

Comprensión de la realidad y nacimiento de los conceptos en la experiencia integral: ¿abstracción contra inducción?

Comprehension of reality and birth of concepts in the integral experience: abstraction versus induction?

EDUARDO PÉREZ*

Resumen: Este artículo estudia cómo se forman los conceptos dentro del *método de la experiencia integral*, y lo hace centrándose en la crítica cruzada que se hace desde la *experiencia integral* a la teoría de la abstracción, y desde el realismo tomista a la falta de esa abstracción en la *experiencia integral*. En primer lugar, se presentarán las teorías clásicas de la abstracción para mostrar que, bajo la denominación de “abstracción”, se habla de distintos tipos de operaciones, y se prestará una atención particular a la abstracción metafísica (n. 1). A partir de esto, se descubrirá que en todo concepto existe una dimensión formal y una dimensión existencial (n. 2), y se hará una breve presentación de cómo nacen los conceptos en la *experiencia integral* (n. 3). Para concluir, por una parte, se expondrá por qué la *experiencia integral* parte de una perspectiva para la que no resulta relevante acudir a una abstracción, pero, por otra, se propondrá que, si la abstracción se entiende, no como fuga de la experiencia, sino como atención a la realidad, entonces sí que es posible integrarla dentro de la experiencia integral hasta el punto de que enriquecería el modo de entender la inducción (n. 4).

Palabras clave: abstracción, inducción, concepto, atención, experiencia integral, Juan Manuel Burgos.

Abstract: This article studies how concepts are formed within the *integral experience method*, and it does so by focusing on the cross criticism that is made from *integral experience* to the theory of abstraction, and from Thomistic realism to the lack of that abstraction in the *integral experience*. First, the classical theories of abstraction will be presented to show that, under the name of “abstraction”, different types of operations are discussed, and particular attention will be paid

* Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (Zaragoza). Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. E-mail: eduardoperezpueyo@gmail.com

to metaphysical abstraction (n. 1). From this, it will be discovered that in every concept there is a formal dimension and an existential dimension (n. 2), and a brief presentation will be made of how concepts are born in the *integral experience* (n. 3). To conclude, on the one hand, it will be explained why the *integral experience* starts from a perspective for which it is not relevant to go to an abstraction, but, on the other hand, it will be proposed that, if the abstraction is understood, not as an escape from the experience, but as attention to reality, then it is possible to integrate it within the *integral experience* to the point that it would enrich the way of understanding induction (n. 4).

Keywords: abstraction, induction, concept, attention, integral experience, Juan Manuel Burgos.

Recibido: 14/04/2020

Aceptado: 04/06/2020

Introducción

Con su propuesta de la *experiencia integral*, Juan Manuel Burgos presenta un tipo de epistemología que podríamos definir como “realista”, en el sentido de que toma la realidad en sentido “integral”, teniendo en cuenta todo lo que entra dentro del ámbito de lo real. Por eso parte de esa realidad primordial que es la persona que crece por medio de su experiencia, la cual le relaciona con los demás seres con los que convive. Esta propuesta inicia con la visión personalista que presenta Karol Wojtyła en *Persona y acción*¹, aunque el propio Juan Manuel Burgos la ha desarrollado de tal manera que podría afirmarse que es ya plenamente “burgosiana”, y él mismo pone esta *experiencia integral* como base de su escuela filosófica que ha denominado *personalismo integral*².

En este personalismo de raíz wojtyliana se pueden observar algunos elementos que pertenecen a la fenomenología de corte más realista (Scheler, Von Hildebrand, Seifert), así como otros que provienen del realismo inspirado en santo Tomás de Aquino y revitalizado a lo largo del siglo XX (Maritain, Gilson, De Finance). Esta simbiosis resulta normal,

¹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, ed. española de J. M. Burgos – R. Mora, Palabra, Madrid 2011, 430 pp. La primera edición polaca es de 1969, y la tercera y definitiva es de 1994, a partir de la cual se ha realizado la edición española.

² J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015, 364 pp.; Id., *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2018, 136 pp.

ya que el propio Wojtyła estudió ambas corrientes e hizo de ellas una síntesis muy personal³.

Ahora bien, precisamente esa síntesis generadora de una nueva propuesta (la *experiencia integral*) ha recibido críticas tanto de aquellos que se inscriben en la fenomenología⁴ como de los estudiosos de santo Tomás. Estas críticas han de ser analizadas, y sirven de estímulo a la profundización de esta propuesta. En algún caso exigirá algún tipo de matización que no hará sino enriquecer a toda la escuela del personalismo integral.

Este artículo se propone afrontar una de las críticas que se le han hecho a la *experiencia integral*, la cual tiene carácter epistemológico, y que nos ayudará a reflexionar acerca del carácter y la función que cumplen las ideas, nociones o “conceptos” que la persona forma a partir de los *eidós* descubiertos en su experiencia.

En este sentido debo aclarar que, aunque el término *concepto* no suele ser utilizado por el propio Juan Manuel Burgos, quizá porque tiene una filiación demasiado tomista, preferiría no desecharlo ya que tiene un enorme sabor intersubjetivo e interpersonal que conviene redescubrir. El *concepto* es lo concebido en un acto intelectual que se asemeja al de la procreación, pues es el propio sujeto personal quien, unido a toda la realidad en la que vive, es más, “fecundado” por ella, engendra esa nueva realidad de carácter intencional en la que se dan de una manera simultánea tanto el sujeto que conoce como la realidad conocida. Desde un punto de vista existencial, la intencionalidad del “concepto” rompe las barreras de lo subjetivo y lo objetivo, y entra en el terreno de lo intersubjetivo y personal⁵. De todos modos, quien desee profundizar en el personalismo integral puede utilizar libremente el término *concepto* o no.

Uno de los puntos que puede resultar chocante a la hora de exponer la formación de los “conceptos” o nociones es que Burgos afirma que no se obtienen por medio de un proceso de abstracción, sino de inducción. Esta negación de la abstracción ha despertado sorpresa entre algún filó-

³ Cfr. J. M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, pp. 3-9; G. REALE, *Saggio introduttivo. Karol Wojtyła, pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: arte, filosofia e religione*, en K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi introduttivi* (3ª ed.), ed. italiana de G. Reale – T. Styczeń, Bompiani, Milano 2005, pp. XXXIX-LVII.

⁴ Cfr. J. SEIFERT – J. M. BURGOS, “Debate sobre la experiencia integral”, en *Quién*, 4 (2016), pp. 139-179.

⁵ Cfr. E. PÉREZ, *La intencionalidad de la experiencia humana en la filosofía de Joseph de Finance*, Dissertationes – Series Philosophica 45, EDUSC, Roma 2015, pp. 139-165; THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 11 (en *Corpus Thomisticum*, ed. latina de E. Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona, <https://www.corpusthomicum.org/scg4001.html>).

sofo de la escuela tomista y así ha sido reflejada en una recensión que se hizo a *La experiencia integral*⁶.

En este artículo asumiremos esa crítica y trataremos de entender por qué Burgos no necesita acudir al proceso de abstracción en su epistemología de la experiencia integral. Ya de paso, nos preguntaremos qué tipo de abstracción parece rechazar Burgos, y plantearemos si existe alguna manera de entender la abstracción que podría ser asumida dentro del método de la experiencia integral, y que incluso ayudaría a profundizar el valor y la función que tienen las nociones-conceptos dentro de la epistemología burgosiana⁷. Comencemos reseñando algunas de las teorías más tradicionales sobre la abstracción.

1. Teorías clásicas de la abstracción

1.1. Los “grados” de abstracción: “desmaterialización”

Donde más relevancia ha tenido la abstracción como parte del proceso de conocimiento es en la tradición escolástica, la cual suele centrarse en el estudio del tipo de conceptos que utilizan las distintas ramas del saber, y cómo en la elaboración de estos conceptos se ha prescindido más o menos de la materia. Aun cuando hay matices importantes a la hora de explicar los distintos grados en que se abstrae la materia, dependiendo de cómo se utilice los textos de santo Tomás y sus comentadores (principalmente, Cayetano y Juan de Santo Tomás), los autores de esta corriente suelen coincidir en que hay tres grados de abstracción.

Quien dedicó un particular interés a exponerlos fue Jacques Maritain, en su obra *Distinguir para unir o Los grados del saber* (más conocida simplemente como *Los grados del saber*)⁸, aunque también tendremos presente la exposición más breve, pero con apuntes interesantes,

⁶ Cfr. J. J. ESCANDELL, recensión de J. M. BURGOS, “La experiencia integral. Un método para el personalismo”, Palabra, Madrid 2015, en *Espíritu*, 65 (2016), pp. 605-610.

⁷ Yo mismo he sugerido que podría ser posible aceptar un determinado tipo de abstracción dentro del método de la experiencia integral: Cfr. E. PÉREZ, “An integral understanding of experience to discover the human person as a corporeal-spiritual unity”, en *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, 5/1 (2019), pp. 283-299, especialmente n. 7, p. 292 (<http://forum-phil.pusc.it/articoli/v05-a18>). De alguna manera, el presente artículo es una continuación y una profundización.

⁸ J. MARITAIN, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968, 763 pp.

que hace Joseph de Finance en *Conocimiento del ser*⁹. Para Maritain, la abstracción es, ante todo, una operación de descubrimiento de lo inmaterial¹⁰, en la que se extraen las características inteligibles que son constitutivas de una realidad.

El primer grado de abstracción sería el de la física (y el de otras ciencias asociadas a ella), en el que se abstrae la “materia sensible individual” pero no la “materia sensible común”, de manera que se siguen teniendo en cuenta las características que captan los sentidos, pero se las considera de una manera universal¹¹: “El espíritu puede considerar objetos abstractos y purificados solo de la materia en cuanto da esta lugar a la diversidad de los individuos en el seno de la especie, o sea, en cuanto es principio de individuación; de este modo el objeto, en cuanto presente en la inteligencia, permanece impregnado de todas las notas provenientes de la materia; [...] el espíritu considera entonces los cuerpos en su realidad móvil y sensible, los cuerpos revestidos de sus cualidades y propiedades experimentalmente verificables: tal objeto no puede ni *existir* sin la materia y las cualidades que le están unidas, ni *ser concebido* sin ella. Este es el gran dominio que los antiguos llamaban *Physica*. Conocimiento de la naturaleza sensible”¹².

El segundo grado sería propio de la matemática y de la lógica, y en él se abstrae ya toda la materia, salvo su expresión formal, por medio de un número o de un signo, de manera que, aunque parece que ya no se considera la materia, sí que se está considerando, pero no ya en cuanto inherente a un sujeto, sino solo en cuanto esa materia es “cuantificable”¹³: “El espíritu puede también considerar objetos abstraídos ya y purificados de la materia en cuanto es esta en general el fundamento de las propiedades sensibles, activas y pasivas, de los cuerpos; entonces no considera más que cierta propiedad que desentraña de los cuerpos –la que aún permanece cuando todo lo sensible ha desaparecido–, la cantidad, número o extensión tomada en sí: objeto de pensamiento que no puede *existir* sin la materia sensible, pero que puede *ser concebido* sin ella, porque nada sensible o experimental entra en la definición de la elipse o de la raíz cuadrada. He ahí el gran dominio de la *Mathematica*: conocimiento de la Cantidad como tal, según las relaciones de orden y de medida que le son propias”¹⁴.

⁹ J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Gredos, Madrid 1971, 512 pp.

¹⁰ Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, cit., cap. 2, n. 12, p. 69.

¹¹ Cfr. J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, cit., n. 7, p. 34.

¹² J. MARITAIN, *Los grados del saber*, cit., cap. 2, n. 12, pp. 69-70.

¹³ Cfr. J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, cit., n. 7, pp. 34-35.

¹⁴ J. MARITAIN, *Los grados del saber*, cit., cap. 2, n. 12, pp. 70-71.

El tercer grado sería el de la metafísica, y en él ya no se tiene en cuenta la materia de ningún modo, de manera que se descubre el ser en cuanto ser, y se llega a reconocer realidades que no solo pueden ser pensadas sin materia, sino que incluso podrían existir sin ella¹⁵: “En fin, el espíritu puede considerar objetos abstractos y purificados de toda materia, reteniendo de las cosas solo el ser mismo embebido en ellas, el ser como tal y sus leyes; objetos de pensamiento que no solo pueden *ser concebidos* sin la materia, sino que hasta pueden *existir* sin ella, ya porque jamás existen en la materia, como Dios y los puros espíritus, ya porque existen tanto en las cosas materiales como en las inmateriales, como la sustancia, la cualidad, el acto y la potencia, la belleza, la bondad, etc. He ahí el gran dominio de la *Metaphysica*, conocimiento por encima de la naturaleza sensible, o del Ser en cuanto ser”¹⁶.

Así pues, en este grado metafísico de la abstracción se rompe la barrera de lo conceptualizable y se llega a afirmar la posibilidad de que puedan existir seres que no necesiten materia, los cuales, de alguna manera, excederían las capacidades intelectuales humanas. Sobre esto volveremos más adelante cuando hablemos de la “separación”.

En esta descripción de los tres grados de abstracción, el propio Maritain reconoce que no se dan de una manera escalonada, sino que, más allá de la mayor o menor consideración de la materia, revelan distintas actitudes ante los seres reales: “El segundo grado de abstracción no se encuentra solamente, como parecería deberse encontrar, en un nivel intermedio entre el primero y el tercero. [...] ¿Por qué? Porque la abstracción matemática es de un tipo completamente aparte. Aunque difieren específicamente, la *física* y la *metafísica* tienen de común que ambas no se dirigen sino hacia objetos inteligibles que *pueden existir* en las cosas, es decir, hacia seres *reales*, en cuanto este término ‘real’ designa no solo la existencia actual, sino también la existencia posible fuera del espíritu. Las matemáticas, por el contrario, tienen por objeto algo que no es necesariamente real, sino que puede ser [...] tanto un ser imaginario o ficticio, un *ser de razón*, como un ser real. Esta diferencia capital hace que los tres grados de abstracción no estén sobre la misma escala, y que el primero y el tercero, por un lado, y el segundo por otro, determinen maneras opuestas de enfocar el conocimiento de las cosas”¹⁷.

En la física y en la metafísica siempre se tiene como objetivo la consideración intelectual de seres reales, o al menos se tiene en cuenta que

¹⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, cit., n. 7, pp. 34-36.

¹⁶ J. MARITAIN, *Los grados del saber*, cit., cap. 2, n. 12, p. 71.

¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

los seres en los que se está pensando podrían existir. Sin embargo, en la matemática (y en la lógica), esto no es necesario, ya que lo fundamental es la expresión de un signo o un número que, posteriormente, puede ser aplicado a distintas realidades.

En definitiva, si respecto a la materia, la abstracción se divide en tres grados, respecto del ser hay dos maneras o modos de abstraer, que, de hecho, también han sido reconocidos. Carlos Llano y Óscar Jiménez Torres ofrecen una exposición clara de estos dos modos de abstracción¹⁸.

1.2. De los tres “grados” a los dos “modos” de abstracción: “focalización” en el ser

La teoría de los grados de abstracción revela por sí misma que la abstracción no es solo un proceso que tenga que ver con la consideración de la materia, sino más bien con la consideración del ser y de la realidad. Precisamente, si algo se puede reprochar a los autores de filiación escolástica es, por lo general, su excesiva dependencia de la teoría de los grados de abstracción, sin ir más allá¹⁹. Pues bien, frente a esto, hay que reconocer que, respecto del ser, habría dos “modos” de abstraer.

Por un lado, estaría la abstracción *per modum totius* (abstracción “del todo”), en la cual se retiene lo universal (ej.: hombre), y se deja al margen lo particular (ej.: Juan). Sin embargo, hay que tener en cuenta que ese concepto universal que se ha obtenido no prescinde de las condiciones particulares, ya que el concepto “hombre” sigue incluyendo, por ejemplo, la corporeidad, la carne y los huesos²⁰. Así pues, aquí la estructura (o “forma”, según la formulación tradicional) del sujeto individual se sigue considerando junto con su sujeto, puesto que se realiza una generalización en la que se abstrae todo, la forma y el sujeto, pero se sigue sabiendo que la forma abstraída depende de un sujeto para existir²¹.

¹⁸ Cfr. C. LLANO – O. JIMÉNEZ, *Abstracción*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de Filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, pp. 5-10.

¹⁹ Cfr. C. LLANO – O. JIMÉNEZ, *Abstracción*, cit., p. 9. Curiosamente, aquí habría que excluir a Tomás de Aquino, como veremos más adelante.

²⁰ Al decir que el concepto “hombre” incluye la corporeidad, conviene señalar cómo entendía Tomás de Aquino esta inclusión. En *De ente et essentia*, cap. 1, Tomás dice que la especie incluye al individuo “indistincte”. Es decir, estamos ante una inclusión que sería genérica, puesto que no hace referencia a los huesos de “Juan”, sino a los de cualquier persona. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1 (en *Corpus Thomisticum*, ed. latina de E. Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona, <https://www.corpusthomicum.org/oe.html>).

²¹ Cfr. C. LLANO – O. JIMÉNEZ, *Abstracción*, cit., pp. 6-7.

Por otro lado, estaría la abstracción *per modum partis* (abstracción “de la parte”), en la que se considera la forma por sí misma, sin necesidad de tener presente el sujeto real en el que se daba. De esta manera, el concepto que se obtiene está tan formalizado que se puede considerar un sujeto en sí mismo, sin necesidad de que tenga presente el ser de las realidades a partir de las que se ha obtenido. Este modo de abstraer es el propio de las ciencias llamadas precisamente “formales” (las matemáticas y la lógica) y es justamente distinto del de la física y la metafísica. Estas bien pueden llamarse ciencias “reales” en cuanto que sí que necesitarían la referencia a un sujeto real y no solo formal, y por eso su modo de abstracción no sería el “de la parte”, sino el “del todo”²².

Mientras que en las ciencias formales (matemática y lógica), la abstracción se realiza por medio de la “ablación” o “extirpación” de lo singular, y se obtiene como resultado un concepto que ya no necesita de un sujeto porque ya es un sujeto en sí mismo; en las ciencias reales (física y metafísica), el concepto sigue siendo determinado por las cualidades concretas. Si el concepto matemático-lógico condiciona lo real formalizándolo, o sea, que es capaz de dar “forma” a la realidad y puede ser aplicado a diferentes sujetos; por el contrario, el concepto físico-metafísico es condicionado por la realidad, de manera que el sujeto sobre el que se sustenta moldea el propio concepto²³.

En resumen, aquí se puede observar un aspecto muy interesante, y es que, mientras que, en la física y la metafísica, la realidad condiciona el contenido del concepto, en la matemática y en la lógica es el concepto el que condiciona la realidad, pues sirve para formalizarla o cuantificarla.

Además, conviene señalar que el comportamiento que tendría la mente humana respecto de lo material no es el mismo que el que tendría respecto de lo existencial. Se podría decir que, respecto de la materia, la abstracción consiste en una operación de “desmaterialización”, ya que quita la materia, o no la considera. Pero respecto del ser, la abstracción consiste más bien en una operación de “focalización”: le presta atención, se fija en él, lo considera. En el caso en que “des-existencializara”, o no considerara el ser, estaríamos en el tratamiento propio de las matemáticas, en la que no importa tanto el ser, sino la forma, el número. Aquí ya podemos vislumbrar que, si fuera posible introducir la abstracción dentro del método de la experiencia integral, solo podría serlo en cuanto

²² Cfr. C. LLANO – O. JIMÉNEZ, *Abstracción*, cit., pp. 6-7.

²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 6-7.

“focalización” y atención a lo más nuclear de la realidad. Centrémonos ahora en la abstracción metafísica.

1.3. Abstracción metafísica: “separación”

La abstracción metafísica es un tanto distinta a la de otras ramas del saber (física y matemática), hasta el punto de que hay quien duda de si se le puede llamar realmente “abstracción”, o no convendría designarla con otro término. De hecho, el nombre que tradicionalmente se le ha dado a esta operación es el de *separatio* (“separación”)²⁴. En honor a la verdad, hay que decir que el propio santo Tomás de Aquino reconoce la diferencia de esta operación abstractiva respecto de otras, pero esta diferenciación no está tan clara en sus comentadores, como Juan de Santo Tomás, quien es la fuente principal de Jacques Maritain²⁵.

Más allá de que el nombre de *separación* sea más o menos afortunado, lo importante es señalar la actividad espiritual que está indicando. No se trata de una separación que hace el entendimiento, lo cual sería propio de una abstracción, sino que el entendimiento reconoce que está apuntando a una realidad en sí misma separada, distinta de todo lo demás. Hasta aquí llega santo Tomás, que además aplica esta “separación” al conocimiento de las realidades divinas²⁶.

Joseph de Finance va más allá e indica que la “separación” se aplica al modo en que la metafísica se enfrenta con la realidad y se focaliza en lo más existencial y profundamente real: “Se podría decir que lo propio de ella es captar el ser en los seres como *lo-que-no-puede-ser-abstraído*, como lo que es inmanente a todas sus determinaciones, sin confundirse, empero, con ninguna. El ser no es aparte de los seres; ni siquiera es uno de sus ingredientes. No hay que oponerlo como el noúmeno a los fenómenos, porque el mismo fenómeno sigue siendo ser. El ser aparece más bien como el sentido de los fenómenos, lo que los pone y permite

²⁴ Cfr. C. LLANO – O. JIMÉNEZ, *Separatio*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de Filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, pp. 1014-1021; J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, cit., n. 7, pp. 34-36.

²⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, cit., n. 7, p. 34, nota 8. En esta nota, Joseph de Finance apoya su argumentación en una cita de THOMAS DE AQUINO, *Super Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 1 (en *Corpus Thomisticum*, ed. latina de E. Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona, <https://www.corpusthomicum.org/cbt.html>; *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*, ed. española de A. García Marqués – J. A. Fernández, EUNSA, Pamplona 1987). De todos modos, para la interpretación de la “separación” que aquí ofrecemos, nos parece más relevante el artículo 4 de la cuestión 5, y más en concreto, las respuestas 3 y 4.

²⁶ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Super Boethium De Trinitate*, cit., q. 5, a. 4, co. 3-4 (ed. esp., *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*, cit., q. 5, a. 4, resp. 3-4, pp. 230-232).

afirmarlos. No es ni cosa ni idea; constituye el fondo de las cosas y la objetividad de las ideas. Pero con esto no se ha dicho bastante, porque el sujeto, en su subjetividad más íntima, sigue siendo ser. He aquí un nuevo aspecto que se nos ofrece a la reflexión. Yo soy, existo, y no hay nada en mí, ni tampoco fuera de mí, que sea exterior al ser, puesto que fuera del ser no hay nada. [...] Y he aquí la gran paradoja. Pensar es –según parece– distinguirse del objeto, retroceder con respecto a él, negarlo en cierto modo de sí mismo. [...] Ahora bien, *el acto mismo por el que yo pienso al ser es también ser*. De esta manera el ser, este primer objeto de la inteligencia, este principio universal de objetividad se nos ofrece como *lo que no puede ser plenamente objetivado jamás*. Imposible desligarme de él para ponerlo ante mí”²⁷.

Lo cierto es que, aun considerándola abstracción, el objetivo de esta operación parece distinto. En otras ciencias, el objetivo de la abstracción es la obtención de un concepto (bien por generalización, bien por formalización) que sirva de instrumento de trabajo para esa ciencia y su relación con la realidad, de manera que el concepto obtenido haría de eje o de intermediario entre el sujeto que conoce y los objetos ante los que se enfrenta (bien dejándose condicionar por ellos, bien cuantificándolos).

En cambio, en la metafísica, el objetivo de la abstracción no es la elaboración de un concepto, sino que estaría más allá de él, en la propia realidad. En la metafísica se reconoce la realidad, se afirma su ser, se declara que existe más allá de lo que el concepto pueda expresar. En este sentido, la abstracción metafísica realizaría un “juicio negativo”, pues declara que el ser es, y que es más allá de lo que yo pueda formular. No es tanto que la realidad no se identifique con mis conceptos o ideas, sino más bien afirmar que esa realidad existe por sí misma más allá de mi aproximación conceptual. De esta manera, lo real, lo existente, interpela al concepto y al sujeto que lo ha formulado, pues le dice que lo que existe siempre es mucho más rico que lo que se pueda expresar en una noción. La realidad empuja al sujeto a estar en constante búsqueda y en constante relación con lo existente, y al mismo tiempo le estimula, pues le hace ser consciente de que su pensamiento no solo se expresa por medio de conceptos, sino por medio de reconocimientos y de afirmaciones, de manera que sí que puede afirmar algo positivo de la realidad, aun cuando no tenga un concepto totalmente elaborado, formalizado y, por decirlo de algún modo, cerrado.

²⁷ J. DE FINANCE, *Conocimiento del ser*, cit., n. 7, pp. 35-36.

Con esta operación (separación/abstracción metafísica) comprendemos que todo es: lo que está delante de mí, pero también yo soy, y mi interior es, mi pensamiento es, y mis ideas-conceptos son. Ciertamente, mis ideas tienen un contenido “formal”, una definición, pero, además, también son. Ahora bien, ¿cuál es el ser de mis pensamientos-ideas-conceptos? Aquí estamos ante un ser de tipo intencional, que es el resultado de la sinergia del sujeto con la realidad, y en este sentido, a la noción o idea sí que le conviene el nombre de *concepto*, en cuanto que es lo concebido en una relación entre seres que se afectan mutuamente²⁸. Esta relación se realiza en la experiencia, de manera que nunca se abandona la vinculación con la realidad de la cual se forma parte, y en consecuencia es necesario darle la razón a Juan Manuel Burgos en este aspecto: la experiencia es la “Fuente Originaria”²⁹.

Con la abstracción metafísica hemos llegado a los límites de la visión tradicional de la operación abstractiva, pero incluso los hemos rebasado. A partir de esta “abstracción” vamos a situar el papel de nuestras ideas o conceptos, viendo que su elaboración no es una estación de término. Para ello, señalamos dos aspectos que hay que tener en cuenta de toda noción.

2. Dimensión formal y dimensión existencial del concepto

Más que “distinguir para unir” (como decía Maritain), lo que vamos a hacer en esta sección es “distinguir en lo unido”, pues los dos aspectos del concepto se dan a la vez y en relación mutua.

²⁸ En otro lugar ya he señalado que para comprender las implicaciones de esta relación hay que superar la división rígida sujeto-objeto, propia de la modernidad. Para ello, se hace necesario entender el concepto sujeto no solo desde una perspectiva psicológica (en la que la subjetividad se identifica con la conciencia), sino enraizando esta en una perspectiva metafísica (en la que la subjetividad se identifica primordialmente con la sustancialidad). De esta manera, *sujeto* no solo sería la persona humana, sino todo ser individual en cuanto realidad sustancial, la cual no solo consistiría en materia bruta, sino que contendría toda una serie de características formales que constituyen a ese ser y que, al mismo tiempo, condicionan al ser humano que se acerca a él. Por consiguiente, la diferencia entre el ser humano y los demás seres no estaría solo en la subjetividad, sino en que la del ser humano es una subjetividad diferente: la persona es un “sujeto espiritual”, por decirlo de algún modo. Así se puede entender cómo el ser humano no solo transforma la realidad, sino que es transformado en su relación con ella. Por eso se puede hablar de una “sinergia”, e incluso se podría hablar de relación “intersubjetiva” del ser humano con la realidad. Por supuesto, esta “sinergia intersubjetiva” alcanza una riqueza incomparable cuando se da entre sujetos personales; y como el uso tan amplio del término “sujeto” puede llevar a confusión, quizá sea preferible no abusar y seguir aplicándolo sobre todo a la persona humana. Cfr. E. PÉREZ, *La intencionalidad de la experiencia humana*, cit., pp. 134-149 y pp. 326-342; J. DE FINANCE, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, pp. 1-41.

²⁹ Es una expresión muy repetida en Burgos. Por citar algún ejemplo: Cfr. J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia*, cit., pp. 57, 71, 72, 82.

Por una parte, en todo concepto que forma el ser humano se puede distinguir una dimensión formal en la cual expresa las notas características de aquello que ha comprendido. Estas notas características, formalmente entendidas, podrían ser universalizables y aplicables a diversas realidades existentes, de manera que, al “formalizar” lo real, se está haciendo que sea comprensible. Esto permite que el ser humano pueda afirmar verdades universales, y una prueba de ello podrían ser las obras clásicas de literatura, donde, a pesar de los tiempos, los lugares y las culturas, se llegan a expresar verdades (sobre todo éticas) que atraviesan todas las épocas. Eso conlleva, por ejemplo, que un escrito de hace mucho tiempo pueda hablarme a mí hoy.

Ahora bien, si nos quedásemos en la dimensión formal de los conceptos, correríamos el peligro de que esas “formas” de algún modo reclamasen una “materia” y llegasen a solidificarse, formándose ideas hipostasiadas que no pudieran reformularse de ninguna manera. Y de esta manera, la idea que se suponía que era un instrumento para conocer y expresar la realidad se acabaría convirtiendo en un muro que impide ver más allá de él. Quizá sea este uno de los problemas que plantea la metafísica clásica al lector de hoy día: posee un aparato conceptual tan depurado y formalizado que puede resultar excesivo a la hora de comprender la realidad, hasta el punto de que, en vez referirse a una realidad y fundamentarse en ella, se ha desconectado, tomando vida propia.

En todo concepto, por más universal que sea, además de la dimensión formal, hay también una dimensión existencial que remite a las propias vivencias del sujeto en medio del mundo. Esta dimensión existencial permite que nuestros conceptos, aun expresando verdades universales, puedan profundizarse y enriquecerse con la experiencia compartida con otros. Por ejemplo: difícilmente un niño puede aprender lo que es la justicia, si no la ve practicada en su entorno; por otro lado, nuestro contacto con la tradición cultural en la que uno nace no se da solo con una serie de verdades formalmente cerradas, sino que detrás de esas verdades está la vida y la existencia de muchas otras personas que nos han precedido y que nos están hablando por medio de esas verdades, o ideas, o conceptos, o categorías culturales. De esta manera, al asimilar esas ideas, nos unimos a toda una tradición, que, por un lado, nos instala en la realidad, y por otro, nos abre a lo universal³⁰.

³⁰ Aquí me remito a la idea de “instalación vectorial” propuesta por Julián Marías para retratar a la persona humana: Cfr. J. MARÍAS, *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970, pp. 99-115; N. GÓMEZ, “La persona como innovación radical de la realidad en Julián Marías”, en *Quién*, 1 (2015), pp. 64-68; J. M. BURGOS, “Vida humana, hombre y persona en Julián Marías: análisis de una transición conceptual y de sus resultados”, en *Quién*, 4 (2016), p. 40.

En este sentido, se puede mencionar a cualquier persona que sale de su hogar y de su entorno para instalarse en otro lugar con otra tradición cultural completamente distinta: la inserción es difícil, pero todos conocemos personas que logran conocer la lengua y la cultura de ese lugar hasta el punto de que ciertamente piensan con esos nuevos parámetros sociales.

He aquí que los conceptos que elaboramos en constante relación con la existencia no son una estación de término, sino que parten de la experiencia y siempre están conectadas con ella. Teniendo en cuenta esto, a continuación, recordaremos cómo se forman los conceptos en el *método de la experiencia integral*.

3. El origen de los conceptos en el método de la experiencia integral

Recordemos que Juan Manuel Burgos tiene una visión integral de la experiencia humana que se separa del sensismo empirista³¹, y que él mismo define como una “actividad personal significativa”³², en la que “la experiencia es el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo”³³, y unida intrínsecamente a ella está la comprensión de esa experiencia, que consiste en “la consolidación cognoscitiva, la elevación a conocimiento expreso de las experiencias que toda persona acumula”³⁴.

En primer lugar, al “experienciar”³⁵, el sujeto convive en un mundo en el que, a través de sus vivencias, ya está en todo momento inmerso en la realidad de una manera directa y primordial. Las vivencias ya “tienen una carga cognoscitiva, pero que, inicialmente, no está objetivada, sino dada de forma primaria y originaria”³⁶. La objetivación se realiza después, cuando el sujeto comprende su experiencia³⁷.

Después, la experiencia ha de ser reflexionada y comprendida para que deje poso y sea verdaderamente personal. En la comprensión, el sujeto consolida sus vivencias reconociendo sus elementos comunes y

³¹ Cfr. E. PÉREZ, “An integral understanding of experience”, cit., n. 2, pp. 284-285; J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia*, cit., pp. 9-17 y pp. 31-40.

³² J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia*, cit., p. 55.

³³ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 26.

³⁴ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 26. Cfr. E. PÉREZ, “An integral understanding of experience”, cit., n. 4, p. 286.

³⁵ J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia*, cit., p. 56.

³⁶ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 27.

³⁷ Cfr. E. PÉREZ, “An integral understanding of experience”, cit., n. 4.1, p. 286.

formando “unidades de sentido”³⁸. Así pues, al comprender, lo que se hace es “transformar la experiencia vital en conocimiento explícito”³⁹. Esto incluye una inducción y una reducción-indagación-exploración⁴⁰.

Con la inducción, se descubren “los elementos esenciales que distinguen o identifican determinado tipo de realidades”⁴¹, de manera que la persona halla una “identidad cualitativa”⁴² entre una multiplicidad de hechos. Burgos, siguiendo a Wojtyła, entiende la inducción en un sentido distinto a como se suele entender hoy día, y que es el heredero del empirismo y del positivismo. Mientras que para estas corrientes la inducción es fundamentalmente una generalización, Burgos desea retomar la tradición aristotélica, en la que la inducción descubre la unidad de significado interna a los hechos. De esta manera, la experiencia no es más rica cuando se acumulan más vivencias, sino cuando se comprende su significado interno⁴³.

Después de esto, con la reducción-indagación se penetra “cada vez más profundamente en el contenido de la experiencia”⁴⁴, se aclara y se interpreta⁴⁵. Esta reducción no se realizaría por medio de una abstracción porque, *para el método de la experiencia integral y para Wojtyła, la abstracción conlleva una separación de la experiencia*⁴⁶. Así pues, la reducción explora la realidad y se sumerge en la experiencia para comprender las unidades de sentido que ofrece la inducción e interpretarlas en su relación con las vivencias. De esta manera, nunca se abandona la experiencia⁴⁷.

Con la comprensión (inducción y reducción), de algún modo concluye el aspecto cognoscitivo de la experiencia, pero la persona sigue viviendo de la experiencia, porque la comunicación intersubjetiva necesita

³⁸ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 32. Burgos también las llama “núcleos de sentido”, “unidades de significado”, “identidades de significado”: Cfr. Id., *La vía de la experiencia*, cit., pp. 72-78.

³⁹ J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia*, cit., p. 72.

⁴⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., pp. 48-50; J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia*, cit., pp. 78-82; E. PÉREZ, “An integral understanding of experience”, cit., n. 4.2, p. 287.

⁴¹ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 33. Cfr. Id., *La vía de la experiencia*, cit., pp. 72-73; K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., pp. 46-48.

⁴² K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 47. Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 33; Id., *La vía de la experiencia*, cit., p. 76.

⁴³ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 33-34; Id., *La vía de la experiencia*, cit., pp. 76-77; K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 47; E. PÉREZ, “An integral understanding of experience”, cit., n. 4.2.1, pp. 287-288.

⁴⁴ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 49.

⁴⁵ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 37; Id., *La vía de la experiencia*, cit., pp. 78-79; K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., pp. 48-49.

⁴⁶ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 37; K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 51.

⁴⁷ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 37-38, 40; Id., *La vía de la experiencia*, cit., p. 81.

expresar a otras personas aquello que ha comprendido, y enriquecerse con lo que expresan ellas⁴⁸.

Sin embargo, a pesar del rechazo explícito de la abstracción, nosotros vamos a preguntarnos si es posible un cierto tipo de abstracción dentro de este método de la experiencia integral.

4. La abstracción dentro del método de la experiencia integral

En esta sección vamos a presentar una apreciación al método de la experiencia integral, la cual no pretende ser más que la exploración de una posibilidad, y, por tanto, puede estarse de acuerdo con ella o no. En primer lugar, mostraremos que el método de la experiencia integral trabaja desde una orientación epistemológica para la que no resulta relevante acudir a una operación de abstracción. No obstante, a continuación, expondremos cómo sí podría darse una abstracción dentro de la experiencia integral, veremos cómo habría que entenderla, y qué podría aportar al método.

4.1. El método de la experiencia integral trabaja desde una perspectiva diferente

Las teorías epistemológicas que dan un papel relevante a la abstracción (normalmente herederas del pensamiento de Aristóteles y de Tomás de Aquino de un modo u otro) destacan por dos aspectos.

En primer lugar, presentan una epistemología “estratificada”, en la que, dentro del acto cognoscitivo, se da una progresión: primero la sensibilidad recoge unos datos, sobre los que posteriormente actúa la inteligencia. Es cierto que esta sucesión no debe ser entendida en un sentido meramente temporal, y es mucho más cierto que, si nos atenemos a las afirmaciones del propio Tomás de Aquino, seguramente él mismo no tenía una concepción del conocimiento tan escalonada y, por decirlo de algún modo, intelectualista, pues en él, toda la sensibilidad humana aparece permeada de inteligencia y de afectividad⁴⁹. Así, lo que se ha

⁴⁸ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 42; Id., *La vía de la experiencia*, cit., pp. 87-88; K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., pp. 51-52; E. PÉREZ, “An integral understanding of experience”, cit., n. 4.2.2, pp. 288-289.

⁴⁹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6 (en *Corpus Thomisticum*, ed. latina de E. Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona, <https://www.corpusthomicum.org/sth1084.html>); *Suma de Teología* [4ª ed.], ed. española de los Regentes de estudios de las provincias dominicas de España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, vol. I, pp. 768-770); A. LLANO, *Teoría del conocimiento*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2015, pp. 46-49; J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002, pp. 50, 263-265.

dado con demasiada frecuencia es una lectura inadecuada del Aquinate, basada en parámetros que no eran los de su época. Sin embargo, hay que reconocer que la propia presentación tomasiana, leída sin la suficiente atención, propicia ese tipo de interpretación.

¿Por qué propicia esa interpretación? Aquí conviene señalar un segundo aspecto, el cual se da con frecuencia en cualquier epistemología, no solo la de raíz aristotélico-tomista, y que puede pasar desapercibido. Y es que, por lo general, las teorías del conocimiento se suelen fijar demasiado en el funcionamiento interior del individuo, dejando de lado lo interpersonal, lo comunitario y lo social. Así, se acaba derivando en un psicologismo y en un individualismo que puede encerrar a la persona y separarla de sus relaciones con otras personas. La teoría del conocimiento tiende a fijarse demasiado en cómo se vertebran las capacidades internas del sujeto, desatendiendo el hecho de que ese sujeto conoce en relación con otros sujetos.

Teniendo en cuenta todo esto, hay que reconocer que el método de la experiencia integral va por otros derroteros epistemológicos y se separa no solo de la tradición aristotélico-tomista, sino de muchas otras teorías del conocimiento.

Por una parte, en el método de la experiencia integral no hay separación ni escalonamiento entre la sensibilidad y la inteligencia, puesto que reconoce que todo se da a la vez dentro de la unidad personal. De esta manera, la sensibilidad ya está penetrada de inteligencia, y viceversa: “[El método de la experiencia integral] alejándose del esquema clásico que considera que el conocimiento comienza con los contenidos que proporcionan los sentidos sobre los cuales después actúa la inteligencia, entiende que, ya desde el principio, es, conjuntamente, sensible e intelectual”⁵⁰.

Y, por otra parte, el método de la experiencia integral, ya que toma a la persona en su totalidad, no siente la necesidad de hallar partes, divisiones o dimensiones dentro de la interioridad humana, sino que se concibe como un método que trabaja más en el ámbito de lo intersubjetivo, lo comunitario, lo social y lo cultural. Así, para alguien que se interesa por la experiencia integral, es fácil percibir que estará más interesado en

⁵⁰ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 31. Esta concepción del conocimiento se aproxima de alguna manera a la propuesta de la “inteligencia sentiente” de Xavier Zubiri, aunque este sitúa la experiencia al final del conocimiento, como resultado, y no al inicio, como sucede con la *experiencia integral*: Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 1983, pp. 222-257; J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 215-225; E. PÉREZ, “An integral understanding of experience”, cit., n. 4.1, p. 287.

investigar cómo la persona conoce viviendo dentro de unas relaciones, una sociedad, una historia, una tradición, y no tanto en saber cómo es el funcionamiento interno de la mente humana.

A esto hay que añadir que el propio Juan Manuel Burgos reconoce que, tal y como se da el desarrollo actual de las ciencias, con una enorme diversificación y especificación, la filosofía ya no necesita ser tan detallada en ámbitos que, antiguamente, sí que habían pertenecido a su área de investigación, pero que hoy día ya son ciencias totalmente constituidas. Ese puede ser el caso de la psicología: existe ciertamente una filosofía de la mente, pero esta se nutre de la psicología y otras ciencias experimentales⁵¹.

Por todo esto, se puede entender que el método de la experiencia integral no considera necesario acudir a una “abstracción” a la hora de explicar cómo la persona forma sus ideas. Sin embargo, ¿la abstracción es tan ajena a la experiencia integral?

4.2. La abstracción dentro del proceso de comprensión de la realidad

Si algo debería quedarnos claro es que ni Wojtyła ni Burgos consideran necesaria la abstracción dentro de sus epistemologías pues ambos la entienden como una fuga de la experiencia, y eso es precisamente lo que pretenden evitar⁵². Así lo afirma Wojtyła al hablar del aspecto “reductivo” de la comprensión: “No se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad realmente existente. Las razones que explican esta realidad deben corresponder a la experiencia. Así pues, 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”⁵³.

⁵¹ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 314-320; ID., *La vía de la experiencia*, cit., pp. 126-131.

⁵² Esta precaución de Wojtyła y Burgos tiene su fundamento, ya que el propio santo Tomás suele entender con frecuencia la abstracción como un proceso de alejamiento de la experiencia. Para él, la forma de la que tenemos experiencia es la forma de una realidad compuesta de materia y forma, entonces al conocer la forma de manera universal por la abstracción, terminamos efectivamente en un “alejamiento” respecto de ese compuesto. Eso significaría efectivamente la palabra *abstractio*. Por tanto, abstraer lo universal de lo particular, o lo formal a partir del compuesto, es obtener algo que no coincide exactamente con aquello de lo que tuvimos experiencia. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 6 ad 1 (en *Corpus Thomisticum*, ed. latina de E. Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona, <https://www.corpusthomicum.org/qdv02.html>); *Super Boethium De Trinitate*, cit., q. 5, a. 3, co. 4 (ed. esp., *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*, cit., q. 5, a. 3, resp. 4, pp. 220-221).

⁵³ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 51.

Y Burgos lo retoma comentando estas mismas líneas: “La reducción surge de la inducción. [...] Y, de nuevo, encontramos una mención negativa de la abstracción: ‘no se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad realmente existente’; es decir, no se trata de ‘salirse’ de la realidad para llegar a un mundo de conceptos abstractos en el que la inteligencia emplee reglas puramente lógicas, sino de sumergirse en la experiencia, con las esencias o *eidós* proporcionadas por la inducción”⁵⁴.

De estas afirmaciones se pueden sacar dos conclusiones: la primera tiene que ver con la manera en que se entiende la abstracción; y la segunda, con el lugar donde se coloca esta crítica a la abstracción.

En primer lugar, Wojtyła y Burgos entienden que la abstracción es un alejamiento de la experiencia. Sin embargo, al final de este estudio hay que reconocer que, dentro de lo que se llama *abstracción*, caben varios tipos de operaciones mentales, y que un alejamiento de la experiencia o de la realidad solo se da en algunos de ellos, concretamente en las abstracciones más formales (la abstracción “de la parte”, propia de las matemáticas y la lógica). Desgraciadamente, se suele tomar la parte por el todo (nunca mejor dicho), y es muy habitual afrontar la abstracción solo desde el aspecto formal. Por eso, la crítica de Wojtyła y de Burgos a la abstracción, aun siendo matizable, no deja de estar justificada.

Siguiendo esta línea, habría que proponer una comprensión distinta de la abstracción para que pudiera ser utilizada correctamente dentro del método de la experiencia integral, y cabe decir dentro de cualquier método filosófico. Dentro de las abstracciones estudiadas, la abstracción metafísica podría enriquecer la comprensión integral de la experiencia que propone Burgos, siempre y cuando la entendamos, no como una fuga de la experiencia, sino como una “focalización” en la realidad, esto es, como un prestar atención para descubrir lo más nuclear de la experiencia. Además, al entender la abstracción como un “poner atención”, hay que señalar que, para atender a la experiencia vivida, hace falta un ejercicio de toda la persona, es decir, no se trata de un ejercicio meramente intelectual, ya que en la atención también juegan un papel relevante tanto la voluntad como los afectos. En definitiva, uno presta más atención a aquello que le toca el corazón, y con lo que se crea una sintonía afectiva.

⁵⁴ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 37.

En segundo lugar, resulta interesante que tanto Wojtyla como Burgos critican la abstracción precisamente cuando exponen la reducción⁵⁵. Sin embargo, si entendemos la abstracción como poner atención a la experiencia, habría que proponer que la abstracción se integrase dentro de la inducción. No hay razones para oponer la abstracción a la inducción de la experiencia integral, mientras que, si se introduce una dentro de otra, esto podría servir para precisar mejor qué tipo de inducción se está proponiendo. Wojtyla y Burgos afirman que la inducción no ha de ser entendida al modo positivista, esto es, como una generalización, sino a la manera aristotélica: “No se trata de la inducción positivista de Mill, que se funda en un proceso argumentativo de generalización: si esto ha sucedido tantas veces, generalmente será así; sino de una comprensión intelectual de la unidad de significado, es decir, del descubrimiento de una unidad interna en los hechos que, por lo tanto, no depende numéricamente de la cantidad en que estos se presenten. [Por ejemplo,] captar la adecuada relación o la unidad entre la persona y su acción no es una cuestión de repetición o acumulación de hechos de experiencia, sino de comprensión intelectual de la relación interna que las liga”⁵⁶.

Ahora bien, una manera de evitar que esta inducción aristotélica no acabase en una generalización positivista podría ser justamente entenderla como una abstracción en cuanto “atención” a la realidad.

Así pues, la abstracción no se opondría a la inducción, sino que se integraría dentro de ella. En este sentido, resulta muy esclarecedor un trabajo de José Alberto Ross en el que propone entender la abstracción en Aristóteles como una operación de *atención selectiva*⁵⁷. José Alberto Ross presenta algunos textos de Aristóteles⁵⁸, a partir de los cuales muestra cómo, para el filósofo de Estagira, las bases psicológicas del aprendizaje son la demostración, la inducción y la percepción, las cuales son complementarias entre sí: la demostración parte de lo general, la inducción

⁵⁵ Aunque más recientemente, parece que Juan Manuel Burgos trata de confrontar la abstracción con la inducción: Cfr. J. M. BURGOS, *Introducción al libro “La experiencia integral”*, en AA.VV., *Sobre “La experiencia integral: un método para el personalismo”*, Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2019, p. 26: “El camino que conduce de la experiencia a la comprensión se realiza mediante un proceso de inducción, no de abstracción”.

⁵⁶ J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., pp. 33-34. Cfr. Id., *La vía de la experiencia*, cit., pp. 76-77; K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 47.

⁵⁷ J. A. ROSS, *La “aphaíresis”: abstracción o atención selectiva en Aristóteles*, en V. ASPE – L. CORSO DE ESTRADA – K. GONZÁLEZ (eds.), *Lenguajes del pensar medieval y renacentista. De Iustitia et Iure 2016*, Universidad Panamericana de México – Universidad Católica de Argentina, Ciudad de México 2018, pp. 17-30.

⁵⁸ En particular, hay que destacar *Análíticos posteriores*, I, 18, 81 a 38 – b 9. Cfr. J. A. ROSS, *La “aphaíresis”: abstracción o atención selectiva*, cit., pp. 15-16.

parte de lo particular, pero la demostración necesita la inducción, y esta necesita la percepción de lo particular⁵⁹.

Comentando el papel de cada uno de estos fundamentos (percepción, inducción, demostración), Aristóteles habla también de la abstracción, pero no al mismo nivel, sino de una manera subordinada respecto de ellos. Para José Alberto Ross, “en Aristóteles no hay una teoría robusta de abstracción”⁶⁰, de manera que esta no formaría parte del proceso psicológico de aprendizaje, sino que, en todo caso, sería un recurso metodológico de “atención selectiva”, en el que también entraría la voluntad, entendida en sentido amplio⁶¹.

Resulta interesante comprobar cómo este autor le da la vuelta al significado originario de la abstracción (*aphaíresis*), que tiene un sentido privativo (no consideración de algo, sustracción, despojo), para darle un sentido positivo (atención selectiva). Aunque él no lo reconozca directamente, la única manera de que este paso sea plausible es aceptar que, si bien la abstracción implica quitar algo que estorba, esta separación se realiza por medio de un “prestar atención”. Esto sería así porque, cuando le prestamos atención a algo, nos separamos de todo lo demás, de manera que el objetivo no es tanto separar algo o separarse de algo, sino precisamente centrarse en lo que atrae nuestra atención, y en consecuencia se prescinde de lo demás. Aquí no habría una fuga de la experiencia, sino precisamente lo contrario, una “focalización”.

A partir de esto, se puede proponer que la abstracción, entendida como atención a la realidad, tenga cabida dentro del método de la experiencia integral. De esta manera, por un lado, se enriquecería la presentación de la inducción, y por otro, la propia teoría de la abstracción quedaría reformulada a la luz de la filosofía burgosiana.

Conclusión

En este trabajo se ha afrontado la crítica cruzada entre quienes achacan al *método de la experiencia integral* que no tenga en cuenta la abstracción, y quienes entienden que la abstracción no es representativa de una concepción de la experiencia realmente personal. Esto nos ha llevado a profundizar en la noción de abstracción, descubriendo que, bajo ese tipo de denominación, se hallan varios tipos de operación mental,

⁵⁹ Cfr. J. A. Ross, *La “aphaíresis”: abstracción o atención selectiva*, cit., pp. 16-17.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

algunos de los cuales no tienen cabida dentro de la *experiencia integral*, pero algún otro sí.

En concreto, si se entiende la abstracción como un acto de “focalización” en el ser, esto es, un prestar atención a lo real, entonces sí que tendría espacio dentro de este método experiencial personalista. Es más, ayudaría a precisar el tipo de inducción que realiza la persona, y ya de paso se entendería que los conceptos que ella elabora expresan realidades universales, pero que al mismo tiempo están sustentadas en su experiencia.

De esta manera, la abstracción y la *experiencia integral* se clarifican mutuamente: la abstracción es entendida como un acto de atención a la existencia, y la inducción de la *experiencia integral* escapa de ser identificada con una generalización y pasa a ser verdaderamente una penetración de la realidad vivida y experienciada.