

## La conciencia y la aporía de la objetividad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła

The consciousness and the aporia of the objectivity of subjectivity from the onto-phenomenology of Millán-Puelles and Wojtyła

MIGUEL ACOSTA\*

**Resumen:** ¿Cómo objetivar la subjetividad sin caer en subjetivismos immanentistas ni en objetivismos ajenos a la existencia personal? Desde el realismo filosófico la clave parece encontrarse en la adecuada articulación entre conciencia y subjetividad. Estudiaremos las teorías de la conciencia de Antonio Millán-Puelles y Karol Wojtyła desde la onto-fenomenología para hallar el modo de superar esta aporía.

**Palabras clave:** conciencia, subjetividad, reflexión, reflexividad, experiencia, onto-fenomenología.

**Abstract:** How to objectify subjectivity without falling into either immanent subjectivisms or objectivisms foreign to personal existence? From the perspective of realist philosophy the key seems to be found in an appropriate articulation between consciousness and subjectivity. We are going to study the theories of consciousness in Antonio Millán-Puelles and Karol Wojtyła from onto-phenomenology in order to find the way to overcome this aporia.

**Keywords:** consciousness, subjectivity, reflexion, reflexivity, experience, onto-phenomenology

### 1. Introducción

Una idea nuclear de la antropología metafísica de A. Millán-Puelles y K. Wojtyła consiste en comprender la subjetividad humana sin caer en el immanentismo subjetivista que ha caracterizado a los idealismos modernos y contemporáneos. Pero para ello habría que admitir un conocimiento objetivo que permita incluir el estudio de las vivencias propias de cada persona sin caer en objetivismos paralizantes que no reflejan el carácter existencial del

---

Fecha de recepción: 20/12/2013. Fecha de aceptación: 22/05/2014.

\* Profesor Adjunto de Filosofía de la Universidad CEU San Pablo y Coordinador de Antropología del Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala (Madrid). Correo electrónico: macosta@ceu.es. Sus principales líneas de investigación giran en torno a la Teoría del conocimiento, la Historia y Filosofía de la Ciencia y la Ética Ambiental y Tecnológica. Últimamente ha publicado: “La epistemología del riesgo y la relación ciencia-filosofía”, en: *Naturaleza y Libertad*, 3(2014), pp. 25-55; “La intencionalidad en Maritain y Husserl”, en: *Notes et documents. For a personalist approach*, 24-25(2013), pp. 20-26; y en colaboración, Martin M. A, Martínez de Anguita, P., Acosta, M., “Analysis of the ‘European Charter on General Principles for Protection of the Environment and Sustainable Development’ The Council of Europe Document CO-DBP (2003)2” en: *Journal of Agricultural & Environmental Ethics*, 26/5 (2012), pp. 1037-1050. (doi 10.1007/s10806-012-9427-6).

ser humano. Ésta es la aporía: ¿cómo objetivar la subjetividad sin caer en un objetivismo? Ambos filósofos tienen en común el desarrollo de sus argumentaciones desde la onto-fenomenología y coinciden en la necesidad de articular la conciencia con la subjetividad. Millán-Puelles trata acerca de este tema sobre todo en “La estructura de la subjetividad”<sup>1</sup> y Wojtyła en “Persona y acción”<sup>2</sup>.

A fin de mostrar de qué manera cada filósofo resuelve la aporía mencionada, expondré sucintamente la tipología de la conciencia en Millán-Puelles y las funciones de la conciencia en Wojtyła. Al hilo de cada exposición se podrá observar la complejidad que supone el estudio de la conciencia y los puntos clave para comprender la relación conciencia-subjetividad.

## 2. Qué es la conciencia

El concepto “conciencia” que utilizan Millán-Puelles y Wojtyła está enmarcado en una fenomenología con presupuestos de la ontología realista. Cuando estos autores explican el tema, toman distancia tanto de la conciencia en sentido cartesiano, como husserliano<sup>3</sup>. No obstante, recogen la tematización de la subjetividad humana iniciada en la modernidad.

En la filosofía realista, la conciencia es un tipo de acto del conocimiento, “significa la advertencia de los propios actos”. Comúnmente nos referimos a la conciencia como el “darnos cuenta de”. Tenemos experiencia de darnos cuenta de lo que está “fuera de nosotros” en la realidad (incluyendo lo aparente como algo intermedio entre lo real y lo no real<sup>4</sup>, es decir de lo parecido a lo real) y también, hasta cierto punto, de lo que se encuentra “dentro de nosotros” (por sus efectos sabemos que está presente aunque no lo advirtamos directamente: el funcionamiento orgánico, los impulsos interiores, estados de ánimo, entre otros).

[E]n la filosofía moderna el espectro significativo de este término se amplió hasta abarcar el entero ámbito de la teoría gnoseológica. Se llama, entonces, «conciencia» a cualquier conocimiento y se la identifica —según el principio de inmanencia— con el autoconocimiento. Los pensadores de la modernidad reducen, además, el hombre a conciencia (...) Se sustantiviza la conciencia. Por otra parte, se fenomenaliza: su ser se reduce a puro fenómeno (...) y sólo existe en la medida en que aparece. (...) El resultado es eliminar la constitutiva complejidad del sujeto cognoscente, su composición de acto y potencia (...), absorbiéndolo todo en el puro pensamiento.<sup>5</sup>

Una primera connotación del término conciencia es la utilizada en la antigüedad griega (*syneidesis*) y en la Escolástica (*conscientia*) con relación a la ética: la “conciencia moral”.

- 
- 1 Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, 421p. (En adelante *La estructura*).
  - 2 Wojtyła, K., *Persona y acción*, Madrid, Palabra, 2011, 430 p., trad. Rafael Mora.
  - 3 Esta labor de vuelta al realismo ha sido propiciada por Brentano a partir de sus estudios sobre Aristóteles, y redirigida por Husserl en su fenomenología. Nuestros autores se alejan de Husserl y plantean un estilo propio, más en conexión con la fenomenología realista de Max Scheler y Hartmann.
  - 4 “[L]a apariencia es un «neutrum» de realidad y de irrealidad” Millán-Puelles, A., *La estructura*, p. 54. No se trata de un mero *ens rationis* porque en algunos casos se puede constituir ante la sensibilidad, algo que no ocurre con los entes de razón. Ej. Las difracciones ópticas: vemos una cuchara doblada en el vaso con agua, cuando en realidad no lo está.
  - 5 Llano, A., *Gnoseología*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 142.

Aquí estudiaremos otra connotación, la gnoseológico-psicológica.<sup>6</sup> En Tomás de Aquino, el término tiene más bien un sentido moral, y las funciones propiamente cognoscitivas que hoy se atribuyen a la conciencia, se explican a partir de los conceptos *reditio-reflexio*<sup>7</sup>. Ambos enfoques están relacionados, sólo que la “conciencia moral” se refiere al aspecto práctico (*praxis*) —como la capacidad del hombre para juzgar sus actos— y la “conciencia gnoseológica” al aspecto teórico cuyo ámbito es la inteligencia.

Desde el punto de vista metafísico, Tomás de Aquino señala que:

La conciencia, propiamente hablando, no es una potencia, sino un acto. Lo cual es evidente tanto por razón de su nombre como por las funciones que según el uso ordinario del lenguaje se le atribuyen. Conciencia, en la acepción más propia de la palabra, designa relación del saber a algo (*importat ordinem scientiae ad aliquid*), pues «conciencia» equivale a «ciencia con otro» (*cum alio scientia*). Por tanto está claro, por razón de su propio nombre, que la conciencia es un acto<sup>8</sup>.

Además, el acto de la conciencia tiene ciertas características esenciales que nos ayudan a conceptualizarla. En primer lugar, es de índole inmaterial aunque requiere de soporte orgánico (sistema nervioso). Por más que la inteligencia sea *inorgánica*, de modo natural necesita del cuerpo para su propia operación<sup>9</sup>. La frase latina con raíces aristotélicas que reza: “*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*”, se refiere a esto. Las facultades orgánicas, sobre todo de los órganos exteroceptores, donde interviene el sistema nervioso, forman parte de la facultad intelectual humana y se orientan a ella. En la teoría de las potencias la capacidad superior funda lo inferior y la dirige hacia ella a modo de fin.<sup>10</sup>

En segundo lugar, la conciencia no se identifica con la subjetividad. Puesto que no es equivalente al “Yo” subjetivo, este “Yo” es más que la conciencia. Por eso se puede hablar de una distinción entre “subjetividad” y “conciencia”. Nuestra subjetividad ha comenzado en algún momento, no ha sido siempre y en su historia ha habido momentos intermitentes de conciencia. Por ejemplo, se puede hablar de un momento de “sueño” y un momento de “vigilia”, hay un momento en el que uno “vuelve en sí” tras el sueño y se da cuenta de que sigue siendo uno mismo. En esa intermitencia no desaparece la subjetividad. Aunque en el sueño yo esté inconsciente, no dejo de ser “yo”<sup>11</sup>. Por ello, la identidad personal no se lleva a cabo operativamente porque los actos humanos sean de una misma conciencia, sino

6 Es frecuente escribir con una “s” el tipo de conciencia gnoseológica para diferenciarla de la moral, que sería la “conciencia”. Para evitar confusiones, en este trabajo utilizaré sólo el término conciencia en general y si me refiero a la conciencia moral en particular, lo aclararé debidamente.

7 Cfr. Verneaux, R., *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, Barcelona, Herder, 1999, p. 191.

8 ST1 qu79 ar13 co. Esta cita la tomo prestada y traducida de: Choza, J., *Conciencia y Afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, Pamplona, Eunsa, 1991, pp. 154-155. (En las referencias de las obras de Tomás de Aquino sigo la nomenclatura del *Corpus Thomisticum* de Busa-Alarcón en la edición *on line* de su *Opera Omnia*. Cfr. <http://www.corpusthomicum.org>. Última visita: 31 mayo 2014.)

9 Cfr. Pithod, A., *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1994, pp. 94-95.

10 Cfr. ST1 qu77 ar3 ad4 y ST1 qu77 ar4 co.

11 Cfr. Millán-Puelles, A., *La estructura*, pp. 96 y ss.

porque son actos de una misma subjetividad.<sup>12</sup> La subjetividad me indica la presencia de un sujeto que tiene conciencia y la conciencia señala su referencia a la subjetividad. Asimismo, la conciencia tiene un ámbito de operación limitado con respecto a la subjetividad, porque hay aspectos que permanecen ocultos o inaccesibles (en el inconsciente)<sup>13</sup>.

En tercer lugar, la conciencia no es uniforme y simple, sino que tiene una estructura compleja que se percibe en función de los actos humanos. Esto significa que no es “solamente” un acto que permite dar la respuesta adecuada a estímulos que llegan del medio —“conciencia sensible”—, sino que va más allá. Éste sería un estadio más primario de la conciencia.

La sensación, por elemental que sea, incluso la sensación táctil indiscernible del sentimiento de agrado/desagrado, ya es una forma de conciencia. Sentir agrado o desagrado ya es saber de sí y de lo externo por lo que el viviente es afectado (...) Puede decirse, por ello, que la sensación es la aparición de la forma más elemental de interioridad o de subjetividad.<sup>14</sup>

Hay algunas formas de conciencia que nos distinguen de otros seres vivos. Por ejemplo, el saber instintivo de los animales es muy certero pero no puede dar razón de sí mismo en tanto que saber. Es un saber del que hay conciencia pero no “autoconciencia”, se trata de un saber que ignora su principio y, por tanto, que no se posee en su principio. Por eso, poseen un conocimiento que puede ser operativo o eficaz respecto a lo otro pero no respecto de sí mismos, se puede hablar de una “conciencia exterior”, pero no de una autoconciencia (un animal no sabe que sabe)<sup>15</sup>.

### 3. Tipología de la autoconciencia según A. Millán-Puelles

A. Millán-Puelles<sup>16</sup> desarrolla una tipología de la conciencia que está sistemáticamente elaborada en *La estructura de la subjetividad* y, de modo sintético, en *Teoría del objeto puro*<sup>17</sup>. Por otra parte, la conciencia con relación a la *praxis* es analizada en *La libre afirmación de nuestro ser*<sup>18</sup>.

12 Cfr. Idem, pp. 94-95.

13 Cfr. Chozá, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Madrid, Rialp, 1988, p. 303. Chozá señala que el término ha sido utilizado por Goethe y Schiller siguiendo a Leibniz que se refiere a la presencia del inconsciente al hablar de las mónadas.

14 Chozá, J., *Conciencia y afectividad*, op. cit., p. 35.

15 Cfr. Idem, pp. 37-38. Se puede hablar de cierta “autoconciencia sensible” en los animales para referirse a la conciencia espontánea que les permite su propia identificación. Por tener cierta inmanencia psico-sensible algunos animales tienen cierta interioridad que no es de índole espiritual.

16 Sobre este tema ver también: García López, J., «Tres modalidades de la autoconciencia», *Anuario Filosófico* (Pamplona), N° 27, 1994, pp. 567-581 y Llano, A., «Fenomenología y ontología de la subjetividad», *Estudios de Metafísica* 1, (Valencia), Tirada aparte, 1971, pp. 143-160.

17 Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 309-319. (En adelante: *Teoría*). En esta obra el autor cambia la terminología con respecto a las formas de conciencia, lo indicaré más adelante cuando se hable de la tipología.

18 Cfr. Millán-Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 17-39.

Nuestro tema nos lleva a estudiar la conciencia con relación a la intimidad subjetiva, es decir con respecto al “yo”. Esta relación tiene tres aspectos: 1) la autorrelación ontológica, que es la identidad del yo consigo mismo; es darme cuenta de que “yo soy”, advertir mi propia subjetividad; 2) la autorrelación consciente teórica, cuando el yo lleva a cabo alguna actividad consciente de índole intransitiva o inmanente, como es el caso del conocer y el querer; y 3) la autorrelación consciente práctica, cuando el yo se vive a sí mismo en calidad de agente de alguna libre determinación de su ser<sup>19</sup>, donde hay un despliegue operativo libre e interviene la conciencia moral.

Con respecto a “la autorrelación consciente teórica”, Millán-Puelles vuelve a distinguir tres formas en la que el yo humano ejerce dicha autorreferencia consciente y teórica: 1) la “tautología inobjetiva” (conocida también como conciencia concomitante o espontánea<sup>20</sup>); 2) la “reflexividad originaria”; y 3) la “reflexión estrictamente dicha”.

Estas tres formas de autoconciencia se desarrollan en la primera parte de la sección denominada “Teoría de la intimidad” o el despliegue de la “Tautología subjetiva”.

Cuando pensamos en estas formas de conciencia, no hay que concluir que la intimidad de la conciencia en acto pertenece a un ámbito cerrado por la reflexión, en realidad, toda vivencia reflexiva se orienta primordialmente hacia algo transubjetivo, y debe estar acompañado por un acto de intención directa que se orienta hacia algo distinto de la propia subjetividad. Al conocimiento transubjetivo siempre le acompaña una cierta presencia de sí mismo. Cuando conocemos algo (heterología), al mismo tiempo nos “vemos” conociendo de manera “consectaria” (o concomitante). El momento de la heterología señala el momento de la intencionalidad del entendimiento.

Por otro lado, cuando se habla de cada una de estas formas de activación de la conciencia, no hay que pensar que las demás dejan de existir, sino más bien que se repliegan y quedan como oscurecidas, aunque de alguna manera condicionan la totalidad de la estructura de la conciencia en acto. Por ejemplo, en un acto de reflexión directa, la conciencia vital está de modo latente y participa de forma indirecta y consecutaria.

### 3.1. La tautología inobjetiva o meramente concomitante<sup>21</sup>

La tautología inobjetiva es “autoconciencia sólo consecutaria, esencialmente previa a la reflexión”<sup>22</sup>, que acompaña a toda heterología, o conocimiento transubjetivo. No es un acto completo de la conciencia, como lo es siempre el conocimiento objetivo, pero acompaña a algunos actos de conciencia: “no es por ser reflexión por lo que ciertos actos de conciencia incluyen una tautología inobjetiva, sino tan solo por ser actos de conciencia.”<sup>23</sup>

---

19 Cfr. García López, J., «Tres modalidades ...», op. cit., p. 568.

20 Cfr. Llano, A., *Gnoseología*, op. cit., p. 145.

21 En *Teoría* se denomina “Preobjetualidad”, cfr. p. 310.

22 Millán-Puelles, A., *La estructura*, op. cit., p. 342.

23 Idem, p. 343.

El siguiente texto clásico aclara en qué consiste la conciencia concomitante (tautología inobjetiva) a la que se refiere Millán-Puelles:

Hay dos modos de ser conocido el acto mismo de conocer: uno propio, como objeto de un segundo acto; ejemplo, conozco que conozco; en este caso el acto que conoce es distinto del acto por el que es conocido. Hay otro modo posible de ser conocido el acto: en el propio ejercicio del acto, por así decir, no por medio de un segundo acto, sino por el mismo acto. Ejemplo, cuando estoy viendo a un hombre. Por ser justamente esa visión una acción vital cognoscitiva, veo que veo en el propio ejercicio del acto, por así decir, no por una reflexión que yo haga, sino únicamente por ese modo vital de estimulación, producida por el objeto; mientras estoy viendo en acto experimento actualmente, por así decir, que veo. Este segundo modo es impropio; absolutamente propio, el primero. El sentido de la cuestión no es el de si la facultad cognoscitiva es capaz de conocer la *quididad* de su acto, sino únicamente su existencia. (Suárez, F., *De Anima*, dist.IV, qu4, n2)<sup>24</sup>

Por ser inobjetiva, esta autopresencia no aprehende la esencia o la *quididad*, o la forma del acto de conciencia en que consiste, sino que simplemente percibe o detecta la existencia de tal acto: me doy cuenta de una manera indirecta.

### 3.2. *La reflexividad originaria*<sup>25</sup>

Una segunda forma de autoconciencia es la reflexividad originaria. “Su índole «originaria» la hace equiparable a las vivencias de la intención directa, en tanto que éstas son por esencia previas a todo posible acto re-presentativo”<sup>26</sup>; además, “*la autoconciencia originariamente reflexiva es un acto completo*, lo mismo que la reflexión estrictamente dicha (aunque difiere de ella por no ser formalmente remitente a ningún acto previo) y lo mismo, también, que las vivencias en las que no se da otra forma de tautología que la meramente consecutaria.”<sup>27</sup> Si consideramos que la conciencia consecutaria es tautología “inobjetiva” y que la reflexión es enteramente “objetiva”, la reflexividad originaria se halla en un estadio intermedio, por eso Millán-Puelles se refiere a ella como “cuasi-objetiva” —no hay representación—.

En la reflexividad originaria la subjetividad se vive como “instada” por algo que no es ella pero que le afecta como suyo, o como determinante de su estado. Conviene advertir que este tipo de conciencia no difiere de las otras dos sólo en grado. No se puede decir que es “poco menos objetiva que la reflexión” y “un poco menos subjetiva que la conciencia concomitante”<sup>28</sup>. No, aquí se trata de un acto completo, la reflexividad originaria actúa dando lugar a una vivencia de la propia subjetividad, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de su estado.

24 La cita y traducción tomo prestada de García López, J., «Tres modalidades ...», op. cit., p. 571.

25 En *Teoría* se denomina “Objetualidad connatural o sineidética”, cfr. p. 314.

26 Millán-Puelles, A., *La estructura*, op. cit., p. 346.

27 *Ibidem*. El subrayado es de la fuente.

28 *Idem*, p. 347.

Esto es sumamente interesante, porque en esta modalidad de conciencia se pueden analizar algunas vivencias como el deber, el dolor, la necesidad biológica, entre otros. Por razones de espacio sólo expondré dos ejemplos:

a) Actos judicativos: Sin ningún análisis filosófico, de forma natural, se puede reflexionar *stricto sensu* sobre un juicio elaborado en nuestro razonamiento y, también, tener la re-presentación objetivante de cualquier otra vivencia previamente cumplida.<sup>29</sup> Si ya existe un juicio demostrado, no necesito ejecutar de nuevo otro juicio sobre lo mismo porque ya está demostrado. Si se me presenta de nuevo la oportunidad de juzgar, simplemente actualizo su previa ejecución, porque se trata de una experiencia ya vivida, juzgada y recordada. Por eso, se puede admitir que hay un tipo de juicio demostrado que se lleva a cabo sin re-presentación objetivante, que simplemente uno lo reconoce como verdadero o falso por haberlo vivido previamente.

En este caso no hay una objetivación formal, ni tampoco cabe situarlo en el ámbito de la tautología inobjetiva ya que se consideran los términos del juicio de forma explícita: la cosa y el acto que juzga la adecuación de la mente con el objeto. No se trata de una tautología inobjetiva, porque es un aspecto estructural de nuestros actos de conciencia, no un acto completo que sería el resultado de una reflexión objetivante y representada.

En la reflexividad originaria del juicio intelectual hay algo de tautología inobjetiva —por la conciencia concomitante uno se está reconociendo en el acto de juzgar—, pero hay una inobjetiva autoconciencia del acto formalmente objetivante —cuando la reflexión obra sobre el juicio—. <sup>30</sup>

b) *Alter ego*: este segundo caso de reflexividad originaria se refiere a la autoconciencia que acompaña los actos en su relación con el “otro”, es decir, la intersubjetividad: “¿cómo me vivo a mí mismo en mi experiencia de vivir a otro yo?”<sup>31</sup> Noto el *alter ego* como vivido en la medida en que yo mismo me vivo como vivido por el otro. Es decir, cuando me doy cuenta de lo que el otro está viendo en mí cuando me encuentro con él, y en ese darme cuenta “vivo su vivencia de mí” o, como dice Millán-Puelles: “*Mi propio vivirme yo precisamente como vivido por otro* es la autoconciencia que poseo en la conciencia que del otro tengo”<sup>32</sup>. Este tipo de experiencia no es una tautología inobjetiva porque se trata de una autoconciencia explícita pero tampoco llega a ser una reflexión objetivante y completa; por eso encaja con la reflexividad originaria.

En la experiencia en la que “[c]ada uno de ellos es consciente como consciente del otro”<sup>33</sup> y al percatarme de que estoy viviendo la experiencia de una vida ajena, de algún modo estoy intercomunicado con esa otra vida; y lo que es más, se lleva a cabo una simbiosis o simultaneidad de vivencias mutuamente vividas (y en algunos casos surge un tipo de fenómeno denominado empatía).

En tal encuentro hay una conciencia de la comunicación que es comunicación de la conciencia: hay experiencia de una subjetividad que se sabe íntimamente acompañada porque tanto su conciencia como la de otras subjetividades *son* conciencias abiertas.

29 Cfr. Idem, p. 350.

30 Cfr. Idem, p. 353.

31 Idem, p. 359.

32 Ibídem. La cursiva es de la fuente.

33 Idem, p. 362. La cursiva es de la fuente.

La crítica wittgensteniana del lenguaje privado resulta —a fuer de verdadera— artificiosa, porque parte de un solipsismo supuesto que no encuentra acomodo más que en la inviable concepción racionalista de la conciencia como recinto. Millán rompe el nudo gordiano de la conexión de un “yo” con otro cuando patentiza la dialogicidad radical de la conciencia humana.<sup>34</sup>

### 3.3. *La reflexión estrictamente dicha*<sup>35</sup>

Lo específico de la reflexión estrictamente dicha consiste en la cualidad de “propia o formalmente objetivante”. Si bien es cierto que todo acto de conciencia es objetivante desde el momento en que siempre hay algo en él que queda constituido como objeto cuando lo aprehendo —“[a]lgo se constituye como un cierto objeto «para mí»”<sup>36</sup>—, sin embargo, esa vivencia es un acto que precisa ser objetivado y no meramente vivido. Nos damos cuenta de la posibilidad de objetivación mediante la conciencia consecretaria, pero esta conciencia es “inobjetiva”, no es conciencia de conciencia, sólo constata una presencia ante mí. No se puede hablar todavía de reflexión. De esta forma, surgen dos modos de comportamiento objetivante:

Según el primer modo, yo me comporto como objetivante en todos aquellos actos en los cuales realizo, sin reflexión, no lo mismo que en ellos me es presente, sino su presencia en mí (reflexividad originaria). En cambio, según el segundo modo estoy siendo re-presentativamente objetivante de algo que era ya un acto de constituirme una presencia (reflexión en sentido estricto).<sup>37</sup>

En el segundo modo hay una vuelta al primer modo, se trata de un acto propia y formalmente objetivante porque constituye en “objeto” —o término de la intención— algo que en el ser originario era intención en acto, un acto subjetivo de “intender”, y pasa a ser re-presentativo (se vuelve a presentar ante la conciencia como conciencia de algo vivido). Esto significa que la reflexión puede objetivar algo subjetivo: “[e]n su «re-presentación» la subjetividad se auto-objetiva.”<sup>38</sup> Millán-Puelles dice que la reflexión en sentido estricto es la única que merece llamarse propia y formalmente objetivante porque “es la única especie o clase de acto constituyente de la objetivación de algo propia y formalmente subjetivo”<sup>39</sup>. El término “propia y formalmente subjetivo” es lo mismo que “re-presentativo”<sup>40</sup>, recordando que “volver sobre una vivencia no es rehacerla, sino hacerla el objeto de una vivencia nueva. Lo que al representar un acto queda hecho es el propio acto representativo, no

34 Llano, A., «Objetividad y libertad», op. cit., p. 241.

35 En *Teoría* se denomina “Objetualidad pura”, cfr. p. 311.

36 Millán-Puelles, A., *La estructura*, p. 364.

37 Idem, p. 365. Los paréntesis son míos. El primer modo es la vivencia, en el segundo se objetiva dicha vivencia.

38 Llano, A., «Objetividad y libertad. La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles», *Anuario Filosófico* (Pamplona), N° 27/2, 1994, p. 242.

39 Millán-Puelles, A., *La estructura*, p. 365.

40 *Ibidem*.



el acto representado. Y este queda constituido como objeto en tanto que «ya vivido». Solo lo ya vivido es propia y formalmente objetivable.”<sup>41</sup>

Al considerar la reflexión como re-presentación no se trata de una “retención” de lo pasado. Cuando uno reflexiona, la subjetividad sigue fluyendo, pero no vuelve atrás como una inversión de lo real (una refluencia), sino que lo que hace la reflexión es volver a presentarlo en la subjetividad, objetivándolo y siendo consciente de su subjetividad y del carácter de actos ya realizados.

Tampoco se trata de un recuerdo. Para acordarme es necesario que lo haya vivido antes. Recordar consiste en re-vivir, no como un repetir, sino dándome cuenta de haberlo vivido antes. Y si me doy cuenta de haberlo vivido antes es porque en su momento he sido consciente de ello, ¿de qué manera?, según la tautología inobjetiva que ahora se me hace explícita.<sup>42</sup>

Finalmente, tampoco el acto de la reflexión puede ser confundido con el juicio intelectual, aunque se den a la vez. Es más, el juicio intelectual requiere un acto de reflexión. El acto de la reflexión en la conciencia es una “simple aprehensión” y porque está presente a la conciencia, posteriormente se puede llevar a cabo el juicio. No se trata aquí de una doble reflexión, una que re-presenta el tema y otra que la “re-representa” para poder juzgarlo, sino que se trata de dos modalidades de la conciencia, como se ha visto anteriormente: una, la conciencia como reflexivamente originaria y cuasi-objetiva que elabora el juicio porque previamente la otra, la reflexión estricta, ha objetivado el tema que ella juzga.<sup>43</sup>

El objeto que corresponde a la reflexión estrictamente dicha es el objeto puro<sup>44</sup>:

En efecto, lo pasado como pasado, aunque sea objeto del pensar, es siempre inexistente, y lo es de un modo fáctico, no apodíctico, pues no se trata de un objeto que no pueda en absoluto existir, ya que existió en algún momento del pasado, sino de un objeto que ahora, de hecho, ya no existe. Y esto es lo que ocurre con los objetos de la reflexión, que son siempre actos de pensar anteriormente ejercidos, pero ya inexistentes cuando se piensa en ellos mediante otro acto de pensar ulterior.<sup>45</sup>

#### **4. La conciencia desde la acción de la persona según K. Wojtyła**

Una vez examinada la tipología de la conciencia humana en A. Millán-Puelles, corresponde presentar la teoría de la conciencia de K. Wojtyła. El método que elige Wojtyła para su antropología tiene un matiz específico que consiste en partir desde la “acción de la persona”.

---

41 Idem, p. 367.

42 Cfr. Idem, p. 373.

43 Cfr. Ibídem.

44 Millán-Puelles entiende el Objeto Puro como “irrealidad”. Cfr. *Teoría*, pp. 163-309. Para una reseña detallada ver: García López, J., «La teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles», en: *Anuario Filosófico* (Pamplona), 1992(25), 321-347.

45 García López, J., «Las tres modalidades...», op. cit., p. 581.

Su objetivo es analizar la acción consciente que pone de manifiesto una serie de notas exclusivas que distinguen al ser humano, especialmente considerado en su individualidad. De esta manera, su método no lleva a cabo el análisis clásico de las potencias para explicar los actos, que sería una aproximación analítica. Más bien estudia las acciones para encontrar la unidad personal allende las potencias, viéndolas de manera sintética. Así encuentra “estructuras personales” que se configuran desde la interioridad de cada uno, desde su subjetividad. Vayamos un poco más despacio.

¿Por qué elige la perspectiva de la persona? En primer lugar, considera que la aproximación desde el concepto *anthropos zoon noetikón* es “cosmológica” y, aunque tiene su utilidad, resulta insuficiente. Desde esta óptica se considera al hombre como uno de los “objetos” del mundo, algo innegable, pero habría que ir más allá y alcanzar lo que es más específico y central en el hombre: su subjetividad. “La subjetividad (...) es una especie de término evocativo del hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género más próximo y la diferencia de especie.”<sup>46</sup>

En segundo lugar, desea superar el debate sobre la antinomia objetivismo-subjetivismo que durante mucho tiempo se ha impuesto en las investigaciones epistemológicas y que también ha afectado a la antropología. Esta antinomia propone por una parte, el estudio “objetivo” del hombre —incluyendo su forma ontológica— y por otra, el estudio “subjetivo” que parece eludir los temas reales del hombre. El planteamiento wojtyliano pretende eliminar las líneas demarcatorias de ambas posturas incluyendo de forma explícita el estudio de la subjetividad humana a través de la experiencia.<sup>47</sup> Wojtyła se apoya en la experiencia (*Erlebnis*) porque le permitirá llegar plenamente a la interioridad irreductible de cada hombre.<sup>48</sup>

Debido a la “necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de la experiencia adquiere su pleno significado.”<sup>49</sup> La experiencia es un hecho no directamente manifestado por la interpretación metafísica ya que se trata de un elemento irreductible, de ahí que sea un método propicio para complementar esas dos formas de aproximación en el estudio completo del ser humano: lo objetivo y lo subjetivo.

La experiencia incluye todas las vivencias intelectuales, volitivas, afectivas, orgánicas, incluso inconscientes, y también lo moral.<sup>50</sup> Es clave restituir el momento de la experiencia a la comprensión del ser humano, pero cuidando de no absolutizarla, es decir, admitiendo que ella es sólo un contenido de conciencia: “sólo la conciencia revela la realidad del hombre concreto como sujeto que tiene experiencia de sí. Por eso, toda experiencia es constituida no «en la conciencia», sino «a través de la conciencia».”<sup>51</sup> Así deja claro que no se trata de una aproximación idealista.

En definitiva, desde el punto de vista metodológico, toda la antropología wojtyliana se basa en el análisis de la subjetividad a partir de la experiencia<sup>52</sup>. Y eso lo lleva a cabo a través

46 Wojtyła, K., «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», en: *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid, 2003, p. 29, trad. Pilar Ferrer.

47 Cfr. Idem, p. 26.

48 Cfr. Idem, p. 31

49 Idem, p. 32. La cursiva es de la fuente.

50 Idem, p. 33.

51 Idem, p. 33, nt.7.

52 La experiencia “se trata, en efecto, de una pieza clave y fundamental porque es el recurso metodológico que Wojtyła va a emplear para intentar superar, desde el inicio, la dicotomía entre el objetivismo de la filosofía

de la conciencia. Para Wojtyła la conciencia tiene especial significado como contrapunto de la voluntad, en este sentido afirma que “la conciencia no es sino el simple intelecto que guía la voluntad y la acción.”<sup>53</sup>, asimismo afirma que tiene una importancia fundamental para comprender la subjetividad personal del hombre. “No es posible captar y objetivar la relación existente entre el *suppositum humanum* y el «yo humano» sin tener en cuenta la conciencia y su función.”<sup>54</sup>

Ahora me centraré exclusivamente en las funciones de la conciencia y dejaré de lado las consideraciones antropológicas que no tengan relación directa con el tema.<sup>55</sup>

#### 4.1. Características de la conciencia

Al considerar cómo se desvela la conciencia en la estructura de la acción, nos encontramos con que el término conciencia puede utilizarse de un doble modo indicando funciones diferentes: la “actividad consciente” y “ser consciente de la actividad”.<sup>56</sup> Mientras que la reflexión antropológica se centra en la “actividad consciente” (acción humana), “ser consciente de la actividad” manifiesta la esencia constitutiva de la acción en cuanto conocimiento. En concreto, un tipo de conocimiento que permite la acción voluntaria y que a su vez supone la objetivación cognoscitiva.

La conciencia, que se observa simultánea a la actividad consciente, tiene su propia continuidad e identidad diferente a la de cada una de las acciones individuales. “La continuidad y la identidad de la conciencia reflejan, y también condicionan, la continuidad y la identidad de la persona”.<sup>57</sup> Este acompañamiento de la conciencia a la acción desde su génesis, su desarrollo y conclusión, más tarde persiste de forma refleja, y es lo que permitirá que el ser humano experimente vitalmente su actividad como acción.

Aunque la conciencia tenga funciones cognoscitivas, las mismas no son de carácter intencional, incluso siendo conciencia de algo. La conciencia no penetra en los objetos para llegar a la comprensión y constitución de los mismos, esta función le corresponde al intelecto. En efecto, lo que la conciencia advierte le viene del intelecto de forma derivada, ella se limita a “reflejar”.<sup>58</sup> Asimismo, reflejar los actos humanos no significa que ella constituya las acciones, ni a la persona que las realiza, tampoco constituye los objetos cognoscitivos, como acabamos de señalar, y menos el mundo personal del ser actual. Se limita

---

del ser y el subjetivismo de la filosofía de la conciencia.” Burgos, J.M., «Prólogo», en: K. Wojtyła, *Persona y acción*, op. cit., pp. 16-17. Para profundizar en esta metodología ver: Köchler, H., «The Phenomenology of Karol Wojtyła: On the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology», *Philosophy and Phenomenological Research* (Rhode Island, USA), n°42/3, March, 1982, pp. 326-334; Guerra López, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Madrid, Caparrós Editores, 2002.

53 Wojtyła, K., «La persona: sujeto y comunidad», *El hombre y su destino...*, op. cit., p. 54.

54 Idem, p. 56.

55 Wojtyła estudia la conciencia de forma específica en la Primera Parte, Capítulo I, de su obra *Persona y acción*. En la edición española de 2011 de *Persona y acción* que utilizo (Cf. Wojtyła, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 59, nota del traductor), el término polaco “świadomość” está traducido como “consciencia” para acentuar la dimensión de subjetividad autorreferencial y distinguirlo de “conciencia” en el sentido de conciencia moral.

56 Cfr. Wojtyła, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 69.

57 Idem, p. 70, nt.5. Wojtyła recoge el tema de la identidad y de la continuidad de la tradición del pensamiento filosófico occidental, señalando que lo hace desde Platón hasta Ingarden pasando por Kant. Cfr. *Ibidem*.

58 Cfr. *Persona y acción*, op. cit., p. 71 y p. 71, nt.6.

a permanecer en una unión estricta con todos ellos. Cooperar con el conocimiento humano pero condicionada a la facultad cognoscitiva humana que es la inteligencia. Parece que esta objetivación difiere con respecto a la teoría de Millán-Puelles, diferencia que analizaremos en la conclusión de este trabajo.

#### 4.2. *Relación entre autoconocimiento y conciencia*

El proceso de comprensión activa se lleva a cabo en la inteligencia ya que “comprender no es sino aprehender intelectualmente el significado de las cosas o las relaciones entre ellas”<sup>59</sup>. Dicha comprensión supone diversos grados de conocimiento (simple aprehensión, juicio, razonamiento) que a su vez son acompañados por distintos niveles de conciencia. Una de las dimensiones más profundas es el autoconocimiento, que se refiere a la propia subjetividad. En el autoconocimiento se manifiesta el “Yo”, el sujeto que experimenta su propia subjetividad. Cuando el conocimiento tiene por objeto el “Yo” se produce el autoconocimiento y la conciencia se vincula en dicho acto mediante una captación de la subjetividad de ese “yo”. Wojtyła descubre aquí que mediante la conciencia se pueden subjetivizar los objetos dados en la experiencia y las vivencias, y mostrar la realidad de la persona. La conciencia no podría llevar a cabo esta subjetivización de no ser por la objetivación del autoconocimiento, se encontraría como vacía.<sup>60</sup>

Así, “[e]l reflejo de la conciencia no es solo subjetivo, sino que constituye justamente el fundamento de la subjetivación (...) sin anular la base objetiva del «yo» y de sus actos, que extrae continuamente del autoconocimiento”<sup>61</sup>, la cohesión de ambos, autoconocimiento y conciencia, es un factor de equilibrio en la vida interior de la persona. Esa nueva perspectiva del autoconocimiento da lugar a la “autoconciencia” donde se realiza la interiorización y subjetivación de la persona. “La conciencia se desarrolla a partir de esa misma capacidad (cognoscitiva) como si fuera su raíz común. Aparece como en el «sustrato» de los procesos de comprensión y de conocimiento objetivador. Pero a la vez se revela como lo más «íntimo» del sujeto personal”<sup>62</sup>.

El autoconocimiento abarca los actos intencionales de lo moral, religioso, social, del conocimiento integral de sí mismo (“yo”) e incluso las valoraciones. Todos ellos se manifiestan ante la conciencia como una verdadera actividad de la persona.

#### 4.3. *Funciones de la conciencia*

La simultaneidad que se observa entre el intelecto y la conciencia dificulta la atribución de funciones de cada capacidad. Según Wojtyła, las funciones principales de la conciencia desde el punto de vista de la acción humana (dejando entre paréntesis el aspecto moral) son dos: a) la función reflectiva: donde actúa a modo de espejo, reflejando lo que se presenta objetivamente ante el intelecto; b) la función reflexiva (diferente de la reflexión del intelecto): que permite “que ese objeto que es ontológicamente sujeto, experimentando su

59 Idem, p. 76.

60 Idem, pp. 77-78.

61 Idem, p. 78.

62 Idem, p. 79.

propio «yo», se experimente también como sujeto”<sup>63</sup>. Es decir, la conciencia desvela la subjetividad, no de forma objetiva, sino subjetiva (sería el equivalente a la reflexividad originaria de Millán-Puelles).

“De esta manera distinguimos con claridad que una cosa es *ser* sujeto, otra distinta es *ser conocido* (objetivado) como sujeto (lo que sucede ya en el reflejo de la conciencia), y finalmente otra cosa es experimentarse vitalmente como sujeto de sus actos y sus vivencias (lo que debemos a la función reflexiva de la conciencia).”<sup>64</sup> La función reflexiva de la conciencia permite que el “yo” sea desvelado junto con las vivencias de su propia subjetividad; por eso se dice que la conciencia también forma las vivencias del “Yo” cuando aparecen ante él las experiencias de forma subjetiva.

La conciencia, en tanto que solo refleja, en tanto que es reflejo, permanece aún como a una distancia objetiva respecto al propio “yo”; pero en cuanto que constituye el fundamento de la vivencia, en cuanto que la vivencia se constituye gracias a su reflexividad, elimina esa distancia, entra en el sujeto y lo constituye experimentalmente junto a cada vivencia.<sup>65</sup>

Wojtyła va todavía más lejos y dice que la misma vivencia se forma gracias a la conciencia, ya que al sentido de la objetividad se añade el de la subjetividad, que es la vivencia. “La conciencia es la llave de la subjetividad puesto que condiciona la vivencia en la que el «yo» humano se manifiesta directamente (experimentalmente) como sujeto.”<sup>66</sup>

## 5. Conclusión

Con diferentes términos y formas de explicar la conciencia humana, los dos filósofos se refieren a las mismas funciones y similar tipología. No podemos comparar de forma neta ambas tipologías ontológicas de la conciencia porque mientras que Millán-Puelles lleva a cabo un estudio sistemático, Wojtyła considera la conciencia en orden a la antropología, como él mismo lo dice claramente: “estas consideraciones no pretenden elaborar una teoría de la conciencia desarrollada y completa”<sup>67</sup> sino que trata de ver a la persona “desde la perspectiva de la conciencia”<sup>68</sup>. Por esta razón, a partir de las funciones he inferido la tipología de Wojtyła para ponerla en relación con el análisis más detenido de Millán-Puelles.

---

63 Idem, p. 88. “(...) the reflexiveness of consciousness is something different from reflection as cognizing our own acts of thinking. Its turning to the subject is of a quiet different sort: it makes the subjectiveness of the experiencing ego appear, it directs everything back to the subject, and it makes the ego experience himself as the subject.” Póttawski, A., «Ethical action and consciousness», en: A.T. Tymieniecka (ed.): *The human being in action. The irreducible element in man. Part II, Analecta Husserliana*, vol.VII, Dordrecht: Holland/Boston: USA, D. Reidel Publishing Company, 1978, p. 120.

64 *Persona y acción*, op. cit., p. 88. Las cursivas y paréntesis son de la fuente.

65 Idem, p. 93.

66 Idem, p. 109.

67 Idem, p. 73. Ver también p. 76, nt.7.

68 Idem, p. 76, nt.7.

La tabla propuesta sería de esta manera:

Millán-Puelles	Wojtyła
1. Autorrelación ontológica	1. Conciencia del <i>suppositum</i>
2. Autorrelación consciente teórica	2. Ser consciente de la acción
a) Tautología inobjetiva	a) Conciencia concomitante
b) Reflexión originaria	b) Reflexividad de la conciencia
c) Reflexión estrictamente dicha	c) Conciencia refleja
3. Autorrelación consciente práctica	3. Acción (actos conscientes)
a) Conciencia moral	a) Conciencia valorativa (moral)

Aunque se notan ciertas similitudes, también advertimos puntos que podrían parecer encontrados, sobre todo en lo referente a la reflexión (2.c. de la tabla). Millán-Puelles sostiene que la conciencia tiene una función propiamente objetivante (en la reflexión estrictamente dicha); en cambio Wojtyła dice que la objetivación es función del conocimiento, “al menos el mundo personal del ser actual”, mientras que la conciencia sólo “refleja”.<sup>69</sup> Al parecer, al otorgar a la conciencia esta función más pasiva, desea alejarse de la absolutización de la conciencia propia del subjetivismo y del idealismo husserliano.

Sin embargo, no hace falta negar la objetivación de la conciencia porque, como explica Millán-Puelles, en ella hay distintos niveles de reflexión, lo que no impide que haya una conciencia reflexiva propiamente objetivante y otra conciencia reflexiva originaria “cuasi-objetivante” que tiene relación con la experiencia y las vivencias.<sup>70</sup>

Tanto Wojtyła como Millán-Puelles coinciden en que la objetivación formal es parte de la trascendencia intencional, sólo que en este último autor, al mismo tiempo y en otro grado, acaece una objetivación derivada (o de segundo grado) por parte de la conciencia. Cuando se reflexiona sobre una vivencia originaria, “la intimidad de la subjetividad consciente en acto queda parcialmente objetivada: se me presenta como un cierto objeto, como algo ante mí”<sup>71</sup> y, si no me doy cuenta de que esto sucede al reflexionar, puedo confundirme con el objeto intencional de mi acto de trascender. Por esta razón, en el acto de reflexión es necesaria la presencia inobjetiva (conciencia concomitante) de todo acto intencional a sí mismo, y no debe admitirse una índole objetivante de esta presencia inobjetiva.<sup>72</sup> “Toda presencia es ya objetiva por su misma esencia, y lo que ocurre con lo que se llama intimidad es que la subjetividad se hace consciente, esto es, se objetiva, *únicamente* cuando reflexiona.”<sup>73</sup>

69 Esta función más pasiva que le atribuye Wojtyła a la conciencia la enfatiza, por ejemplo, Köchler. Cfr. Köchler, H., «Karol Wojtyła's Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order», en: N. Mardas Billias, A.B. Curry, G.F. McLean (eds.): *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, p. 167

70 La reflexión merece un estudio más detenido, Llano comenta que sobre ella históricamente ha habido una tendencia a la univocidad “en la que vienen a coincidir el idealismo de la subjetividad y el naturalismo de la conciencia”. Llano, A., *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 279.

71 Millán-Puelles, *La estructura*, p. 259.

72 Cfr. Llano, A., *El enigma...*, op. cit., p. 279.

73 Millán-Puelles, *La estructura*, p. 260. El subrayado es de la fuente.

Se puede decir que la objetivación de la subjetividad concurren los tres tipos de conciencia: la reflexividad originaria que manifiesta la subjetividad con las vivencias y experiencias del yo humano a partir del autoconocimiento, la reflexión estrictamente dicha que lleva a cabo la objetivación y la tautología inobjetiva en la que me doy cuenta de que me estoy conociendo.

Hay otro matiz que conviene comentar en relación con la “reflexividad de la conciencia” de Wojtyła y la “reflexión originaria” de Millán-Puelles. Puede pensarse que esta reflexividad descrita por Wojtyła actúa sólo durante la acción humana consciente, que es cuando él lleva a cabo el estudio de la persona; pero que dicha reflexividad no incluye aquello que “ocurre en el hombre”, es decir, los actos del hombre que no son conscientes (por ejemplo “la necesidad biológica *me* apremia, el deber *me* reclama y el dolor *me* oprime”<sup>74</sup>). Wojtyła no niega que la reflexividad de la conciencia advierta además los movimientos no-conscientes en el ser humano que Millán-Puelles incluye en la reflexión originaria, sino que los discrimina de los actos conscientes para llevar a cabo la antropología personal. De nuevo vemos aquí que ambas tipologías no se oponen.

En definitiva, me parece que desde dos perspectivas diferentes la filosofía fenomenológico-realista muestra la posibilidad de llevar a cabo un autonocimiento legítimo de la propia subjetividad, sin caer en subjetivismos, ni objetivismos, ni naturalismos. El minucioso estudio de Millán-Puelles y la original aproximación de Wojtyła constituyen, a mi modo de ver, dos análisis que manifiestan la complejidad y profundidad que conlleva el estudio de la conciencia humana y que logran superar la aporía que supone conocer objetivamente nuestra subjetividad.

---

74 *Idem*, p. 270.

