

Burgos, Juan Manuel

La vía de la experiencia o la salida del laberinto, Rialp, Madrid, 2018, 138 pp.

Carlos Ignacio Massini-Correas

Universidad de Mendoza
Universidad Austral (Argentina)

carlos.massini@um.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0002-9737-1996>

Hace unos pocos años, el filósofo italiano Giuseppe Abbà defendió con rigor la afirmación de que nadie comienza a pensar desde cero en filosofía, sino a partir de las ideas, argumentaciones e investigaciones realizadas por otros filósofos anteriores, en especial por los que aparecen como fundadores de una escuela o tradición filosófica. Inclusive estos fundadores de escuelas y sagas filosóficas ha tenido que tomar algo de pensadores anteriores: Aristóteles de Platón, Tomás de Aquino de Aristóteles, Hume de Hobbes, Kant de Hume, Marx de Hegel y así sucesivamente. La pretensión de hacer borrón y cuenta nueva en filosofía y en ciencia es el camino más seguro al fracaso y hasta el ridículo.

Por lo tanto, la filosofía rigurosa se desarrolla inexorablemente en el marco de tradiciones de pensamiento e investigación. Pero esto no significa, tal como lo piensan algunos, la mera repetición de ideas y esquemas vetustos, o el simple comentario histórico de alguna de las ideas centrales de los fundadores de escuelas. Por el contrario, para que pueda hablarse con propiedad de una tradición filosófica, es necesario que quienes la integran no solo conozcan las tesis centrales del fundador de la tradición, sino que sean además capaces de superar las objeciones que se han planteado y plantean a esas tesis, de desarrollar las ideas implícitas en ellas, de ofrecer respuestas adecuadas a los nuevos

problemas que se plantean a la filosofía en el contexto de las mutaciones históricas, y de acoger e integrar las nuevas ideas propuestas por los sucesivos pensadores, que aparezcan como valiosas y fecundas. Solo así será posible que una tradición de pensamiento permanezca viva y actuante en los contextos novedosos e inexplorados de cada situación de la historia del pensamiento y de la cultura.

Esto último es lo que surge de la lectura, por otra parte atrayente y atrapante, del libro del filósofo español Juan Manuel Burgos que vamos a reseñar, dedicado al estudio, replanteo y formulación novedosa de las exigencias del conocimiento humano en sus principales dimensiones, en especial en estos momentos de desorientación, oscurecimiento, involución superficial y esterilidad de la cultura de occidente. En este libro, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, su autor nos propone re-pensar y re-formular las líneas maestras de la filosofía del saber, partiendo centralmente de las ideas de la tradición realista clásica e intentando superar las impugnaciones que ha recibido por parte del racionalismo y empirismo moderno y tardo-moderno, así como de las más recientes derivaciones denominadas “posmodernas”.

El autor comienza este libro resumiendo las consideraciones realizadas acerca del problema del conocimiento, y por lo tanto de la verdad, en el presente ocaso de la racionalidad moderna, por dos pensadores paradigmáticos de nuestros tiempos: Jean-Francois Lyotard y Joseph Ratzinger. A pesar de sus notorias diferencias de enfoque, ambos pensadores denuncian la decadencia y muerte de la racionalidad moderna, con sus macrorelatos emancipatorios (Lyotard) y su orientación científicista y reductivista (Ratzinger). Para Burgos, la crisis del pensamiento moderno y su crítica sin matices por el positivismo, el nihilismo, el escepticismo relativista y varias corrientes más, ha conducido al pensamiento humano a un laberinto sin salida en el que este pensamiento se fragmenta y pierde su capacidad de proporcionar un sentido a la realidad y al mismo hombre.

Pero el ser humano necesita un *sentido* para su vida y su razón, así como para la realidad en la que habita, y está claro que no puede vivir sin él bajo pena de renunciar a su índole humana. Por ello, el autor de este libro se propone buscar y encontrar una salida al laberinto fragmentador de la epistemología posmoderna y

redescubrir el horizonte de sentido que niegan los filósofos meramente críticos y los escépticos radicales. Y en esa búsqueda toma como punto de partida el mismo que tomara hace veinticinco siglos el sabio de Estagira: la experiencia. Y lo hace de un modo especialmente original: retomando el camino iniciado hace no muchos años por el filósofo y luego Papa Karol Wojtyla en el primer capítulo de su relevante - aunque poco estudiado - libro *Persona y Acción*.

En este punto, Burgos escribe que “Ratzinger cree en el poder de la razón humana y, por eso, frente a sus crisis, dificultades y paradojas no acepta una cómoda resignación que prive al hombre de lo más importante que esta puede darle: el sentido” (p. 22). Y continúa diciendo que frente a la propuesta del pensador bávaro de “ensanchar los horizontes de la racionalidad”, “nosotros hemos acogido y ofrecemos una propuesta concreta de razón abierta: la experiencia integral, el modelo cognoscitivo construido a partir de intuiciones de Karol Wojtyla, y que, a nuestro juicio, es capaz de superar, al menos *in nuce*, los grandes desafíos de la epistemología contemporánea” (pp. 23-24).

El desarrollo de esta propuesta la inicia el Autor con una mirada atrás, a algunas de las propuestas epistemológicas centrales en el pensamiento de occidente: el realismo clásico (especialmente el de Tomás de Aquino), el empirismo de Hume, el constructivismo kantiano y la fenomenología husserliana. Y comienza el tratamiento, con la gnoseología tradicional, donde luego de resumir el modelo tomista del conocimiento, al que denomina “realismo incompleto”, puntualiza dos dificultades que plantearía esa aproximación de carácter eminentemente realista: la primera de ellas radica en que Aquino pareciera haber realizado una separación excesiva entre los sentidos y la inteligencia, según la cual el contacto con la realidad se produce *solo* a través de los sentidos, de modo tal que no queda bien en claro cómo conoce la realidad el intelecto. La segunda dificultad es la que se plantea a la explicación tomista del conocimiento para explicar la subjetividad humana; aquí Burgos cita un texto de Karol Wojtyla: “La concepción de la persona que encontramos en santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto” (pp. 29-30); y

sin subjetividad puede haber abstracción pero no hay conocimiento personal propiamente dicho.

Para el autor del libro, esta tendencia abstraccionista de la gnoseología de Aquino se incrementó en la Escolástica posterior, provocando la reacción de los pensadores renacentistas, quienes impulsaron una vuelta al dato concreto y experimental, potenciado por el progreso del saber científico, que pasó a ser el modelo paradigmático de todo conocimiento, inclusive del filosófico. Esta tendencia, generada principalmente por Descartes a través de un modelo matemático, pasó poco después a la adopción de un paradigma empirista, cuyo principal impulsor fue el escéptico escocés David Hume. Para él, el punto de partida del conocimiento son solamente los datos de la experiencia sensible, pero “para Hume, los datos que aportan los sentidos no tienen ninguna coherencia ni estabilidad, son conjuntos estocásticos [o azarosos] de colores, luces o movimientos sin ninguna forma o integración intrínseca. La forma final la produce la mente a través de procesos asociativos en los que agrega, siguiendo las reglas de la frecuencia, continuidad y cercanía, las diversas impresiones [...]; [esto] no implica una comprensión profunda de la realidad, de la cosa; [...] no hay captación de esencias [...] y no podemos saber si realmente existen” (p. 33). Por ello se trata en Hume de un empirismo escéptico, imposibilitado de captar la verdad.

Por su parte, el racionalista Kant elabora su epistemología sobre dos pilares básicos: la concepción humeana de la experiencia y el *faktum* innegable de la ciencia natural: acepta que la experiencia es un caos de datos sensibles, pero como la ciencia necesita formas para estructurarse y los sentidos no las proporcionan, recurre a una solución novedosa: las formas son creadas por la mente humana, y de ese modo pretendió dar una explicación consistente de la física de Newton. Pero Burgos impugna esta solución afirmando que “las leyes de la realidad no están en nuestra mente por muchas y notables razones, entre otras porque resultaría muy difícil explicar el asombroso paralelismo entre nuestra mente y el mundo real, a no ser que sostuviéramos un idealismo feroz que, además, tendría que hacer las cuentas con la intersubjetividad” (p. 39). Pero de todos modos, en Kant se abre lugar a un peso decisivo de la subjetividad en los procesos cognitivos.

Finalmente, Burgos hace una referencia a Husserl, quien después de una primera etapa realista, tomó una deriva idealista, en la cual se ponía entre paréntesis la realidad de la existencia extramental. Si bien para el Filósofo de Gotinga los fenómenos que la mente percibe no son una creación de la conciencia sino que se reciben a través de intuiciones, en rigor los concibe de un modo ideal, es decir, no como las cosas son en sí, sino cómo la mente las percibe. De este modo, resulta muy difícil, una vez puesta entre paréntesis la existencia de la realidad, salir del laberinto construido por el pensamiento moderno a través del olvido de la realidad en sí.

Para el autor, este laberinto en el que ha entrado la razón moderna a través del olvido de la realidad y por lo tanto de un auténtico conocimiento, ha de ser superado para alcanzar unas categorías epistemológicas consistentes. Y según Burgos, el punto de partida de esta superación puede encontrarse en el pensamiento del Karol Wojtyła, en especial en el primer capítulo de su obra filosófica más importante, *Persona y Acción*. En ese capítulo introductorio, el pensador polaco reconoce que el punto de partida del conocimiento está en la experiencia objetiva, pero sostiene que, a la vez, quien conoce lo hace desde una percepción de sí mismo, de su subjetividad. “No existe – escribe Wojtyła – ninguna constatación o vivencia de la realidad externa al hombre en la que él mismo no esté presente de un modo u otro. Y, al contrario, nadie puede tener una vivencia en la que él mismo no esté presente, al menos a través de la corporalidad en la que esa vivencia acontece. El hombre no es ni un mero espejo acumulador de contenidos objetivos ni una [mera] conciencia pensante. Es una persona que al experimentar el mundo exterior se experimenta a sí misma” (p. 50).

A partir de estas ideas de Wojtyła, Burgos desarrolla lo que denomina el “método de la experiencia integral”, según el cual el punto de partida del conocimiento humano es una experiencia que consiste en interactuar conscientemente con la realidad. Para él, “es el hombre quien experimenta, no solo los sentidos, la conciencia o la inteligencia; y ni tan siquiera el yo. Experimenta el hombre, o más técnicamente, la persona y, al hacerlo, pone en juego todo lo que es. Por eso la experiencia tiene un carácter global o, más precisamente, integral” (p. 57). Y en las páginas siguientes desarrolla en detalle esta concepción de una “experiencia integral”,

en la que se pueden distinguir al menos dos dimensiones: a) la experiencia interna o experiencia del yo que experimenta; y b) la experiencia externa, referida al mundo y a las otras personas. Estas dos dimensiones de una experiencia unitaria, hacen posible que la experiencia sea integral y no reductiva, es decir, sin reduccionismos, que toman a un tipo de experiencia como si fuera la única posible.

Además, para Burgos, en una experiencia integral pueden consignarse dos rasgos principales. El primero es la distinción entre el aspecto subjetivo y objetivo de la actividad experiencial, que deben ser pensados conjuntamente y no como si fueran dos realidades diferentes. Y el segundo, la unidad de la sensibilidad y la inteligencia que se da en la persona que experimenta. “No conocen – afirma este autor – ‘los’ sentidos ni ‘la’ inteligencia, conoce *el yo, la persona*; y lo hace, en cuanto sujeto único y unitario, involucrando todas sus características personales y, en particular, *todas sus potencialidades cognoscitivas*” (p. 69).

Una vez establecido que la experiencia integral es el comienzo adecuado o Fuente Originaria del camino epistemológico, Burgos pasa al siguiente de los pasos propuestos por Wojtyła en el camino del conocimiento humano: la *comprensión*. Esta última es la que proporciona la fijeza y contención del conocimiento y “hace posible saber a qué atenernos, delimitar los contornos de lo existente y nuestros propios contornos, advertir los núcleos de sentido y fijarlos para poder explorarlos, analizarlos, interpretarlos y establecer relaciones intersubjetivas sobre el significado [...]; comprender, en definitiva, significa transformar la experiencia vital en conocimiento explícito; y, por lo tanto, analizable, interpretable, expresable y transmisible” (p. 72).

Todo esto comienza con la inducción, en la que Burgos distingue cinco dimensiones diferentes: a) la misma *inducción*, “que consiste en captar, a partir de la multiplicidad y complejidad de determinados hechos, su sustancial identidad cualitativa”, es decir, “es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos”; b) “la inducción consolida y fija una unidad de significado o de sentido”; c) estas “unidades de significado tienen un contenido sensible-intelectual [...]. Lo que se busca es fijar el núcleo central que se repite, la *identidad cualitativa*, que es identidad de significado y *contiene*

elementos sensibles e intelectuales fundidos en el hecho que experimento"; d) "las unidades de significado tienen un contenido objetivo-subjetivo"; y e) "las unidades de significado permanecen abiertas a la variedad y riqueza de los datos de la experiencia" (pp. 76-78).

La segunda dimensión de la comprensión es la *indagación o exploración*, que supone un retorno de la inducción a la experiencia, para ampliar, mejorar y precisar los contenidos de la comprensión. Esto se da a través de un círculo virtuoso entre las inducciones y nuevas exploraciones de los fenómenos, para enriquecer progresivamente la comprensión del sentido de los fenómenos a partir siempre de la experiencia. Y también aparece como necesaria para la comprensión la interpretación, que la aclara e intensifica, y que ha de ser siempre objetiva, para evitar caer en un "círculo hermenéutico" sin principio ni fin, como el que propone la hermenéutica radical. Y finalmente, una de las dimensiones esenciales de la comprensión es la de la comunicación o intersubjetivación de los conocimientos, que solo ella hace posible y que acontece solo a través del lenguaje, que es el instrumento semántico que denota la unidad de sentido y la comunica a otras personas.

En el penúltimo capítulo, el autor del libro que se está reseñando se refiere no ya al conocimiento ordinario, sino que aborda la cuestión del saber filosófico y científico, es decir, de aquellos que "surgen del deseo de conocer con certeza, de conocer las causas, los cómo y los porqués" (p. 90). Para Burgos, este deseo y la actividad que busca realizarlo son patrimonio de la humanidad a lo largo de milenios, "pero muy recientemente – en términos históricos – a partir del siglo XVI, [la humanidad] fue capaz de responderlas con certeza gracias a un peculiar método de conocimiento diseñado en Europa: el método experimental diseñado por la nueva ciencia" (p. 90).

Esta nueva forma de saber tenía ciertas ventajas: la certeza de los conocimientos y el carácter acumulativo de los resultados; pero también planteó ciertos problemas: el descrédito del saber ordinario y en especial de la filosofía, a pesar de que "también ella surge del afán de conocimiento humano, pero, a diferencia de la ciencia, no busca la extensión sino, principalmente, la profundidad" (p. 92). La duda acerca del valor del conocimiento ordinario la

instaló principalmente Descartes, y la modernidad estableció en consecuencia que, como escribe Burgos, “solo el conocimiento críticamente validado, fuera científico o filosófico, podría considerarse [...] auténtico conocimiento. El conocimiento ordinario quedaba degradado al nivel de la *doxa* aristotélica [...] y el problema que hay que afrontar ha sido planteado: “¿existe o no continuidad entre el conocimiento ordinario y el científico o filosófico? ¿O solo este último es realmente verdadero? Si no resolvemos esta cuestión, es fácil advertirlo, nunca saldremos del Laberinto” (p. 95) de la Fragmentación cognitiva.

Respecto de la Fragmentación epistémica que es el resultado del pensamiento moderno, Burgos sostiene que la mentalidad crítica (y muchas veces escéptica) que ese pensamiento promovió y agudizó, si bien en cierta medida aparece como necesaria y conveniente, resultó que “a la modernidad se le fue la mano. La crítica se exacerbó, se desató, perdió toda medida ya en Descartes y, después, en quienes lo siguieron, consumiendo *cogito* tras *cogito* hasta conducir prácticamente a la nada, al pensamiento débil, la posmodernidad y el Laberinto de la Fragmentación” (p. 96). Y propone que la única solución para salir de ese Laberinto es someter también a crítica a la apuesta moderna por la autonomía del conocimiento.

A continuación Burgos argumenta sólidamente que la crítica central al Laberinto moderno radica en que todo saber, aun el crítico, debe iniciarse en el conocimiento ordinario y primero, ya que de lo contrario, “sin la visión humana no habría habido ningún avance nuevo [del conocimiento], ningún progreso. Y esa visión (comprensiva) no es otra cosa que un aspecto del conocimiento ordinario y primero” (p. 98). En rigor, sin ese conocimiento originario y su continuidad con el científico, no existiría lisa y llanamente conocimiento alguno.

Y para terminar el capítulo, el autor critica agudamente las pretensiones del cientificismo de constituirse en la única forma válida de conocimiento. El primer argumento es que la ciencia verdadera no es cientificismo; dice Burgos que “la ciencia, en sí misma, no es cientificista. El cientificismo es una interpretación [o mejor, “construcción”] de la ciencia que la instituye como único saber válido. Pero en cuanto interpretación y teoría, es distinta e independiente del trabajo científico habitual que consiste en la

aplicación del método científico” (p. 103) a la realidad, a la que sólo se puede acceder a través de la experiencia integral.

Finalmente, en el último capítulo, Burgos aborda la cuestión del conocimiento del sentido de la realidad, es decir, de la tarea que ha sido la propia de la filosofía desde sus orígenes. En este punto, el autor destaca que lo primero que es necesario para desarrollar la cuestión del sentido – y del sentido último y definitivo – de la realidad, radica en detener o morigerar la Taladradora crítica del pensamiento moderno, impidiendo que continúe con sus destrozos y nos lleve al escepticismo absoluto. Y luego agrega: “Es un primer paso, importante y necesario, pero *insuficiente*. No basta con detener la destrucción; hay que construir; *hay que mostrar que el sentido, en filosofía, es posible*. La filosofía, sin embargo, no construye el sentido. [...] Simplemente lo constata, refuerza o justifica” (p. 114).

Y para ello, es necesario ante todo abandonar la noción moderna (empirista, kantiana, husserliana, etc.) de “fenómeno”, es decir, dejar de concebirlo como un conjunto inorgánico de datos sensibles incoherentes, para pasar a aprehenderlo como lo hace la “experiencia integral”, como la captación sensible-intelectual de una realidad que existe en sí misma. Esto supone, en primer lugar, la asunción de una *actitud metafísica*, entendida “como la capacidad de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. [...] Toda filosofía tiene una cierta pretensión de ultimidad y, en ese sentido, toda filosofía tiene o es una metafísica. De hecho, el mismo Kant advertía que ‘ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre’” (p. 119).

En segundo lugar, más allá de esta actitud metafísica general, es posible entender a la metafísica “como ‘una escuela específica o una corriente histórica particular’. Y, como ya sabemos que hay muchas interpretaciones, muchas metafísicas, vamos a atender solo a una, que es la que más nos interesa: *la metafísica del ser*, el modo tradicional de entender la metafísica en la tradición realista” (p. 121). Y Burgos explica que “la metafísica del ser, a través de la teoría de la participación, ha sido capaz de ofrecer una visión global de todo lo existente que sería fructífero mantener” (p. 123); pero en algunos puntos, en especial los referidos a la subjetividad personal, sería conveniente llevar a cabo una reelaboración parcial

de la metafísica y de la antropología, centrada en la noción de persona y elaborada a partir de la *experiencia integral*.

Concluye el profesor español su argumentación afirmando que “contribuir a la fundación de una razón no cientificista sino ampliada [como lo propone Ratzinger], es, también abrir una vía racional y razonable hacia Dios que es Logos. Porque solo esta razón ensanchada es ‘una razón abierta a la cuestión de la verdad y a los grandes valores inscritos en el ser mismo y, por consiguiente, abierta a lo trascendente’ [Ratzinger]. Y esta tarea corresponde al logos” (p. 136), es decir, a la razón abierta al ser a partir de la *experiencia integral*.

En resumen, es posible afirmar que, en el libro reseñado, lo que trata principalmente su autor es de actualizar, reformular y fortalecer la cuestión del origen, valor y desarrollo del conocimiento humano, en especial del científico y del filosófico, en el marco de una continuidad activa y progresiva con la denominada por Isaiah Berlin “tradición central de Occidente”. Pero como resulta manifiesto, no se trata en este caso de un mero comentario, o estudio histórico, ni una simple sistematización de algunos conocimientos de autores clásicos, sino fundamentalmente de repensar, incorporando las aportaciones más valiosas de autores modernos y contemporáneos, y haciéndose cargo polémicamente de las objeciones e impugnaciones planteadas, así como los problemas fundamentales de la gnoseología y epistemología.

En este círculo virtuoso entre las tesis centrales del pensamiento clásico: realismo epistémico, recurso permanente a las directivas de la lógica, las aportaciones de la analogía y actitud firme de apertura mental y búsqueda de la verdad; y las de la reflexión moderna: secularidad del pensamiento, ponderación de los aspectos subjetivos del conocimiento, inclinación (a veces excesiva) a los instrumentos metodológicos propios de las ciencias exactas y naturales y vinculación instrumental con la tecnología, Burgos extrae soluciones sólidas argumentativamente, intrínsecamente convincentes y desprovistas de reduccionismos y sectarismos, para uno de los problemas basilares del pensamiento y de la acción humana contemporánea. Vale la pena estudiarlo en profundidad y difundir sus tesis centrales, para el mejoramiento, la apertura y el rigor de la cultura filosófica de nuestros días.

El autor es Doctor en Ciencias Jurídicas y Doctor en Filosofía, Profesor Titular Ordinario de Filosofía Jurídica en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y de Bioética en la Facultad de Ciencias de la Salud en la Universidad de Mendoza. Es Investigador Superior de Tiempo Completo en el Departamento de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de esa misma Universidad. Ha sido designado Doctor Honoris Causa por la Universidad Austral de Buenos Aires y Egregius Magister por la Universidad Panamericana de México. Sus áreas de interés son la Filosofía Práctica, la Ética, la Filosofía del Derecho y la Bioética. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.