

Burgos, Juan Manuel. *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*. Madrid: Rialp, 2018, 136 pp.

Roberto Casales García¹

UPAEP, México

A través del presente libro, el lector no sólo encontrará una novedosa y potente forma de abordar y responder a las grandes cuestiones de la epistemología –como el problema de la verdad–, sino que también podrá apreciar una respuesta contundente al tipo de racionalidad fragmentada que subyace al análisis pensamiento posmoderno de Lyotard. Esta propuesta, en particular, da cuenta de los límites propios del modelo de racionalidad moderna y del cientificismo, razón por la cual toma como punto de partida la respuesta de Ratzinger a la posmodernidad, a saber: “*apostar plenamente por la razón humana*” (p. 21). Se trata, pues, de una propuesta que pretende ‘ensanchar los horizontes de la racionalidad’ a partir de lo que Burgos ha denominado como *experiencia integral*, modelo cognoscitivo que, al partir de algunas intuiciones de Karol Wojtyła, pone el acento en una antropología personalista de carácter holista, donde la persona se presenta no ya como un ser fragmentada, sino como un todo integral que reclama para sí una cierta unidad de sentido.

Para comprender tanto la novedad, como los límites y alcances de su propuesta, Burgos realiza un pertinente análisis de algunos de los modelos epistemológicos más importantes de la historia de la filosofía, comenzando con la propuesta epistemológica aristotélico-tomista. Respecto a ésta, en particular, Burgos señala que, por más que nos permiten tener “una comprensión radical y esencial de lo real”, que “no se queda en la mera superficie

¹ roberto.casales@upaep.mx

de lo existente, sino que es capaz de alcanzar el núcleo inteligible... en que las cosas muestran lo que son de modo definitivo” (p. 27), al separar los sentidos de la inteligencia, muestra algunas dificultades como la incapacidad de la inteligencia para conocer lo individual, o su insuficiencia para dar cuenta de “*la subjetividad humana*” (p. 29). Serán estas mismas dificultades las que nos conduzcan al modelo de racionalidad moderna, la cual parte de “*la imposición progresiva del modelo de conocimiento científico como único modelo de saber válido*” (p. 32), tesis cuyas implicaciones se verán de forma más concreta tanto en la epistemología de Hume como en la de Kant.

Aunque la propuesta de Hume se aproxima al realismo aristotélico-tomista en cuanto que considera que los datos de los sentidos son el punto de partida para el conocimiento, su empirismo se distingue en la medida en que sostiene que éstos “no tienen ninguna coherencia ni estabilidad” y, por tanto, son insuficientes para tener “*una comprensión profunda de la realidad*” (p. 33). Kant, por su parte, afirma que existen “leyes universales capaces de explicar la realidad” (p. 36), las cuales, sin embargo, sólo pueden residir en la mente. Con esto, Kant da juego al idealismo, confirmando, según Burgos, “la fragmentación iniciada por Hume entre un mundo de fenómenos y una mente constructivista” que termina “por dar por perdida la cosa en sí” (p. 39). Con todo, Burgos resalta un aspecto positivo de estos modelos epistemológicos, a saber, el papel activo del sujeto en los procesos cognitivos. Es en este contexto en el que aparece el modelo formulado por la fenomenología husserliana, cuya intención es “volver al mundo de lo real, de lo existente, de las cosas mismas” (pp. 40-41).

Husserl, sin embargo, da un giro idealista al hacer “una interpretación estricta de la *epojé*, la famosa suspensión del juicio sobre la realidad de la existencia extramental” (p. 41). Al situarse en un nivel intencional fenoménico, así, la fenomenología “no habla de lo que las cosas son, sino de cómo la mente las *percibe*” (p. 42), disolviendo la “vuelta a las cosas mismas”. La insuficiencia de esta última propuesta, según Burgos, nos permite constatar la necesidad de “ensanchar los horizontes de la racionalidad” a partir de “*modelos concretos de razón*” (p. 45). Con esto en mente, Burgos es consciente de que “encontrar un modelo de razón capaz de resolver todos los problemas quizá sea imposible”, y que, por tanto, su propuesta se limita a tratar de “solventar los más fundamentales”, como una “*auténtica*

posibilidad de salida” (p. 46) del laberinto en el que nos situamos. Es aquí donde nos encontramos con las intuiciones que Wojtyła elabora al principio de *Persona y acción*, donde no sólo reivindica el papel de la subjetividad como “una dimensión real de la persona humana” (p. 48), sino que también busca la integración de lo objetivo y lo subjetivo a través de “*su peculiar concepción de la experiencia*” (p. 50).

Será a partir de esta integración de lo objetivo y lo subjetivo que Burgos nos propone el “*método de la experiencia integral*”, donde el experimentar “no es otra cosa que interaccionar conscientemente con la realidad en el nivel más primario, básico y elemental que es, al mismo tiempo, el más rico y profundo. Aquel en *el que se da todo de manera existencial*” (p. 56). La experiencia, así, es una “*actividad personal significativa*”: 1. Activa, en cuanto “existe una continuidad entre la persona y su acción” (p. 56); 2. “*Personal* porque quien experimenta es la persona” (p. 57), como una totalidad; y, 3. Significativa, ya que está “impregnada de un sentido que no es un producto intelectual sino la misma vida aprehendida” (p. 58). Una vez considerada la experiencia como una realidad unitaria, podemos distinguir, sin separar, la experiencia interna del yo, i.e., aquella experiencia intransmisible de ser uno mismo, y la experiencia externa, que me permite relacionarme con el mundo y con los otros hombres. Ambas partes, sin embargo, constituyen “*dos dimensiones de la misma experiencia*” (p. 61), dos dimensiones que se dan, incluso, de forma simultánea, pues toda experiencia externa conlleva una cierta experiencia interna del yo.

Que sea un proceso unitario no significa que exista un solo tipo de experiencia, variedad en la que, como señala Burgos, se aprecia la “*multiformidad y riqueza de la inteligencia humana*” (p. 62), por contraposición a las visiones reduccionistas de la racionalidad. La experiencia integral, así, posee dos rasgos distintivos: por un lado, la integración armónica de lo objetivo y lo subjetivo; y, por otro, “*la integración del intelecto y la sensibilidad en un solo acto cognoscitivo responsable de la dimensión significativa de la experiencia*” (pp. 69-70). Para alcanzar esto, sin embargo, es necesario aludir a la comprensión, como elemento clave de esta novedosa propuesta epistemológica, ya que nos permite no sólo dar cuenta del carácter mutable de la experiencia, que se mueve con el mundo, sino también de la necesidad de fijar la experiencia en contenidos que nos permitan asumir el conocimiento como

una empresa colectiva. Comprender, en este sentido, “*significa transformar la experiencia vital en conocimiento explícito*”, el cual, por tanto, es “*analizable, interpretable, expresable y transmisible*” (p. 72). El primer paso para comprender, así, consiste en fijar o establecer los significados, algo indispensable para la comunicación. Para lograr esto, para fijar el sentido, es necesaria la inducción, en cuanto que ésta “*consolida y fija una unidad de significado*”, de modo que “*la persona puede estructurar su experiencia gracias a esas unidades de significado*” (p. 76).

Se trata de unidades de significado que, así como tienen un contenido sensible-intelectual, tienen un contenido objetivo-subjetivo y, por tanto, “*permanecen abiertas a la variedad y riqueza de los datos de la experiencia*” (p. 78). A este primer paso le sigue la indagación o exploración, entendidas como “*un retorno a la experiencia desde la inducción para ampliar, precisar, y mejorar los contenidos de la comprensión*” (p. 80). Puesto que la experiencia nunca se muestra como un libro abierto, carente de ambivalencias y oscuridades, se sigue que para comprender es necesaria, en tercer lugar, la interpretación (p. 85). Finalmente se encuentra “*la expresión, transmisión y comunicación de los conocimientos adquiridos*” (p. 87), gracias a lo cual es posible la intersubjetividad epistemológica. A la comprensión, entendida como una pieza clave de esta propuesta, le siguen dos nuevos horizontes: el de la ciencia y el de la filosofía, como formas de conocimiento que “*surgen del deseo de saber con certeza, de conocer las causas, los cómo y los porqués*” (p. 90).

El tránsito a estos dos nuevos horizontes, sin embargo, no implica desprestigiar el conocimiento ordinario, mucho menos reducirlo “*al nivel de la doxa aristotélica*” (p. 94). Ni la ciencia ni la filosofía dejan en suspenso el conocimiento ordinario, como si éste sólo tuviese validez hasta que una u otra disciplina lo confirme o lo desmienta, o como si existiese una discontinuidad entre uno y otro: por más razonable que sea dudar de nuestras capacidades cognitivas, no por eso podemos negarle todo tipo de validez al conocimiento ordinario. Para evitar esto, Burgos propone distinguir dos tipos de comprensión, la ordinaria, propia del hombre común, y la crítica, “*en la que tanto los datos de la experiencia como los de la comprensión ordinaria se criban, analizan y contrastan con todo el rigor posible para eliminar errores o interpretaciones falsas, para profundizar o para dar solidez al co-*

nocimiento” (p. 100). Al existir una cierta continuidad entre ambas formas de comprensión, se afirma también que “ambas son modalidades de nuestra *única capacidad cognitiva*” (p. 101), de modo que no existe aquella discontinuidad supuesta por el cientificismo.

Finalmente, en el último apartado del libro, Burgos nos da algunas pautas para vislumbrar el papel que juega la experiencia integral en la filosofía y la búsqueda de sentido: “hay preguntas que todo hombre se hace y que la ciencia, simplemente, no es capaz de responder. ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Cuál es el sentido de mi vida? ¿Qué sucederá al morir? ¿Por qué el ser y no la nada?” (p. 112). Si bien la filosofía no construye el sentido, según Burgos, cuando menos “posee el poder... de reforzarlo o de debilitarlo, de justificar su viabilidad o de destrozarlo” (p. 114). Es aquí donde la experiencia integral se abre paso hacia la metafísica, entendida no sólo como “la capacidad de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental” (p. 119), sino también, desde una escuela particular, como una “*metafísica del ser*” (p. 121). Esta última, en particular, debe ser repensada en función de la antropología, ya que, como señala Burgos siguiendo a Crosby, hay ciertas categorías propias de la metafísica que son, de alguna forma, hostiles a la subjetividad propia de la persona, como lo es la categoría aristotélica de la substancia. Vemos, por último, que la propuesta epistemológica de Burgos, al tomar como punto de partida aquellas intuiciones de Wojtyła, da pie no sólo a replantear la relación entre la filosofía, la ciencia y el saber ordinario, sino también a reflexionar y apreciar la vigencia del personalismo en el ámbito de la epistemología, un ámbito en el que muchos estudiosos del personalismo no suelen entrar.