

## RECENSIONI

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

EL autor de *La experiencia integral* es un reconocido especialista en la filosofía de Karol Wojtyła. Ha dirigido la edición de las obras del pensador polaco en castellano así como diversos congresos y escritos de divulgación sobre este autor.

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

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

Para ello, el filósofo polaco distingue, desde el comienzo, entre ‘experiencia’ y ‘comprensión’. En efecto, «la experiencia es el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo; la comprensión es la consolidación cognoscitiva de la experiencia, la elevación a conocimiento expreso de las experiencias que toda persona acumula» (p. 26). En la primera, aunque se dan a la vez y desde el principio, podemos distinguir la *experiencia del yo* (de mí mismo, más subjetiva) y la *experiencia del hombre* (de todos los otros hombres, más objetiva). La segunda, la comprensión, se alcanza a través de una inducción entendida más al modo aristotélico (y no de Mill, por ejemplo) y de una ‘reducción’ entendida no como sinónimo de ‘reduccionismo’ sino como sinónimo de ‘exploración’ o ‘profundización’ en lo ya dado en la experiencia.

El capítulo III está dedicado, íntegramente, a distinguir este nuevo método, que ha denominado ‘integral’, del método fenomenológico de Husserl, primero, y de Seifert después. Tras comparar el método filosófico de Wojtyła con el de Husserl, Burgos encuentra afinidades y divergencias. Con respecto a las afinidades señala las siguientes: la semejanza «en el recurso a la experiencia como fuente primera de conocimiento; la descripción del carácter intuitivo y originario de la experiencia; la categorización dual de la experiencia en interna y externa; la atención al sujeto y sus vivencias como elemento central en el proceso epistemológico» (p. 85). Por lo que respecta a las discrepancias, la «más fácilmente detectable es que Wojtyła no usa el núcleo del método fenomenológico, la *epoché*, sin duda por su carácter no realista. Pero más sorprendente –y quizá más importante– es la diferente actitud ante la experiencia. En el marco de una argumentación compleja, Husserl, después de comenzar su itinerario epistemo-

lógico con la experiencia, acaba desechando esta vía a favor de la intuición. Wojtyła, por el contrario, se mantiene siempre fiel a este principio gnoseológico. [...] Husserl apuesta por unas esencias aprióricas que se captarían por la intuición de las esencias. Wojtyła, por el contrario, lo hace por una inducción de tipo aristotélico cuya función consiste en consolidar los datos de experiencia. Este es el modo con el que pretende lograr un método que se funda en la experiencia pero con alcance ontológico» (p. 85).

Las divergencias son más que suficientes como para señalar que se trata de métodos filosóficos diferentes. Y esa diferencia se mantiene, señala Burgos, incluso con la fenomenología realista (como la de Reinach o Seifert). Y se mantiene porque, por un lado, Reinach «identifica experiencia con percepción sensible individual y, lógicamente, concluye que tal tipo de conocimiento no puede ser la base de la filosofía. Hacen falta conceptos inteligibles universales y estos se captan en la intuición apriórica de las esencias» (p. 98). Y, por otro lado, en Seifert, «la experiencia continúa siendo una fuente de conocimiento *muy secundaria* ya que Seifert remarca de manera muy nítida que *el principal método de la fenomenología es la visión intelectual de las esencias necesarias*, y consiste en un conocimiento directo e inmediato de las esencias y los fenómenos primigenios» (p. 99).

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

Por lo que respecta a la unidad del proceso intelectual «Wojtyła aboga por un ‘impacto cognoscitivo’ en el que la persona desde el momento inicial en el que se enfrenta con el objeto, aplica sus sentidos y su inteligencia, en una operación conjunta y entrelazada, al conocimiento directo de lo existente. La persona, que es quien conoce, conoce directamente lo real-concreto, que es lo que existe, con un acto de conocimiento unitario que implica a todas su potencias cognoscitivas, sentidos e inteligencia, y también, en cierta medida, a las demás, pues todas son necesarias para el acto de experiencia. En Tomás de Aquino las cosas suceden de manera diversa pues la unidad se logra *solo al final* y a través de un complejísimo proceso que requiere *dos potencias intelectuales distintas* (el intelecto agente y paciente) y una ida y una vuelta de lo sensible y concreto a lo intelectual y universal. Wojtyła no rechaza, en principio, que en el hombre se produzcan procesos abstractivos, pero siempre con posterioridad al proceso cognoscitivo básico y central: el acto de experiencia. Pero, para Tomás de Aquino, la abstracción es el camino *imprescindible* para poder llegar, con dificultad, a la afirmación de que se conoce (no solo sensitivamente, sino intelectualmente) la realidad existente y, por tanto, singular» (pp. 141-142).

Wojtyła prefiere la inducción a la abstracción y Burgos profundiza en la contraposición entre la inducción tal y como la entiende Aristóteles y la inducción tal y como la entiende John Stuart Mill. Tras señalar algunas diferencias puntuales considera que

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

El capítulo v es, en cierto modo, el más original. En concreto, aquí se tratarán, sobre todo, dos cuestiones: la relación entre el conocimiento ordinario adquirido a partir de la experiencia y la filosofía comprendida como saber crítico y, en segundo lugar, qué consecuencias tiene adoptar como propio el método integral en filosofía.

Con respecto a la primera cuestión, Burgos describe el conocimiento espontáneo o común como «*el conocimiento que una persona normal adquiere con su capacidad cognoscitiva*» (pp. 228-229). Por otro lado, Burgos define, en este contexto, la filosofía como «*una profundización, purificación, objetivación y sistematización de la experiencia (comprensión), conocimiento espontáneo o común en el marco de una determinada tradición*» (p. 228). La filosofía es una profundización especial, más técnica, de la inducción y la reducción. Pero «*no supone la activación de ningún mecanismo epistemológico esencialmente distinto*» (p. 231). Y el modo natural de dar el paso a esa mayor profundización desde la propia experiencia es a través de una tradición filosófica.

Asumir el método integral conlleva algunas consecuencias, como, por ejemplo, el papel de la analogía en el ámbito de la antropología, la incorporación de la dimensión subjetiva a la teología natural, el concepto de naturaleza (en la tradición clásica y en la perspectiva personalista) y las relaciones entre las principales ciencias filosóficas.

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

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

Con respecto al concepto de ‘naturaleza’, Burgos señala que dicho concepto se

fundamenta, en cierto modo, en la teleología aristotélica. Sin embargo, parece propio de la persona humana no sólo la teleología sino también (y especialmente) la autoteleología. Y propone una reformulación del concepto de 'naturaleza' aplicado a la persona humana en esta dirección.

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

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

SERGIO LOZANO ARCO

STEPHEN L. BROCK, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2015, pp. xix + 196.

IT is well known that Saint Thomas Aquinas manifests most clearly his own philosophical insights in contexts where he is explaining the content of revelation. As a consequence, these philosophical principles are uncovered only by extracting them from a massive amount of theological work. With *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Stephen Brock joins scholars like John Wippel (*The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*) and Jan Aertsen (*Nature and Creature*) who have undertaken this task. Written as a general summary of Thomas's philosophical thought, the book is wider in scope than those of Wippel and Aertsen which focused on metaphysics. Brock provides helpful summaries of Thomas's teachings on logic, the philosophy of nature, moral philosophy, epistemology, metaphysics, and natural theology to mention a few. While it may be just a sketch, the book is not a primer for beginners. Every chapter is packed with content and some even take up the interpretation of controversial issues. In general Brock draws directly from Aquinas's writings, but his discussions seem to emphasize Aristotle's influence on Saint Thomas.

The book opens with a chapter containing a brief biography of Saint Thomas Aquinas which is followed by chapters focusing on mobile being, living beings, human beings, purely spiritual beings, and ethics.

In Chapter One the author provides some historical context and sets the stage for the issues discussed in the rest of the book. Brock states unequivocally that Saint Thomas was above all a professional theologian (p. xviii). But in this chapter he also makes clear that Aquinas had a genuine interest in learning about the principles that govern the workings of physical reality and in cultivating the philosophical disciplines. Saint Thomas judges that philosophy is highly useful in theology, because the human mind is more easily led to that which is above reason by the knowledge of that which is most intelligible to us (p. 19). Thus for Aquinas, the goal of becoming

proficient in the knowledge afforded by the natural sciences is ultimately intended only as an aid to a better vision of reality as whole and, especially, of non-physical reality (p. 24). Through metaphysical inquiry the human mind is capable of reaching valid knowledge of supra-sensible being. For Aquinas, Brock maintains, we know through the natural light of reason about the immaterial substances like angels and God only what we can infer about them from our understanding of sensible reality (pp. 93, 108).

Chapter Two, which deals with Aquinas's understanding of mobile being, directs the reader's attention towards the concept of nature. In a step by step explanation Brock explores the different senses of the term "*natura*" and claims that for Aquinas the most proper meaning of nature is a body's substantial form (pp. 44-46). Substantial form is what functions in a composite as principle of generation, principle of motion, and principle of activity (p. 29). Here Brock's explanation is particularly lucid and would be excellent reading for students taking a course on the philosophy of mobile being as understood by Aristotle and Saint Thomas.

The distinction between inanimate and animate things manifests the existence of a special kind of substantial form: the principle of life, the *anima* or soul. In Chapter Three on living beings, Brock outlines Thomas's explanation of how substantial forms in general, and souls in particular – vegetative, sensitive and intellectual – can be said to transcend matter. At the most basic level, «every substantial form overcomes the divisibility of matter and makes a body an unqualified unity, a substance in act» (p. 77). But with the introduction of the principle of life there comes as well a gradual increase in the elevation of the substantial form over matter: «The intellectual soul stands at the peak of a whole hierarchy of forms, each higher one being less conditioned by matter. The senses have a qualified immateriality. Plant-souls are not tied to *this* matter» (p. 77). Through the analysis of the powers which are specific to each kind of soul, we are able to recognize different degrees of perfection in living beings. Brock concentrates on the cognitive powers, making extensive use of the principle that "cognition and materiality are inversely proportional." In this discussion he provides an excellent explanation of how Aquinas conceived the activity of the senses to be in some degree immaterial. The chapter also discusses Aquinas's understanding of how the human intellect can be a power possessing total immateriality and yet inhere in a substantial form that is meant to inform a body. Matter does condition the human intellect but in an extrinsic way, for, in order to understand something, the human intellect must abstract the forms from sensible phantasms (p. 78).

The fourth chapter on human beings centers on Aquinas's account of human cognition. The author explains how the human intellect rises to some knowledge of supra-sensible being by making use of Aristotle's observation that the things that are first and more knowable to us are not the same as those that are first and more knowable by nature or in themselves. This explains why Aquinas holds that the science of logic should be taught first, even though metaphysics is primary simply. Thus, because learning builds on previous knowledge, some knowledge must also precede the teaching of logic. Accordingly, Brock suggests that the first elements of knowledge that human beings understand are definitely metaphysical: «The *ens* that is the very first object of understanding coincides with the *ens* that is the subject of

metaphysics» (p. 97, n. 62). In every human being, there is an understanding of the basic principles prior to being taught, and the role of the metaphysician is to “verify” the principles themselves. «Science presupposes unteachable knowledge, sheer understanding of certain things» (p. 95). From knowledge of the universality associated with common being, the mind of the metaphysician rises to the universality associated with God and the separate, immaterial beings. Both logic and metaphysics extend to everything, but the object of logic does not reside in the things themselves while the object of metaphysics does.

In Chapter Five Brock uses the notion of form to lead into the metaphysics of *esse*. In fact this chapter could be described as an ascent to God through the notion of form. «I would venture to say that, for Thomas, it is only this intellectual experience of form, as cause of being to matter – that is, substantial form – which gives us the possibility of framing some positive notion of immaterial reality» (p. 110). The analysis of form leads the author to conclude in a somewhat neo-Platonic way that the common notion of *esse* is not God’s *esse* and that *esse commune* occupies a mediating place between God and existing things. Brock indeed opposes strongly the identification of Aquinas’s *esse commune* with the divine form. But while doing so he still sees the need for ascribing to *esse commune* the mediating role. Here Brock seems to be in disagreement with Aertsen who (following Cornelio Fabro) holds that in the metaphysics of participation, even this element of mediation of *esse commune* is dropped. Reading Aquinas under the light of the Aristotelian contraction of *ens universale* into the diverse categories, Brock may not give sufficient attention to the other contraction of being postulated by Aquinas, namely, the contraction of being by participation. This other contraction is the contraction of the infinite fullness of being itself (*ens per essentiam*) into finite being (*ens per participationem*), a doctrine that Saint Thomas conveys in a particularly insightful way in this text of the *Summa theologiae*: «Being caused does not belong to being as such, therefore it is possible for us to find a being which is uncaused» (I, 44, 1, ad 1). It is significant in this regard that Cornelio Fabro is not cited in the book nor does he figure in Brock’s list of great Thomistic scholars.

The final chapter on ethics focuses mainly on the relationship between the practical and the speculative orders. Just as the first principles of the particular sciences are founded on and presuppose the general principles of metaphysics so do the first principles of the province of being that is considered in moral philosophy.

A recurring theme in Brock’s book is the thesis that in philosophical matters Aquinas’s way of thinking is Aristotle’s way of thinking. This is reminiscent of the late Thomist, Lawrence Dewan (1932-2015), who said about himself that he was much more inclined than his own teachers (Etienne Gilson and Joseph Owens) to stress the continuity of thought between Aristotle and Thomas. In this book, Brock affirms that «On many metaphysical themes I have found the writings of Lawrence Dewan, O.P. especially illuminating» (p. 91, n. 36). And according to Brock, Dewan’s treatment of the centrality of form in metaphysics almost amounts to a rediscovery.

Notwithstanding this tendency to interpret Saint Thomas in an Aristotelian key, Brock’s explanations are uniformly clear and helpful. Sifting out and distilling the philosophical principles from the theological works of Saint Thomas Aquinas is no

easy task. Among other things it requires years of study, talent and hard work. Brock's book represents a well organized and a well argued analysis of the most important notions and principles that guided the philosophical mind of Thomas Aquinas.

ORESTES J. GONZALEZ