

JUAN MANUEL BURGOS, *La experiencia integral.
Un método para el personalismo*

Biblioteca Palabra, Madrid 2015, 364 pp.
ISBN: 978-84-9061-309-2

La actividad promotora e investigadora de Juan Manuel Burgos en la línea del personalismo ontológico moderno (POM) se afianza con la propuesta de la experiencia integral ofrecida en este libro. En él presenta un método gnoseológico para el desarrollo y justificación de la filosofía personalista que parte de su interpretación del método delineado por Karol Wojtyła en la introducción a *Persona y Acción*. Esta exposición queda perfilada por el análisis de las filosofías que enmarcaron el pensamiento del autor polaco: la fenomenología y el tomismo.

En un primer acercamiento, J. M. Burgos expone el contenido del método wojtyliano desde su comprensión del mismo. En segundo lugar, delimita este método de la experiencia integral en relación a la intuición de las esencias en sentido fenomenológico, y en relación al proceso del conocimiento que supone la abstracción en la gnoseología tomista. Presenta así la experiencia integral como una vía gnoseológica entre la tendencia al subjetivismo en Husserl y el objetivismo cosmológico presente en la concepción aristotélico-tomista. En la tercera parte del libro, el autor profundiza en la experiencia integral como vía válida del conocimiento filosófico especialmente en sus diferentes áreas y también en relación a otras ciencias, completando la sucinta presentación del método en Wojtyła. El mérito del autor reside precisamente en proponer la experiencia integral de Wojtyła como un método nuevo de manera consciente, desarrollándolo en relación con otras filosofías desde la corriente del POM.

El autor considera necesario dotar de método gnoseológico propio a la filosofía personalista para no caer en la escisión sujeto-objeto provocada por la confrontación entre la metafísica clásica y el idealismo. La superación de esta escisión se logra, según el autor del libro, mediante la unión, que no fusión, entre la experiencia y la comprensión. Por un lado, la experiencia nos proporcionaría el dato de modo directo y vivencial, objetivo y subjetivo, externo y autorreferencial. La experiencia lo es de un sujeto que conoce, pero que conoce algo que se da en sí mismo, de manera originaria y no solo como fenómeno. Y esto es así por cuanto que percepción sensible e inteligencia no son dos capacidades separadas en

la persona, sino que el acceso de la inteligencia a la esencia concreta de la cosa se da en la experiencia junto con la percepción de los caracteres sensibles. Del mismo modo, cuando conocemos el yo a través de sus actos, se nos da el yo en su corporeidad personal, y no solo su subjetividad. Mientras que la comprensión “consiste en la formulación cognitiva de estas vivencias” (p. 32), en la consolidación o estabilización de la unidad de significado a conocer, lo cual permite la intersubjetividad del conocimiento. La comprensión comprende dos momentos: la inducción y la reducción. Pero no se trata de una inducción argumentativa o necesitada de abstracción, sino del descubrimiento de los elementos esenciales de la realidad; ni depende de la cantidad, ni se equipara a la intuición eidética fenomenológica pues se refiere a la unidad de significado de lo real concreto. El segundo momento de la comprensión, la reducción, es reformulada por Burgos como “exploración” para no dar lugar al equívoco de la comparación unívoca con la *epojé* husserliana. Se trataría de una profundización en el contenido de la experiencia que permitiría “explicar, aclarar e interpretar tanto el *eidos* como su relación con las experiencias individuales” (p. 38). La comprensión, sin embargo, no se aleja de la experiencia para su profundización, sino que junto con ella implica un proceso simultáneo de immanencia y trascendencia, tan solo saldría de ella de manera parcial y provisional.

Respecto del método fenomenológico, cabe destacar su reivindicación de realismo con el rechazo de la *epojé* que supone la experiencia integral de la persona. Si bien Husserl hace hincapié en la experiencia partiendo del conocimiento natural de la realidad; la reducción fenomenológica renuncia a la originalidad de la experiencia de lo individual en tanto que individual en favor de la intuición para hacer frente al escepticismo de la posición empirista. La experiencia integral evitaría la duplicación de conceptos de corte idealista que se produce con el uso de la *epojé* mediante el recurso a la intuición individual por inducción del hecho frente a la intuición de la esencia que no se pronuncia sobre la existencia. Señala en este sentido el autor, cómo para Wojtyła la “estabilización del objeto de experiencia por el entendimiento no justifica ningún tipo de apriorismo cognoscitivo” (p. 80). Esta comparación entre el método wojtyliano y el husserliano se extiende a la consideración de la variación eidética husserliana y la fenomenología realista. En el primer caso resalta el autor la petición de principio latente en la determinación de la semejanza entre las variaciones infinitas posibles en la fantasía del individual y el ejemplar o esencia: “¿Es que sé de antemano, de algún modo, qué es un sonido?” (p. 94). En el segundo caso, considera que, en la corriente representada contemporáneamente especialmente por Josef

Seifert, la experiencia de las esencias desbanca en primacía a la experiencia de los seres sensibles por la debilidad de este último procedimiento frente a la apodicticidad del primero. De tal modo que la tendencia platonizante reaparecería en contra de su presunto realismo y se afianzaría la exigencia prioritaria de tomar la experiencia integral como método justificado para conocer las unidades de significado de la realidad.

En referencia a la gnoseología tomista, Burgos resalta la prioridad de la abstracción en detrimento de la referencia a la subjetividad y a la experiencia. La comprensión cosmológica del ser humano como animal racional, junto con la reformulación más comprehensiva de Boecio pero sujeta a la metodología tomista, conllevaría la exclusión de la manifestación de “lo irreductible en el hombre” (p. 126). El punto de partida aquí no es la experiencia integral y, por tanto, no se puede alcanzar al hombre también en su subjetividad; el punto de partida lo constituyen los sentidos, pero –a diferencia de la experiencia integral– separados de la inteligencia que entra en el proceso cognitivo a posteriori por “la identificación estructural entre inteligibilidad e inmaterialidad” propia del tomismo (p. 157). Se pierde así la vivencia integral de lo originario, la intuición intelectual de lo concreto, que queda sustituida por el intento de reconstrucción a través de la abstracción. De tal modo que el conocimiento no sería de la realidad concreta, sino del universal, y solo a partir de él, de manera indirecta, se conocería el singular. Sin embargo, para el autor, en Wojtyła el proceso abstractivo es secundario, la centralidad pertenece a la experiencia que no separa la percepción sensible de la captación de la esencia individual por parte de la inteligencia. Burgos conoce el recurso a la *ratio particularis* o cogitativa en el tomismo, pero le achaca el no haberse convertido en “potencia fundamental de comprensión, en la que estarían unificados inteligencia y sensibilidad con lo que el intelecto agente dejaría de ser necesario” (p. 148). En la experiencia integral, sin embargo, la inteligencia opera desde el principio y, por tanto, la abstracción se convierte en una opción posterior. La comprensión en la experiencia integral no se separa tampoco de la realidad, sino que aporta la visión de la experiencia consolidada. No es necesario, por tanto, introducir las categorías kantianas independientes de la realidad y previas a ella para explicar nuestra comprensión del mundo como respuesta a la separación entre sensibilidad e inteligencia propia del tomismo, pues la sustancial identidad cualitativa de los hechos se capta de manera directa y originaria en la experiencia. En este sentido, frente a la inducción empirista que solo produce conocimiento probable, la inducción wojtyliana se arroga conocimientos esencialmente inmodificables (el nómeno, más allá del fenómeno), aunque no absolutamente inmodificables y, por

ello, revisables, susceptibles de precisión y matización con el progreso humano.

Según Burgos, que el nómeno no sea cognoscible se postula en contra del sentido común; en contra del hecho de que “nuestra inteligencia entiende qué ocurre y por qué” (p. 197), no solo nuestros sentidos están activos. Es más, si la pregunta por el ser parte de un sujeto, la vía de conocimiento adecuada ha de ser personalista y la persona conoce de manera unitaria mediante la experiencia integral del ser y de su esencia. Un método que, en consecuencia, aboga por la sectorialización del saber en correspondencia con la particularidad de las diferentes realidades.

En la tercera parte de su libro, Burgos perfila el modo en que debe estructurarse la filosofía a partir del método de la experiencia integral. Este método supone un camino de ida y vuelta, de la experiencia a la comprensión y de la comprensión a la experiencia, de modo que puesto que “solo disponemos de una única inteligencia [...], el conocimiento filosófico no puede ser esencialmente diverso del conocimiento espontáneo” (p. 230), aunque este se troquee “en filosofía cuando cuestiona sus propias fuentes”. Ahora bien, en un argumento cuanto menos persuasivo, añade el autor: si “la crítica se excede, si todo se cuestiona radicalmente, incluida la inteligencia, entonces la crítica se destruye a sí misma” (p. 233).

Juan Manuel Burgos justifica la necesidad de la filosofía de incarnarse en una tradición para posibilitar la acumulación del saber aportado por la experiencia y su continuidad crítica posicionándose frente a los diferentes temas, conceptos y visiones mediante la comunicación intersubjetiva. Un saber que no puede proceder de la generalidad de la analogía, sino de la particularidad de la experiencia. Y es por este respeto a la especificidad de la realidad, por lo que las categorías personalistas remiten a la “originalidad de la persona en relación al resto de la realidad” (p. 254). De tal modo que su singularidad no puede ser abordada desde conceptos tan generales como el de “naturaleza” para el ser o “finalidad” para la acción, porque se corre el riesgo de desvirtuar la riqueza de realidades tales como la dignidad de la persona o la libertad como capacidad humana para el amor, lo cual no impide que se puedan reconocer estructuras comunes entre los hombres. Igualmente, en la referencia a Dios, las categorías personalistas van más allá del Dios causal aristotélico-tomista procurando una justificación de su Ser como Persona desde la misma persona humana entendida no ya desde la visión cosmológica. Y, en este sentido, el autor hace acopio de los argumentos personalistas esgrimidos por J. Seifert.

Es así que la teleología ha de ser reformulada en términos de auto-teleología, incluyendo al sujeto y su libertad en la búsqueda de su sí mismo; y el concepto de naturaleza en el concepto de persona, mucho más concreto. Una visión, la personalista, que implica asimismo la reestructuración de las relaciones entre los saberes filosóficos y entre la filosofía y otros saberes, determinando su autonomía interdependiente según el tema de estudio propio de cada uno de ellos y, en el caso de los saberes no filosóficos, según el método adecuado. Recalcando que también se dice interdependencia de la filosofía respecto de la ciencia experimental por exigencia de la complejidad de lo humano.

Haciendo un último inciso, el autor explicita la superación de la falacia naturalista de Hume por medio de la extensión de la experiencia integral al ámbito de la moral: experimentamos un hecho que es un deber, nos sentimos obligados a hacer el bien y rechazar el mal. No hay separación entre el ser y el deber ser, por lo que es posible que la ética emita sentencias normativas en una perspectiva personalista.

El autor ofrece, por tanto, en este libro un punto de partida, la persona en su experiencia, capaz de dar razón de la inmanencia y trascendencia del ser humano en su proceso cognitivo, y, a partir de ahí, dar razón de los “constitutivos esenciales de la antropología y de la moral” (p. 333), así como de la teodicea personalista y de las relaciones de la filosofía con el resto de saberes.

RAQUEL VERA