

BURGOS, JUAN MANUEL, *La experiencia integral*, Palabra, Madrid, 2015, 364 págs.

El autor de *La experiencia integral*, reconocido especialista y difusor del pensamiento de Karol Wojtyła, ha dado con este libro un paso más: no repetir ni difundir a Wojtyła sino continuar la labor que Wojtyła inició.

Juan Manuel Burgos ha dividido este nuevo libro en seis capítulos, si contamos con la introducción. El autor encuentra una fuente de inspiración para llevar a cabo esta tarea en la introducción de la obra cumbre de Karol Wojtyła, *Persona y acción*. Considera que allí se encuentra, en germen, un método para el personalismo del siglo XXI (cfr. p. 11). Lo que Burgos se propone en este libro es, justamente, desarrollar lo que allí se encuentra en germen.

En el capítulo II, Burgos señala cuál es el objetivo del pensador polaco: extraer para la antropología lo mejor de la filosofía del ser y de la filosofía de la consciencia. Según el autor, Wojtyła es consciente de que la epistemología de ambas tradiciones es unilateral. El método metafísico accede a la objetividad pero no a la subjetividad personal. El método de Descartes, sin embargo, accede la subjetividad personal pero es incapaz de alcanzar la objetividad y, con ello, la ontología (cfr. p. 22-23). Pues bien, Wojtyła va a cambiar las premisas metodológicas. Comenzará metodológicamente por la experiencia porque ésta «proporciona simultáneamente objetividad y subjetividad» (p. 23-24).

Para ello, el filósofo polaco distingue, desde el comienzo, entre 'experiencia' y 'comprensión'. En efecto, «la experiencia es el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo; la comprensión es la consolidación cognoscitiva de la experiencia, la elevación a conocimiento expreso de las experiencias que toda persona acumula» (p. 26). En la primera, aunque se dan a la vez y desde el principio, podemos distinguir la *experiencia del yo* (de mí mismo, más subjetiva) y la *experiencia del hombre* (de todos los otros hombres, más objetiva). La segunda, la comprensión, se alcanza a través de una inducción entendi-

da más al modo aristotélico (y no de Mill, por ejemplo) y de una 'reducción' entendida no como sinónimo de 'reduccionismo' sino como sinónimo de 'exploración' o 'profundización' en lo ya dado en la experiencia.

El capítulo III está dedicado, íntegramente, a distinguir este nuevo método que ha denominado 'integral' del método fenomenológico de Husserl, primero, y de Seifert después. Tras comparar el método filosófico de Wojtyła con el de Husserl, Burgos encuentra afinidades y divergencias. Con respecto a las afinidades señala las siguientes: la semejanza «en el recurso a la experiencia como fuente primera de conocimiento; la descripción del carácter intuitivo y originario de la experiencia; la categorización dual de la experiencia en interna y externa; la atención al sujeto y sus vivencias como elemento central en el proceso epistemológico» (p. 85). Por lo que respecta a las discrepancias, la «más fácilmente detectable es que Wojtyła no usa el núcleo del método fenomenológico, la *epoché*, sin duda por su carácter no realista. Pero más sorprendente —y quizá más importante— es la diferente actitud ante la experiencia. En el marco de una argumentación compleja, Husserl, después de comenzar su itinerario epistemológico con la experiencia, acaba desechando esta vía a favor de la intuición. Wojtyła, por el contrario, se mantiene siempre fiel a este principio gnoseológico. (...) Husserl apuesta por unas esencias aprióricas que se captarían por la intuición de las esencias. Wojtyła, por el contrario, lo hace por una inducción de tipo aristotélico cuya función consiste en consolidar los datos de experiencia. Este es el modo con el que pretende lograr un método que se funda en la experiencia pero con alcance ontológico» (p. 85).

Las divergencias son más que suficientes como para señalar que se trata de métodos filosóficos diferentes. Y esa diferencia se mantiene, señala Burgos, incluso con la fenomenología realista (como la de Reinach o Seifert). Y se mantiene porque, por un lado, Reinach «identifica experiencia con percepción sensible individual y, lógicamente, concluye que tal tipo de conocimiento no puede ser la base de la filosofía. Hacen falta conceptos inteligibles universales

y estos se captan en la intuición apriórica de las esencias» (p. 98). Y, por otro lado, en Seifert, «la experiencia continua siendo una fuente de conocimiento *muy secundaria* ya que Seifert remarca de manera muy nítida que *el principal método de la fenomenología es la visión intelectual de las esencias necesarias*, y consiste en un conocimiento directo e inmediato de las esencias y los fenómenos primigenios» (p. 99).

El capítulo IV se dedica, en gran parte, a comparar la metodología propia de Wojtyła y la teoría de conocimiento de Tomás de Aquino. Burgos encuentra algunas diferencias. La primera: que en Wojtyła se da la subjetividad y en Tomás no. Pero no va a ser la única. Pues «Aristóteles y Tomás no parten de la experiencia como principio del conocimiento». (...) Su punto de partida lo constituye el conocimiento *que aportan los sentidos*, lo que podría ser llamado *experiencia sensible*; por tanto, con un significado muy distinto del de la experiencia integral» (p. 129), pues, en esta, en la experiencia intervienen, a la vez y desde el principio, la dimensión intelectual y la sensible.

Por lo que respecta a la unidad del proceso intelectual «Wojtyła aboga por un “impacto cognoscitivo” en el que la persona desde el momento inicial en el que se enfrenta con el objeto, aplica sus sentidos y su inteligencia, en una operación conjunta y entrelazada, al conocimiento directo de lo existente. La persona, que es quien conoce, conoce directamente lo real-concreto, que es lo que existe, con un acto de conocimiento unitario que implica a todas su potencias cognoscitivas, sentidos e inteligencia, y también, en cierta medida, a las demás, pues todas son necesarias para el acto de experiencia. En Tomás de Aquino las cosas suceden de manera diversa pues la unidad se logra *solo al final* y a través de un complejísimo proceso que requiere *dos potencias intelectuales distintas* (el intelecto agente y paciente) y una ida y una vuelta de lo sensible y concreto a lo intelectual y universal. Wojtyła no rechaza, en principio, que en el hombre se produzcan procesos abstractivos, pero siempre con posterioridad al proceso cognoscitivo básico y central: el acto de experiencia. Pero, para To-

más de Aquino, la abstracción es el camino *imprescindible* para poder llegar, con dificultad, a la afirmación de que se conoce (no solo sensitivamente, sino intelectualmente) la realidad existente y, por tanto, singular» (p. 141-142).

Wojtyła prefiere la inducción a la abstracción y Burgos profundiza en la contraposición entre la inducción tal y como la entiende Aristóteles y la inducción tal y como la entiende John Stuart Mill y concluye que «la gran diferencia es que la inducción en Mill *propone leyes generales y no universales*, es decir, leyes que sirven para la mayoría de los casos, pero no leyes esenciales en sentido estricto». (p. 180). Para Aristóteles, continúa el autor, la inducción «no es ni una forma de argumentación ni de razonamiento; es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de fenómenos» (p. 181). Es esto, de hecho, lo que le interesa a Wojtyła: que sea posible llegar a captar contenidos esenciales sin argumentación (cfr. 182). De ahí que rechace la intuición tal y como la entiende Mill «*por su estructura argumentativa*, que conduce solo a generalizaciones, y, por tanto, *no permite una captación intelectual de lo esencial*» (p. 184). De hecho, dicha captación, en Wojtyła es capaz de alcanzar la ‘cosa en sí’.

El capítulo V se tratarán, sobre todo, dos cuestiones: la relación entre el conocimiento ordinario adquirido a partir de la experiencia y la filosofía comprendida como saber crítico y, en segundo lugar, qué consecuencias tiene adoptar como propio en método integral en filosofía.

Con respecto a la primera cuestión, Burgos describe el conocimiento espontáneo o común como «*el conocimiento que una persona normal adquiere con su capacidad cognoscitiva*» (p. 228-229). Por otro lado, Burgos describe, en este contexto, la filosofía como «*una profundización, purificación, objetivación y sistematización de la experiencia (comprensión), conocimiento espontáneo o común en el marco de una determinada tradición*» (p. 228). La filosofía supone una profundización especial, más técnica, de la inducción y la reducción. Pero «*no supone la activación de ningún mecanismo episte-*

*mológico esencialmente distinto»* (p. 231). Y el modo natural de dar el paso a esa mayor profundización desde la propia experiencia es a través de una tradición filosófica.

Con respecto a la segunda cuestión, podemos señalar algunas consecuencias: el papel de la analogía en el ámbito de la antropología, la incorporación de la dimensión subjetiva a la teología natural, el concepto de naturaleza (en la tradición clásica y en la perspectiva personalista) y las relaciones entre las principales ciencias filosóficas.

Burgos señala, por lo que respecta a la analogía, que ésta debe ser superada *en el ámbito de la antropología*. Pues la analogía se basa, en cierto modo, en lo común que hay en todos los seres. Pero, desde esta perspectiva, se pierde lo específico, lo propio de cada ser y, en concreto, lo propio de la persona humana. En efecto, hay realidades propiamente personales como la afectividad, la subjetividad, las relaciones interpersonales, la vida como narrativa, la libertad o el amor que no se alcanzan (o que se alcanzan de manera poco profunda) desde la analogía común de los seres. De hecho, en la mayoría de ellos, algunas ni se dan (¿podemos hablar de la subjetividad de las piedras, por ejemplo?).

Con respecto a la Teología Natural, Burgos repasa las vías tomistas de la existencia de Dios y concluye que con ellas se accede a un Ser muy peculiar (Motor Inmóvil, al Acto Puro, a la Causa Primera, al Ser necesario e Inteligencia Ordenadora), pero no a un Ser Personal (salvo, quizá, la última vía). Pero si el punto de partida es la persona humana, parece que se puede llegar a un Dios Personal, pues sólo un Dios Personal puede ser la causa de un ser personal. Este camino podría llevar, en último término, a unir esos dos dioses separados de Pascal: 'el dios de los filósofos' del 'Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob'.

Con respecto al concepto de 'naturaleza', Burgos señala que dicho concepto se fundamenta, en cierto modo, en la teleología aristotélica. Sin embargo, parece propio de la persona humana no sólo la teleología sino también (y especialmente) la autoteleología. Y propone un reformulación del concepto de 'naturaleza' aplicado a la persona humana en esta dirección.

El último capítulo, finalmente, consiste en una síntesis del método propuesto a lo largo de todo el libro: experiencia (en la que intervienen a la vez la dimensión intelectual y la sensible), comprensión y filosofía como profundización crítica de dicha comprensión.

A mi entender, repito, lo que Burgos pretende en esta obra no es sólo exponer y difundir el pensamiento de Wojtyła sino dar un paso más: continuar con lo que Wojtyła comenzó y no pudo concluir. Al adoptar un punto de partida diferente, dicho método tiene, en mayor o menor medida, una repercusión en todas las ramas de la filosofía, como es natural. Es como si desde el centro hacia los extremos se fuese extendiendo la rosa de los vientos en todas las direcciones. Por ello, de todos los libros que ha escrito Burgos, éste es, sin duda, el más audaz. Y, justamente por eso, me parece el más interesante.— SERGIO LOZANO ARCO

TURRÓ, S., *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, UBe, Barcelona, 2016, 228 págs.

El libro de Salvi Turró nos ofrece una grata oportunidad para preguntarnos sobre el sentido de la modernidad y de la filosofía moderna desde una perspectiva historiográfica que resitúa las líneas de filiación, continuidad y ruptura entre nosotros y nuestro pasado filosófico moderno. La cuestión sobre el sentido de la filosofía moderna y la noción de modernidad es expuesta en dos planos o momentos, que estructuran el texto en dos partes, a saber: *La filosofía moderna: conceptos y perspectivas*, y *La comprensión del mundo en la modernidad*. Estos dos planos han de entenderse internamente conectados. La interconexión está supeditada a la búsqueda de un posicionamiento mediador que revitalice nuestro presente filosófico. En otras palabras: descubriremos un posicionamiento actual consciente de sí mismo y de los supuestos teórico-prácticos que todo discurso intersubjetivo reconoce en su continuidad con la modernidad, reactivando la dimensión de la reflexión sobre la acción humana y la racionalidad inherente. No es éste un texto de rupturas y disconti-