

DEBATE

SOBRE LA EXPERIENCIA
INTEGRAL

Josef Seifert-Juan Manuel Burgos: Debate sobre la experiencia integral

Este texto ofrece las contribuciones al debate que tuvo lugar el 7-IV-2016 entre Josef Seifert y Juan Manuel Burgos con motivo de la presentación del libro de este último titulado *La experiencia integral. Un método para el personalismo* (Palabra, 2015). En este libro se presenta un posible nuevo método filosófico de orientación personalista desarrollando las intuiciones que Karol Wojtyła ofrece en la Introducción de *Persona y acción*. Josef Seifert analiza, desde su perspectiva de fenomenólogo realista, la propuesta metodológica presentada en este libro y Juan Manuel Burgos responde a sus observaciones.

Recibido: 03-09-2016

Aceptado: 25-10-2016

I. Josef Seifert*, *Experiencia integral y método de la filosofía. Una contribución a un diálogo con Juan Manuel Burgos en torno a su nuevo libro La experiencia integral*

Agradezco la oportunidad que el autor, mi amigo Juan Manuel Burgos, me ha concedido para hablar durante la presentación de su nuevo e importante libro¹. Esta invitación me honra mucho². Partiendo de la obra *Persona y acción* de Karol Wojtyła, Burgos emprende una investigación propiamente filosófica sobre un tema de gran relevancia: el método de la filosofía, en particular de la filosofía personalista. El autor quiere profundizar en las ideas originales y profundas sobre el tema encontrados en la obra principal filosófica de Karol Wojtyła³, trasformando el bosquejo genial de Karol Wojtyła sobre el método de una filosofía personalista en un tratado propiamente dicho. Este audaz espíritu filosófico, y la pasión con la cual el autor trabaja en este gran proyecto, merecen gran elogio, como también la posición realista y eminentemente razonable del autor, que nos une profundamente entre nosotros y con Wojtyła⁴. Pero,

* Cátedra Dietrich von Hildebrand para Fenomenología Realista. The International Academy of Philosophy -Instituto de Filosofía Edith Stein.

¹ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015.

² Y me sorprende un poco porque hace poco el autor ya me invitó a dar una conferencia principal con ocasión de la presentación de su libro *Introducción al Personalismo* (Palabra, Madrid 2012). Entonces su invitación no me sorprendió mucho, porque sin duda tenemos muchísimo en común respecto al realismo filosófico, el personalismo y el deseo de buscar la verdad. Además, en esta ocasión su invitación sin duda estaba fundada en la idea habitual de que una invitación de este tipo obliga al invitado a alabar la obra, absteniéndose de cualquier nota crítica. Pero yo, al contrario, realicé una mezcla de alabanzas y críticas. Burgos, probablemente sorprendido por mi comportamiento, aceptó el reto, respondió y ha publicado mis críticas junto con su contestación mostrándose como un verdadero filósofo más interesado en la verdad que en alabanzas y adulaciones. A sabiendas de ello, Burgos, ofreciéndome esta nueva invitación, ya ha concebido este evento de la presentación de su libro desde el inicio como un diálogo o debate. Para no decepcionarle, voy entonces libremente a combinar estas dos tareas: elogio y reflexión crítica.

³ K. WOJTYŁA, *Persona y acción* (ed. de J. M. Burgos y R. Mora), Palabra, Madrid 2011.

⁴ "El punto central que separa a la fenomenología realista de Husserl es su decidido realismo que contrasta con las ambigüedades del fundador de la fenomenología. Y, en este aspecto, epistemológicamente decisivo, Wojtyła y la fenomenología realista se identifican por lo que podemos hablar de una cercanía estructural muy poderosa entre ambas perspectivas ya que comparten presupuestos metodológicos y epistemológicos" (J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 97-98).

sin extenderme en enumerar muchos otros excelentes méritos del libro, quiero iniciar el diálogo con una breve exposición de algunas preguntas y observaciones críticas: 1) puede la experiencia integral ser un método de la filosofía; 2) el rechazo de la abstracción; 3) el rechazo justificado de la separación de la filosofía de la “actitud natural”; 4) el método de la experiencia integral como empirismo, absolutización de la inducción y rechazo de cualquier platonismo y asunto a priori; 5) crítica de la presentación y de la crítica burgosiana de la fenomenología realista.

1. ¿Puede la experiencia integral ser un método de la filosofía?

Si Burgos simplemente dijera que los métodos de la filosofía deben “fundarse” en la experiencia integral y aplicarse a lo que se da en ella, no le faltaría mi pleno consentimiento⁵. Yo veo en su propuesta de superar un concepto muy limitado de la noción de “experiencia” en el empirismo tradicional e incluso en el tomismo, y de descubrir una dimensión interior e intelectual en la experiencia misma, un gran mérito y objeto de nuestro consenso.

Burgos contrasta, muy eficazmente, su concepto de una experiencia que une una dimensión objetiva con la experiencia de la interioridad del sujeto⁶ con una idea de experiencia que restringe la experiencia a la percepción sensorial, como la encontramos en el empirismo y en Kant⁷.

Todo esto me parece ser purísima verdad. Sin embargo, Burgos llama muchísimas veces en su libro a la experiencia integral “el método de la filosofía”⁸. Mi primera serie de observaciones críticas entonces se refiere a la tesis central de Burgos: la designación de lo que llama “la experiencia integral” como un –o incluso *el* máximo– método de la filosofía⁹.

⁵ Excepto que yo, contrariamente a lo que Burgos me atribuye, incluiría muchos elementos más en esta experiencia integral. Él expresa esta idea de “la asunción de la experiencia integral como punto de partida del conocimiento” algunas veces. Cf. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., 133).

⁶ En mi opinión, este concepto de experiencia está también en el corazón de la filosofía agustiniana, buenaventuriana y de la fenomenología, por lo menos de la fenomenología realista, y no está ausente en Platón, en Aristóteles, ni en el tomismo, como Burgos piensa: “La filosofía clásica se ha centrado solo en el hombre como objeto, considerado externamente, pero ‘en la experiencia integral del hombre, a través de la acción de la persona, se nos manifiestan como datos no solo su exterior, sino también su interior’ (K. Wojtyła)” (*Ibid.*, p. 40).

⁷ Quién la restringe aún más a un caos de sensaciones. No tengo ninguna objeción contra esto.

⁸ Por ejemplo: “La experiencia integral: un método basado en Karol Wojtyła” (*Ibid.*, p. 17), o en p. 197: “Y es un núcleo que el método de la experiencia integral asume con plena conciencia”.

⁹ “Partiendo de los conceptos básicos que Wojtyła diseñó en *Persona y acción*, cabe construir una metodología personalista fuerte, la metodología de la experiencia integral. Y ese es el intento que hemos procurado realizar en esta obra” (*Ibid.*, p. 12).

Para comenzar: ¿de qué se habla cuando se habla *del* método de la filosofía?, ¿tiene la filosofía un solo método? Aunque Burgos cita ampliamente mi libro *Discurso sobre los métodos*¹⁰, nunca menciona el triple sentido o las tres clases muy diferentes de “métodos” que expongo allí, ni la multiplicidad de actos y pensamientos objetivos que caen bajo cada una de ellas:

1. Hay, en primer lugar, los modos de conocimientos específicos de la filosofía que pueden llamarse métodos. Y de estos métodos hay muchos que son muy diversos entre ellos.

2. Hay, en segundo lugar, métodos entendidos como vías que son simultáneamente partes de conocimientos filosóficos, como, por ejemplo, la distinción entre múltiples rasgos de una esencia, o entre un dato y sus opuestos, etc. Ninguno de estos métodos de la segunda clase puede ser identificado con la experiencia integral.

3. Tercero, hay métodos en el sentido de medios, trucos o modos de procedimiento que como tales ni son formas ni elementos del conocimiento filosófico, sino pasos e instrumentos que pueden facilitar su adquisición. Tales son, por ejemplo, la duda metódica de Descartes, la *epojé* de Husserl, el proceso de la variación eidética propuesto por Husserl y Reinach para ver lo que es invariable en una esencia¹¹, o el “test negativo de Gabriel Marcel”.

Es clarísimo que ni el segundo tipo ni el tercero de estos métodos pueden identificarse con la experiencia integral. Entonces la única clase de métodos, bajo la cual uno podría posiblemente subsumir la experien-

¹⁰ J. SEIFERT, *Discurso sobre los métodos. Filosofía y fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008.

¹¹ Contra este método Burgos objeta: “La primera dificultad estriba en que es imposible realizar un número de variaciones infinitas que ‘aseguraría’ la captación de la esencia. ‘La única solución posible parece ser la inducción desde un número finito de múltiples casos a todos los casos, pero (...) una seguridad apriorica no puede ser alcanzada por la inducción y Husserl se ve por ello también obligado a separar su procedimiento de la variación eidética de la inducción basada en un fundamento empírico. *La variación eidética no es ningún procedimiento inductivo*’ (D. Lhomar)” (J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 93-94). Burgos cita a D. Lohmar, *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*, p. 29 (cursiva suya). Pero, por cierto, Husserl no intentaba afirmar una inducción (imposible) desde una infinitud (imposible de realizar) de casos individuales. Aparte que la aplicación de este método de la “tercera clase” no es indispensable, tiene el buen sentido de imaginarse unas variaciones para ver más claramente lo que pertenece de verdad a una esencia y para no confundir el *eidós* con características accidentales asociadas en el caso concreto. No es el método de conocer un *eidós*, sino una ayuda, un truco, sin lo cual uno puede ver el *eidós*, pero, por la aplicación (limitada) de lo cual uno puede más fácilmente distinguir entre rasgos esenciales y necesarios y otros contingentes. Por ende creo que la conclusión, correcta en sí, de Burgos: “En algún momento, hay que interrumpir el proceso de la variación y este es un límite de hecho insuperable” no vale contra el método auxiliar (no-inductivo) de la “libre variación”.

cia integral, sería la primera clase de los actos intelectuales por los cuales el filósofo conoce su objeto. Es claro que Burgos pone la experiencia integral en esta primera clase de métodos¹².

Pero preguntémosnos: ¿Cómo puede, en esta esfera de conocimiento filosófico, “la experiencia integral” ser *el* o incluso *un* método de la filosofía?¹³ Aun siendo importantísima como punto de partida de la filosofía y de cualquier otro conocimiento científico que no se mueva en un espacio vacío de especulaciones, teorías y construcciones que tienen muy poco fundamento en la realidad: ¿puede esta experiencia integral ser el método de la filosofía? Mi posición, por el contrario, es que la experiencia integral no es de verdad el método máximo de la filosofía ni siquiera uno de ellos.

La experiencia integral incluye todas las experiencias que tengo de mí mismo, de todas las cosas fuera mí mismo, de todos los entes y experiencias no-intencionales e intencionales, etc. Pero ¿cómo puede mi experiencia de sentir un dolor de cabeza o de escuchar el agua de la fuente en la puerta real de Granada, que incluso un bebé o un idiota escuchan, ser un “método de la filosofía”? ¿cómo puede la experiencia de deber hacer mis necesidades, algo que mi perra también experimenta diariamente, ser un “método de la filosofía”? Ciertamente yo puedo filosofar sobre lo que distingue un dolor de cabeza de una percepción intencional de ver colores, o sobre la condición humana sujeta a muchas necesidades, pero ni la experiencia de un dolor ni la experiencia de tener que hacer mis necesidades son conocimientos o métodos filosóficos¹⁴.

La experiencia del movimiento, por ejemplo, nos pone en contacto con el dato fundamental del movimiento y del tiempo, pero ni es el método filosófico de comprender la esencia del movimiento¹⁵, ni es el método

¹² Burgos insiste en que “experiencia integral” es un método mejor que la intuición eidética, etc., o que la experiencia integral *es* el método apropiado *en vez de los otros que son meramente pretendidos*.

¹³ Véase una descripción de la “experiencia integral” en J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 346 y ss. La experiencia integral incluye todas las experiencias que tengo de mí mismo, de todas las cosas fuera de mí mismo, de todos los entes y experiencias non-intencionales e intencionales, etc. ¿Cómo puede mi experiencia integral, que incluye sentir un dolor de cabeza o escuchar el agua saliendo de una fuente, que incluso un bebé escucha mejor que un viejo filósofo sordo, ser un “método de la filosofía”?

¹⁴ Se podría quizá hablar de método de filosofía refiriéndose a una experiencia cognitiva muy específica, a una experiencia filosófica, pero no al vasto dominio de la experiencia integral.

¹⁵ Véase A. REINACH, *Über das Wesen der Bewegung*, en A. REINACH, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917); hrsg.v. Karl Schuhmann, Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989), S. 551-588.

de la física que estudia el movimiento en aspectos muy diferentes de la filosofía, aunque la experiencia del movimiento obviamente relaciona a ambas.

De modo semejante: experimentar la multitud de preguntas que mi hijo me hace no es un método de la filosofía de la pregunta, sino que me da el objeto sobre el cual puedo filosofar, usando los métodos filosóficos o lógicos que me muestran, por ejemplo, la diferencia entre el acto de preguntar y la pregunta objetiva, entre las funciones de la cópula en la pregunta que, por un lado, coinciden con su función en el juicio, en cuanto relacionan el predicado al sujeto, y desde el otro lado la distinguen del juicio. Porque precisamente la función aseverativa de la cópula en la proposición (en el juicio) se substituye en la pregunta por una función interrogativa. Puedo entender que esta es la razón por la que las preguntas no pueden ser verdaderas ni falsas, mientras que los juicios necesariamente son o falsos o verdaderos. Y lo mismo con otras mil preguntas¹⁶.

Pero el método filosófico no coincide con la experiencia del movimiento o de las preguntas. Y lo mismo vale para la experiencia de la amistad y del amor en mi vida. Esta experiencia no puede ser el método filosófico porque me pone en contacto con realidades concretas e individuales, mientras el método y conocimiento filosófico que usamos para entender el movimiento o el amor se refiere a las esencias universales de estos.

La experiencia¹⁷ podría quizá llamarse método de filosofía, si se refiriera a una pequeñísima parte de la “experiencia integral”. Se trataría de una experiencia cognitiva muy especial, una experiencia filosófica que no sería ni menos ni más que precisamente el vivir las diferentes clases de actos de conocimientos filosóficos, pero no el vasto dominio de la experiencia integral.

Incluso si hablo de la experiencia del acto mismo de un conocimiento filosófico, una experiencia que, por cierto, pertenece inseparablemente

¹⁶ Mi experiencia de todas estas preguntas definitivamente no es el método de mi filosofía de la pregunta y del juicio. La experiencia sobre preguntas y juicios, que todo niño o niña de dos o más años expresa, no es por cierto el método filosófico por medio del cual entendemos la naturaleza de la pregunta y su diferencia del juicio. Véase A. PFÄNDER, *Die Lehre vom Urteil*, en: A. PFÄNDER, (Mariano Crespo, Hg.), *Logik*, 4. Auflage, Bd. 10, (Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 2000), pp. 31-128. Véase también la edición anterior: A. PFÄNDER, *Logik* (Tübingen: Ambrosius Barth/M. Niemeyer, 3. 1963). A. PFÄNDER, *Logic*, trans. Donald Ferrari (Frankfurt: Ontos Verlag, 2008). Véase también E. CORETH, *Metaphysik*, 3. Aufl. (Freiburg i.Br.: Herder, 1980). Y O. MUCK (Ed.), *Vielfalt menschlichen Fragens*. Festschrift für Emerich Coreth, (Innsbruck-Wien: 1989).

¹⁷ Pero no la experiencia integral que contiene todo –sensaciones de dolores y otros elementos y sus partes– en sí.

al conocimiento y, en consecuencia, al método de la filosofía, puedo preguntar si la experiencia y la consciencia misma de mi acto son un método de la filosofía. Más en concreto: ¿es mi consciencia del acto de intuir los primeros principios que Aristóteles elabora en el libro G de la *Metafísica*, un método? ¿No es más bien este mismo acto intuitivo un método principal de la filosofía?

Incluso si se pudiera justificar llamar a la consciencia vivida (el *Vollzugsbewußtsein*) de este acto un método de la filosofía¹⁸, ciertamente la consciencia reflexiva de la cual Wojtyła habla¹⁹, y que es parte de la experiencia de mis actos, no es un método de la filosofía. Aunque entonces la experiencia vivida inmediata del *Vollzugsbewußtsein* del conocimiento de los primeros principios coincida con el acto de conocimiento filosófico mismo, la consciencia reflexiva que antecede, acompaña y sigue cada acto, como Wojtyła muestra, ciertamente *no coincide* con este acto que es cons-

¹⁸ Sobre el *Vollzugsbewußtsein* véase D. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, 2. Auflage (unveränderter reprographischer Nachdruck, zusammen mit der Habilitationsschrift "Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis" - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), S. 1-126, pp. 8 ff.; *Moralidad y conocimiento ético de los valores* [presentación y traducción de Juan Miguel Palacios], Madrid: Cristiandad, 2006); D. VON HILDEBRAND, *Moralia. Nachgelassenes Werk*, Gesammelte Werke Band V. (Regensburg: Josef Habel, 1980), pp. 208 ff.; D. VON HILDEBRAND, *Ästhetik*. 1. Teil. Gesammelte Werke, Band V (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), pp. 32-40, 49-57; D. VON HILDEBRAND, *Ethik*, (Stuttgart: Kohlhammer, Stuttgart o. J., 1971), pp. 202 ff., 212, 242; D. VON HILDEBRAND, *Ethics*, 2nd ed. (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978), pp. 191 ff.; D. VON HILDEBRAND, *Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt: Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: 'Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis'* (Salzburg, Herbst 1964): (7. und 8. Vorlesung), "Aletheia" 6/1993-1994 (1994), pp. 2-27; D. VON HILDEBRAND, *Transformation in Christ. Our Path to Holiness*. Reprint of 1948 (New Hampshire: Sophia Institute Press. 1989), ch. 4; *Die Umgestaltung in Christus. Über christliche Grundhaltung*, 5. Auflage in den Gesammelten Werken Band X, (Regensburg: Habel, 1971), Kap. 4.

Véase también K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, Reidel, Boston 1979; primera parte, donde Wojtyła hace distinciones muy semejantes y aún más diferenciadas. Véase el texto corregido autorizado por el autor, en la Biblioteca de la Cátedra Dietrich von Hildebrand para fenomenología realista en la Academia Internacional de Filosofía - Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada.

Véase también J. SEIFERT, *Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, en "Aletheia" II (1981); *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London: Routledge, 1987), 144 ff., 176 ff., 181-198, 249 ff., 286 ff., *Back to Things in Themselves*, index bajo términos *consciousness and constitution; Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (Salzburg: A. Pustet, 1973), pp. 45 ff.; *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburg: A. Pustet, 2nd ed. 1976), 59 ff., 65 ff., 118 ff., 212 ff., 233 ff., 150 ff., 161 ff., 203 ff; *Discurso sobre los métodos*, cit.

¹⁹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit. (ed. de J. M. Burgos y R. Mora). Esta edición es una traducción directa del polaco de la 3ª edición definitiva preparada por Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy Gałkowski, Adam Rodziński y Andrzej Szostek en 1994 (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994). Véase también mi análisis de los 6 sentidos de consciencia de sí mismo en Wojtyła: J. SEIFERT, *Karol Cardinal Karol Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy* en "Aletheia" II (1981), pp. 130-199.

ciente en el sentido adjetivo de la palabra. Entonces la consciencia reflexiva de los conocimientos filosóficos que constituyen una parte importante de su experiencia, no son métodos ni parte de los métodos filosóficos²⁰.

Pienso que debemos, además, reconocer que la experiencia integral, aunque contenga en una forma inconsciente y embrionaria intuiciones filosóficas, no es, por sí misma, filosófica. Aún menos es la experiencia integral un “método” filosófico. Por ende la experiencia integral debería ser llamada prefilosófica, pero tierra fecunda para filósofos²¹.

2. El rechazo de la abstracción

Burgos afirma que el conocimiento filosófico no contiene ni necesita una abstracción²². Pero ¿cómo puede existir algún pensamiento humano sobre la naturaleza general de algo sin algún tipo de abstracción? Sobre esto existe un importante desacuerdo entre Burgos y yo, y entre Burgos y el aristotelismo y tomismo. Él afirma algo muy sorprendente: que la abstracción no es parte del método filosófico de la experiencia integral²³. Pero ¿cómo es posible? La filosofía no trata del conocimiento de un ente individual como tal, sino de su esencia general, o, por lo menos, de su

²⁰ En resumen, yo pienso que ni la experiencia integral ni la parte, o sea, las dimensiones de la experiencia que son filosóficamente relevantes, son un método de la filosofía, sino la experiencia misma. Y lo que se da por medio de ella son objetos sobre los cuales nosotros generamos conocimientos filosóficos. Siendo una posesión de todos los hombres, de los niños más ingenuos y de los más sabios, la “experiencia integral” no es por sí misma un método filosófico. Más bien, la experiencia en sus múltiples formas y dimensiones nos da un contacto prefilosófico con las cosas, común a todos los hombres, y, en algunas de sus partes, común a los animales. La experiencia integral, en su plenitud, nos da el material y los objetos sobre los cuales podemos generar conocimientos filosóficos. Por ende, la experiencia integral no caracteriza lo específico del conocimiento filosófico ni el método de obtenerlo, sino su presupuesto o fundamento muy importante.

²¹ Si Burgos, contra todos mis argumentos, quiere argumentar que la experiencia es un método de filosofía, debería, en mi opinión, distinguir entre una experiencia integral que incluye todas las clases de experiencias, y una experiencia específicamente filosófica que es parte de la experiencia integral. Esta experiencia es consciencia de los actos de conocimiento filosófico, o de vivirlos conscientemente, y por ende se distingue de la experiencia prefilosófica y común a todos, incluso a los filosóficamente muy poco capaces.

²² “La solución radical a este problema pasa por que el intelecto toque directamente la realidad, con lo que se evita la necesidad imperiosa en el tomismo de recurrir al concepto abstracto” (J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 163). “Ahora bien, estos condicionamientos no están activos en el método de la experiencia integral, por lo que la inducción puede desarrollar aquí toda su potencialidad. En este método la inteligencia puede contactar directamente con lo individual, por lo que la abstracción deja de ser necesaria, desaparece todo peligro de confusión entre inducción y abstracción, y la inducción puede desplegar toda su fuerza y ‘captar’, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa’, permaneciendo ‘abierto en esta comprensión esencial a toda la riqueza y variedad de los datos de experiencia” (*Ibid.*, p. 183). Hay muchos otros textos.

²³ “Ante todo, hay que tener en cuenta que *la experiencia integral no necesita la abstracción para alcanzar la comprensión intelectual*” (*Ibid.*, pp. 154-155).

significación universal, como en el *cogito* filosófico que conoce un ser individual, pero para entender que cada persona puede experimentarse y conocerse en su unicidad. Por ende la experiencia integral exterior o interior que nos enseña seres individuales, siempre cae por sí misma fuera de la filosofía²⁴.

No se entiende, por tanto, cómo este empirismo y nominalismo radical, junto a un rechazo de cualquier a priori, es compatible con la afirmación del autor que su método es compatible con la metafísica²⁵.

¿Cómo es posible sostener un fuerte interés por la metafísica sobre la base única de una inducción desde ejemplos concretos? Esto parece absolutamente imposible. Burgos da una respuesta que me deja muy perplejo²⁶.

²⁴ Es más, incluso si Burgos llamara método filosófico únicamente a una parte de la experiencia integral, es decir, a la experiencia específica que subyace el conocimiento filosófico, por ejemplo, la experiencia de la belleza, del amor, del ser, o de deberes morales, esta experiencia parece más bien el punto de partida de la reflexión filosófica y no un método de filosofía. La experiencia misma y lo que experimentamos como objetos de la experiencia, como colores, sonidos, proposiciones verdaderas, silogismos correctos, amistad, etc., es lo que debe ser aclarado por los métodos de filosofía, pero no coincide con “el método” de filosofía ni con uno de sus métodos. Incluso esta experiencia específicamente filosófica que subyace el conocimiento filosófico es, en lugar de un método, más bien el punto de partida de la reflexión filosófica, es lo que debe ser aclarado por los métodos de filosofía. Pero no ES su método.

²⁵ “Elaborar un pensamiento metafísico es, al menos en uno de sus sentidos, elaborar un pensamiento que alcance lo más profundo y último, por lo que, si el método de la experiencia integral no poseyera este rasgo, carecería de la ultimidad que pretende lograr, al menos, la tradición realista” (*Ibid.*, p. 199). Burgos se refiere aquí de nuevo a su maestro Karol Wojtyła y a su fuerte afirmación de la necesidad de la metafísica: “Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo”. Y continúa. “No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Solo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica” (JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 83; citado en J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 201).

²⁶ “Un método original de tipo personalista cuyo centro es el recurso a la experiencia integral entendida como una vivencia de tipo cognoscitivo que capta de modo unitario e inseparable elementos objetivos y subjetivos, y que resulta de un acto unitario de la persona que integra de modo indisoluble a la inteligencia y a los sentidos. Este es el núcleo decisivo, brillante y original de la propuesta wojtyliana que permite superar muchos de los interrogantes y problemas que suscitaban metodologías previas y que, a lo largo de estas páginas, hemos analizado con detalle y completado cuando ha sido necesario” (J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 211).

Aquí Burgos también distingue su método de la experiencia integral del empirismo porque él no incluye en la experiencia solamente datos físicos y sensibles: “Pero, para el empirismo, la experiencia solo proporciona información sensible, por lo que ambas vías se distinguen de manera radical. El mundo empirista está desestructurado, por lo que no

3. El rechazo justificado de la separación de la filosofía de la "actitud natural"

Quizá el autor no quiere decir esto, sino que tiene en mente otra cosa: piensa que su método no es fenomenológico porque considera que el método fenomenológico exige una crítica de la actitud natural²⁷. Sobre esto estoy totalmente de acuerdo con Burgos, con la diferencia de que la reducción fenomenológica y el rechazo de la actitud natural no tienen nada que ver con la fenomenología rigurosa, que tiene su principio solamente en la vuelta a las cosas mismas y la abstención de cualquier reduccionismo, constructivismo, etc.²⁸.

Además, con respecto al punto clave de la obra de Burgos y su insistencia sobre la experiencia integral, se debería preguntar cómo puede reconciliar su tesis de la experiencia integral como método de la filosofía con su insistencia repetida y casikantiana, según la cual la experiencia integral es la base sobre la cual las ciencias y la filosofía "construyen sus

es posible un conocimiento de tipo ontológico o metafísico y tampoco es posible tener una visión trascendente de la persona. A la luz de esta distinción decisiva, nuestra pregunta queda disociada en dos cuestiones muy (o, por lo menos, bastante) diferentes. La primera es esta: ¿Llega este método a la profundidad de lo real, a la cosa en sí? O, en otros términos ¿es suficientemente radical en su investigación?" (*Ibid.*, pp. 200-201).

²⁷ "La experiencia integral no asume nunca la crítica de la presunta ingenuidad de la actitud natural, sino que parte, justamente, de la actitud natural, que se analiza a través de la experiencia que impone, por su misma estructura epistemológica, un contacto con la realidad. Por tanto, este método no se sitúa en el nivel intencional (aunque asume, evidentemente, la intencionalidad), sino que se sitúa en el puro nivel de la realidad, del ser o del noúmeno. Reflexiona sobre lo que experimentamos, sea objetivo o subjetivo, extramental o interno, pero siempre real. Y, en este sentido profundo, este método, como ya hemos analizado con detalle, por lo que no nos detendremos de nuevo en lo ya dicho, no es fenomenológico" (*Ibid.*, pp. 198-199).

²⁸ El rechazo de esta crítica y de la transformación de toda realidad en un puro fenómeno no es en ningún modo parte esencial de una vuelta fenomenológica a las cosas mismas. Cf. J. SEIFERT, "Phänomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode – in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft" in: *Filosofie, Pravda, Nesmrtnenost. Tři pražská přednášky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen/ Philosophy, Truth, Immortality. Three Prague Lectures* (tschechisch-deutsch), pòeklad, úvod a bibliografii Martin Cajthaml, (Prague: Vydala Kòestanská akademie Õim, svacek, edice Studium, 1998).

Además hay una parte de los métodos de la filosofía en el primer sentido –que, por cierto, no son ellos mismos experiencias–, como las demostraciones deductivas y otros caminos lógicos como la *reductio ad absurdum*, etc., que son una parte importante de los métodos de la filosofía pero no son parte de la "experiencia integral".

Como ya he dicho, son todos los métodos de la segunda y tercera categoría como la duda metódica, etc., los que caen fuera de la esfera del conocimiento filosófico o de la experiencia integral, pero son métodos e instrumentos poderosos para adquirir saber filosófico, pero son extrínsecos al conocimiento filosófico, aunque presupongan un cierto conocimiento filosófico para elegirlos.

conceptos y saberes”²⁹, sobre la que se “construyen” los *eide*, teorías, etc., y que la filosofía misma es “una construcción social colectiva”³⁰. La ética igualmente se “construye” según Burgos³¹. De hecho, Burgos incluso habla de la “construcción de la experiencia moral misma”³². Esta visión, en mi opinión errónea, de la actividad filosófica me parece inconsistente con la tesis de que la experiencia integral es el método de la filosofía, porque la experiencia como tal es puramente receptiva y no construye nada. Incluso ni la experiencia de su propia consciencia, de los objetos, o de los actos de construir, es una construcción.

Más sorprendente aún es la tesis de Burgos sobre que la intuición esencial de Reinach, Hildebrand y Husserl es una “desviación” de la experiencia, mientras la construcción no lo es³³.

Como el autor me concede el honor de referirse a mis obras para mostrar los buenos aspectos y las grandes debilidades de la fenomenología realista (cfr. cap. 3.2), me parece oportuno una respuesta a estas críticas bastante fuertes a la fenomenología realista así como una crítica de los presupuestos filosóficos de Burgos que motivan esta crítica.

4. El método de la experiencia integral como empirismo, absolutización de la inducción y rechazo de cualquier platonismo y asunto a priori

Quizá Burgos distinguiría el método de la experiencia integral de la experiencia integral misma; entiende esta como un nuevo empirismo radical y crítica sobre esta base la fenomenología realista³⁴. En algunos

²⁹ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 63: “su carácter [el c. de la experiencia integral] de dato epistemológico primero sobre el que se construyen el resto de saberes”.

³⁰ “A su vez, 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” (*Ibid.*, p. 354).

³¹ “A su vez, 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” (*Ibid.*, p. 355).

³² “*Es verdad que hay hechos que no implican un deber; pero otros sí lo hacen, en particular, los ‘hechos’ antropológicos que construyen la estructura de la experiencia moral*” (*Ibid.*).

³³ No hablaremos de otros problemas que veo en esta obra importante de Burgos, como su presentación del método de Wojtyła en el segundo capítulo o de la fenomenología de Husserl en el tercero.

³⁴ “La fenomenología (incluida la realista) tiene sus presupuestos, su metodología, que implican transitar por un camino que no es muy diferente del husserliano: la *epojé*, la intuición de las esencias, la investigación del mundo de lo apriórico, etc. La vía de la experiencia integral es distinta. No hay ningún a priori que justificar y, desde luego, no hay ‘esencias necesarias supremamente inteligibles, cuya objetividad e inteligibilidad es tan poderosa que la objetividad de tales esencias no susceptibles de invención y la validez de nuestro conocimiento de ellas no depende de su existencia real’ (Seifert). Hay un realismo radical

pasajes de su texto³⁵, Burgos no se refiere, como antes, a la experiencia integral misma, sino a un método inductivo, aplicado a la experiencia integral, como método de la filosofía. Este empirismo radical se expresa también en la renuncia total al conocimiento de las virtudes morales en su esencia ideal. No hay según Burgos ningún conocimiento de una amistad pura, como Agustín la muestra contrastándola con sus impurezas, y ningún conocimiento del amor puro o perfecto³⁶.

Tales afirmaciones me parecen falsísimas. Además, están en plena contradicción no solamente con elementos importantes de agustinismo presentes en Wojtyła, por ejemplo, en su obra fenomenológica realista y teológica máxima, la filosofía y teología del cuerpo y del amor humano y su descripción de la pura y completa autodonación mutua en el amor³⁷, sino también con la Sagrada Escritura y su magnífico y sublime “platonismo” de las esencias puras de las virtudes. Como lo que san Pablo dice sobre el amor, sobre la caridad, en su “Cantar de los cantares” en *1 Co 13*, 1-8:

13, 1 Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe.

13, 2 Y si tuviese profecía, y entendiese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy.

13, 3 Y si repartiase todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo amor, de nada me sirve.

que se limita a partir de lo dado en la experiencia para realizar, cuando es posible, un proceso inductivo que establezca lo captado a través de ella. Una vía que elimina radicalmente el platonismo siempre latente en las investigaciones fenomenológicas, incluidas las realistas, en particular, las de Seifert, quien afirma, por ejemplo, que ‘se plantea todavía la cuestión de si usamos realmente esta *epojé* (al prescindir de elementos extraños u hostiles que oscurecen las encarnaciones concretas de la amistad) para alcanzar un conocimiento eidético o si semejante *epojé* presupone ya cierto conocimiento de la esencia pura de la amistad, solo el cual nos permite poner entre paréntesis todas las imperfecciones con las que tal esencia se nos muestra en la experiencia concreta’ (Seifert)” (*Ibid.*, pp. 118-119).

³⁵ Por ejemplo, en el pasaje: “O se podría decir que el método wojtyliano (y, por tanto, la experiencia integral)” (*Ibid.*, p. 123).

³⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 9. “No existe una esencia pura de la amistad, gracias a la cual podemos poner entre paréntesis las imperfecciones con las que tal esencia se nos muestra en la experiencia concreta. Lo que existe es lo que muestra la experiencia integral concreta, es decir, las amistades imperfectas, las únicas reales, mientras que, por el contrario, la esencia pura de la amistad es una mera construcción mental. Este ejemplo permite ver con mucha claridad las diversas e importantes consecuencias que tiene un abordaje metodológico sustancialmente ontológico desde el inicio (el de la experiencia integral) y un abordaje fenomenológico” (J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 119).

³⁷ K. WOJTYŁA/JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000.

13, 4 *El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece;*

13, 5 *no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor;*

13, 6 *no se goza de la injusticia, mas se goza de la verdad.*

13, 7 *Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.*

13, 8 *El amor nunca deja de ser...*

Si Burgos tuviera razón en que la única vía del conocimiento filosófico es la observación de la esencia del amor en su forma encarnada y concreta en los hombres imperfectos, y en una inducción empirista desde estas, este pasaje de la Sagrada Escritura y muchos otros serían un absurdo. No solamente la mayoría, no solo algunos, sino *todos los hombres que somos y conocemos*, se desvían constantemente de estos rasgos eternos del amor verdadero³⁸. Nuestro amor no es sufrido ni benigno; tenemos envidia, nuestro amor es jactancioso, se envanece; hace lo que no debe, busca a veces lo suyo, se irrita, guarda rencor. A pesar de nuestro amor, nos gozamos frecuentemente en la injusticia y no en la verdad. Nuestro amor no “sufre todo”, no “cree todo”, no “espera o soporta todo”. No obstante, estas palabras son la verdad absoluta sobre el amor mismo, el amor al cual debemos aspirar, y que nos proporciona la regla que nos muestra cuando nos desviamos de él. ¿O quiere Burgos decir que *1 Co 13, 1-8* es una pura construcción y una colección de mentiras? ¿Cómo puede pensar que ha expresado la verdadera intención de Wojtyła con tales ideas?

5. Crítica de la presentación y de la crítica burgosiana de la fenomenología realista

Para comenzar, sorprende muchísimo el comentario de Burgos respecto a que la fenomenología realista casi no se ha interesado por la contribución de Wojtyła a la filosofía, cuando sucede justamente lo contrario³⁹. Por otro lado, y a pesar de la falta de referencias a la mayoría de

³⁸ Cf. J. SEIFERT, *True Love*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana 2015, y *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor* (traducido por Pedro Jesús Teruel, revisado y aumentado por el autor), Encuentro, Madrid 2013.

³⁹ La Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein y en la Pontificia Universidad Católica de Chile fue creada bajo la inspiración de Wojtyła, después de una larga discusión personal con el papa que había leído mi largo artículo (casi un libro) sobre Wojtyła y su discípulo más cercano. Burgos no menciona que este mismo discípulo, estrecho colaborador y sucesor de Wojtyła en la cátedra de ética en la Universidad Católica de Lublin, Tadeusz Styczeń, fue codirector de la IAP en Texas y profesor en la de Liechtenstein; que ha enviado durante dos décadas sus mejores alumnos para estudiar en

textos de fenomenólogos realistas, sigue siendo poco comprensible cómo Burgos puede mantener que no hay ninguna diferencia importante entre la metodología del Husserl idealista y la de la fenomenología realista. ¿Cuáles son las diferencias más importantes?⁴⁰.

1. La fenomenología realista en ningún modo acepta el segundo de los 3 conceptos de *epojé*: una suspensión de la existencia real del mundo natural y una transformación de todo el mundo en puros *noemata* u objetos de la consciencia.

2. La fenomenología realista utiliza la *epojé* en el primer sentido de la *epojé* eidética –un poner entre paréntesis la existencia real de algo para concentrarse únicamente en su esencia– solo para la investigación de esencias necesarias, pero NO para otros métodos de la filosofía que son necesarios para llegar al *esse* y al ser real como tal⁴¹. Evidentemen-

la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein; que sus discípulos hablaron de una escuela LL (Lublin Liechtenstein) o LLL (Lublin-Liechtenstein-Lviv), etc.; que Wojtyła me escribió una carta publicada en la cual dice que ningún intérprete de su filosofía ha entendido mejor su epistemología y metodología que yo. (Yo considero estos resultados de la filosofía de Karol Wojtyła como parte de mi propia filosofía). Muchos otros detalles, como interpretaciones filosóficas de las encíclicas *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae* y *Hombre y mujer lo creó* por miembros de la IAP en FL y sus estrechos amigos y discípulos en Polonia, etc., prueban la gran influencia e importancia de la filosofía de Wojtyła sobre la fenomenología realista. El doctorado de József Tarnówka en Liechtenstein sobre Edith Stein y Wojtyła y la LL School son otro testimonio de esta cercanía. También *Diligere veritatem omnem et in omnibus*, en “Ethos”, Nr. 28, 1994, pp. 55-76. Estos y otros hechos prueban la relación íntima académica y personal entre la fenomenología realista y Karol Wojtyła. Lo mismo vale para muchos otros pensadores de este grupo: John F. Crosby, Rocco Buttiglione (véase su introducción a mi *Essere e persona*, cit.), y gran número de otros escritos y hechos.

⁴⁰ “En cualquier caso, no parece necesario insistir ya más en estas cuestiones puesto que hemos comprobado que en la fenomenología realista no hay modificaciones sustanciales de la metodología husserliana si exceptuamos su decidida actitud realista. Pero, como hemos podido comprobar, esa actitud no tiene repercusiones relevantes más allá de una mayor utilización del término de experiencia. Por tanto, entendemos que las conclusiones a las que llegamos al comparar la metodología de Husserl con la de Wojtyła pueden extenderse sin cambios sustantivos a la fenomenología realista, que es con la que Wojtyła estuvo más directamente en contacto” (J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 108). “Pero, como vamos a poder comprobar a continuación, la actitud realista de estos fenomenólogos no llega a alterar estructuralmente la metodología diseñada por Husserl, por lo que vamos a volver a encontrar los problemas ya constatados, solo que con una intensidad menor” (*Ibid.*, pp. 97-98).

⁴¹ Con respecto al cual yo salvo las contribuciones de Gilson y el tomismo existencialista y rechazo las explicaciones del ser real de Scheler (como lo que se refiere a la voluntad o actos intelectuales o percepciones) y de Husserl y Heidegger, quienes reducen el ser real al ser-en-el-tiempo. Véase J. SEIFERT, *Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of 'Phenomenological Realism', and a Critical Investigation of 'Existential Thomism'*, “Aletheia” I (1977), pp. 17-157; I, 2 (1977), pp. 371-459, cap. 2; *Sein und Wesen. Philosophie und Realistische Phänomenologie/ Philosophy and Realist Phenomenology*. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechten-

te, uno no puede volver a la cosa misma de la existencia real por medio de una *epojé* que prescinde de la existencia real. El análisis del *actus essendi* como tal y de los grandes temas de los seres concretos reales (del mundo físico, del yo, de otras personas, de Dios) no puede en absoluto hacerse sobre la base de la *epojé*.

3. La fenomenología realista rechaza totalmente la *epojé* trascendental que no es un método de la tercera clase, como la *epojé eidética*, sino una tesis que niega la característica más fundamental del conocimiento como tal: su trascendencia cognitiva que alcanza a las cosas mismas y en sí mismas. Fenomenólogos realistas han demostrado que esta negación de la trascendencia del conocimiento y de su capacidad de alcanzar el ser en sí mismo es autocontradictoria y contradice la esencia fundamental del conocimiento. Y es por ende antifenomenológica sin importar lo que Husserl diga⁴².

4. Incluso en el análisis de los *eide*, la fenomenología realista considera la *epojé* más como consecuencia o elemento de su análisis que como condición necesaria o temática, y no como condición o método de toda fenomenología.

5. La fenomenología realista, distinguiendo esencias contingentes, que solamente pueden conocerse por inducción y observación de ejemplos existentes reales, rechaza la idea husserliana de que cualquier esencia puede ser analizada filosóficamente sobre la base de la *epojé*.

stein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein, (Hrsg./Ed.), Rocco Buttiglione and Josef Seifert, Band/Vol. 3 (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), cap. 2; *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989, cap. 10.

⁴² Cfr. J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburg: A. Pustet, 1976); *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, en "Studies in Phenomenological and Classical Realism" (Boston and London: Routledge and Keegan Paul, 1987), 364 pp.; *Vissza a magánvaló dolgokhoz*, (Budapest: Kairosz Kiadó, 2013). Esta edición húngara, traducida y presentada por Mátyás Szalay, representa la versión más definitiva y extensa de este trabajo; J. SEIFERT, *Discurso sobre los métodos*, cit.; *The Receptive Transcendence of Knowledge and the 'Fourth Cogito': Towards a Content-full Notion of 'Early Phenomenology'*. "Journal of East-West-Thought" (JET). Spring Number 1, Vol. 4, March 2014, 1-26. *Unbezweifelbare Wahrheitserkenntnis. Jenseits von Skeptizismus und Diktatur des Relativismus*. (Mainz: Patrimonium-Verlag, 2015); *Der Widersinn des Relativismus: Befreiung von seiner Diktatur*. (Mainz: Patrimonium-Verlag, 2016).

Burgos piensa que la palabra fenomenología pierde su sentido si no se funda sobre la *epojé*⁴³ pero olvida la adecuada explicación de la palabra griega *phainomenon* dada por Heidegger como “lo que se muestra de sí mismo”⁴⁴, no como mera apariencia o ilusión. Olvida que el “archi-realista”, como Goethe se llamó a sí mismo, ha introducido la idea del *Urphänomen* y la de una vuelta a las cosas mismas⁴⁵. Y no toma en consideración el hecho que el “volver a las cosas mismas” –la máxima de la fenomenología– en ningún modo exige la *epojé* si esta no sirve para este volver a las cosas mismas, lo que obviamente no sucede en una investigación sobre la existencia del mundo, de Dios o del *actus essendi*⁴⁶.

Burgos menciona, pero no interpreta correctamente, la distinción, hecha por Hildebrand y otros fenomenólogos realistas, entre dos sentidos muy diversos de experiencia: la que se refiere a esencias y la que constata hechos del mundo real. Y añade que a Hildebrand y a mí nos interesa “realmente” solamente la experiencia de las esencias y no la de la existencia real⁴⁷.

Burgos considera las dos experiencias o las dos dimensiones de la experiencia únicamente en el contexto del conocimiento de las esencias

⁴³ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 117.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (19. unveränd. Auflage), (Tübingen, Max Niemeyer, 2006), § 1 ss. Véase también PLATÓN, *Philebos*, 42 b-c; *Politeia* 598b.

⁴⁵ Véase H. LEISEGANG, *Goethes Denken* (Leipzig: Felix Meiner, 1932), pp. 157-159; 168 f. Véase también J. W. VON GOETHE, *Zur Farbenlehre*, Didaktischer Theil. Der Farbenlehre. polemischer Theil. Geschichte der Farbenlehre. Nachträge zur Farbenlehre. Johann Wolfgang von Goethe, Sämmtliche Werke in 40 Bänden (Stuttgart and Tübingen: J.G. Cotta'scher Verlag, 1840), vol. 37-40. *Farbenlehre*, II. Abtheilung, Nr. 177, Bd. 37, S. 68. Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Gespräche mit Eckermann* (Leipzig: Insel-Verlag, 1921) p. 448. *Farbenlehre*, *Ibid.*, Nr. 177, tomo 37, p. 9; 68. *Gespräche mit Eckermann*, *Ibid.*, p. 639, 432, 514, 567, 591. *Farbenlehre*, *ebd.*, V. Abtheilung, Nr. 716, 720, tomo 37, S. 232-233. Véase incluso mi *Discurso sobre los métodos*, cit., cap. 1, 1 donde se encuentran los textos de Goethe en español.

⁴⁶ Véase J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, cit., cap. 2.

⁴⁷ “La explicitación del concepto de experiencia acaba en una especie de marcha atrás que justifica el porqué de esa desatención ya que Seifert distingue *dos tipos de experiencia*: una experiencia de los seres sensibles y una experiencia de las esencias, cuyas características apenas se explicitan, pero que, al final, habría que acabar identificando con la intuición apriórica ya que las esencias que se alcanzan por su mediación “son autónomas respecto de la cuestión de si las hemos descubierto en una experiencia de ejemplos encarnados y existentes o las hemos entendido de un modo intelectual puramente cognoscitivo” [En nota 75, Burgos añade: J. SEIFERT, *Discurso de los métodos*, cit., p. 42. Estas afirmaciones vuelven a remarcar la idea de que, realmente, la visión de las esencias en la fenomenología no tiene una conexión directa y clara con la experiencia individual, sino que se produce por *otra vía*. Solo así es posible sostener su carácter apriórico y universal]. En este punto, Seifert parece seguir a su maestro Von Hildebrand, que también distingue en algún momento entre dos tipos de experiencia, la que reflejaría el ser-ahí de los objetos, es decir, el dato de su existencia, y la que reflejaría el ser-así o esencia. Pero, de ambas, la que realmente cuenta desde un punto de vista cognoscitivo es la segunda” (J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 99).

de las cosas. Con respecto a estas, los fenomenólogos realistas decimos que las ciencias empíricas que investigan la naturaleza contingente de los seres vivos e inertes, habitualmente, pueden progresar únicamente desde un fundamento sólido de observación de hechos existentes reales y desde observaciones y tests de laboratorios. Por estos medios progresan de modo acumulativo en sus saberes. Pero ni la matemática ni la filosofía tienen o necesitan este punto de partida, cuando investigan esencias necesarias o, por lo menos, altamente inteligibles⁴⁸. Pueden adquirir conocimientos indudables sin depender de la experiencia del ser-allí de sus objetos. Sus intuiciones no dependen de si observan ejemplares reales o posibles.

Sin embargo, el papel de la experiencia del mundo existente e individual para la filosofía realista fenomenológica es grande y no se limita en ningún modo a su rol indispensable para los estudios empíricos. Al contrario, Hildebrand, a lo largo de todo el capítulo 5 de su *¿Qué es Filosofía?*, y yo, en una amplia parte de mi *Back to Things in Themselves*, insistimos sobre el papel fundamental de la experiencia del mundo existente para conocer el mundo real indudablemente en el *cogito*, el mundo físico real externo, otras personas, Dios desde la existencia real del mundo, etc.⁴⁹. (Yo defendiendo también el argumento ontológico que es, en un cierto sentido, “puramente a priori”)⁵⁰.

Además, ambos, Dietrich von Hildebrand y yo, insistimos sobre el conocimiento del ser individual real de la persona, en una versión casi agustiniana del *cogito*, en el marco del conocimiento indudable e importantísimo del mundo real. Hildebrand la llama uno de los “puntos de Arquímedes” y yo hablo del 4º argumento *cogito* que investigo extendidamente en *Back to Things in Themselves*⁵¹. Además, por medio de un larguísimo análisis de la existencia real muestro que un cierto esencialismo

⁴⁸ Cfr. J. SEIFERT, *Discurso sobre los métodos*, cit., cap. 1.

⁴⁹ Cfr. D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es Filosofía?*, Encuentro, Madrid 2000, cap. 4 y 5, y *Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt: Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: 'Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis'* (Salzburg, Herbst 1964), (7. und 8. Vorlesung), “Aletheia” 6/1993-1994 (1994), 2- 27. J. SEIFERT, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, en: “Studies in Phenomenological and Classical Realism” (Boston and London: Routledge and Keegan Paul, 1987), 364 pp., republicado como e-book en 2013); *Vissza a magánvaló dolgokhoz* (Budapest: Kairosz Kiadó, 2013); *Essere e persona*, cit., cap. 5; 10-15; *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, (Bonn: Lepanto Verlag, 2010, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, cit.

⁵⁰ Cfr. J. SEIFERT, *Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico*, en “Thémata” 2 (Universidades de Málaga y Sevilla, 1985): *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), 2. Aufl. 200.

⁵¹ Cfr. J. SEIFERT, *Back to Things in Themselves*, cit., y *Unbezweifelbare Wahrheitserkenntnis. Jenseits von Skeptizismus und Diktatur des Relativismus* (Mainz: Patrimonium-Verlag, 2015).

presente en algunos fenomenólogos no es en ningún modo adecuado a la vuelta a las cosas mismas y que un tema fundamentalísimo de la filosofía es el conocimiento del *esse real* y de su diferencia de la esencia⁵².

Hay algunos otros malentendidos de mi posición en *La experiencia integral*. Por ejemplo, Burgos afirma que yo “prescindo de la variación eidética”⁵³, lo que no es correcto porque definiendo su utilidad (¡aunque sea limitada!) como uno de los métodos de la tercera clase⁵⁴. Más serio es un segundo malentendido, que implica que yo pienso que ninguna experiencia adquirida por los sentidos daría acceso a una experiencia esencial (*such-being experience*) de esencias necesarias y que toda experiencia de existencia se refiriese únicamente a esencias contingentes.

El primer malentendido ignora que todos los fenomenólogos insisten sobre esencias y leyes absolutamente necesarias que se refieren a objetos percibidos a través de los sentidos. Los fenomenólogos desde Carl Stumpf y Husserl toman, por ejemplo, el orden de colores entre amarillo, rojo y naranja como caso paradigmático de esencias necesarias. Reinach escribió sobre la esencia necesaria del movimiento, Hedwig Conrad-Martius, sobre la del espacio y del tiempo, etc.⁵⁵.

La diferencia, en relación con la estructura esencial del mundo, implica una profunda distinción entre los métodos de las ciencias empíricas y los de las ciencias “a priori” como la matemática, la lógica y la filosofía en gran parte. (Burgos no advierte el sentido radicalmente diverso del kantiano que la fenomenología realista da a este término). Y esta diferencia se funda, por un lado, en que tales naturalezas no son totalmente contingentes o privadas de sentido, sino, al contrario, altamente inteligibles, como el organismo humano, pero son contingentes. Sus rasgos y leyes

⁵² Cfr. J. SEIFERT, *Discurso sobre los métodos*, cit., cap. 1, punto 6 a 8. En la versión inglesa, *Discours des Méthodes. The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*, (Frankfurt / Paris / Ebikon / Lancaster / New Brunswick: Ontos-Verlag, 2008), pp. 46-60. Insisto sobre esto como uno de los muchos métodos de la primera clase los cuales yo en ningún modo limito al conocimiento de esencias necesarias, contrariamente a lo que Burgos me atribuye.

⁵³ “En una línea de cierta radicalización o, quizá, de simplificación, Seifert prescinde de la variación eidética y apunta directamente a una visión directa y evidente de las esencias subrayando el carácter “inmediato, intuitivo y directo del contacto con su objeto, como opuesto al conocimiento inferencial, y su característica de ‘visión’ intelectual o racional y de captación de la esencia ‘como un todo’, como opuesto al conocimiento de estados de cosas singulares sobre ella” (J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., *Ibid.*, pp. 103-104).

⁵⁴ J. SEIFERT, *Discurso sobre los métodos*, cit., cap. 3, 2. Versión inglesa, cit., pp. 74-75.

⁵⁵ A. REINACH, *Über das Wesen der Bewegung*, en: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: *Kritische Neuausgabe (1905-1914)*, Teil II: *Nachgelassene Texte (1906-1917)*; hrsg.v. Karl Schuhmann Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989), S. 551-588; H. CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit* (München: Kösel, 1954), *Der Raum*. München, Kösel 1958.

podrían ser diferentes. Por eso sería absurdo pretender filosofar sobre las funciones de los órganos en el cuerpo humano, sus diferentes partes y tejidos, etc. Estas cosas solamente pueden conocerse por una inducción que surge de la observación de hechos.

Pero sería igualmente absurdo que un profesor de ética examinara la virtud de la justicia por medio de una estadística de las sentencias de los jueces supremos en los Estados Unidos o que un profesor de lógica quisiera establecer qué silogismos son correctos o incorrectos a través de una estadística de cuántas conclusiones de argumentos se mostraron empíricamente incorrectas y cuántas correspondían a los hechos.

Malinterpretando en mi opinión a Wojtyła y su noción de inducción, Burgos rechaza cualquier esencia o principio absolutamente necesario. Él llama este asunto un “lastre griego” y una “posición platónica”. Incluye bajo este término peyorativo los conceptos indispensables para la metafísica y un auténtico valor personalista, el carácter sustancial de la persona. Burgos afirma polémicamente que la intuición de esencias y principios necesarios es un mero constructo. En este caso, incluso Dios, la esencia y existencia más alta y más necesaria, sería un constructo. Nada podría estar más lejos de la verdad y de lo que Karol Wojtyła, de quien Burgos se declara auténtico intérprete, piensa⁵⁶.

Esta afirmación no solamente niega una columna de toda lógica, ontología, y filosofía en general, sino también los fundamentos del personalismo ontológico que Burgos quiere defender. Por ejemplo, ¿cómo puede Burgos sostener su crítica del actualismo scheleriano si no es una verdad inteligible y necesaria que toda vida consciente de la persona no puede existir sin un sujeto sustancial que le subyace y lo hace posible?

¿Cómo puede defenderse que un alma racional sea algo más que un epifenómeno de acontecimientos cerebrales o cómo se puede refutar el determinismo o el materialismo, o el ateísmo, sin una serie de verdades absolutamente necesarias? ¿O cómo se puede sostener una distinción radical entre animales irracionales y el hombre, si la persona no posee una naturaleza racional que la distingue completamente de cualquier na-

⁵⁶ Wojtyła, por ejemplo, ha leído mi gran defensa del argumento ontológico anselmiano de la existencia de Dios que se funda enteramente sobre el descubrimiento de tales esencias absolutamente necesarias. Él ha escrito que este libro es una gran obra sistemática y funda un nuevo paso en la cooperación íntima de su escuela y la de la International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein. (Esta y otras cartas han sido publicadas en CARLOS A. CASANOVA, *El amor a la verdad: toda la verdad y en todas las cosas: ensayos en honor de Josef Seifert*=*The love of truth: all truth and in every thing: essays in honor of Josef Seifert*, Ediciones UC, Santiago 2010.

turalidad no-personal? De nuevo, una crítica de la fenomenología realista no debería ignorar todo lo que los fenomenólogos realistas han escrito sobre la esencia y el ser ideal⁵⁷.

Burgos caracteriza la noción fenomenológica de experiencia empírica como lo que se experimenta por los sentidos. Lo que nos pondría, según los fenomenólogos, en contacto con esencias necesarias, serían las experiencias no-sensoriales. Pero esto no es en ningún modo la cuestión principal para distinguir esencias necesarias y no-necesarias. Hay esencias necesarias entre los colores y en la locomoción y esencias no-necesarias en la esfera psicológica o en la literatura.

Para terminar, pienso que el nuevo libro de Burgos contiene muchos tesoros de sabiduría filosófica, plantea varios problemas, y enciende, por su espíritu propiamente filosófico, discusiones y debates muy útiles para el progreso de la filosofía.

⁵⁷ Véase J. HERING, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, 2. Aufl., Hrsg. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Reihe "Libelli", 80, reprographischer Nachdruck aus: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 4, 1921, S. 495-543 (Darmstadt, 1968), R. INGARDEN, *Essentielle Fragen*, *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, VII, Hrsg. E. Husserl (Halle a. S., 1924), S. 125-304; Id., *Über das Wesen. Philosophie und Realistische Phänomenologie*, Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Philosophy and Realist Phenomenology. Studies of the International Academy for Philosophy in the Principality Liechtenstein, vol. 18. (Ed. by Peter McCormick), (Heidelberg: Winter Verlag, 2007); D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es Filosofía?*, cit.; J. SEIFERT, "Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of 'Phenomenological Realism' and a Critical Investigation of 'Existential Thomism'", cit.; *Sein und Wesen*, cit.

II. Juan Manuel Burgos*, Respuesta a Josef Seifert sobre su valoración del método de la experiencia integral

El conocido filósofo –y también amigo– Josef Seifert se ha tomado la molestia, una vez más, de analizar con detalle mi último libro, *La experiencia integral*, como ya hizo, en su momento, con *Introducción al personalismo*. Ese hecho, como él mismo comenta en su escrito, dio lugar a un interesante debate filosófico que se puede encontrar en “Persona” 22 (2013), pp. 12-21 (Seifert) y pp. 22-29 (Burgos). Ahora tenemos la ocasión de prolongar y extender ese debate con un tema distinto, mi propuesta de un método filosófico personalista (que, por cierto, incluye numerosas referencias específicas al pensamiento de Seifert).

Intentaré responder a las agudas críticas que Seifert ha planteado en su escrito siguiendo el esquema trazado por él mismo, aunque no responderé exhaustivamente a todos sus comentarios porque, al ser muchos, resultaría excesivamente tedioso y, quizá, repetitivo.

1. ¿Puede el método de la experiencia integral ser un método de la filosofía?

Seifert comienza su escrito indicando que yo afirmo que la experiencia integral es “el” método de la filosofía, pero esto, simplemente, es incorrecto, como se puede comprobar en las mismas citas que él menciona (en su nota 8 o en la 12). Yo, en ningún momento digo que el método de la experiencia integral (en adelante MEI) es “el” método de la filosofía porque me parecería una afirmación pueril. Lo que sí sostengo es que me parece el método mejor, puesto que, si no fuera así, no me habría tomado la molestia de proponerlo. Que lo sea efectivamente o no, es algo que deberá decidir el conjunto de los filósofos en el caso de que lo consideren relevante. Paso, por tanto, a otras consideraciones más interesantes y de más calado.

* Profesor titular de la Universidad CEU – San Pablo. Presidente y Fundador de la Asociación Española de Personalismo.

1.1. ¿Qué tipo de método es la experiencia integral?

Esta sí es una cuestión interesante que Seifert aborda desde la clasificación que ha realizado en su obra *El Discurso de los métodos*. En su opinión, hay tres tipos de métodos filosóficos:

“1. Hay, en primer lugar, los modos de conocimientos específicos de la filosofía que pueden llamarse métodos. Y de estos métodos hay muchos que son muy diversos entre ellos.

2. Hay, en segundo lugar, métodos entendidos como vías que son simultáneamente partes de conocimientos filosóficos, como, por ejemplo, la distinción entre múltiples rasgos de una esencia, o entre un dato y sus opuestos, etc. Ninguno de estos métodos de la segunda clase puede ser identificado con la experiencia integral.

3. Tercero, hay métodos en el sentido de medios, trucos o modos de procedimiento que como tales ni son formas ni elementos del conocimiento filosófico, sino pasos e instrumentos que pueden facilitar su adquisición. Tales son, por ejemplo, la duda metódica de Descartes, la *epojé* de Husserl, el proceso de la variación eidética propuesto por Husserl y Reinach para ver lo que es invariable en una esencia, o el test negativo de Gabriel Marcel”¹.

De acuerdo con esta clasificación, Seifert señala que el método de la experiencia integral debería encontrarse en el primer grupo, para indicar, posteriormente, que, a su juicio, la experiencia integral no puede incluirse en ese grupo, lo que la invalida como método filosófico. Analicemos estas dos importantes cuestiones por separado, comenzando por el *tipo de método* que es la experiencia integral.

Ante todo hay que señalar una cuestión clave que, a mi juicio, lastraba buena parte de la argumentación de Seifert: *la errónea identificación del proceso cognoscitivo de la experiencia integral con el método de la experiencia integral* o con el conocimiento filosófico. La experiencia integral (tal como Wojtyła la entiende) es una vivencia primaria (aunque no necesariamente simple) que, poniendo en contacto al hombre con el mundo (en el más amplio sentido de la palabra) le proporciona en modo experimental todo aquello que el hombre conoce. Es, por tanto, el inicio de *todo* co-

¹ La clasificación nos parece sugerente, aunque cabría discutir si Descartes o sobre todo Husserl consideraban que su método era un truco o procedimiento o, más bien, el único modo de acceder seriamente a la verdad, pero no es una cuestión central en este análisis. También apuntaremos más tarde que, en ocasiones, hemos usado el término *método* en un sentido diverso y más amplio.

nocimiento, lo que incluye *también* a la filosofía como un conocimiento segundo, derivado de este y, con características diferentes; pero no es una filosofía ni un método filosófico. La descripción de la experiencia integral procura explicar *cómo conoce el ser humano* (cualquier ser humano), *no cómo tiene lugar la actividad* filosófica, si bien solo sabiendo cómo el ser humano conoce seremos capaces de poder explicar en qué consiste la filosofía que, de un modo o de otro, se deriva de ese conocimiento aunque sea por vía de purificación y crítica. Este es el procedimiento que encontramos en las *Ideas* de Husserl, en la *Crítica de la razón pura* de Kant o en otros textos, y que también nosotros hemos seguido: 1) cómo conoce el hombre normal (describiendo la experiencia integral); 2) cómo se genera el conocimiento filosófico.

La descripción que Wojtyła hace (y que yo desarrollo y amplío) de la experiencia integral no pretende fijar cómo tiene lugar el conocimiento filosófico, sino *cómo tiene lugar el conocimiento espontáneo*. No es, por tanto, una propuesta de metodología filosófica, sino una *teoría cognoscitiva*. Y, por esa razón, no entra –ni tiene por qué entrar– en ninguna de las tres categorías metodológicas de la filosofía propuestas por Seifert.

Lo que Seifert debería analizar –pero no lo hace– en relación a esa clasificación es si la propuesta específica del método de la experiencia integral *para la filosofía* cabe en alguna de esas categorías. En concreto, el MEI entiende la filosofía como “una profundización, purificación, objetivación y sistematización de la experiencia (comprensión), conocimiento espontáneo o común en el marco de una determinada tradición”². Esta sí es la *definición* que el método de la experiencia integral da *de la filosofía* y, con relación a esta actividad intelectual, sí es posible plantearse con sentido en cuál de las tres categorías propuestas por Seifert debería integrarse. Y, si revisamos de nuevo los tres modelos de método propuestos por Seifert, encontramos que esta descripción, entendida de modo global, cuadra con la categoría 1, pero que, considerada en alguno de sus componentes, podría también incluirse en las categorías 2 o 3. No es este un asunto que interese ahora resolver. Sí interesa y mucho remachar que, a nuestro juicio, queda resuelta la primera dificultad propuesta por Seifert.

En definitiva, la experiencia tal como la entiende el método de la experiencia integral no cabe en ninguna categoría metodológica sobre los procesos de conocimiento filosóficos porque *no es una propuesta metodológica acerca de la filosofía, sino una teoría sobre el conocimiento espon-*

² J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 228.

*táneo*³. Puede, por tanto, compararse solo con teorías epistemológicas del mismo rango. Pero la descripción que el método de la experiencia integral hace *de la filosofía* como “una profundización, purificación, objetivación y sistematización de la experiencia (comprensión), conocimiento espontáneo o común en el marco de una determinada tradición” sí es una propuesta metodológica sobre el conocimiento filosófico y puede, por tanto, compararse con propuestas análogas.

1.2. ¿Es el método de la experiencia integral un método filosófico adecuado?

Seifert no solo afirma que la experiencia integral no se encuadra en ningún método de la filosofía tal como él los ha descrito, sino que sostiene que *no se puede encuadrar* porque la experiencia integral nunca puede ser un método filosófico. Argumenta eficazmente y de muchos modos –algunos bastante expresivos– que una vivencia experimental de captación de lo real nunca puede ser un método filosófico, incluso aunque esa captación se refiriera a los principios epistemológicos propuestos por Aristóteles en el libro G de la *Metafísica*. Un método filosófico –afirma correctamente– se sitúa en otro nivel epistemológico, por lo que concluye que “ni la experiencia integral ni la parte, o sea, las dimensiones de la experiencia que son filosóficamente relevantes, son un método de la filosofía, sino la experiencia misma. Y lo que se da por medio de ella son objetos sobre los cuales nosotros generamos conocimientos filosóficos. Siendo una posesión de todos los hombres, de los niños más ingenuos y de los más sabios, la ‘experiencia integral’ no es por sí misma un método filosófico. Más bien, la experiencia, en sus múltiples formas y dimensiones, nos da un contacto pre-filosófico con las cosas, común a todos los hombres, y, en algunas de sus partes, común a los animales. La experiencia integral, en su plenitud, nos da el material y los objetos sobre los cuales podemos generar conocimientos filosóficos. Por ende la experiencia integral no caracteriza lo específico del conocimiento filosófico ni el método de obtenerlo, sino su presupuesto o fundamento muy importante” (J. Seifert, nota 20).

Ahora bien, este texto no solo no me plantea ninguna dificultad, sino que lo suscribo plenamente (excepto la referencia a los animales). La

³ Otra cuestión, y aquí se pueden encontrar motivos para la confusión, es que esta descripción tenga repercusiones decisivas en el modo de entender la filosofía, que no es más que un modo específico de conocimiento. La descripción de la experiencia integral no es neutra en relación a la determinación de una metodología filosófica; al contrario, tiene una importancia fundamental; pero *no* es un método filosófico.

experiencia integral *no* es un método filosófico; es el principio del conocimiento, el punto de partida para cualquier posible reflexión de cualquier tipo. ¿Dónde está, pues, la dificultad y por qué Seifert discrepa de las tesis que (siguiendo a Wojtyła) propongo sobre la experiencia integral?

La primera y más fundamental ya la hemos indicado. Seifert ha confundido la exposición del modo de entender la experiencia integral con una propuesta de método filosófico. Pero ambos aspectos, en el MEI, están claramente separados. “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”⁴; mientras que la filosofía es “un análisis sistemático y formal de la experiencia, o, lo que es lo mismo, una comprensión crítica del conocimiento habitual o espontáneo en el marco de la tradición personalista y, más específicamente, del personalismo ontológico moderno”⁵. Se trata, por tanto, insistimos, de dos niveles epistemológicos distintos que Seifert no parece haber distinguido adecuadamente, aplicando al nivel espontáneo críticas que solo tendrían sentido si se tratara del filosófico. Por supuesto que la experiencia *no* es un método filosófico. Pero ¿quién ha dicho que lo sea (en el sentido que Seifert le da)?

Nosotros hemos denominado *método* de la experiencia integral a la *teoría epistemológica global* que hemos diseñado y que explica: 1) cómo se origina el conocimiento y 2) cómo se produce el conocimiento filosófico. Y la hemos denominado *método* de la *experiencia integral* porque esta teoría o método contiene *una concepción específica de la experiencia* que forma parte de la teoría epistemológica sobre el conocimiento espontáneo. Existen muchas interpretaciones de la experiencia: Kant tiene una, Hume otra y Husserl otra, por mencionar algunas. Y el método de la experiencia integral tiene la suya, que implica que la experiencia tiene una dimensión objetiva y subjetiva, y que está compuesta de elementos intelectuales y sensibles, entre otros aspectos. Pero la experiencia (integral), en sí misma, es un proceso primario y originario, el punto de partida del conocimiento. Y el método de la experiencia integral es la teoría epistemológica que describe esa experiencia así como los mecanismos intelectuales que permiten pasar de la experiencia a la filosofía⁶.

⁴ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 26. Cfr. *Ibid.*, p. 343 y ss.

⁵ *Ibid.*, pp. 353-354.

⁶ En otros términos, podemos decir que la experiencia integral es un método filosófico en cuanto supone una concepción muy concreta y específica de la experiencia humana, es decir, un modo filosófico y articulado de entender algo obvio, pero muy complejo: nuestra experiencia. Lo que *no* es un método filosófico, evidentemente, es la experiencia de cada uno.

En realidad, Seifert dice exactamente lo mismo, cuando afirma en la nota 24: “esta experiencia parece más bien el punto de partida de la reflexión filosófica y no un método de filosofía. La experiencia misma y lo que experimentamos como objetos de la experiencia, como colores, sonidos, proposiciones verdaderas, silogismos correctos, amistad, etc., es lo que debe ser aclarado por los métodos de filosofía, pero no coincide con ‘el método’ de filosofía ni con uno de sus métodos. Incluso esta experiencia específicamente filosófica que subyace el conocimiento filosófico es, en lugar de un método, más bien el punto de partida de la reflexión filosófica, es lo que debe ser aclarado por los métodos de filosofía. Pero no *es* su método”. Efectivamente, no lo es. La experiencia no es el *método* de la experiencia integral; este es algo distinto, en concreto, un método filosófico que explica cómo se origina el conocimiento a partir de una determinada concepción de la experiencia; y cómo de la comprensión, que es la objetivación de esa experiencia, puede surgir la filosofía.

Podemos conceder a Seifert que algunas de las expresiones que hemos usado, como el título del capítulo 2: “La experiencia integral: un método basado en Karol Wojtyła”, pueden inducir a confusión ya que podrían sugerir que el método se identifica con la experiencia en sentido literal⁷. Pero nos parece, por un lado, que el conjunto de la obra muestra con claridad que el método, en sentido estricto, y tal como lo entiende Seifert, solo puede referirse al nivel filosófico o a la teoría epistemológica que explica cómo se produce el conocimiento espontáneo. Y, por otra parte, también podemos apuntar que parte de estas dificultades también se resuelven si se advierte que, en realidad, *nuestro uso del término método es distinto del de Seifert*, más amplio y menos localizado, restringido a la filosofía. Para nosotros *el método es el camino que debe seguir el pensamiento humano para acceder a un conocimiento auténtico y verdadero*. Y esto solo puede suceder si parte de una experiencia objetiva y subjetiva, intelectual y sensible. El hombre, de hecho, parte de este tipo de experiencia o, al menos, eso es lo que nosotros pensamos. Por eso, describirla y explicarla con precisión forma parte del método epistemológico, es decir, del modo o camino para llegar a la verdad: espontánea y filosófica.

2. Rechazo de la abstracción y sustitución por la inducción

⁷ También se puede considerar que hemos nombrado el todo por la parte, siendo el concepto de experiencia lo más central en nuestra propuesta cognoscitiva. Pero, más allá de discusiones sobre palabras, lo que está en juego aquí es si se está ofreciendo una teoría epistemológica sólida, potente y sistematizada, llamémosla método de la experiencia integral, teoría de la experiencia integral o, simplemente, la experiencia integral (aunque contenga más elementos). Y de eso no tenemos ninguna duda.

El núcleo central de la segunda objeción fundamental de Seifert es este: “¿cómo puede existir algún pensamiento humano sobre la naturaleza general de algo sin algún tipo de abstracción? Sobre esto existe un importante desacuerdo entre Burgos y yo, y entre Burgos y el aristotelismo y tomismo. Él afirma algo muy sorprendente: que *la abstracción no es parte del método filosófico de la experiencia integral*” (cursiva mía).

La objeción, a primera vista, puede parecer fuerte y evidente y, quizá Seifert lo ve tan claro que despacha esta cuestión de manera muy rápida. Si la filosofía, como es obvio, trata de conceptos generales que se adquieren a través de la abstracción, y yo rechazo la abstracción, ¿no estoy cerrando el camino a la misma posibilidad de reflexión filosófica? Pues bien, la respuesta es no. ¿Por qué? Porque la frase escrita por Seifert contiene importantes supuestos no explicitados y alguna imprecisión o malentendido.

1) En primer lugar, la tesis básica que yo sostengo no es que la filosofía no necesite de la abstracción, *sino que no la necesita la experiencia integral* (de nuevo la confusión entre el plano espontáneo y el plano filosófico)⁸. Y, más en concreto, lo que sostiene el MEI es que el conocimiento humano espontáneo no necesita la abstracción *tal como la entiende Tomás de Aquino* (porque el significado de este término no es unívoco), lo cual *no significa en absoluto que no necesite de conocimientos generales o universales*⁹. Por supuesto que los necesita.

⁸ Este punto, en Wojtyła está apenas explicitado. El único dato seguro –pero importante– es que no emplea la abstracción en su descripción de la experiencia integral y de la comprensión, es decir, que, para él, la abstracción no interviene en el funcionamiento básico de la inteligencia.

⁹ Como es sabido, la abstracción tomista funciona por eliminación o separación de los contenidos sensibles que aportan los sentidos por la acción del intelecto agente. De esta manera, y solo de esta manera, pueden ser espiritualizados y universalizados y conocidos por el intelecto pasivo. Por eso indica Tomás de Aquino que “Oportebat autem ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec necessitas ponendi intellectum agentem” (S. Th. I, q. 79, a. 3). El proceso abstractivo puede alcanzar diversos niveles de profundidad y, en esa medida, dar lugar a objetos cada vez más abstractos (puros o depurados) que, en cuanto tales, pueden ser la base de ciencias cada vez más abstractas o generales. La abstracción más básica, o *primer grado de abstracción*, procede de la eliminación o sustracción de la singularidad puramente numérica (materia prima), que da lugar a la llamada “materia común” (por ejemplo, carne y huesos, pero no *esta* carne y *estos* huesos), y constituye el fundamento de las ciencias empíricas y también de la filosofía natural. El *segundo grado de abstracción* procede de un proceso de depuración más profundo del objeto, consistente en prescindir no solo de la materia prima, sino también de los sensibles propios (color, sonido, sabor, etc.) y de los sensibles comunes reteniendo solo algunos de estos últimos, como el tamaño y la figura. Se obtiene así lo que se denomina “materia inteligible” en contraposición a la “materia común”. Y esta materia inteligible es la base o fundamento de las matemáticas. “Por último, cabe llegar al *tercer grado* de abstracción formal por una depuración completa del objeto de nuestro entendimiento respecto a toda corporeidad y

2) Pero el método de la experiencia integral obtiene estos conocimientos a través de la *inducción*. Seifert parece no haber tenido en cuenta suficientemente esta vía cognoscitiva, que es la que da lugar a la comprensión, es decir, a la *objetivación* de la experiencia, una dimensión *imprescindible* del conocimiento espontáneo. Ya hemos dicho, y nos reafirmamos en ello, que la experiencia es el punto de partida del conocimiento; pero es fluida y mutable, cambia constantemente. Por eso, es necesario objetivarla, estabilizarla, generar núcleos de sentido estables que no se modifiquen continuamente. ¿Cómo se logra esto? El tomismo afirma que a través de la abstracción. El método de la experiencia integral indica que a través de la inducción. “Es tarea de la inducción, afirma Wojtyła, el captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa (es decir, lo que hemos definido anteriormente como estabilización del objeto de la experiencia). Al menos, así parece que entiende Aristóteles la función inductiva del entendimiento”¹⁰.

Es definitiva, el MEI tiene conciencia clara de la necesidad de conocimientos generales y universales (de identidades cualitativas sustanciales) y diseña un camino que permite obtenerlos: la inducción. Por lo tanto, la objeción de Seifert según la cual este método no permitiría filosofar porque aborta la posibilidad de generar conocimientos universales simplemente no se sostiene y debería ser sustituida por esta otra: *¿Es válida la inducción como sustituto de la abstracción en la producción de conocimientos universales?* Este es el verdadero núcleo del debate, el que puede permitir dilucidar si el método de la experiencia integral es mejor que la gnoseología tomista en este punto o no¹¹.

de sus condiciones. Se obtienen así una serie de conceptos o determinaciones inteligibles que prescinden enteramente de toda materia (tanto de la singular, como de la sensible y de la inteligible). Ejemplo de tales conceptos son los de sustancia, accidente, causa, efecto, acto, potencia, etc., y también los trascendentales: ente, uno, algo, verdadero y bueno” (J. GARCÍA LÓPEZ, *La abstracción según S. Tomás*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, p. 211).

¹⁰ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 47. Cabe añadir que la abstracción tampoco forma parte del método fenomenológico, al menos en Husserl, ya que este llega a las esencias necesarias a través de otra vía gnoseológica: la intuición de las esencias. Con lo que volvemos a lo mismo. Que hay necesidad de conocimientos universales, es evidente. ¿Cómo se generan? Esto es lo que hay que dilucidar. El tomismo piensa que a través de la abstracción entendida de un modo muy peculiar que precisa, entre otras cosas, de la existencia de un curioso intelecto agente ya que *la experiencia tomista solo es sensible*. Wojtyła, por el contrario, considera que los *eidós* se pueden alcanzar estabilizando por inducción los contenidos de experiencia.

¹¹ Para un análisis detallado de esta cuestión, que aquí no vamos a tratar por su complejidad, cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 151-188.

Además, hay que añadir que *este método no rechaza absolutamente la abstracción*; al contrario, se plantea explícitamente la posibilidad de un uso moderado, como señalo expresamente al analizar sus posibilidades de elaborar un discurso metafísico: “si se considera, por el contrario, que al ser se accede a través del tercer grado de abstracción formal, también este es asumible por la metodología que aquí se propone porque esta, en efecto, no rechaza de plano la abstracción; lo que sostiene es que *la abstracción no es la vía ordinaria del conocimiento*, o, en otros términos, que la inducción no es un proceso abstractivo”¹².

3. El rechazo justificado de la separación de la filosofía de la “actitud natural”

3.1. La actitud natural

Llegamos ahora a un punto importante de coincidencia con Seifert, quien entiende que mi rechazo a la separación de la filosofía de la “actitud natural” está justificado. Y aquí se muestra a las claras su posición realista, a diferencia de otras fenomenologías, empezando por la de Husserl. No es discutible que Husserl funda la fenomenología en el rechazo de la actitud natural, entendida como la actitud de la persona común ante el mundo. “*Ponemos fuera de juego –afirma en Ideas– la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así pues, este mundo natural entero, que está constantemente ‘para nosotros ahí delante’, y que seguirá estándolo permanentemente, como ‘realidad’ de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego ‘este mundo’, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la epojé ‘fenomenológica’ que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo. (...) El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente ‘libre de teorías’, tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis*”¹³.

¹² *Ibid.*, p. 206. Seifert parece haber tenido poco en cuenta el largo capítulo 5 de mi obra: “Filosofía y experiencia: el segundo nivel de la comprensión”.

¹³ E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1993 (tr. de J. Gaos), § 32, pp. 73-74.

Una cuestión muy distinta es si toda fenomenología y en particular, la fenomenología realista, asume este rechazo de la actitud natural; o, dicho de otro modo, *si el rechazo de la actitud natural es un elemento constitutivo de toda fenomenología*. Seifert considera que no es así, y yo no tengo ninguna dificultad en admitir que esto es posible en las fenomenologías no husserlianas o, incluso, en el Husserl previo al giro trascendentalista, que es al que remite la fenomenología realista.

3.2. *El constructivismo del método de la experiencia integral*

Seifert añade una observación más en el epígrafe tercero en la que, esta vez, se muestra en desacuerdo conmigo porque, para él, el método de la experiencia integral sería constructivista, lo que: 1) sería erróneo y 2) iría contra el carácter de la experiencia, que es pasiva y receptiva.

Francamente, no tengo ninguna dificultad en reconocer que el método de la experiencia integral tiene *un cierto carácter* constructivista, es decir, que en esta epistemología se asume que el hombre interviene de algún modo en el proceso cognoscitivo al no ser un mero espejo que refleja de modo inerte una realidad unidimensional. Esto, personalmente, me parece evidente, hasta el punto de que considero que, si una teoría epistemológica no lo asumiera de algún modo, estaría falseando o malinterpretando el modo en que el hombre real conoce de manera real. En todo proceso cognoscitivo hay elementos de interpretación que difieren en cada persona. Y este hecho –puesto que se trata de un hecho– debe ser recogido por cualquier epistemología que quiera ser mínimamente seria.

Consideremos este ejemplo. Si un hombre y una mujer pasean por la misma calle y, al finalizar su recorrido, les preguntamos qué tiendas han visto, su respuesta será, sin duda, diferente. El hombre se habrá fijado solo en algunas, las que le interesan, y, muy probablemente, no será capaz de mencionar ninguna otra. La mujer, sin embargo, se habrá fijado en otras, que son las que le interesan a ella (o quizá más exactamente, es posible que se haya fijado en casi todas, aunque solo le interesaran algunas). Pero, en cualquier caso, el recuento final de las tiendas de la calle por parte del hombre y de la mujer será diferente. ¿Por qué sucede esto si la calle es exactamente igual? Porque nuestro cerebro *filtra* lo que no le interesa y lo elimina, mientras que se focaliza en lo que le interesa, lo que supone un cierto tipo de constructivismo, es decir, de intervención de las capacidades cognoscitivas humanas en el resultado del proceso¹⁴.

¹⁴ El nombre (constructivismo), aquí, no es lo importante. Lo importante es la constatación de que el conocimiento no es puramente pasivo, sino, en parte, activo.

Pero sostener que el conocimiento es constructivista no significa apostar por un constructivismo total. Son dos cosas muy distintas y, por eso, he dicho anteriormente con toda la intención que “el método de la experiencia integral tiene un cierto carácter constructivista”; es decir, que el intelecto juega una parte activa en el conocimiento de la realidad pero que, por supuesto, *no la crea* (excepto si nos trasladamos al mundo de la ficción, y tampoco lo hace aquí de manera completa). *Hay una dimensión objetiva que no es modificable*. En el ejemplo que estamos empleando, la calle con sus tiendas. Yo no puedo “crear” tiendas nuevas que no existen. Puedo fijarme o no en las que hay, darles mayor o menor importancia, pero sobre la base de lo existente. Por eso, cuando Seifert acumula citas en las que parece que yo apuesto por un constructivismo total o casi total no está siendo fiel ni al espíritu del texto y ni siquiera a la letra, porque yo también he afirmado, por ejemplo, que “la inteligencia no ‘construye la realidad’, pero sí interviene en la consolidación o formación de los objetos intelectuales a partir de las experiencias vividas”¹⁵.

Soy perfectamente consciente de que este asunto puede complicarse –y mucho–. No es lo mismo intentar establecer cuál es el papel de la inteligencia en un proceso tan relativamente simple como la atención en determinados contextos (las tiendas de una calle) o en la construcción de la teoría de la relatividad general. Afortunadamente, ahora no debemos resolverlo. Mi único propósito era mostrar que: 1) el conocimiento siempre tiene un cierto grado de constructivismo; 2) por lo tanto, la epistemología debe mostrarlo y 3) el método de la experiencia integral lo hace desde el inicio a través de la presencia de la dimensión subjetiva de la experiencia. Lo que significa, por otro lado, que *ni siquiera la experiencia es puramente pasiva*, al menos, la experiencia tal como la entiende la teoría de la experiencia integral, ya que posee una dimensión subjetiva que refleja que es la experiencia *de un sujeto*, de una persona, no de una cosa. Y ese sujeto es a la vez pasivo y activo.

4. El método de la experiencia integral como empirismo, absolutización de la inducción y rechazo de cualquier platonismo y asunto a priori

4.1. Un empirismo intelectual

Partiendo de las premisas establecidas en los epígrafes anteriores, Seifert me acusa de ser un *empirista radical*; y presenta las consecuencias

¹⁵ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 32.

que de ahí se derivarían, por ejemplo, la imposibilidad de llegar a saber qué son en su esencia *ideal* las virtudes morales. Este es un tema realmente complejo sobre el que intentaré decir algo a continuación, pero, ante todo, quiero señalar que no me importa ser acusado de empirista radical siempre que ese empirismo use el concepto wojtyliano de experiencia. Y no me importa porque, efectivamente, lo soy. Considero que *todo* el conocimiento proviene de la experiencia (eso sí, de una experiencia que posee una dimensión intelectual, que no es puro dato sensible desestructurado, como ocurre en la epistemología de Kant). Soy totalmente aristotélico en este sentido¹⁶ y Wojtyła también lo es. Para él, todo conocimiento se origina en la experiencia, pero en una experiencia integral. Por eso, cuando Wojtyła explica las características de la inducción y la reducción, que –recordamos– son los procesos que permiten objetivar la experiencia y transformarla en comprensión, advierte que estos procesos nunca deben alejarse mucho de la experiencia. “La reducción, y no solo la inducción, es inmanente respecto a la experiencia, sin dejar por ello de ser también trascendente respecto a ella, aunque de modo diverso a como lo es la inducción. En general, la comprensión es a la vez inmanente y trascendente respecto a la experiencia del hombre. No porque la experiencia sea un acto y un proceso de los sentidos, mientras que la comprensión y la explicación lo sean del intelecto, sino en función del carácter esencial de uno y de otro. Una cosa es experimentar y otra distinta ‘comprender’ o ‘explicar’”¹⁷. La experiencia es la fuente del conocimiento, y se objetiva en la comprensión, pero el conocimiento más real y primario siempre se da en la experiencia; por ello, nunca es bueno alejarse mucho de ella porque se corre el peligro de comenzar a caminar por un mundo quizá muy abstracto y sofisticado, pero inexistente. La dirección buena es la contraria, aquella en la que el conocimiento, a pesar de su carácter objetivo, está muy pegado a la experiencia llegando a ser “inmanente respecto a la experiencia del hombre” (Wojtyła).

4.2. *Sobre el conocimiento de las virtudes morales en su esencia ideal*

Toca ahora ver si las consecuencias que Seifert deriva de este empirismo radical son inevitables o no. Y me parece que el núcleo de su crítica lo podemos encontrar en este párrafo: “Este empirismo radical se expresa también en la renuncia total al conocimiento de las virtudes

¹⁶ Con la diferencia de que el empirismo aristotélico es sensible, mientras que el empirismo del método de la experiencia integral es, por decirlo de algún modo, intelectual.

¹⁷ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 51.

morales en su esencia ideal. No hay, según Burgos, ningún conocimiento de una amistad pura, como Agustín la muestra contrastándola con sus impurezas, y ningún conocimiento del amor puro o perfecto. Tales afirmaciones me parecen falsísimas. Además, están en plena contradicción no solamente con elementos importantes de agustinismo presentes en Wojtyła, por ejemplo, en su obra fenomenológica realista y teológica máxima, la filosofía y teología del cuerpo y del amor humano y su descripción de la pura y completa autodonación mutua en el amor, sino también con la Sagrada Escritura y su magnífico y sublime ‘platonismo’ de las esencias puras de las virtudes” (como en el canto de la caridad de san Pablo).

Considerando este texto, no puedo hacer otra cosa más que reafirmarme en mi posición: *los hombres, en efecto, no podemos conocer las esencias puras de las cosas*. Conocemos solo –siento repetirme, pero es inevitable– a partir de la experiencia. Solo podemos conocer –siguiendo el ejemplo de Seifert– amistades *reales, por tanto, defectuosas y limitadas*. A partir de ellas, ciertamente, puedo llegar a imaginar (o pensar) lo que sería una amistad perfecta; pero esa idea de amistad es, en primer lugar, una *idea*, un modelo, no es real. Y, en segundo lugar, no se conoce mediante algún tipo de intuición de esencias (que es lo que piensa Seifert como buen fenomenólogo), sino que es una construcción, derivación, extrapolación o inducción realizada a partir de amistades reales, por tanto, defectuosas y limitadas, que son las únicas cognoscitivamente accesibles. Si un amigo me traiciona, decepciona o se comporta de modo egoísta, puedo entender que, al hacerlo, ha traicionado nuestra amistad, porque cuando no lo ha hecho he podido llegar a comprender (por inducción) qué es lo propio y característico de la amistad. Pero no porque lo haya visto en una esencia pura (me pregunto cómo esto es posible), sino porque, al tener un amigo, he podido captar qué es lo propio de la amistad, aunque en alguna ocasión no se comporte (o yo no me comporte) como debería. En definitiva, solo existen amistades reales y, a partir de ella, puedo hacerme una idea de lo que puede ser una buena amistad humana real. Pero partir de una idea pura de amistad y contrastar las amistades reales con esa idea pura me parece un procedimiento epistemológico de corte platónico y agustiniano que Wojtyła nunca asumiría¹⁸.

Seifert también menciona el supuesto problema que plantearía mi posición en relación a algunos escritos teológicos o determinados pa-

¹⁸ Wojtyła es agustiniano por la relevancia que da a la subjetividad, pero, evidentemente, su epistemología no es agustiniana.

sajes de la Sagrada Escritura, como el himno a la caridad de san Pablo. Pero me parece que esto supone cambiar de discurso, de nivel cognoscitivo; en concreto, pasar de un discurso filosófico a uno teológico basado en la Revelación. Por supuesto que puedo asumir que un pasaje revelado me diga cuál es la esencia verdadera de algo, *pero en cuanto pasaje revelado*. Lo que no puedo admitir es que esa información provenga de una intuición de las esencias puras, que, en mi opinión (y diría que también en la de Wojtyła), no existe. Por eso puedo pensar y pienso que expreso muy adecuadamente la opinión de Karol Wojtyła y solo admitiría como réplica algún texto de Wojtyła en el que se indique lo contrario¹⁹.

5. Crítica de la presentación y de la crítica burgosiana de la fenomenología realista

Seifert trata por último, pero con mucho detalle, mi valoración de la fenomenología realista²⁰. Con el comentario a algunas de las cuestiones mencionadas concluiré mi réplica.

5.1. Las diversas clases de fenomenología y su repercusión en las propuestas de la experiencia integral

Seifert presenta un análisis muy detallado mostrando por qué la fenomenología realista es muy diferente de la fenomenología husserliana partiendo de la base de que yo afirmaré que “no hay ninguna diferencia importante entre la metodología del Husserl idealista y de la fenomenología realista”. Yo no afirmo esto²¹. Sostengo que “el punto central que

¹⁹ Seifert menciona en algún momento que Karol Wojtyła le escribió alguna carta en la que le indicaba que era el que mejor había comprendido su pensamiento. No dudo de que la carta exista ni de su contenido, aunque no he tenido la oportunidad de leerla, pues, además de la palabra de Seifert, el texto está publicado. Pero este tipo de referencias –aunque tienen un cierto valor– no son concluyentes en un debate filosófico, que se debe regir únicamente por los textos. Por otro lado, quizá cabría contraargumentar que Karol Wojtyła no llegó a conocer el método de la experiencia integral. Pero que, si hubiera tenido la oportunidad, quizá le habría gustado más. En cualquier caso, y más allá del relativo toque humorístico, el comentario simplemente pretende concluir que en un debate filosófico lo que cuenta son los textos y las argumentaciones. Yo no me considero “el auténtico intérprete” de Wojtyła, como dice Seifert. O, más precisamente, considero que lo interpreto adecuadamente, pero son los textos de Wojtyła los que deben decidir si mi interpretación es correcta o no.

²⁰ También critica mi presunta afirmación de que la fenomenología realista no se ha interesado por Wojtyła. Y digo presunta porque lo que yo he afirmado es que “no ha habido un particular interés de la fenomenología en torno a Wojtyła” (*La experiencia integral*, cit., p. 118); lo cual me sigue pareciendo incontestable. La fenomenología realista, sin duda, lo ha hecho mucho más, empezando por el mismo Seifert. Y en la nota en que realiza ese comentario aporta muchos datos interesantes y algunos de ellos novedosos para mí.

²¹ De hecho, Seifert no da la referencia.

separa a la fenomenología realista de Husserl es su decidido realismo”²², pero que *sigue siendo fenomenología* y que tiene sus repercusiones. Por eso, acepto sin dificultad los puntos 1, 2, 3 y probablemente 4 del epígrafe 5 del texto de Seifert. También acepto la interpretación del fenómeno dada por Heidegger, las referencias a Goethe y otras cuestiones, y no solo porque son correctas, sino porque afectan poco a los objetivos de mi libro porque lo que yo he pretendido mostrar, al analizar la fenomenología realista, no es si se diferencia mucho o poco de la husserliana (asunto interesante pero que deben solventar los fenomenólogos), *sino si la fenomenología realista se diferencia del método de la experiencia integral*. Esto es lo que a mí me preocupa y lo que he intentado estudiar para poder establecer con solidez si este método podía diferenciarse con sentido y justificación del método de la fenomenología realista²³.

Y ¿qué es lo que ha mostrado el análisis del *Discurso de los métodos* en relación al método de la experiencia integral (no a Husserl)? Lo que muestra es que, a pesar de las claras diferencias con Husserl, la impronta husserliana permanece vigente en un cierto tipo de platonismo presente en la obra de Seifert al que ya hemos podido acercarnos en su reflexión sobre la esencia pura de la amistad; y que también se manifiesta en la distinción que hace (siguiendo a Von Hildebrand) entre *dos tipos de experiencia*: uno sobre el mundo de las cosas y otro que atañería a las personas. Es cierto que, al emplear expresamente la experiencia, Seifert se acerca a las propuestas del método de la experiencia integral, pero, a mi juicio, no lo hace de modo pleno porque la segunda (que, en cierto sentido, es la más importante), *en realidad no es una experiencia*, sino una *intuición intelectual de esencias necesarias* porque –cito a Seifert– “ni la matemática ni la filosofía tienen o necesitan este punto de partida, cuando investigan esencias necesarias o, por lo menos, altamente inteligibles. Pueden adquirir conocimientos indudables sin depender de la experiencia del ser-allí de sus objetos. *Sus intuiciones no dependen de si observan ejemplares reales o posibles*” (cursiva mía). No sé si Husserl estaría o no de acuerdo con esta tesis, pero sí sé que Wojtyła no lo estaría porque en ningún caso asumiría que existen conocimientos que no proceden de la experiencia, sean matemáticos o metafísicos porque, en el pensamiento wojtyliano, solo es posible acceder a

²² *Ibid.*, p. 97.

²³ Por supuesto, no he hecho un análisis detallado de todos los fenomenólogos realistas (pues entonces estaría escribiendo todavía el libro). He escogido a algunos, en concreto, a Seifert (con alguna mención a Reinach, Scheler y Von Hildebrand) porque me ha facilitado el trabajo al escribir un libro sobre metodología. Por ello, si el análisis de otros autores (Ingarden u otros) o el análisis más detallado de alguno de los ya estudiados condujera a resultados diferentes de los que se mencionan en mi libro, las tesis correspondientes deberían ser modificadas. Pero mientras esto no ocurra....

cualquier tipo de conocimiento a través de la inducción. Seifert indica que él concede mucha importancia a la experiencia en determinados ámbitos y yo no tengo ningún problema en admitirlo. Esto significa que Seifert es uno de los fenomenólogos realistas que están más cerca de las posiciones wojtylianas²⁴ pero, como fenomenólogo que es, al fin y al cabo sigue admitiendo la captación de determinadas esencias por una vía no experiencial.

5.2. ¿Qué es una esencia necesaria?

Seifert sostiene esta distinción porque considera que existen *dos tipos fundamentales de realidades*. Unas, de carácter empírico, normalmente con poco contenido inteligible que, excepcionalmente, podría ser elevado, como el cuerpo humano. Pero, sea alto o bajo, son contingentes, es decir, que podrían ser de otra manera “porque carecen de un vínculo interno necesario entre sus elementos constitutivos, de modo que la pretensión de conocerlas por medio de la intuición puramente filosófica sería risible”²⁵. Y otras que son necesarias y, por tanto, no dependerían de los hechos, sino que bastaría conocer su esencia para saber perfectamente en qué consisten. Por eso, la justicia, según Seifert, se conocería independientemente de las sentencias de los tribunales supremos y la lógica de los errores o aciertos de los estudiantes. De ahí que concluya que “malinterpretando en mi opinión a Wojtyła y su noción de inducción, Burgos rechaza cualquier esencia o principio absolutamente necesario”. De este modo, me quedaría sin fundamento para justificar cualquier principio filosófico esencial y el personalismo ontológico que propongo se quedaría sin base y sin medios para justificar sus críticas. “Por ejemplo, ¿cómo puede Burgos sostener su crítica del actualismo scheleriano si no es una verdad inteligible y necesaria que toda vida consciente de la persona no puede existir sin un sujeto substancial que le subyace y lo hace posible?”.

Hay, en estas reflexiones, muchas indicaciones sugerentes, pero creo que la clave de toda esta intrincada problemática se encuentra en la palabra “necesario”. ¿Qué significa que una esencia es necesaria? Yo no sabría responder a esta cuestión. Seifert dice que el cuerpo humano es inteligible pero contingente, lo que parece que hay que interpretar como que podría ser de otro modo. Ahora bien, ¿el alma no es también contingente en este mismo sentido?²⁶. ¿No podría ser el alma o el espíritu hu-

²⁴ De hecho, Seifert ha llegado audazmente a proponer una ruptura de la *epojé* dentro de la metodología fenomenológica. Si esto fuera posible, sin duda acercaría esa fenomenología revisada al método de la experiencia integral.

²⁵ J. SEIFERT, *Discurso de los métodos*, cit., p. 33.

²⁶ No me gusta hablar de cuerpo y alma porque me parece que genera casi automáti-

mano de otro modo? Me parece evidente que sí, pero entonces tampoco se trataría de una esencia necesaria ya que estas, para Seifert, son aquellas “esencias cuyos elementos están unidos de un modo que no podría ser diferente en ningún mundo posible”²⁷. Ahora bien, ¿existe algo así en nuestro mundo más allá de la lógica o de la matemática, realidades muy interesantes pero radicalmente diferentes del alma humana?

Para Seifert y la fenomenología, a diferencia de Kant²⁸, las esencias no son necesarias porque responden a categorías que la mente aplica a la realidad de modo apriorístico, dando forma al caos de lo sensible. Las esencias (algunas) son necesarias cuando tienen una estructura inteligible que les impide ser de otro modo. Y son *a priori* en este preciso sentido, en el que su estructura no puede ser modificada y, por eso, es de algún modo *previa* a la comprensión humana, que solo puede constatarla (a través de la intuición). Estas afirmaciones pueden interpretarse en el sentido de la “vuelta a las cosas mismas” propuesta por la fenomenología. Las “cosas” están ahí y debemos conocerlas como son analizando con respeto y atención su estructura interna para apropiarnos de ella cognoscitivamente. Y, en ese caso, yo lo asumiría sin dificultades. Pero el problema es que esta tesis quiere decir algo más. Quiere decir que algunas esencias tienen una estructura “cuyos elementos están unidos de un modo que no podría ser diferente en ningún mundo posible”; y quiere decir también que a tal conocimiento no se llega a través de la inducción porque este mecanismo solo produce saberes probables, sino a través de una intuición esencial. Y esta segunda parte es muy problemática.

En primer lugar, niego que, en el mundo de lo humano, existan esencias necesarias en el sentido expresado por Seifert, con la posible excepción de la lógica y la matemática y sus verdades (como la de $2 + 2 = 4$) que plantean un reto epistemológico apasionante, pues parece, en efecto, que en ningún mundo posible podrían ser de otro modo. Y, por eso, no es de extrañar que sea un ejemplo usado frecuentemente por los fenomenólogos. El problema –importante– es su lejanía con las cuestiones antropológicas clave: la persona, la naturaleza, la libertad, la inteligencia, el espíritu o el alma. ¿Podemos, seriamente, hacer afirmaciones similares al ejemplo matemático? ¿El modo de ser de la libertad humana es necesario, en el sentido de que sus “elementos están unidos de un modo que no podría ser diferente en ningún mundo posible”? Pienso que no

camente un cierto dualismo, pero aquí uso esos términos para seguir la argumentación de Seifert.

²⁷ J. SEIFERT, *Discurso de los métodos*, cit., p. 31.

²⁸ Seifert apunta que parte de mi crítica se debe a que no he captado la diferencia entre el sentido de lo apriorístico en Kant y en la fenomenología. Pero no creo que sea ese el caso.

y pienso también que no hay ningún modo de saberlo. Por ello, rechazo sistemáticamente cualquier conocimiento a priori, tanto en el sentido kantiano como en el fenomenológico. La realidad podría ser de otra manera, sea porque la evolución hubiese seguido otro camino, sea porque Dios hubiese hecho una creación distinta.

Y, en esto, no tengo ninguna duda de que sigo fielmente a Wojtyła que, justo cuando explica cómo actúa la inducción sobre la base de las experiencias, afirma que “tal interferencia de experiencias, que sigue a la estabilización del objeto en su ‘especie’, constituye el fundamento de la formación de nuestro saber sobre el hombre, que se basa tanto en lo que nos proporciona la experiencia del hombre que soy yo, como también en la experiencia de cualquier otro hombre que no sea yo. Es necesario subrayar que la propia estabilización del objeto de experiencia por el entendimiento *no justifica ningún tipo de apriorismo cognoscitivo*, tan solo demuestra que el elemento mental, intelectual, interviene de manera insustituible en la formación de los actos experimentales, esto es, de los contactos cognoscitivos directos con la realidad objetiva”²⁹. Una posición que resulta perfectamente lógica si atendemos a su epistemología: el mundo se nos da en la experiencia, sin presupuestos previos; debe ser descubierto paso a paso, con esfuerzo, explorándolo y sistematizándolo en la medida de lo posible. Y ese mundo no está formado por esencias necesarias –¿son el hombre y la mujer *necesarios*?–, sino por realidades extremadamente ricas y complejas que podrían haber sido de otro modo.

* * *

Al concluir este debate podría dar la impresión de que las diferencias entre las posiciones de Seifert y las mías son muy grandes, pero nada más erróneo. Existen, ciertamente; y tanto Seifert como yo hemos procurado no esconderlas; pero, sin duda, lo que nos une es muchísimo más de lo que nos separa. Y creo que es esa cercanía la que puede hacer

²⁹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 36. “Quien escribe esto está convencido de que la *línea de demarcación entre la aproximación subjetiva* (de modo idealista) y la objetiva (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y, de hecho, se está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado ‘a priori’ y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente” (K. WOJTYŁA, “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y su destino* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, pp. 26-27).

atractiva esta discusión ya que no se discrepa entre dos modos alejados y diversos de entender el mundo, sino entre dos visiones muy cercanas, lo que puede permitir –sacando cada uno sus consecuencias– avanzar en el difícil camino de la filosofía y, más en concreto, de las tradiciones fenomenológica y personalista.

