivos de conciencia abandonamos algo que realmente amamos, cada vez que nos elevamos por encima de lo que todo lo que el mundo hace y piensa, a fin de tomar una decisión que juzgamos verdaderamente buena, la experiencia moral nos pone frente a una realidad que es esencialmente nuestra, que está enraizada en *mi* libertad personal, de tal suerte que toda presión exterior solamente tiene poder sobre mí en la medida en que yo quiero darle ese poder”.²

En el otro extremo aludido, la moral kantiana parte del reconocimiento primario del deber como *factum* de la razón práctica, que no podría ser puesto en entredicho por ninguna experiencia; es más, el hecho de que la experiencia, siempre condicionada, no diga nada sobre la validez del mismo, es lo que permite reconocer la aprioridad del deber. Por tanto, lo moral se traduciría inmediatamente en una normatividad susceptible de universalización, que no se llega a alcanzar a través de ninguna experiencia fenoménica. La dificultad aquí reside en cómo acceder a los juicios de experiencia desde los a priori de la razón. De hecho, la prudencia como virtud moral, que en la *Ética* aristotélicotomista ejerce un papel clave para determinar el juicio moral adecuado, es devaluada éticamente por Kant, al hacerla pasar por simple habilidad (*Geschicklichkeit*).

2. Un intento fenomenológico incompleto de integración de la experiencia y el a priori

Para evitar el primado unilateral de una u otra de las dos aproximaciones anteriores se precisa una noción de experiencia en la que transparezca originariamente lo normativo. Pero ¿es esto posible? ¿Acaso cabe situar aquí el intento fenomenológico de Max Scheler de operar con una experiencia a priori de los valores?

A juicio de K. Wojtyła —que, como es sabido, había emprendido en su *Disertación* doctoral una confrontación entre el pensamiento de Scheler y la *Ética* cristiana—, la respuesta es que solo en parte lo consigue, porque, si bien ha accedido con la experiencia axiológica al ámbito de lo esencialmente válido sin tener que efectuar una reconstrucción

² MARITAIN, J., *Las nociones preliminares de la filosofía moral*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1965, p. 21.

trascendental al modo kantiano, que alejaría de la experiencia inmediata, por otro lado es una experiencia en la que se manifiestan emocionalmente los valores, pero en la que, en tal medida, no se incluye el dinamismo personal indisociable de la realización de los valores morales.³ Scheler, en efecto, axiomatiza tanto las relaciones axiológicas jerárquicas como el deber-ser ideal, no dejando espacio a un principio normativo en el que lleguen a fundarse los imperativos morales y que aparezca ligado a la comparecencia del yo personal, como es en la Ética clásica el hábito práctico de la *sindéresis* o de los primeros principios prácticos. Lo que Wojtyła inquiriere no es, por consiguiente, un alejamiento de la experiencia fenomenológica, formulable en términos y enunciados de esencia, sino justo una revalidación de ella en su integralidad para así poder reducir a sus términos propios el fenómeno ético, sin solapararlo con el ambivalente y a veces difuso mundo de las emociones y sentimientos.

Pero ¿qué se nos revela en esta experiencia integral? Sin duda la aportación original de Wojtyła estriba en situar la experiencia en el horizonte de realización de la persona, diferenciándose en esto del procedimiento seguido por la Ética clásica, la cual partía antropológicamente de la naturaleza específica del hombre y de sus facultades como principios próximos de operaciones. En consecuencia, el modo de llegar a las conclusiones éticas será formalmente diverso, según se proceda deductivamente desde una naturaleza finalizada en sí misma o, en cambio, se acuda de una manera fenomenológico-descriptiva a la experiencia vivida, como fuente de desvelamiento de las estructuras a priori de la persona. Esto sin perjuicio de que ambos modos de proceder permitan legitimar en ocasiones unas mismas conclusiones (en todo caso, la coincidencia se referiría exclusivamente a las conclusiones *materialmente* tomadas, difiriendo el modo de fundamentación de su validez). Un ejemplo: se puede enjuiciar moralmente la acción de robar atendiendo a que la propiedad privada da concreción a una inclinación natural del hombre a poseer bienes externos y el robo, por tanto, contradice o lesiona esa exigencia de la naturaleza; pero también se lo puede descalificar porque con tal acción se priva a la persona de ejercer su dominio sobre sí —lo cual es una estructura de la persona— sobre los bienes externos, deján-

³ Por ello para Scheler la experiencia de la objetividad de los valores morales no difiere en absoluto de la que es relativa a los otros dominios de valor: “Scheler supone que los valores éticos son valores objetivos, pero solo logra objetivarlos en el contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva (es decir, del fenómeno). Pero, en este plano, su objetividad no se diferencia en nada de de la objetividad de todos los demás valores” (WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1982, p. 105).

dose llevar por la codicia. Ambas argumentaciones difieren formalmente, por más que tengan el supuesto común de contar con que se hayan observado las distintas exigencias de justicia en la adquisición y rentabilización de la propiedad.

Pues bien, estas estructuras esenciales, a las que atiende Wojtyła y que paso a examinar a continuación, admiten, como veremos, una doble lectura, antropológica y ética.

3. Desdoblamiento antropológico-ético de las estructuras esenciales de la persona

A un nivel antropológico son dos por principio las estructuras haladas por Wojtyła: a) la autodeterminación o autodecisión, mediante la cual la persona se forja a sí misma en sus actos libres, y b) la autoteleología, según la cual la persona interviene como confín para sí misma, poniendo así límites a su actuación proyectiva de fines, toda vez que se comporta cada una como un fin en sí tanto respecto de sí misma como cuando toma posición en relación con las otras personas. Si en la autodeterminación la persona parte de un sí mismo intransgredible por venir dado antes de proyectar el comportamiento, en la auto-teleología se orienta por fines personales no instrumentalizables ni realizables en el modo de los proyectos finalistas.

La traslación ética de estas propiedades antropológicas estructurales de la persona no presenta mayor dificultad y se deja expresar del modo siguiente: a) la persona se hace buena o mala con sus actos, como un resultado de la autodeterminación de sí misma al actuar; por su parte y vinculado a la autoteleología está el hecho de que b) cada persona se respeta y estima a sí misma en su propio confín cuando actúa moralmente.

Además, cada uno de estos enunciados se apoya en estos otros dos principios intermedios, que hacen de tránsito de la Antropología a la Ética: a) la normatividad moral no se impone de suyo mediante un sistema coactivo, sino que solo se ejerce en diálogo con la libertad que le da cumplimiento; de lo contrario, no se respetaría la condición de fin para sí misma que posee la persona al autodeterminarse; b) no hay un fin particular y fijado de modo objetivo al que se dirijan de modo necesario los actos humanos y que eximiera del pronunciamiento debido en la decisión, ya que en el acto humano –voluntario– se revela la trascendencia de la persona en su actuación; en cambio, poner los actos de la persona en función de algún fin predeterminado significaría absorber la singularidad e irreductibilidad de la persona, haciendo imposible su trascendi-

miento. Por ello, Wojtyła propone emplear la expresión *actus personae* en sustitución de la expresión tradicional de *actus humani*, por cuanto esta segunda refleja mejor la personalización que el agente lleva a cabo con sus actos cuando son moralmente buenos, a diferencia del adjetivo *humanus*, que tiene solo un sentido específico.⁴

Lo propio de la perspectiva ética expuesta es que no depende de unos postulados, sino de la reducción –en el sentido que le da Wojtyła de exploración– de la experiencia moral a sus perfiles propios sobre base antropológica. Estos perfiles se acusan inequívocamente al advertir que la persona no es un todo concluso, sino que sus actos revierten intransitivamente sobre ella y la modelan. Entre los griegos Aristóteles lo anticipó al referirse al feed-back o realimentación de las facultades con sus actos. Y como la moralidad recae primariamente sobre los actos, la cualificación ética habrá de incidir desde ellos en la persona, que es quien se configura moralmente.⁵ Por tanto, la experiencia destaca la moralidad no como una armazón o superestructura externa –como tiende a presentarlo el lenguaje cuando sustantiva la moral o la ética–, sino como debida a que la persona es autora de sus actos y es modificada por ellos al realizarlos, trazando así su propia figura ética.

En el texto siguiente se expone la doble faz señalada, antropológica y moral, de la única experiencia humana integradora: “Cada hombre posee directamente, como persona y como miembro de la sociedad, una determinada experiencia moral. Al decir que esta experiencia consiste en la práctica personal de la moralidad, en la práctica personal del bien y del mal moral, afirmamos que todo hombre normal es, entonces, un auténtico artífice y creador. No se puede separar la realidad moral de esta causalidad y de esta creatividad. En esto consiste, sobre todo, la experiencia moral”.⁶ Pero ahora estamos en mejores condiciones para indagar lo característico de la normatividad, como distintivo de la experiencia

⁴ “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 que en ella hunde sus raíces. Se trata de una potencialidad del ser personal, por lo que la acción en sí misma no se presenta solo como *actus humanus*, sino también como *actus personae*” (WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Palabra, Madrid, 2011, pp. 63-64).

⁵ “Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos apartarnos mejor de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1133 a 32, 1104 b 4).

⁶ WOJTYLA, K., “El problema de la experiencia en la ética”, en *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 1997, p. 341.

moral. ¿Se puede reconducir la normatividad, en su especificidad moral, también a la experiencia? Y si es así, ¿en qué términos?

4. ¿En qué consiste la normatividad ética?

Sin abandonar el suelo fenomenológico de la experiencia moral, en el que se asientan los anteriores análisis, nos preguntamos por lo que aparece como característico de la normatividad ética.

Para responder debidamente hay que contar con que la experiencia moral no se limita a registrar un dato o *quid*, sino que incluye inseparablemente el momento de la *comprensión* o por qué. De este modo, el dinamismo de la persona que elige no solo se muestra en la trascendencia horizontal de unos a otros objetos intencionales, sino que alcanza también verticalmente a la verdad sobre el bien como criterio permanente de la autenticidad en la elección de la persona. En este segundo sentido, la trascendencia de la persona en la acción se hace presente como verdad en la elección y es lo que identifica a los actos moralmente buenos como obligatorios en conciencia. Lo que en el plano antropológico se muestra como autoposesión y autodominio, en el orden moral significa autodependencia o dependencia en la verdad de la propia persona. “En la dinámica interna de la voluntad se descubre una relación a la verdad, que es diversa de la relación con los objetos de la volición y más profunda que ella”.⁷ En otros términos: en la elección el objeto intencional va acompañado de una motivación adecuada o un por qué interno comprensivo, que trasciende a las distintas elecciones particulares y las dota de su verdad moral o verdad sobre el bien en torno al cual todas giran.

Justamente el momento del deber es lo específico de la experiencia moral (en consecuencia, no hay que entenderlo como un enunciado general o impersonal). La experiencia del deber va ínsita en la experiencia del “yo actúo” y del “yo actúo con los demás”, en tanto que ligadas una y otra a la verdad del querer propio (*simplex volitio* tomista), que se prolonga en acción, y a la verdad del bien que mediante este querer pongo por obra. Por tanto, no deriva el deber de un precepto abstracto, desvinculado de la experiencia vivida, sino del acto primero de querer, cuya verdad se descifra en su motivación por el bien de la persona radicado en la elección de uno u otro bien particular. Bajo este aspecto la ética wojtyliana se conduce como una metaética, atenta a entresacar los elementos últimos de la experiencia moral. Se trata ante todo de sentar los

⁷ WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 210.

fueros de aquella experiencia en la que el hombre se hace bueno o malo en tanto que hombre, antes que de prescribir el modo debido de actuar, por más que se alcance a cumplir la primera tarea con ocasión de lo segundo. Conceptualmente tiene su pleno derecho la expresión “mi deber”, ya que no hay deber ni no es para mí: los deberes particulares me los apropio en cada caso porque tengo ya apropiado como constitucionalmente ineliminable el deber, en tanto que constitutivo específico de la experiencia moral.

La anterior revalidación de la experiencia trae consigo que las categorías aristotélicas de acto y potencia no sean las más adecuadas para exponer lo específicamente moral, ya que no se trata tanto de una actualización de lo que está potencialmente latente o en germen cuanto de un hacerse a sí mismo moral mediante los actos correspondientes en un proceso dinámico que tiene por autora a la persona. Es la realidad personal la que está constitutivamente transida por su dinamismo propio, y no es tanto que haya que aplicar categorialmente al ser de la persona la teoría general de la potencia y el acto. La ex-periencia en el orden antropológico lo es en su sentido más propio, derivada etimológicamente del verbo *peirw*, atravesar, cruzar, como algo que se adquiere pasando por ella (algo semejante ocurre en alemán con la voz *Er-fahrung*, emparentada con el verbo *fahren*).

Al estar radicado antropológicamente y hacerse efectivo en la experiencia en la forma de particularizarse, el deber no puede estar separado, como algo utópico, del ser –como cuando se dice “una cosa es el ser y otra el deber”–, sino que el deber es el ser del hombre, es *deber ser*, acreditado en una experiencia con la que ineludiblemente cuentan todos los hombres en condiciones normales a partir de un cierto estadio de su desarrollo. Es algo semejante a lo que sucede con el vocablo persona, que, diciéndose de todos los humanos, en cada uno es irreductible, por lo que no estamos propiamente ante un concepto universal común. Por la misma razón, pues, “la persona” y “el deber” son expresiones inequívocas, pero impropias y equívocas, al dar a entender que son predicados universales, cuando lo cierto es que no se trata de atributos o predicados, sino de objetos de experiencia irremplazable para cada hombre y mujer.

5. De la acción inmanente a la moralidad en la persona

En la filosofía moderna se han sustantivado los adjetivos consciente e inmanente, uniendo luego ambos sustantivos en la expresión “inmanencia de la conciencia”. Pero lo que con esto se ha perdido es la realidad personal sustantiva, a la que Wojtyła llama *suppositum* (sub-jectum

o sujeto ontológico unitario; *upokeimenon* en griego) y que unifica tanto los actos conscientes como las acciones inmanentes o intransitivas (lo que Aristóteles denominó *praxis*). El ser consciente y el ser inmanente son dimensiones de la acción humana que hacen inexcusable la moralidad en la persona, la cual se patentiza mediante ellas. El ser consciente de sí misma en sus actos, así como el quedar en ella los actos que realiza afectan, en rigor, a la persona, que se torna autoconsciente en ellos y se realiza al ponerlos por obra, sin que la persona sea la conciencia ni tampoco la inmanencia de los actos, sino el sujeto de ambas hecho consciente como un único yo.⁸ A su vez, los actos conscientes se reagrupan en la unidad de la acción consciente, que, una vez transcurrida como acción, queda o permanece, llegando a impregnar con su dinamismo a la persona y otorgándole la correspondiente cualificación moral. “La moralidad como *realidad existencial* permanece siempre en estricta unión con el hombre como persona. Tiene en la persona sus raíces vitales. En la realidad no existe fuera de la realización de una acción y fuera de la realización de sí mismo mediante la acción”.⁹

A mi juicio, la posición de Wojtyła incorpora el hallazgo moderno de la consciencia, pero sin oponerlo simétricamente como sujeto al planteamiento clásico, sino ampliando este al dar cabida a las estructuras del ser consciente y de la autodeterminación personales. En consecuencia, lo moral no es entendido como un accidente de un ser ya constituido, que dejase inalterada la sustancia humana, sino que es intrínseco al *in fieri* de la persona que acontece. Alojjar la moralidad en el recinto del acto humano, como una propiedad de los actos voluntarios, no es falso, pero es incompleto, al no tomar en consideración el dinamismo existencial constitutivo del ser personal, presente en la consciencia y en la inmanencia de los actos de autodeterminación.

Pero, a diferencia del planteamiento moderno, lo moral tampoco es constituido como un momento en el despliegue de una conciencia absolutizada (al modo de Hegel) y autónoma en sus actuaciones (al modo kantiano), ya que el yo consciente *ya es* cuando cobra conciencia de sí y, asimismo, el “yo actuó” es indiscernible de la experiencia “el hombre

⁸ Según confiesa, Wojtyła prefiere el término “yo” al de “suppositum”, justo porque el segundo es un ente, que no puede integrar la consciencia en tanto que vivencia. “El término ‘yo’ tiene un contenido más rico que el término *suppositum*, pues el primero entrelaza el momento de la subjetividad vivida en la objetividad óptica, mientras que el *suppositum* se refiere solo a esta segunda: al ser como fundamento del sujeto que existe y actúa” (WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 89).

⁹ WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 227.

actúa”, no recluyéndose, por tanto, ni el yo consciente ni el yo que actúa en la consciencia que les acompaña. Más bien, es un dinamismo real e intrínseco al ser personal, que no le sobreviene accidentalmente (como en la concepción sustancialista de la persona), pero tampoco queda reducido a una presunta consciencia constituyente (como en la concepción idealista trascendental de la consciencia de Kant y Husserl).

A propósito de la consciencia sustantivada como sujeto, es un planteamiento que induce a confusión. Pues quien está alegre o tiene cualquier otra vivencia no es la consciencia, sino aquel que se vive alegre conscientemente con mayor o menor intensidad, con tales o cuales variaciones en el curso de la alegría, con unos u otros motivos... La consciencia se limita a reflejar de modo inmanente lo que transcurre en el yo-sujeto. “La consciencia no existe por sí misma como una especie de sujeto de los actos conscientes; no existe ni como un sustrato óptico que preexista de modo independiente ni como una facultad... De cuanto se ha dicho para caracterizar la consciencia resulta que toda ella se encierra en sus propios actos y en su especificidad consciente, con la que se une el carácter reflejo como algo distinto de la objetivación cognoscitiva”.¹⁰ Esta caracterización general de la consciencia como algo adjetivo en la persona humana se aplica también a la consciencia que acompaña a los actos morales, en tanto que no la tienen a ella por sujeto, sino que cualifican a la persona, como realidad dinámica consciente y apta para hacerse moralmente mejor con sus acciones.

¹⁰ WOJTYLA, K., *Persona y acción*, p. 74.

Summary

RESUMEN:

Ha sido frecuente en la Historia de la Ética disociar sus dos componentes: experiencia y normatividad racional. Un intento de síntesis entre ambas puede verse en los a priori fenomenológicos de Scheler. Pero la experiencia que Scheler invoca es emocional y por ello no integra suficientemente a la persona. La tesis de Wojtyła, que en este artículo se analiza y desarrolla, consiste en afirmar una experiencia antropológica básica de que yo como persona actúo, así como que esta experiencia es a la vez moral porque solo en el dinamismo de la acción crece moralmente el hombre.

ABSTRACT:

The History of Ethics has often dissociated experience and rational normativity, which are the epistemological components of Ethics. Scheler has tried the synthesis of both through the phenomenological a priori. But this experience is emotional and thus does not integrate enough in itself the person. This article analyses and develops the thesis of Wojtyła that there is a phenomenological experience which is simultaneously anthropological and ethical. For such an experience reveals the person in acting and her moral growth with the dynamism of the person.