

LA EXPERIENCIA INTEGRAL: UN MÉTODO PARA EL PERSONALISMO

THE COMPREHENSIVE EXPERIENCE: A METHOD FOR PERSONALISM

Juan Manuel Burgos*

Universidad CEU-San Pablo. Presidente de la Asociación Española de Personalismo. España
jmburgos@edicionespalabra.es

Resumen

A lo largo de la historia de la filosofía el origen del conocimiento (y por lo tanto de la filosofía) se ha explicado de muchos modos. Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Hume, Kant y Husserl, dieron su explicación personal sobre el principio del conocimiento. En este trabajo, y en base a la propuesta de Karol Wojtyła en *Persona y acción*, se propone una nueva versión que llamamos experiencia integral. Esta propuesta sostiene que el origen todo conocimiento tiene sus raíces en la experiencia, pero entendida como experiencia integral, lo que significa, entre otras cosas, lo siguiente: La experiencia es una acción fundamental de la persona con una dimensión cognoscitiva; la experiencia es a la vez objetiva y subjetiva; la dimensión cognoscitiva de la experiencia es un proceso unitario realizado por la inteligencia y la sensibilidad; la experiencia se objetiva en la comprensión y la filosofía es una profundización crítica de comprensión.

Palabras clave: experiencia, epistemología, personalismo, Wojtyła, filosofía

Abstract

Throughout the history of philosophy many options of how the knowledge is originated (and therefore philosophy) have been proposed. Plato, Aristotle, Aquinas, Descartes, Hume, Kant and Husserl, made their personal theory about the beginning of knowledge. In this paper, and based on the proposal of Karol Wojtyła in *The Acting Person*, we propose a new version which we call comprehensive experience. This proposal holds that the beginning of all knowledge, is rooted in experience, but understood as integral experience, which means, among other things, the following: The experience is a primary action of the person with a cognitive dimension; The experience is both objective and subjective; The cognitive dimension of experience is a unitary process performed by intelligence and sensitivity; experience objectifies itself in understanding and philosophy is a critical deepening of understanding.

Keywords: experience, epistemology, personalism, Wojtyła, philosophy

*Profesor Titular en la Universidad San Pablo CEU (Madrid). Fundador y presidente de la Asociación Española de Personalismo, de la Asociación Iberoamericana de Personalismo y de la Revista QUIEN. Ha sido profesor invitado en universidades de EE.UU., Europa y, especialmente, Iberoamérica. Ha publicado numerosos libros y trabajos científicos. Tiene textos traducidos al polaco y portugués.

Recibido: 21 de Julio 2015 / **Aceptada:** 29 de Agosto 2015

Introducción

Toda filosofía de entidad tiene –debe tener– unos presupuestos metodológicos propios. Es una cuestión identitaria e insoslayable. La filosofía pretende acceder a lo real, pero ese acceso está mediatizado por la propia comprensión. No se trata solo de que el mundo (y el hombre) sean complejos, sino que la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de lo que le rodea determina a su vez la propia comprensión generando un círculo hermenéutico que no conduce al relativismo, pues el conocimiento –la experiencia– tiene una dimensión objetiva; pero sí excluye, desde el inicio, cualquier visión simplista o ingenua. Y, si la filosofía no es otra cosa que la elaboración crítica de esa comprensión, debe ser críticamente consciente de los presupuestos de su propio modo de comprensión. De otro modo, se traicionaría y desacreditaría sí misma.

Por estas razones, si una filosofía se presenta como original, si postula un proyecto nuevo de comprensión o interpretación de lo real debe tener asociada un método igualmente original. Porque método es camino. Pero el camino, en filosofía, es la misma filosofía en cuanto genera un paisaje y un horizonte particulares. Y así, el mundo empirista que surge de los sentidos es diferente del mundo kantiano formado por las estructuras *a priori* de la mente y del mundo fenomenológico que se presenta en la intuición de las esencias. Los diversos métodos no sólo conducen a mundos diferentes sino que los generan, aunque todos tengan pretensión de verdad. Por tanto, si el personalismo es una filosofía original debe tener también su propio método, su propia manera de entender la inteligencia y su propio modo, correlativo e inseparable, de acceder a su realidad; en definitiva, su propio camino – vía, lugar y horizonte– de hacer filosofía.

La metodología, de todos modos, no es –o no debe ser– el momento primario. En cuanto reflexión sobre el mismo proceso

intelectual, su lugar es segundo: *primum vivere, deinde filosofare*, expresión que se debe aplicar también a la filosofía, algo que el personalismo, ha hecho. Ha creado, primero, su infraestructura filosófica; se ha dotado de temas y contenidos viviendo como filosofía, filosofando, sin un particular interés por la metodología, cuestión secundaria supeditada al foco primordial: la investigación de la persona. Pero, una vez que esa estructura ha emergido con suficiente fuerza, una vez que la imagen personalista de la persona se ha revelado con la necesaria nitidez, la cuestión metodológica puede –y quizás deba– pasar ya a un primer plano, porque ese progreso filosófico remite a explicaciones de fondo a los que la investigación filosófica *intencional* no puede responder. ¿Cuáles son los presupuestos de la investigación? ¿Cómo se accede a esos conocimientos? ¿Se diferencia el análisis personalista de otro tipo de análisis? Y, si esto es así, ¿en qué consisten esas diferencias?

Que estas preguntas queden sin respuestas no afecta *directamente* a las propuestas antropológicas del personalismo. De hecho, ya están dadas; existen independientemente de la cuestión metodológica. Pero, la falta de respuestas las debilita, pues arroja dudas sobre su consistencia y su solidez. Quien no puede dar razón de sí mismo, es presa fácil de los problemas y de las críticas, y su capacidad de progreso está seriamente limitada.

Quien esto escribe está convencido de la potencia intelectual del personalismo y, por ello, se ha aventurado a intentar responder a estas complejas cuestiones partiendo de dos premisas. La primera es que, en la práctica filosófica personalista, *existe un procedimiento metodológico bastante similar en todos los autores personalistas*, desde Buber a Mounier, de Marcel a Scheler, o de Guardini a Wojtyła; un procedimiento que consiste en un análisis detallado y respetuoso de lo que se vive o experimenta, muy atento a la subjetividad personal, alejado de actitudes abstractas o racionalistas, realista

y plenamente consciente de que no conoce una inteligencia abstracta e impersonal, y ni siquiera una inteligencia contextualizada, sino una persona concreta, específica e irrepetible, un quién, como afirma, por ejemplo, Romano Guardini, aunque podríamos encontrar una cita similar en cualquier gran personalista:

La facultad cognoscitiva, afirma Guardini, no es un ingenio mecánico, sino una potencia viva.

Conocer no es equivalente a lo que ocurre cuando se carga una máquina fotográfica, que fotografía mecánicamente todo lo que se pone delante de la lente. Esto sucede con el pensamiento *abstracto*, con el pensar en general, del sujeto general, dirigido a un objeto general. Pero todo esto en realidad no existe; es un esquema vacío. Lo que existe es el pensamiento concreto de este hombre viviente dirigido a esta cosa precisa. Y esto es un acto concreto, vivo, que puede realizarse bien o mal y depende de presupuestos muy precisos el que se realice correctamente. (Guardini, 1987, 95).

En definitiva, la acción de conocer procede de la persona, implica a toda la persona y remite a ella como fuente y como resultado del proceso cognoscitivo. Y los elementos que configuran esa comprensión *no son separables* pues se dan en una unidad viva y existencial. Son, eso sí, distinguibles, analizables, un rasgo sumamente importante, pero no tanto como la reivindicación del carácter personal unitario de la acción cognoscitiva.

Ahora bien, establecido este hecho, hay que preguntarse: ¿Es posible deducir de aquí una *metodología fuerte*, o se trata simplemente de una *actitud intelectual* que cada filósofo personalista podría desarrollar a su manera sin que cupiera hablar de un método en sentido propio? Resolver esta cuestión es asunto tan interesante como complejo. Por un lado, la relativa diversidad que caracteriza al personalismo remite a unos fundamentos filosóficos no siempre comunes, lo cual problematiza la formulación

técnica de una posible vía metodológica, en particular, si tiene pretensiones unitarias. Además, los personalistas, han tendido a desentenderse de las cuestiones metodológicas centrándose en el punto que les resultaba más precioso, la comprensión de la persona, no la determinación del método que hacía viable, según el modo personalista, esa comprensión.

Afortunadamente se pueden encontrar excepciones como la de Guardini, con su método de los opuestos que, de todos modos, apunta sobre todo a una interpretación de la estructura de la realidad más que a una reflexión propiamente epistemológica; o la de Zubiri, con su poderoso tratado de la *Inteligencia sentiente*. Pero, a nuestro juicio, la más interesante la encontramos en Karol Wojtyła quien, al comienzo de su obra maestra, *Persona y acción* (2012), ha hecho una importante propuesta metodológica. Toda la *Introducción* de este libro, relativamente larga y densa, es una reflexión metaantropológica que encuadra, determina y contextualiza la investigación posterior.

Hay que notar, ante todo, que no es nada común iniciar un texto de antropología con amplias reflexiones metodológicas, y, de hecho, es bastante improbable que nos topemos con esta situación en otros ensayos antropológicos de personalistas. ¿Por qué sucede esto en Wojtyła? Porque el proyecto de *Persona y acción* era muy ambicioso: nada más y nada menos que un intento de unificación de la filosofía del ser y de la conciencia. Y esa meta era sin duda inalcanzable si no se partía de *unos presupuestos epistemológicos novedosos* en los que esa unificación estuviera ya presente.

He leído y releído muchas veces esa *Introducción*, y cada vez que lo he hecho se ha arraigado más profundamente en mí la convicción de que allí se encontraban los mimbres esenciales para elaborar el método fuerte que el personalismo requiere

en el siglo XXI. Wojtyła se mueve entre los campos de la fenomenología y el tomismo, pero ha sido capaz de proponer, a partir de una original concepción de la experiencia –objetiva y subjetiva a la vez-, un peculiar modo de acceso a la realidad, que se despliega, profundiza y articula a través de los procesos de inducción y reducción, y que le permite elaborar, a partir del análisis de “la persona que actúa”, una antropología ontológica permeada de subjetividad, es decir, una antropología personalista. En otros términos, Wojtyła no solo propone una metodología específicamente personalista sino que la emplea en su propia investigación con magníficos resultados.

Ahora bien, esta brillante propuesta *presenta un notable problema: su concisión*. Wojtyła ha diseñado un núcleo metodológico original pero, por la brevedad de su exposición, ha dejado multitud de cuestiones decisivas por resolver: cómo se relaciona su concepción de la inducción con la aristotélica o la empirista; cuál es el papel de la abstracción si es que tiene alguno; cuáles son los puntos de separación y de cercanía de su propuesta con el método fenomenológico y con la gnoseología tomista; cómo se conecta la experiencia y el saber filosófico; qué peculiaridades tiene el acceso filosófico personalista a la realidad; cuál es el alcance ontológico o metafísico de su método si es que lo tiene, etc. Como se ve, son todas cuestiones de tal entidad que, si no se resuelven y explicitan, la potencia de esta propuesta queda automáticamente menoscabada en cuanto que resulta muy difícil integrarla o compararla de una manera sustantiva con otras metodologías mucho más consolidadas.

Esta dificultad es tan notable que puede quizá explicar por qué ha pasado tan en sordina por el panorama filosófico contemporáneo, pero sea de ello como fuere, el caso es que tenemos la firme convicción de que, partiendo de los conceptos básicos que Wojtyła diseñó en *Persona y acción*, cabe

construir una metodología personalista fuerte. Y ese es el trabajo que hemos realizando en los últimos años y que presentamos, de manera muy sintética, al público de este Congreso específicamente dedicado a los métodos de investigación de la persona.

Dos observaciones importantes antes de comenzar a exponerlo. En primer lugar la denominación como “método de la experiencia integral es nuestra. Wojtyła no la emplea, pero la hemos elegido por una mera apelación a la experiencia resultaría demasiado ambigua ya que el concepto de experiencia, como todos los grandes conceptos filosóficos, es enormemente polisémico. También los empiristas, por ejemplo, apelan a la experiencia como fuente de conocimiento; pero la experiencia empirista y la experiencia wojtyliana son muy diferentes. Añadiendo este adjetivo, se advierte, desde el inicio, que este método usa una *determinada* concepción de la experiencia. Por otro lado, el método, tal como lo hemos diseñado, incluye muchos elementos no presentes en la propuesta wojtyliana por lo que nos parece interesante marcar tanto la continuidad como la distinción: el método de la experiencia integral es un método basado en intuiciones wojtylianas pero con amplios desarrollos no elaborados por él.

La segunda observación es que, si bien esta propuesta metodológica, a nuestro juicio, es válida para el personalismo en general, se enmarca específicamente dentro de la propuesta del personalismo ontológico moderno (el POM) que estoy realizando desde algún tiempo (Burgos, 2012; 2015). No es el momento ahora de describir sus características, pero si señalaré, muy brevemente, que el POM se basa en la antropología de Karol Wojtyła y en la teoría del personalismo de quien les habla en este momento. Y, de acuerdo con los fundamentos teóricos de ambos autores, apuesta por un personalismo basado en una *fusión* original de fenomenología y tomismo, en la que

la fenomenología aporta la perspectiva moderna y el tomismo la ontológica.

Remarcamos de intento el término de *fusión* porque debe quedar muy claro que no se trata de una mera superposición irenista de dos teorías filosóficas diversas, sino de una propuesta filosófica integralmente personalista; pensada, por tanto, desde la persona y elaborada mediante categorías personalistas, lo que no le impide asumir elementos de estas dos importantes tradiciones filosóficas. El *método* de la experiencia integral es, en sí mismo, un buen ejemplo de esta configuración del POM y una significativa aportación a su consolidación como teoría filosófica. Como se verá a continuación, el método asume elementos de la fenomenología y del tomismo, pero no se identifica con ninguno de ellos, ya que sus presupuestos estructurales son distintos y autónomos. Es una teoría *a se*, aunque, como en cualquier teoría, se puede establecer su genealogía intelectual.

El método de la experiencia integral, es, en definitiva, el método del POM, lo que le confiere un rasgo específico –su intrínseca asociación teórica con los presupuestos del POM- y un rasgo general: es un método personalista. Y ya, sin más preámbulos, paso a exponer los elementos centrales de esta nueva metodología personalista.

La experiencia integral como punto de partida del conocimiento

La teoría de la experiencia integral sostiene que el conocimiento humano tiene como punto de partida la experiencia, entendida como *el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo*. La experiencia, así entendida, es una actividad personal que integra todas las dimensiones del sujeto: la afectiva, la corporal, la dinámica, la estructura de la autodeterminación, etc. Y, entre ellas, podemos detectar una dimensión cognoscitiva, por la que se convierte en el fundamento del conocimiento humano.

A través de la experiencia (integral) accedemos e interactuamos con la realidad y, en particular, de modo cognoscitivo. Lo propio y específico de la experiencia es su carácter *directo y vivencial*: la experiencia, en efecto, es una actividad primaria, originaria y vital. Se da de modo directo, sin mediaciones, y, justo por ello es el *origen absoluto* del conocimiento. No hay ningún otro acceso previo a la realidad: todo lo que está en nuestra mente como real procede, como de su origen, de la experiencia. De ella se deriva necesariamente toda elaboración intelectual o cognitiva.

Si nos fijamos ahora en su estructura o configuración encontramos una *estructura fundamental dual*, con dos dimensiones que se dan inseparablemente unidas en cada acto de experiencia: una *objetiva y externa*, la otra *subjetiva y autoreferencial*:

La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre está asociada con una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo. (Wojtyła, 2012, p. 31).

Estas dos dimensiones de la experiencia son, en cierta medida, *dos tipos de experiencia* con características y objeto diversos que Wojtyła denomina *experiencia del yo* y *experiencia del hombre*. La experiencia del yo es la experiencia que el hombre tiene *de sí mismo* y, por tanto, es la responsable de la captación de la subjetividad; la experiencia del hombre, por el contrario, se refiere a la experiencia que tenemos *de los demás* y tiene, por eso, una dimensión más externa y objetiva, pero sin dejar de ser experiencia. Es, por ejemplo, la que se acumula en los viajes o en las relaciones con otras personas.

Ante una primera mirada, estos dos tipos de experiencia muestran una estructura y características tan distintas que se podría pensar que son irreductibles. La

experiencia del yo refleja de modo vivencial la subjetividad irreductible del sujeto, lo que cada persona es; que, en su radicalidad última, no es transmisible. No es posible comunicar a los otros, de modo pleno, el propio mundo subjetivo. Y, por otro lado, la experiencia del mundo o del hombre es externa y subjetiva, y, justamente por eso comunicable y observable por otros.

Esta diversidad no puede ser escondida o negada, pero no llega al punto de *fragmentar* la continuidad esencial de la experiencia que puede ser confirmada –de modo redundante pero inevitable– a partir de la propia experiencia. La continuidad de la identidad del sujeto está ligada a la continuidad identitaria de la experiencia, y una fragmentación radical de la experiencia daría lugar a una fragmentación de la identidad, algo que solo sucede cuando el sujeto sufre trastornos de tipo psicológico. El hecho experiencial básico en el sujeto no está disociado: me experimento a mí mismo y a la realidad de modo simultáneo. Este es el dato primordial del que debemos partir y que, por otro lado, se muestra en solapamientos entre los dos tipos de experiencia.

En efecto, en la experiencia del yo encontramos, en cierto modo, al “hombre que soy yo”, pues la persona se experimenta a sí mismo no sólo como subjetividad sino como objetividad a través de su corporalidad; se experimenta a sí misma no solo desde dentro, como vivencia, sino también objetivamente, como cosa en el mundo, lo que, por añadidura, impide la vía hacia el idealismo. La experiencia de mí mismo, no es simplemente la experiencia de un yo consciente de sí (Descartes), sino la experiencia de un yo-conciencia dado simultáneamente con la experiencia objetiva de mi corporalidad o realidad como ser. No soy pura conciencia: soy un ser corporal que se experimenta a sí mismo.

Yo no soy para mí mismo tan solo una ‘interioridad’, sino también una ‘exterioridad’, ya que soy el objeto

en ambas experiencias, la exterior y la interior. Y también cualquier otro hombre distinto de mí, aunque para mí sea tan solo objeto de experiencia desde el exterior, en el conjunto de mi conocimiento no se presenta como pura ‘exterioridad’, sino que tiene también su propia interioridad. (Wojtyła, 2012, p. 37).

Esto significa, que, de modo paralelo, la experiencia del hombre (objetiva), remite a su vez, a la experiencia del yo, aunque no logre alcanzarla como interioridad radical, sino solo como exterioridad, es decir, a través de la vía objetiva de la experiencia. Sabemos de este modo que el hombre que experimento como otro distinto de mí, posee su propia intimidad. Pero, por mucho que intente acercarme a esa interioridad, aunque sea a través de procesos empáticos –cuando el sujeto me es muy cercano–, esta se coloca, en sentido estricto, fuera de mi alcance. El acceso a la interioridad en cuanto interioridad es irreductible y exclusivo del propio sujeto.

La experiencia (integral), además, posee una *estructuración intelecto-sensitiva* que posibilita un acceso global e integral a la realidad en cuanto realidad (sea externa o interna), una posición similar a la que Zubiri mantiene en su trilogía de la inteligencia sentiente (Zubiri, 2008, p. 224). La realidad no sólo se percibe, sino que se experimenta en el profundo sentido del término, es decir, se vivencia desde la propia realidad personal, lo que significa que el hombre no se acerca a ella como un mero conjunto de fenómenos superficiales, sino como a experiencias de cosas reales (noumenos) que existen en cuanto tales y con los que se enfrenta en su completa integridad.

Dentro del marco que configuran estos rasgos esenciales, la estructura de la experiencia humana se muestra enormemente compleja: existen diversos tipos de experiencia –estética, religiosa, afectiva, etc.; existen discontinuidades en la experiencia, como la producida por el sueño;

existen diversos niveles de conciencia de la experiencia pues, en ocasiones, percibimos con claridad lo que nos ocurre y en otras sólo muy débilmente; la intensidad y profundidad de algunas experiencias puede ser muy diversa: algunas se graban para toda la vida y otras apenas dejan huella; el yo no es una estructura simple sino estratificada lo que, a su vez, repercute en la estructura de la experiencia; la estructura cognoscitiva de la experiencia varía y se modifica en cada tipo de experiencia, etc. Todo ello manifiesta la complejidad de la persona y la complejidad de su experiencia, y apela a análisis detallados que exploren este vasto mundo en la multiplicidad de sus dimensiones.

Pero, si nos limitamos a la dimensión *epistemológica básica*, que es la que nos interesa en este momento, la experiencia (integral) puede ser descrita través de los siguientes rasgos: 1) es primaria y originaria; 2) posee un aspecto simultáneamente objetivo y subjetivo; 3) posee una estructura intelectual-sensitiva que opera de modo unitario e integral. Y, a partir de la experiencia caracterizada de este modo, es posible establecer un punto de partida metodológico amplio, sólido y consistente. Un punto de partida capaz de conectar directamente con la riqueza y complejidad de lo real, de superar, a nuestro juicio, muchos problemas epistemológicos planteados a lo largo de la historia de la filosofía y, en particular, de evitar y superar la manida pero compleja problemática de la dualidad sujeto-objeto.

Del *empirismo* se asume la referencia a la experiencia como punto de partida del conocimiento, pero se rechaza la concepción de la experiencia entendida como conjunto de datos meramente sensibles. Y, de este modo, simple pero eficaz, se elimina la justificación primera de toda la edificación kantiana. Existe, usando su propia terminología, intuición intelectual (negada por Kant), por lo que no resulta necesario acudir a estructuras aprioricas

para explicar el *faktum* de la ciencia natural. Se asume, con Descartes, la importancia de la subjetividad, pero se rechaza la existencia de un *cogito* puramente subjetivo: la captación de mi duda es inseparable de la captación de mi corporalidad. Se asume, asimismo, la intencionalidad husserliana y su delicada atención a lo dado, pero en el bien entendido que lo dado es lo real captado a través de la experiencia, no contenidos aprioricos proporcionados por la intuición de las esencias. Por último, se asumen los postulados realistas de la tradición clásica, pero integrados en una epistemología capaz de acceder a la subjetividad y, sin renunciar a ello, de tener alcance metafísico entendido como captación de lo esencial.

La comprensión como consolidación y profundización de la experiencia

La experiencia en cuanto hecho vivencial da paso a la *comprensión* que consiste en la *formulación u objetivación cognitiva de las vivencias* a través de un proceso de *consolidación* de la propia experiencia. Este proceso resulta no solo conveniente, sino imprescindible, ya que la experiencia es fluida y mutable, cambia continuamente, por lo que, para profundizar en su significado y para poder operar con el conocimiento de modo intersubjetivo es necesario estabilizarla y consolidarla en unidades de significado. La comprensión es pues, una tarea propiamente cognoscitiva y, en este sentido, se diferencia de la experiencia que, en sí misma, tiene un carácter vivencial y existencial. La experiencia es acción vivenciada en toda su complejidad. La comprensión consiste en comprender, explicar y expresar esa vivencia; es, por tanto, una acción fundamentalmente cognoscitiva.

El proceso de comprensión es altamente complejo. Por eso, requiere tiempo, esfuerzo y una utilización adecuada de los recursos cognoscitivos. Pero, a pesar de esa complejidad estructural y constructiva, en su configuración primera, no es un proceso científico sino *la vía espontánea* mediante

la cual todo hombre intenta formular y comprender la realidad mostrada y vivenciada en la experiencia. Espontaneidad no equivale aquí a sencillez sino que apunta a que se trata de *la vía habitual y común* de comprensión del ser humano. Esa vía podrá ser simple en algunas ocasiones, por el tema o por las habilidades adquiridas. Y, en otras, será compleja; incluso muy compleja.

El proceso de comprensión, en líneas muy generales, se realiza a través de dos mecanismos: *la inducción y la exploración o indagación* (Sustituimos el término wojtyliano de reducción por estas expresiones que nos parecen más claras, ya que la expresión reducción –al menos en español– genera una primera comprensión contraria justamente al significado real del término: reducir contenidos, en vez de expandirlos). La misión de la inducción es establecer unidades de significado a partir de la multiplicidad de la experiencia que tienen, al menos, una doble función: posibilitar una categorización de lo real, de modo que el mundo resulte más comprensible, y permitir la contrastación y construcción intersubjetiva del conocimiento a través de la comunicación de unidades de significado estables, es decir de categorías generales o universales.

Como la experiencia posee, estrictamente hablando, una dimensión intelectual, no debe pensarse que solo a través de la inducción se alcanza intelectualmente al objeto. Esto supondría confundir la inducción con la abstracción clásica. La inducción generaliza experiencias que *ya se han conocido*, si bien esta generalización o universalización puede permitir conocerlas o *comprenderlas mejor*, por ejemplo, al captar de manera más explícita que forman parte de una determinada categoría de seres. Pero el objeto, repetimos, ya se ha conocido. Ha sido aprehendido, captado cognitivamente, aunque quizá de manera aproximada o inicial. Y, justamente por ello, la abstracción no resulta imprescindible para conocer, así como tampoco es necesaria la compleja

conversio ad phantasma tomista para comprender intelectualmente lo singular, ya que ese conocimiento se alcanza directa y primordialmente en la experiencia: es el punto de partida, no el de llegada. En otros términos, la inducción no busca una comprensión que no se posee, sino la estabilización y categorización de realidades que ya se comprenden, aunque de modo experiencial.

En ese sentido, la inducción tampoco es una mera generalización de datos sensibles, como cabría pensar si se entendiera al modo empirista. No se trata de estructurar de modo externo un conjunto de fenómenos superficiales, pues entonces la solución kantiana resultaría inevitable. Y tampoco de alcanzar un conocimiento a través de una argumentación. En la esencia de la inducción no está la argumentación ni la deducción, sino la estabilización, consolidación o procesamiento de datos experimentales ya intelectualmente conocidos. La inducción, por tanto, no alcanza la esencia de los hechos de manera más radical que la experiencia, sino que simplemente la expresa, la muestra o la manifiesta. La esencia, lo que las cosas son o, dicho de otro modo, que las cosas son realidades específicas ya está captado – intelectual y sensiblemente– en la experiencia que, de otro modo, no podría ser el auténtico punto de partida del conocimiento o, por lo menos, un punto de partida integral.

La inducción debe ser acompañada por *la exploración o indagación* que, como su nombre indica, consiste en explorar la riqueza que nos muestra la experiencia para perfeccionar el proceso de la comprensión. La inducción remite a la indagación y viceversa en un proceso circular que se retroalimenta. El *eidos* surge mediante la estabilización a través de la inducción de los contenidos de la indagación, cuando ésta ha mostrado una pluralidad de realidades que parecen poseer elementos comunes

Pero, a su vez, el establecimiento del *eidos* por la inducción remite a la indagación en cuanto que todo avance en el conocimiento supone la aparición de nuevas preguntas. ¿Existen *eidos* similares al que se ha establecido? ¿Pertenece este nuevo ser a este tipo de *eidos*? ¿Es realmente adecuada la caracterización de este *eidos* o, por el contrario, existen datos que muestran que debe ser reformulado, perfeccionado o incluso rechazado? La respuesta a estas preguntas sólo puede encontrarse en la exploración de la fuente originaria de conocimiento, es decir, en la indagación de la experiencia.

La comprensión, por último, *se separa en cierto sentido* de la experiencia al convertirse en un saber más objetivo; pero solo hasta cierto punto ya que la comprensión es conocimiento espontáneo o habitual, no conocimiento científico. Por eso, Wojtyła señala que “a la inducción le debemos no tanto la objetivación como la intersubjetivación” (Wojtyła, 2012, p. 49). Objetivar el conocimiento supone extraerle la dimensión subjetiva y, en ese sentido, empobrecerlo y separarlo de la experiencia; un proceso que, a medida que se avanza en la formalización, estructuración y generalización del conocimiento, resulta inevitable.

Pero en el nivel del conocimiento habitual, y teniendo en cuenta la centralidad de la dimensión subjetiva del conocimiento, esa objetivación no solo no es deseable sino más bien una carencia que hay que evitar. La meta que se busca es la estabilización y la intersubjetivación, la formación de unidades de significado estable que puedan transmitirse de modo comunicativo, pero con un contenido lo más rico posible. Por eso la comprensión –en su estructura de inducción e indagación– debe estar lo más pegada posible a la experiencia y, hasta cierto punto, no salir de ella. Esto, en sentido estricto, es imposible, porque si fuera así, comprensión y experiencia se identificarían, pero nos indica

que la vía epistemológica correcta es la que lleva de la comprensión a la experiencia y viceversa, estando ambas profundamente ligadas ya que la inducción no se separa formalmente hablando de la experiencia y la indagación es una exploración de la misma experiencia.

La filosofía como profundización crítica de la comprensión

La comprensión puede generar un saber más o menos estructurado dependiendo de la idiosincrasia y capacidades de cada sujeto, pero nunca un saber sistemático y crítico, es decir, *científico*. Este tipo de saber solo se puede alcanzar a través de un nuevo proceso cognoscitivo que transforme el conocimiento espontáneo o común derivado de la comprensión en un saber estrictamente científico. La transición de uno a otro tipo de saber es un proceso muy complejo que, además, varía significativamente según la materia de que se trate.

Las ciencias experimentales lo alcanzan a través del *método científico*, un procedimiento muy peculiar y altamente estandarizado que ha permitido lograr un espectacular progreso en el conocimiento gracias a la univocidad de la materia. También las ciencias humanas surgen de la elaboración crítica de la comprensión sobre los temas que le competen, pero la desaparición de la univocidad, de la *determinatio ad unum* de lo material, impide ya una construcción simple y fácil que evite *a radice* los problemas interpretativos acerca de lo que se conoce. Y otro tanto ocurre con la filosofía, solo que, en ella, el papel de la interpretación se acrecienta pues la comprensión del ser humano y por el ser humano desde la perspectiva filosófica resulta particularmente problemática ya que llega a alcanzar a *la concepción del proceso cognoscitivo* y, por tanto, a la misma tarea de la filosofía. Y como las respuestas pueden ser –y son, de hecho– muy diferentes, toda filosofía remite –implícita o explícitamente– a un método que fundamente su gnoseología.

La *filosofía* personalista que nosotros proponemos, el personalismo ontológico moderno, parte justamente de las tesis gnoseológicas que se acaban de exponer y, en consecuencia, se concibe como *el análisis sistemático y formal de la experiencia* o, lo que es lo mismo, como una comprensión crítica del conocimiento habitual o espontáneo en el marco de la tradición personalista y, más en concreto, en la tradición relevante para el POM. Todo lo cual significa, en la práctica, que *existen tres niveles cognoscitivos principales*. El primero y más fundamental, que ya hemos considerado, es la experiencia (integral). El segundo es la comprensión, constituida por sus momentos de inducción y exploración. Pero la comprensión —y es el punto que estamos subrayando ahora— *no se basta a sí misma* y apela y requiere, para su cabal perfeccionamiento, un conocimiento más profundo de carácter sistemático, crítico y radical que puede y deber revisar los cimientos del conocimiento espontáneo constituido por los dos factores entrelazados de experiencia y comprensión.

Ahora bien, ese cuestionamiento puede ser todo lo profundo y radical que se quiera, *pero no puede ser total*, punto en el que el POM se distancia tanto de la epistemología cartesiana como de un cientificismo extremo, porque un cuestionamiento total *destruiría sus propios fundamentos*: la validez fundamental de la capacidad cognoscitiva humana, de la que la filosofía no constituye más que un desarrollo particular. De la duda radical, como ya nos enseñó la historia de la filosofía, es imposible salir. ¿Con qué recomponer el intelecto roto? ¿A qué apelar para que lo fundamente? La reconstrucción del puente epistemológico sujeto-realidad solo es posible si el puente nunca se rompe.

Por otro lado, la obtención de ese saber remite a un proceso *colectivo* de interpretación de lo real construido a partir de unas bases conceptuales compartidas, es decir, a una tradición o construcción social. Sabemos que McIntyre (1992), con

acierto, insistió mucho en este punto frente a las idealizaciones generalizadas por la Ilustración, una tesis que ha sido sostenida también con eficacia en el terreno científico por Popper, Kuhn y otros.

En efecto, solo en un marco colectivo y compartido se pueden encontrar fórmulas explicativas lo suficientemente profundas y sofisticadas para interpretar de modo complejo la experiencia, ya que la comprensión del mundo a este nivel de profundidad supera cualquier proyecto individual, pues no solo hay que posicionarse sobre las grandes cuestiones acerca del hombre sino acerca de las respuestas que los grandes genios y las grandes corrientes de pensamiento han dado a esas preguntas. Y esa tarea —al menos en nuestro mundo contemporáneo, y, a diferencia, quizás del Medioevo o del Renacimiento— sobrepasa a cualquier inteligencia. Por eso, la filosofía puede y debe entenderse como *una profundización en la comprensión que requiere, para alcanzar sus objetivos, la integración en un proyecto colectivo*.

La enorme complejidad de los problemas tiene otra importantísima consecuencia metodológica: *la imperiosa necesidad del análisis sectorial*, punto que, desde otra perspectiva, fue adelantado por la teoría husserliana de las ontologías regionales. No es posible estudiar a la vez y con la misma profundidad todas las grandes cuestiones filosóficas porque cada una de ellas plantea problemas específicos y diferentes. Es necesario deslindar los ámbitos de experiencia significativos y elaborar ciencias filosóficas específicas que los estudien moldeándose a sus contornos significativos. Así, la ética se ocupará específicamente de la experiencia moral y sus derivados, la antropología de la experiencia del yo y del hombre entendidos al modo de la experiencia integral, la filosofía de la naturaleza del mundo natural, etc. Y, al disponer de un sector propio de experiencia, cada una de estas ramas de la filosofía adquiere, automáticamente, una

autonomía consubstancial y fundante, en cuanto no depende directamente de otras ciencias para la formulación primaria de sus conceptos.

Esta autonomía consubstancial y fundante no es, sin embargo, absoluta, sino relativa: un rasgo impuesto por la unidad de lo real. Aunque una ciencia se focalice en un sector específico de experiencia (como el moral) no puede prescindir absolutamente de los otros (la experiencia del yo o del hombre), pues la moral se da y es de la persona humana. Es el hombre quién es bueno (o malo), quién toma decisiones morales, lo que implica que no es posible una moral separada de la antropología. Pero es importante advertir que esta dependencia no se da solo en el nivel experimental. No se trata sólo de que una rama de la filosofía necesite recurrir o tener presente otros sectores de experiencia, sino que necesita también *la interpretación formalizada de esa experiencia* que proporciona el saber filosófico que formaliza ese sector de la experiencia.

La construcción de la ética, por ejemplo, no solo necesita remitir a la experiencia del hombre sino que requiere también una conceptualización científica de la persona humana en relación con la cual construir la relativa conceptualización moral. En otros términos, a la ética, en cuanto saber filosófico, no le basta con poseer experiencias sobre la persona humana, sino que necesita una construcción teórica e interpretativa de la persona. Solo así podrá construirse como ética, punto que advirtió con su característica profundidad Karol Wojtyła y le condujo de *Amor y responsabilidad* (2014) a *Persona y acción*.

En definitiva, la construcción de los saberes filosóficos consiste *en un complejo equilibrio de autonomía y dependencia*: autonomía en cuanto disponen como tema propio de un ámbito significativo de experiencia, y dependencia en cuanto que la comprensión filosófica de ese ámbito de

experiencia depende de otros sectores de experiencia y de la comprensión filosófica de esos sectores.

Por este motivo, aunque la interconexión entre las ciencias puede llegar a ser muy profunda, *la diversidad de lo real imposibilita una categorización universal según las pretensiones de la metafísica clásica*. La *humildad* de la contrastación con la experiencia se impone una y otra vez, derivando en la obligación metodológica de elaborar categorías específicas para cada sector de la realidad, no categorías pretendidamente universales que se aplicarían analógicamente a todos los ámbitos de lo existente (Burgos 2009). La vía abstractiva que pretende purificar una y otra vez los conceptos hasta reducirlos a sus líneas más esenciales, también los empobrece y desrealiza, conduciendo a entidades tan abstractas y formales que, en muchos casos, autocancelan su pretensión de realidad y, en esa misma medida, invalidan o limitan el alcance de la analogía.

Las categorías aristotélicas, en concreto, pueden quizá reflejar adecuadamente el mundo de la naturaleza, pero no reflejan adecuadamente la realidad de la persona humana, como han puesto de relieve muchos personalistas. Por eso, sin descartar que determinadas nociones metafísicas como la esencia y acto de ser, o los trascendentales, a través de la interconexión de las ciencias, puedan tener utilidad en la construcción de la filosofía, hay que concluir que la construcción de cada ciencia filosófica debe proceder originaria y prioritariamente *del análisis del sector de experiencia correspondiente*, lo que se traduce, en el caso del hombre, en la necesidad de elaborar *categorías personalistas* capaces de reflejar –y no de esconder– la especificidad del ser personal.

Este es el camino adecuado para superar el lastre griego y el problema de la ampliación (Burgos 2007). Los griegos, en efecto, no advirtieron con suficiente

profundidad la peculiaridad del ser humano, por lo que tomaron conceptos diseñados para el mundo natural –como el de naturaleza o sustancia- y los aplicaron a la persona. Pero este procedimiento se ha mostrado problemático porque lo específico de la persona queda subsumido o reducido al mundo natural cosmológico, dificultad que no se consiguió resolver a través del intento de ampliación de la metafísica.

Y así, el bien moral propio del hombre queda diluido en un bien genérico, los apetitos no logran transformarse en una libertad autodeterminante, la sustancia no deja espacio para la subjetividad personal, etc. La solución radical solo es posible a través del reconocimiento de la originalidad de la persona y de la necesidad de analizarla a través de categorías específicas: las categorías personalistas. Solo así se descubre la necesidad de repensar el concepto clásico de naturaleza o de plantear la transición a la persona, de remodelar o reinterpretar el de sustancia o se abren nuevas perspectivas que apuntan la posibilidad, a través de la reinterpretación personalista de las vías clásicas de la existencia de Dios, de no limitarse a conocer su carácter de Ser Supremo, sino de alcanzar, aunque sea de modo incoativo, su carácter personal.

Conclusión

He procurado exponer de modo muy somero y sintético las características del método personalista, basado en las intuiciones de Karol Wojtyła y ampliado por el autor de estas páginas, al que he denominado experiencia integral. Espero haber mostrado que se trata de un método original, potente y personalista, tres rasgos necesarios para su posible empleo en el futuro. La originalidad fundamental de este método se basa en la peculiar concepción de la experiencia de Karol Wojtyła, con su característica integración de las dimensiones subjetiva y objetiva del conocimiento que, de ser válida, resolvería tantas aporías de la filosofía de las últimas décadas.

La potencia de este original principio es muy grande, pero solo podía emerger mediante los pertinentes desarrollos y ampliaciones; esa ha sido parte principal de nuestra tarea, además de incorporar toda la teorización acerca de la filosofía como elaboración crítica de la experiencia y de la comprensión. Por motivos de espacio, muchos temas y cuestiones solo se han podido apuntar, pero esperamos que haya despertado su interés y deseen mayores profundizaciones que serán accesibles cuando se edite próximamente el libro en el que se exponen todas estas cuestiones de modo detallado y que se titulará, *La experiencia integral. Un método para el personalismo* (2015). Estimamos que se trata de una propuesta válida y digna de atención, y esperamos que también así lo hayan considerado ustedes.

Referencias bibliográficas:

- Burgos J M. Repensar la naturaleza humana. Pamplona: Eiusa. 2007, 168 p.
- Burgos J M. Los límites de la analogía. En: Burgos J M. Reconstruir la persona. Ensayos personalistas. Madrid: Palabra. 2009, p. 133-159
- Burgos J M. Introducción al personalismo. Madrid: Palabra. 2012, 300 p.
- Burgos J M. Personalismo ontológico moderno. I. Arquitectónica y II. Principales características antropológicas. *Quién*. 2015, 1: 9-27 y 2015, 2 (en prensa).
- Burgos J M. La experiencia integral. Un método para el personalismo. Madrid: Palabra. 2015, 360 p.
- Guardini R. Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica. Brescia: La Scuola. 1987, 250 p.
- McIntyre A. Tres versiones rivales de la ética. Madrid: Rialp. 1992, 294 p.
- Wojtyła K. Persona y acción. Madrid: Palabra. 2012, 430 p.
- Wojtyła K. Amor y responsabilidad. Quinta edición. Madrid: Palabra, 2015, 379 p.
- Zubiri X. Inteligencia y razón. Madrid: Alianza Editorial. 2008, 354 p.