

Hacia una antropología de la experiencia

Vivimos tiempos de incertidumbre y desasosiego interior. No sabemos a qué atenernos. Pero no importa, porque los mecanismos sociales se encargan de resolver todos los problemas por los procedimientos al uso. Nuestra vida cultural se ha normalizado y podemos vivir tranquilos. No obstante, algo nos está pasando que se refleja en la filosofía contemporánea y que lleva trazas de ser más profundo y serio de lo que se reconoce habitualmente.

Algunas tendencias de enorme capacidad publicitaria están convirtiendo la filosofía en el sumidero por donde evacuar la mala conciencia, aunque no se quiera reconocer por imperativos del nuevo clima cultural. La liberación pasa hoy por desembarazarse hasta de la mala conciencia que perturba la marcha de la vida, cuyas exigencias se han convertido en canon fáctico de la marcha de la razón. Esta tendrá que someterse a los hechos, si quiere seguir teniendo un nombre: factualismo y nominalismo de la razón, a la vez que la razón pierde su razón de ser. ¿Desde dónde podrá regenerarse la razón?

Ya resulta monótono oír por enésima vez que la filosofía contemporánea desea desembarazarse de la metafísica. Tal aspiración implica renunciar a pensar el fundamento y a prescindir en el orden práctico de cualquier base firme para transformar la realidad. Son rasgos de un pensamiento denominado «posmoderno», cuyas raíces profundas encontramos principalmente en Nietzsche y Heidegger. ¿Desde dónde se lleva a cabo esta crítica de la

razón y del fundamento? No desde algún otro modo de entender la fundamentalidad, sino por una vía distinta: desde la *experiencia* del fracaso de la razón filosófica, marcada hasta ahora por la metafísica. Por consiguiente, si la filosofía ha de tener un lugar, habrá de pasar por la *experiencia* posmoderna.

1. EL CAMINO DE LA EXPERIENCIA

Hasta ahora hemos estado inmersos en una filosofía del *logos*, marcada por el principio-razón. Ahora nos propone el camino de la experiencia. En realidad siempre había sido así, porque «toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*»¹. Pero ahora se quiere abandonar la razón filosófica que buscaba el fundamento para entregarse a una «filosofía experiencial». Antes los principios eran irrebasables, pero ahora el «principio-experiencia» tiene la peculiaridad de ser abierto y no puede constituir ningún apoyo firme o seguro, sino que nos sumerge en un abismo lleno de incertidumbres y riesgos.

Nuestra experiencia primordial es la del *nihilismo*, que involucra la vivencia de la nihilidad del ser, la superfluidad de los valores últimos, la crisis del humanismo y la posthistoricidad. Todo lo cual implica sumariamente la superación (*Verwindung*) de la metafísica desde la experiencia posmoderna². Vivimos el acontecimiento del nihilismo como fenómeno cultural y esta experiencia no puede someterse a los cánones de la mera razón, porque éstos han estallado. Se pasa de una razón conceptual a un pensar experiencial, ya no determinado por la lógica ni la metodología. Renunciamos a los ideales de la razón y nos

1 X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, 5 ed. (= NHD) (Nacional, Madrid 1963) p. 153.

2 G. Vattimo, *El fin de la modernidad* (Gedisa, Barcelona 1986).

abrimos a una experiencia postmetafísica, donde el ser deja de ser fundamento, no hay verdades últimas y se consume «la desvalorización de los valores supremos». En último término, se produce un tránsito desde una experiencia básica de *orden* a una experiencia de *caos*: no hay garantía de estabilidad, todo está supeditado a las circunstancias azarosas, sin que quepa confiar en ninguna finalidad.

En estas condiciones es preciso pasar de un modelo metafísico a uno experiencial del pensar. El agotamiento y fracaso de la razón impulsan hacia un nuevo modo de pensar vivificado desde la experiencia. Esta urgencia *en favor de la experiencia* se refleja en la hermenéutica, en la dialéctica negativa, en la fenomenología, en la filosofía de la vida, en la noología zubiriana y en la genealogía nietzscheana. Conviene reflexionar desde nuestra situación recurriendo a las diversas aportaciones que las diversas filosofías ofrecen para esclarecer el ámbito de la experiencia.

Dentro de la hermenéutica, algunos han entendido el «nihilismo como destino» y han hecho una «apología» del mismo, ya que se trata de nuestra «(única) *chance*». Estamos viviendo el acontecimiento de la «muerte de Dios» y de su larga sombra³. El «mundo verdadero» ha acabado por convertirse en una fábula. Y esta «experiencia fabulizada de la realidad» constituye «nuestra única posibilidad de libertad»⁴. La razón metafísica se vivía como una opresión. Sin embargo, con la experiencia nos abrimos a todos los horizontes y vislumbramos nuevos mares de libertad sin trabas ni reservas, más allá de las imposiciones de la razón. Desde la experiencia hermenéutica nihilista es posible superar la metafísica.

Pero no toda hermenéutica, que arranque del carácter experiencial de la verdad, tiene las implicaciones nihilistas

3 J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona 1988)

4 G. Vattimo, *op. cit.*, p. 32.

antes señaladas. El camino de la experiencia no es necesariamente nihilista. De ahí que la tarea actual de la filosofía consiste en asumir la primacía de la experiencia y llevar a cabo una genealogía, fenomenología, hermenéutica y noología de la misma, como diversas vertientes de una nueva crítica de la razón impura, que podría abocar en una antropología de la experiencia. Pues no siempre *estamos* en razón, ni en diálogo, ni en reflexión, pero sí siempre en la experiencia. El pensamiento contemporáneo reclama una filosofía integral de la experiencia, que dilucide si ésta implica el salto al abismo nihilista. Porque no parece que sea así en la fenomenología (Husserl, Merleau-Ponty...), en la hermenéutica (Gadamer, Apel...), en la Escuela de Frankfurt (Adorno...), en la filosofía de la vida (Ortega) o en la noología (Zubiri). Todos ellos abogan de diverso modo por un filosofar por los caminos de la experiencia, pero sin compromisos nihilistas ni antihumanistas.

No obstante, es inevitable pensar si el desvanecimiento de la fe en la razón, que en otros tiempos hacía furor, no está conduciendo efectivamente hacia una situación «postfilosófica». Algo que ya presentía Ortega cuando decía: «Lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente a toda filosofía»⁵. Va desapareciendo esa fe en la razón, la filosofía ya no sirve para ordenar (unificar) la vida ni tampoco como marco de mediación entre las creencias. ¿No estamos realmente al final de la filosofía en una época postfilosófica? Pues no hay que olvidar que la filosofía es una posibilidad histórica, que sólo surge si se tiene fe en el poder de la razón. Pero cuando se desespera de ella, la única salida es un «salto mortal», al descubrir «que no sólo este y el otro 'modo de pensar' filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en

5 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 3 ed. (Revista de Occidente, Madrid 1971) IX, p. 397.

absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este otro 'buen día'»⁶. Tal vez, quizá. Pero antes, en y tras la filosofía hay experiencia. Profundizar en ella puede ser fecundo.

A pesar de las dificultades conviene desentrañar los momentos, ingredientes y caracteres de la experiencia, convertida en el elemento y vía del nuevo pensar filosófico, a fin de ir superando concepciones ya superadas de la misma, como la empirista. Provisionalmente podemos indicar que la experiencia es una síntesis de presencia e interpretación; pero conviene resaltar que la experiencia no consiste exclusivamente en interpretar. Hay siempre algo en la experiencia que no se reduce a interpretación. Aunque debido al «giro hermenéutico» y en estrecha conexión con Nietzsche⁷ sea ésta una tesis que hay que asumir para esclarecer la experiencia, de igual modo que su historicidad y lingüisticidad, el ficcionalismo y perspectivismo hermenéuticos resultantes deberán tal vez completarse con estudios fenomenológicos y noológicos, que pueden abrirnos a la dimensión de la realidad en la experiencia y sorprendentemente conectar asimismo con la genealogía nietzscheana. Pues, así como en el perspectivismo kantiano se establecían unas mediaciones universales y necesarias en cada campo con posibilidad de recurrir en última instancia al tribunal de la razón para dirimir los conflictos entre perspectivas⁸, ahora podría encontrarse un analogado funcional en la experiencia del poder de lo real, una vez se ha derrumbado el principio-razón tradi-

6 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 3 ed. (1970) VIII, p. 270.

7 J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip* (W. de Gruyter, Berlin/New York 1982).

8 J. Conill, 'Kant y Nietzsche. Crítica de la ontología moral', en *Actas del Seminario sobre Kant*, celebrado en Instituto de Filosofía del C.S.I.C. con motivo del bicentenario de la *Crítica de la razón práctica*.

cional (antiguo y moderno). La razón moderna tenía un límite (criterio) de las interpretaciones, basado en la estructura universal y necesaria (transcendental) de la razón. Ahora esa estructura se resquebraja y se sustituye por la fluencia experiencial. Ya no hay una razón, ni siquiera formal, que marque el límite último y las condiciones de posibilidad legitimadoras. ¿No es la misma formalidad producto de la experiencia? ¿No es la distinción entre forma y contenido también experiencial? ¿Desde qué experiencia se construye con apariencia racional tal distinción?

En la fenomenología de Husserl encontramos una especie de «genealogía de la experiencia» a partir del «mundo de la vida» que subyace a todas las ulteriores idealizaciones. También Merleau-Ponty, entre otros, ha proseguido el intento husserliano de retroceder por la génesis del sentido al origen de la experiencia; de ahí que conciba su fenomenología de la percepción como «el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es»⁹, ya que «todo cuanto sé del mundo (...) lo sé a partir (...) de una experiencia del mundo (vivido)...»¹⁰. Este retorno fenomenológico a la «experiencia primordial» nos retrotrae hasta la «percepción originaria» que consiste en «una experiencia no-tética, preobjetiva y preconsciente»¹¹.

La aportación de Husserl a una teoría de la experiencia será recogida por la hermenéutica, en cuyo marco podrán superarse las deficiencias provocadas por el enfoque epistemológico; aun cuando en ocasiones se ha resaltado que el rebasamiento fenomenológico de la reflexión transcendental nos encamina hacia una *ontología* del mundo vital como el suelo previo de toda experiencia¹².

En *Experiencia y juicio* Husserl busca una teoría de

⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Península, Barcelona 1975) p. 7.

¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹¹ *Ibid.*, p. 256.

¹² J. M.ª Gómez-Heras, 'Vía hermenéutica de la filosofía: la matriz husserliana', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV (1987) pp. 5-36.

la experiencia pre-predicativa, en la que se aclare su naturaleza y estructura. En ella se descubre que a los juicios de experiencia precede un estar dado (*Gegebenheit*) pre-predicativo de objetos individuales, que es evidente. La experiencia es la evidencia de objetos individuales y la referencia directa a lo individual. La evidencia experiencial es la más originaria y desde donde hay que partir para esclarecer el juicio predicativo. De manera que la investigación habrá de iniciarse en la conciencia pre-predicativa de la experiencia¹³. Todas las evidencias ulteriores han de fundarse en las evidencias de la experiencia y toda experiencia tiene un horizonte, una especie de trasfondo predado que está presente y afecta en la experiencia pre-predicativa¹⁴. Para Husserl, el retroceso a la evidencia de la experiencia constituye el retroceso al mundo vital (*Lebenswelt*): el retorno al mundo de la experiencia significa retrotraernos al mundo vital, donde encontraremos las evidencias últimas y la experiencia originaria, todavía ligada para Husserl a la subjetividad trascendental¹⁵. Este retroceso al mundo vital como horizonte de toda experiencia va más allá del subjetivismo de la conciencia y nos sitúa en el terreno de las correlaciones de la «vivencia intencional» (la «vida de la conciencia»).

Husserl también ha colaborado a superar el mero sujeto epistemológico que denunciara Dilthey: «En las venas del sujeto conocedor que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre». Pero como Dilthey, se ha debatido entre el planteamiento epistemológico y el regreso a la experiencia vital e histórica.

Ha sido difícil superar el «cartesianismo epistemológico» en especial por el interés que le suscitó a Dilthey la construcción de un fundamento epistemológico que completara la crítica kantiana de la razón pura con una crí-

13 E. Husserl, *Experiencia y juicio* (UNAM, México 1980) § 6, p. 28.

14 *Ibid.*, p. 39.

15 *Ibid.*, p. 52.

tica de la razón histórica. Pero el propio interés epistemológico promovió la recuperación de la experiencia y del mundo de las vivencias, que mediante el recurso a la fenomenología husserliana y a la filosofía de Hegel pudo elevarse al rango de fenómeno hermenéutico y a algo cercano a una cierta ontología de la realidad vital. En cualquier caso, un impulso más en la dirección de una hermenéutica de la experiencia.

Otra filosofía hermenéutica que no se deja arrastrar por la experiencia nihilista sería aquella que se conecta con el transcendentalismo kantiano: es el caso de Apel. Su «antropología del conocimiento» constituye un intento de completar la filosofía transcendental de la conciencia, porque hay otras instancias antropológicas, como el cuerpo, el lenguaje, el trabajo, que generan otras condiciones de posibilidad del conocimiento irreductibles a las síntesis categoriales¹⁶. No obstante, este enfoque gnoseoantropológico apeliano está todavía muy supeditado inicialmente a intenciones epistemológicas y puede tener ciertos inconvenientes, todavía no resueltos, debido a una cierta transcendentalización de la antropología. Pero puede convertirse en un programa sugerente de trabajo profundizar y prolongar la gnoseoantropología de Apel en una antropología de la experiencia a través de la hermenéutica, complementada a su vez por una genealogía y noología. Así pues, la filosofía apeliana necesita una teoría de la experiencia como radicalización de su teoría gnoseoantropológica del conocimiento. Lo cual se ha hecho cada vez más patente, si se observan las indagaciones sobre la verdad, en las que Apel ha tenido que recurrir a la fenomenología de Ch. S. Peirce y E. Husserl, a fin de corregir y completar la teoría discursivo-consensual de la verdad¹⁷. La teoría de la verdad como «evidencia de correspondencia» requiere una

16 J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, cap. 12.

17 K. O. Apel, 'Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung', en *Philosophie und Begründung* (Suhrkamp, Frankfurt 1987) pp. 116-211.

teoría de la experiencia. Y, por otra parte, esta teoría tendría que desarrollarse en una línea fenomenológico-hermenéutica que rebasara el planteamiento epistemológico inicial y se abriera a la inmensa riqueza del mundo de la experiencia originaria, incluso hasta plantear si el principio de no-autocontradicción pragmática podría integrarse en una teoría antropológico-hermenéutica de la experiencia.

Dentro de la Escuela de Frankfurt encontramos un filón en favor de la experiencia en la «Dialéctica negativa» de Adorno y algunas de sus reformulaciones¹⁸. La dialéctica negativa constituye un intento de liberar a la dialéctica de su carácter afirmador. A ello se debe que critique el concepto de fundamento y mantenga la prioridad de un pensamiento concreto y con contenido.

Para alcanzar tal modo de pensar habrá que rebasar la unidad sintetizadora de los conceptos y salirse de su homogeneización por la apertura de la experiencia. Como si nos quedáramos sin suelo firme o tuviéramos que construirnos un barco en alta mar. Sumergidos en las profundidades de la experiencia no sabemos a dónde recurrir: experimentamos la ausencia de fundamento y de toda posible salvación.

Pero la filosofía habrá de dar cuenta mediante conceptos de ese fondo heterogéneo respecto de ellos, descubierto en la experiencia, aunque sea a través de una «metafísica negativa» y a partir precisamente de las experiencias más radicales e inefables. Pues la dialéctica negativa se entiende como «la experiencia completa y sin recortes en el medio de la reflexión conceptual»¹⁹.

En la dialéctica negativa tiene primacía el momento experiencial por encima del metódico. La filosofía no es un método prefijado, sino que ha de estar abierta a la realidad y dejarse guiar por la experiencia de la cosa en sus diferen-

18 A. Wellmer, 'Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes', MS (Agradezco a Carlos Pereda su amabilidad al enviarme este artículo); *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* (Suhrkamp, Frankfurt 1985).

19 Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa* (Taurus/Cuadernos para el diálogo, Madrid 1975) p. 12.

cias, sin querer imponerle una ordenación conceptual. La dialéctica negativa no constituye ningún método —siempre insuficiente respecto a la experiencia de la cosa— y da prioridad al contenido.

Esta filosofía experiencial se enfrenta al ideal cientifista que reduce la experiencia al presuponer que la objetividad se consigue mediante la «burocratización epistemológica» que elimina lo subjetivo, el carácter interesado de la verdad y su «núcleo temporal». Esta racionalidad homogeneizadora reduce el ámbito objetivo y también el subjetivo, que queda convertido en mera instancia lógica o epistemológica.

En cambio, sólo la experiencia real capacita para develar en concreto las diferencias; y, en su ámbito, la experiencia del sufrimiento genera, según Adorno, la capacidad para descubrir lo no idéntico y para anhelar *otra* situación. No obstante, Adorno concede un valor extraordinario a la autorreflexión, a la que considera «fermento» cuando se canaliza como dialéctica negativa; y, por otra parte, su concepción de la experiencia puede resultar aporética.

Este impulso —aporético— de la filosofía de Adorno quiere ser aprovechado por A. Wellmer²⁰ para desarrollar un pensamiento más allá de la metafísica, aun cuando acaba manifestando su «solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbamiento». Algo parecido a lo que le ocurría a Adorno cuando argumentaba que la verdad de la metafísica sólo se capta en el momento de su derrumbamiento, siendo así que éste es irrevocable.

Wellmer quiere desembarazarse de los conceptos metafísicos del significado, de la verdad, de la fundamentación y de la racionalidad, que todavía afloran en la teoría consensual de la verdad y en el ideal de la razón comunicativa. Pues su envoltura metafísica sólo permite una elección entre fundamentalismo y relativismo, entre racionalismo e

20 A. Wellmer, art. cit.

irracionalismo, entre fundamentación última y ausencia de fundamentación. Pero defiende una idea del fin de la metafísica que no quiere ser una despedida de la razón y de la modernidad, sino una autoafirmación crítica. Esta solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbamiento podría resolverse recurriendo a una filosofía de la experiencia, que ponga de manifiesto la génesis experiencial de la razón, también de la razón comunicativa; pues ésta, antes que ideal o estructura ideal con los caracteres que Wellmer descubre semejantes a los kantianos, constituye una *experiencia*, como ha llegado a reconocer el propio Habermas en alguna ocasión ²¹, a la que no está dispuesto a renunciar por razones epistemológicas.

Precisamos, pues, una investigación acerca de la experiencia y tal vez el marco más adecuado sería el hermenéutico, en el que cabría insertar la genealogía de Nietzsche y que podríamos completar con la noología de Zubiri. Pues las irrenunciables aportaciones de la hermenéutica dejan desatendido un aspecto que tal noología analiza: la elucidación del momento de realidad en la experiencia. Quizá así encontremos el quicio del pensamiento en la realidad a través de una experiencia hermenéutica, que genético-estructuralmente depende de la intelección sentiente. La razón hermenéutica y la razón sentiente pueden reconocerse en la experiencia humana.

Una filosofía integradora de las diversas dimensiones y caracteres de la experiencia pondría de manifiesto que ya no es suficiente una disputa de racionalidades, ya que por debajo de toda racionalidad subsiste una experiencia que no puede reducirse ni someterse a los cánones epistemológicos, ni puede ser sustituida por la reflexión.

La nueva filosofía de la experiencia no ha de confundirse con una mera «teoría del conocimiento», que busque críticamente el fundamento gnoseológico. Este aparente cri-

²¹ J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit* (Suhrkamp, Frankfurt 1985) pp. 202 ss.

ticismo sería un subjetivismo ingenuo, cuando la primacía de la epistemología pertenece al pasado²². Pues es totalmente insuficiente limitarse a planteamientos epistemológicos y gnoseológicos (en sentido estricto). El conocimiento no flota en el vacío, ni es autosuficiente, sino que se funda en la vida. Y diversas tendencias, como la filosofía de la vida, el pragmatismo, la hermenéutica, la fenomenología, las antropologías, etc., han descubierto dimensiones irreducibles al enfoque epistemológico, sea a través del estudio de la *percepción* o de la *comprensión*, y que revierten al problema básico de la *experiencia*.

2. HERMENEUTICA ONTOLOGICA VERSUS EPISTEMOLOGIA Y FILOSOFIA DE LA REFLEXION

La hermenéutica de Gadamer propone una teoría de la experiencia que no conduce al abismo nihilista. Su propósito consiste en hacer frente al cientificismo y superar tanto el planteamiento epistemológico como la filosofía de la reflexión elaborando una «teoría de la experiencia real».

Con vistas a rebasar el planteamiento epistemológico (todavía latente en Dilthey, Husserl y Apel...), Gadamer recurre al «giro ontológico» que Heidegger imprimió a la fenomenología hermenéutica, en concreto a su «hermenéutica de la facticidad» del estar-ahí (*Dasein*). Y, aunque el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo* no escapa por completo al ámbito de la problemática de la reflexión trascendental (repárese, por ejemplo, en el caso de la «Antropología del conocimiento» de Apel), Heidegger transforma la fenomenología en una *ontología*, que nos abre a la experiencia del ser, no ya como fundamento, sino temporal: el ser es tiempo. La inspiración de este cambio profundo proviene de Nietzsche.

²² O. Bollnow, *Introducción a la filosofía del conocimiento* (Amorrortu, Buenos Aires 1976); R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Cátedra, Madrid 1983).

Gadamer quiere proseguir el camino emprendido por Heidegger, pero sin dejar por completo de conectarlo con el planteamiento trascendental²³. Pues el estar-ahí es comprender. El comprender es la forma originaria de realización del estar-ahí, del ser-en-el-mundo. La comprensión constituye el modo de ser del estar-ahí, previo a toda ulterior diferenciación, por tanto, algo originario en la vida humana. Se trata de un *factum* existencial, pues es imposible retroceder por detrás de la facticidad de este ser. Encontramos así un presupuesto irrebাসable en la facticidad del *Dasein*, en su estructura existencial.

Este descubrimiento heideggeriano de la preestructura de la comprensión (con carácter ontológico) ha sido aprovechado por Gadamer para su teoría de la experiencia, incidiendo en la historicidad de la comprensión. Desde aquí se transforma el problema epistemológico, ya que la razón no puede ser más que real e histórica. De modo que la hermenéutica tendrá que mostrar en la comprensión la realidad de la historia²⁴. Lo decisivo no se encuentra en la autorreflexión, pues a la comprensión reflexiva precede la vital e histórica. Habrá que mostrar que la comprensión es menos una acción de la subjetividad que un «acontecer», en el que se condensa la realidad histórica: la «historia efectiva». La comprensión está bajo los efectos de la historia, que ejercen «el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada». «*Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*. Todo saberse procede de una preterminación histórica»²⁵. Por consiguiente, «la tarea de la hermenéutica filosófica» consiste, según Gadamer, en «rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina». La comprensión, pues, es una forma de efecto (efecto de la historia) y se sabe a sí mismo

23 H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca 1977) pp. 329-330, 11-12.

24 *Ibid.*, p. 370.

25 *Ibid.*, p. 371.

como efectual. De este modo, la conciencia de la historia efectual es conciencia de la situación hermenéutica, es decir, de la vinculación del pensamiento a un horizonte y, por consiguiente, llegamos a comprender por fusión de horizontes²⁶.

Con esta hermenéutica ontológica Gadamer pretende descubrir y superar asimismo los límites de la filosofía de la reflexión, como anunciábamos antes, a partir precisamente de su análisis de la conciencia de la historia efectual.

Es característica de la filosofía de la reflexión pensar que no puede haber ninguna posición que no esté ya implicada en el movimiento reflexivo de la conciencia. Frente a esta primacía y omnipotencia de la reflexión, Gadamer abre el camino para «pensar la conciencia de la historia efectual de manera que en la conciencia del efecto la inmediatez y superioridad de la obra que lo provoca no vuelva a resolverse en una simple realidad reflexiva»²⁷. A juicio de Gadamer, la presunta superioridad de la filosofía de la reflexión carece de verdad objetiva y no va más allá de una apariencia formal, ya que los argumentos formales no expresan ninguna perspectiva superior o más fecunda, por falta de fuerza experiencial y de la realidad. Por eso Gadamer cree que el argumento de la reflexión provoca la sospecha sobre el valor de verdad de la reflexión misma y sus argumentos formales. Lo cual plantea un problema filosófico muy grave acerca de si es o no posible rebasar el formalismo de la filosofía de la reflexión. Estamos ante un asunto crucial del pensamiento, uno de los nudos en los que reiteradamente se atasca la discusión filosófica. ¿Cuál es la legitimidad de los argumentos formales? ¿Son vacíos? Gadamer nos recuerda que ya Platón mostró que no hay ningún criterio argumentativamente suficiente para distinguir el discurso verdadero, ya que la refutabilidad formal no excluye necesariamente la verdad. ¿Es practicable una razón que se

26 Ibid., 372 ss.

27 Ibid., p. 417.

fundamente a sí misma y se eleve por encima del formalismo? ¿Es posible una razón que supere el formalismo o con él hemos llegado a una cumbre, más allá de la cual sólo encontramos un abismo insondable?

Es un topos clásico de la filosofía el intento de Hegel de superar el formalismo kantiano. Una grandiosa empresa que algunos han pretendido desarrollar todavía en la actualidad, pero de muy difícil realización por la vía lógica de la forma absoluta. No obstante, en el análisis de la conciencia de la historia efectual es central la confrontación con Hegel, porque Gadamer encuentra en su filosofía la raíz del problema hermenéutico: la dimensión histórica de la razón. En Hegel la vida del espíritu consiste en reconocerse a sí mismo en el ser otro; el espíritu se ve enfrentado a lo «positivo», que se le aparece como extraño, y tiene que aprender a reconciliarse con ello. Este comportamiento histórico del espíritu es «una *experiencia*, que experimenta realidad y es ella misma real»²⁸.

La solución al problema de los límites del formalismo pasa por recurrir a la experiencia real que experimenta realidad. Al parecer, si queremos rebasar los límites de la razón reflexivo-formal, no habrá más remedio que afrontar los nuevos riesgos de una razón real que vive de la experiencia de la realidad. Tal vez con ello estemos ante dos tipos de *pathos* filosófico: el de la vía de la formalidad lógica y el de la realidad a través del viaje experiencial.

En este contexto no debemos ahorrarnos una dificultad que surge al hilo de las últimas reflexiones: si efectivamente la teoría hermenéutica de la experiencia (que experimenta realidad y es ella misma real) será capaz de superar totalmente todo formalismo o si no tiene más remedio que reconocer algún principio formal, por ejemplo, el de la no-autocontradicción pragmática, formulado enérgicamente por Apel. ¿Se trata de un principio formal dentro de una filo-

28 Ibid., p. 421.

sofía de la reflexión o constituiría la expresión de una relación vital de nuestra experiencia lingüística? ¿Estaría este principio sometido también a la estructura de la experiencia hermenéutica? Lo bien cierto es que no estamos ante un principio lógico-semántico, sino pragmático, de manera que en este formalismo peculiar se reconoce la autorrelación reflexiva del sujeto al incorporar la dimensión pragmática. ¿Y no está ligada dicha autorreflexividad, en tanto que estructura formal-pragmática, a una relación vital, donde interviene (está en juego) la vida del sujeto? ¿No forma parte de la experiencia hermenéutica como límite de las orientaciones (perspectivas) de sentido? ¿No podría formularse bajo la estructura dialógico-experiencial de la pregunta? ¿O la experiencia hermenéutica rebasa también esta formalidad pragmática?

Detengámonos por un instante en este punto para preguntarnos sencillamente qué hay de experiencial por debajo de lo formal. ¿O es que en lo formal encontramos «pura» formalidad? ¿Qué experiencia sustenta la formalidad de la razón o acaso ésta reposa sobre sí misma? No sería descabellado pensar que tanto la formalidad como su «autoridad epistemológica» provienen y son expresión de un fondo experiencial, que debería analizarse detalladamente. Tal vez sea la expresión de una rebeldía, de la necesidad sentida de libertad, de no querer someterse a contenidos dados. La experiencia primordial de la libertad puede estar a la base de las pretensiones de verdad y validez, en las que se expresa la autonomía de la razón y que se expresan a través de la distinción entre forma y contenido. El formalismo concede su confianza a la forma, como si a su través quedara salvaguardada con seguridad una instancia crítica y, por tanto, la libertad. El fondo de la estructura formal de la razón se encuentra en la experiencia de la libertad y en la experiencial pretensión o exigencia de liberación frente a todo posible contenido que obturara la iniciativa innovadora. Hay una carga experiencial en la formalidad, a la que

ulteriormente se le atribuye un peculiar rango epistemológico. Pero su fuerza proviene de la experiencia que la alimenta y sostiene. El sustento último de la formalidad estaría en la experiencia de la libertad. ¿No era esto lo que expresaba la «negatividad» hegeliana como principio lógico-experiencial y vía hacia la libertad? Lo que ocurrió es que su camino estaba prefijado (trucado), supeditado a una clave, cuando en realidad la experiencia es radicalmente abierta (aunque pueda ir generando formalidades que expresen las experiencias de fondo).

Y, por último, cabe señalar en este orden de cosas que no es imposible pensar una formalidad no lógica como ingrediente básico de la misma experiencia. Así no habría separación entre formalidad y realidad; realidad y experiencia no se opondrían a la formalidad, puesto que ésta ya no sería de orden lógico sino constituiría un elemento genético-estructuralmente imprescindible de la experiencia. Es el caso de la «formalidad de realidad» zubiriana, que vendría a completar el análisis de la experiencia ofrecido por Gadamer. También en la formalidad de realidad encontraríamos un momento que no quedaría atrapado por el círculo de la reflexión ni convertido en «realidad reflexiva», ya que se trataría de una *realidad en impresión*; pero tampoco sería reducible a los caracteres de historicidad y lingüisticidad de la experiencia, descubiertos en la hermenéutica.

3. ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA. HISTORICIDAD Y LINGÜISTICIDAD

Una de las grandes aportaciones de *Verdad y método* es la exposición de unos «fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica». Gadamer entiende que la experiencia tiene la estructura de la conciencia de la historia efectual y su análisis de la experiencia está dirigido a destacar y subsanar la deficiencia más acusada de las concepciones de la experiencia; pues éstas han estado marca-

das por el esquema epistemológico, según el cual la experiencia se entiende dirigida a lograr el conocimiento científico. Este aspecto de la experiencia, al que denomina «teleológico», ha dejado en la penumbra otros momentos originarios de la misma, como son la *historicidad* y su *significado antropológico*.

Para ilustrar la insuficiencia del planteamiento lógico-metodológico en el análisis de la experiencia, Gadamer recurre a Hegel en lo que concierne a la historicidad y a Bacon para hacer comprender el significado antropológico de la experiencia. Gadamer recuerda la investigación de los prejuicios efectuada por Bacon, porque en ella se abre un enfoque antropológico de la experiencia, ya que los prejuicios expresan momentos de la vida histórica de la experiencia (y no están referidos teleológicamente al objetivo de la ciencia).

Además del momento teleológico de la experiencia, que consiste en pensar ésta por referencia al conocimiento científico, el análisis del proceso real de la experiencia pone de manifiesto su carácter «negativo», en sentido hegeliano; por tanto, la negatividad de la experiencia tendrá un sentido productivo: nos damos cuenta de cómo es algo, adquirimos un mejor saber. La negatividad por la que la experiencia logra progresar en el saber es una «negación determinada», a la que Gadamer denomina «experiencia dialéctica»²⁹. Aquí descubrimos que la negatividad experiencial está alimentando a la negatividad lógica. Recuérdese al respecto el texto crucial del comienzo de la *Ciencia de la lógica* en que se nos advierte de que «la única manera de *lograr el progreso científico* (...) es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa deter-*

29 Ibid., p. 429.

minada, que se resuelve, y por eso es una negación determinada»³⁰. Esta negatividad lógica que es el motor del procedimiento para formar nuevos conceptos es expresión de un momento de la experiencia. Lo que forma parte del «verdadero método» perteneciente a la lógica, sabiendo que «el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido», «no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo» lo que impulsa hacia adelante. La negatividad lógica se sustenta en la vida de la experiencia, que es histórica. He aquí el segundo momento de la experiencia, producido por la negatividad: el momento dialéctico que consiste en su historicidad. La experiencia va transformando el horizonte del saber y de ahí que no sea posible «hacer» dos veces la misma experiencia, pues la conciencia que experimenta se vuelve sobre sí misma (inversión de la conciencia en Hegel), ganando un nuevo horizonte.

Este proceso histórico, que en Hegel se consuma (debido a la primacía de la razón lógica), para Gadamer permanece radicalmente abierto, porque la dialéctica de la experiencia no acaba en un saber absoluto sino que permanece en una constante *apertura histórica a la experiencia*. En ésta se sustenta un cierto «criticismo hermenéutico», de corte totalmente diferente al gnoseológico habitual, por cuanto la persona experimentada se abre a nuevas experiencias y es capaz de aprender de ellas, porque es radicalmente anti-dogmático.

Al hilo de su análisis de los momentos esenciales de la experiencia, además del teleológico y dialéctico-histórico aparece otro, al que denominaré «antropológico» y que Gadamer resume en los siguientes términos: «La experiencia es aquí algo que forma parte de la esencia histórica del

30 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 3 ed. (Solar/Hachette, Buenos Aires 1974) tomo I, p. 50.

hombre»³¹, pues «a nadie le puede ser ahorrada». A mi juicio, el desarrollo de esta dimensión conduciría a una antropología hermenéutica de la experiencia.

La experiencia es el camino de la vida humana, un viaje lleno de expectativas, frustraciones, decepciones y dolor. Esta negatividad e historicidad esencial del ser humano aparece en lo que Gadamer denomina «buen juicio»; éste implica un «momento de autoconocimiento que va forjando al propio ser humano». Gadamer encuentra una expresión de este momento que hemos denominado «antropológico» en la fórmula de Esquilo: «aprender del padecer». Pues sufriendo es como llegamos a percibir «los límites del ser hombre», a experimentar la *finitud e historicidad* humanas. Límites del «poder hacer» y de la «autoconciencia». Inseguridad. Experiencia de que no somos dueños del tiempo y de que en la historia «nada retorna». Aquí se funde todo dogmatismo, porque la experiencia nos enseña a «conocer lo que es» y a «reconocer lo que es real».

Este análisis de la experiencia vale para la conciencia de la historia efectual y se extiende a la experiencia hermenéutica, en la que lo decisivo es la «apertura a la experiencia» (*Erfahrungsbereitschaft*): la apertura al otro y «el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí»³²; en la experiencia hermenéutica la tradición se convierte en experiencia, siempre abierta dialógicamente a sus pretensiones de verdad.

Por eso, además de la historicidad de la experiencia, y aunque «lo que es el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe»³³, Gadamer resalta también su lingüisticidad. Este aspecto está desarrollado de diversas maneras: mostrando la estructura dialógica de la apertura experiencia y el carácter lingüístico de la fusión de horizontes constitutiva de la comprensión, exponiendo que el lenguaje es el medio

31 H. G. Gadamer, op. cit., pp. 432-3.

32 Ibid., p. 438.

33 Ibid., pp. 458-7.

de la experiencia hermenéutica y constituye la experiencia del mundo; por último, incluso, tomando la lingüisticidad de la experiencia como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica.

En este contexto explicativo de la lingüisticidad de la experiencia es importante el significado que Gadamer atribuye a Humboldt³⁴ por el hecho de haber elevado el lenguaje al rango de «experiencia del mundo». Conviene incidir en este punto, porque entre nosotros ha estado excesivamente olvidada y oscurecida la enorme importancia de la filosofía del lenguaje de Humboldt, decisiva para el estudio de la dinámica vital del lenguaje, de su realización viva, la *enérgeia* lingüística, que lleva la marca de la posición del hombre en el mundo, y desde donde bien podría desarrollarse una antropología del lenguaje como proceso vital por el que tenemos la experiencia originaria del mundo.

El problema que surge a partir de esta lingüisticidad de la experiencia del mundo radica en que, si toda «acepción del lenguaje» (*Sprachansicht*) constituye una «acepción del mundo» (*Weltansicht*), se vuelve problemático el concepto del «mundo en sí», ya que no podemos llegar por la experiencia nada más que siempre a diversas acepciones del mundo. Cada experiencia lingüística del mundo es una perspectiva, pero, a juicio de Gadamer, esto no conduce necesariamente a un perspectivismo excluyente, porque cada una contiene potencialmente a las demás. Es decir, en su particularidad cada cual es virtualmente universal. Sin abandonar nuestro mundo estamos con los demás, sin necesidad de acceder reflexivo-formalmente a ninguna instancia fuera de todo lugar particular, como si fuera posible alcanzar una posición incondicionada. No es posible rebasar la constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo. Por eso llega a decir Gadamer que nuestra experiencia lingüística es «absoluta», porque no

34 Nuestros manuales de «Filosofía del lenguaje» no prestan ninguna atención a la filosofía del lenguaje de Humboldt.

existe lugar alguno fuera de tal experiencia originaria. Es claro, pues, que «el que tiene lenguaje 'tiene' mundo». Con el lenguaje se abre una objetividad (*Sachlichkeit*) en toda experiencia humana del mundo, que consiste en dejar «hablar a lo que es tal como se muestra»³⁵. Esta relación originaria entre lenguaje y mundo tiene un carácter de «acontecer», en el que nos sentimos afectados e interpelados por las posibilidades de sentido, porque «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»³⁶.

El análisis gadameriano de la experiencia ha puesto de relieve su historicidad y lingüisticidad. Pero conviene recordar, para finalizar este apartado, dos aspectos, en los que no es fácil llegar a una solución definitiva. Primero, en lo que concierne al intento de superar los límites de la filosofía de la reflexión, tropezamos con el problema del formalismo. Ateniéndonos a la lingüisticidad de la experiencia, Apel nos reconduciría a través de la reflexividad lingüística a un principio formal-pragmático: ¿cómo quedaría la relación entre tal principio y la experiencia hermenéutica? Y, en segundo lugar, no debería pasar desapercibido que, para superar la vaciedad de los argumentos formales y la mera «realidad reflexiva», la hermenéutica ha apelado a un momento de realidad, que debería afrontarse como tal. Así parece suceder cuando se recurre a una «*experiencia* que experimenta realidad y es ella misma real, que «enseña a reconocer lo que es real, a «conocer lo que es», «la finitud humana» y la «propia historicidad», en definitiva, «el poder de la historia». ¿Es cierto, entonces, que todo son interpretaciones? Tal vez estas expresiones (por ejemplo: no hay hechos, sólo interpretaciones, etc), tan fascinantes, sean más confusas de lo que parece. Porque, si bien en la experiencia histórica y lingüística encontramos siempre la dimensión interpretativa, habrá que considerar también un momento de

35 H. G. Gadamer, op. cit., p. 546.

36 Ibid., p. 587.

presencia y poder de lo real. Este olvido hermenéutico del momento de realidad podría ser subsanado por la noología de Zubiri. En este sentido, la filosofía zubiriana podría contribuir a completar una de las tareas más urgentes: profundizar en la investigación sobre la experiencia.

4. LA EXPERIENCIA COMO «PROBACION FISICA DE REALIDAD»

Comencemos con un par de advertencias preliminares. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que el análisis noológico de la experiencia lo sitúa Zubiri en el tercer volumen de su trilogía sobre la inteligencia sentiente³⁷, lo cual significa que pertenece al nivel de la *razón*. En segundo lugar, la experiencia es objeto, al menos, de un doble tratamiento, pues además del «concepto estricto y riguroso» de experiencia, la encontramos también bajo los términos de «experiencia libre», para indicar un modo de la creación racional. Por tanto, nos detendremos brevemente en este sentido no estricto, en la medida en que nos puede ayudar a comprender algunas peculiaridades de la concepción de la razón en Zubiri, en cuyo ámbito se sitúa lo que entiende por experiencia en sentido riguroso.

La razón es, para Zubiri, una intelección que acontece ya dentro de la realidad, porque en ella estamos ya, debido a que contamos con la impresión de realidad como lo más originario en el proceso intelectual, es decir, ya desde nuestro peculiar sentir. De modo que la razón es un modo de estar sintiendo la realidad. No es una cuestión primordialmente de conceptos sino de impresión de realidad; porque no puede olvidarse nunca que el «orto», el «origen estructural» de la razón está en la impresión de realidad. Así pues, hay que desfacer el entuerto de pensar que la razón reposa sobre sí misma o que es pura

37 X. Zubiri, *Inteligencia y razón* (= IR) (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983).

espontaneidad. La razón es *sentiente* y, por tanto, no algo primariamente lógico, ya que «intelige la realidad con la *fuerza coercitiva* propia de la realidad en la que está, esto es, con la fuerza de sentir la realidad»³⁸. El momento sentiente de la razón consiste en el carácter impresivo de esa realidad y no es cuestión de contenidos, sino de formalidad; y como «toda impresión de realidad es en cuanto formalidad impresión abierta»³⁹, la razón vendrá a ser un movimiento intelectual para colmar las insuficiencias de este contacto primordial con la realidad. La razón será, pues, un movimiento de búsqueda de realidad, de apertura al mundo y de actividad pensante, a fin de inteligir lo real «en profundidad»; y, por eso, se definirá como una «marcha intelectual en la realidad», hasta llegar al «fondo de las cosas reales». Apoyada sobre la primaria y originaria aprehensión de realidad, la razón discurre por la apertura de la «impresión de realidad en marcha» o impresión inquiriente, porque siente inquirientemente la realidad.

Hemos destacado la sujeción de la razón por su origen estructural a la impresión de realidad. Pero, por otro lado, la razón libre y creadora por lo que concierne al contenido de la intelección. Pues aunque «la realidad nos hace *estar en razón*», el contenido racional no está impuesto. La razón tiene un ámbito de creación en lo que se refiere al contenido fundamental de la realidad, a la realidad profunda, como queda patente en los casos de la realidad teóricamente conceptuada, la realidad en ficción o la realidad poética. Se trata de intelecciones de lo real en profundidad, como resultado de lo que las cosas nos dan que pensar. El resultado son creaciones racionales que sirven para dar razón de lo real. Así, por ejemplo, «una metáfora es un tipo entre otros de mi razón de las cosas»⁴⁰.

Y ello se debe a que para Zubiri el carácter racional

38 Ibid., p. 87.

39 Ibid., p. 86.

40 Ibid., p. 44.

de la creación libre del contenido de la razón (lo racional de la creación) radica en la capacidad para forjar una «*unidad propia*» o «estructuralidad», que puede ser del tipo que fuere y que no está prefijada, ni tiene por qué reducirse al orden conceptual. Lo racional consiste en ser creación de unidad, aunque sea la «unidad» de lo metafórico (señala el propio Zubiri), que sólo puede ser aprehendida poéticamente⁴¹.

No hará falta insistir en la importancia de este modo de entender la razón, genético-estructuralmente sentiente, estructurada por la libertad creativa en cuanto al contenido, para la que las metáforas pertenecen con pleno derecho al ámbito de la creación *racional* como modos de *dar razón* de lo real. Es patente la conexión existente entre esta concepción de la razón y otras tentativas contemporáneas de adentrarse en una razón experiencial, corporal, estética y poética. Lo peculiar de Zubiri consiste en que no escinde tajantemente dimensiones que otros contraponen con mayor o menor violencia.

En este contexto de la creación libre de la razón inserta Zubiri la «experiencia libre» como un modo de dar razón de lo real, es decir, de dotar libremente a la realidad profunda de un contenido fundamental propio. Experiencia se entiende aquí como «tentativa», «ensayo» dentro del ámbito de la creación libre del contenido de la realidad: « el ensayo de modificación libre de la actualidad del contenido ya aprehendido »⁴².

Ahora bien, no es éste el sentido genuino de la experiencia en Zubiri. Tan sólo que nos ha servido para entender un poco ciertas peculiaridades de la razón en Zubiri: una razón que es una marcha intelectualiva en la realidad, que tiene su origen estructural en la impresión de realidad, pero que es abierta, libre y creadora de contenido

41 Ibid., pp. 112-3.

42 Ibid., p. 120.

en su intento de alcanzar la realidad profunda para dar razón de lo real.

¿Qué es la experiencia, en sentido estricto? La fórmula de respuesta dice así «probación física de realidad»⁴³; pero habremos de entender y situar estos términos con algunos trazos más.

La experiencia es parte integrante de la estructura del *momento metódico* de la intelección racional⁴⁴. El momento metódico es el método como vía de posible acceso a la realidad profunda, al fundamento. Este método es vía de conocimiento, vía de acceso desde una actualización de lo real en aprehensión primordial a otra actualización en probación física (experiencia)⁴⁵. El método, pues, consiste en una razón inquiriente que busca el fundamento de lo real a fin de obtener una intelección más profunda de lo real; el camino es una marcha intelectual, que no es lógica, sino experiencial. Porque no hay que confundir el método con un razonamiento. Este es una estructura lógica, que de por sí no es fuente de verdad; en cambio, el método pretende ser fuente de verdad, porque se mueve en la experiencia de la realidad. El método es una marcha experiencial y el conocimiento no podrá reducirse a lo teórico, ya que lo radical del mismo está en la experiencia.

Los otros pasos de la estructura metódica de la intelección racional son el sistema de referencia y el esbozo de posibilidades. No hay ningún conocimiento si no es inteliendo un sistema de referencia. La función del mismo es «direccional», captación de un «hacia», que sirve de apoyo a la actividad racional hacia lo profundo. Y es que frente al logicismo el conocimiento no es sólo un sistema proposicional, sino que en primera línea es lo que queremos decir⁴⁶. De ahí que el sistema de referencia no esté al ser-

43 Ibid., p. 227.

44 Ibid., pp. 210 ss.

45 Ibid., p. 206.

46 Ibid., p. 215.

vicio de ninguna constatación sino sea el apoyo para *experienciar* una dirección y, en ese sentido, el conocimiento puede tener el carácter de descubridor y creador.

Esta creatividad a partir del marco de referencia se expresa mediante el esbozo de posibilidades, fruto de la construcción libre, de ahí que todo conocimiento sea limitado y abierto. Pero el método como vía pretende conducir a un término: la intelección del fundamento de lo real. Este es el tercer paso del momento metódico de la intelección racional: el método como experiencia, pues ésta es entonces el modo como se intelige el fundamento posibilitante de lo real. Es el acceso real y efectivo a la realidad profunda. El conocimiento empieza con un sistema de referencia desde el cual se esboza un sistema de posibilidades hasta llegar a experimentar lo que la cosa es como realidad mundanal. La experiencia es la probación y degustación de la realidad, en cuanto constituye lo decisivo del encuentro metódico con lo real. La experiencia es, pues, el momento esencial del método del conocimiento.

Así pues, ¿qué es la experiencia? Tener experiencia consiste en inteligir en profundidad; es un encuentro metódico con lo real, producido por la razón sentiente, que se ve impelida a sentir lo real como momento del mundo. Esto supone un cambio en la concepción de la razón, en favor de un pensamiento experiencial.

Pero «experimentar» no es sentir, como puntualiza Zubiri. Tal identificación sería incorrecta en el caso de interpretar de modo sensualista el sentir, porque el sentir no siente sólo las cualidades sino también que estas cualidades son reales. Lo sentido en la experiencia es también, pues, la formalidad de realidad, por la que el sentir humano es intelectual. Pero sentir no es experimentar en el sentido zubiriano, porque en el sentir lo sentido es algo formalmente *dado* y lo experimentado es algo *logrado*. A lo sensible le falta el momento de logro para ser experiencia. Y el logro de la experiencia es un logro de profundización,

en la que la cosa queda actualizada como realidad mundanal. Esta profundización no se reduce a mera constatación (que sería la intelección de lo real campalmente), sino una *probación* (intelección de la cosa real en profundidad). Probación de realidad, pues, significa la intelección de la cosa real como momento del mundo; pero se trata de probación física, es decir, ejercitada como travesía superando obstáculos, caminando, viajando entre los peligros que puedan acechar⁴⁷. Con este sentido de aventura y travesía, la experiencia se define como «probación física de realidad» y encuentro metódico con lo real, transformando la razón *sentiente* en razón *experiencial*, aquella que ha probado —degustado, expereinciado— las profundidades de lo real hasta llegar al fundamento, urgida no por instancias lógicas, sino a partir de lo real dado sentientemente. Por el camino de la experiencia y en la experiencia se podrá producir el encuentro de la verdad racional.

Para clausurar este punto sólo quisiera aludir a un aspecto importante que no ha sido objeto de gran atención⁴⁸. Me refiero a la relación entre experiencia y lenguaje en Zubiri.

Como señala el prof. Pintor-Ramos, Zubiri ya en su etapa fenomenológica fue consciente de los «límites de todo formalismo», inclinándose hacia una radicación más experiencial del lenguaje en el mundo vital. De ahí su cercanía, según este autor, a un «carácter instrumental del lenguaje» y al «pragmatismo». Este engarce con las dimensiones y estructuras biológicas del hombre es constante en la filosofía de Zubiri. Sin embargo, el lenguaje no se sitúa en el orden de la aprehensión primordial de realidad, a la que se considera «inefable» (o, como dice Pintor-Ramos, alingüística), sino en el proceso intelectual del logos y la razón, caracterizado por la libre creación. El lenguaje es

47 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VIII, pp. 174-5.

48 A. Pintor-Ramos, 'El lenguaje en Zubiri', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV (1987) pp. 93-133.

resultado de la capacidad para crear nuevas formas de actualizar lo real⁴⁹. La expresividad lingüística, ganada en la distancia y en la libertad, tendría la fuerza creativa y transformadora de las metáforas para «re-describir» la realidad. La incidencia en este carácter originariamente metafórico del lenguaje, que supone un fondo potencial de enriquecimiento de nuestra experiencia de lo real, conecta con una línea de pensamiento al respecto que se remonta a Humboldt, pasa por Nietzsche y llega a Ricoeur, por sólo nombrar algunos momentos característicos de esta reflexión sobre el lenguaje⁵⁰.

Este aspecto queda claro si aplicamos al lenguaje lo que Zubiri enuncia referido al conocimiento: «El conocimiento no es sólo lo que concebimos y lo que decimos sino que es también, y en primera línea, lo que queremos decir»⁵¹. A lo que Zubiri añade a continuación: «El lenguaje mismo no es, para los efectos de la intelección, algo meramente representativo (...) [sino que] precisamente como expresión de la intelección racional, y dentro de esta intelección, el lenguaje tiene además de una posible función representativa una función diferente (...). Por esto el estatus cognoscitivo del sistema de referencia no es servir para una intelección constativa (...) [sino que] en la intelección racional y en su expresión, no se trata de *constatar* la realización de representaciones, sino de *experimentar* una dirección...». Aquí lo que se destaca es el carácter experiencial o experienciador del lenguaje, lo cual es decisivo para la interrelación entre experiencia y lenguaje en Zubiri, que está a la base de la dimensión creativa y descubridora del conocimiento. La única que ocurre es que Zubiri no es panlingüístico, pero su concepción del lenguaje, sin caer en ninguna logificación lingüística de la intelección, no conduce a reducir el ámbito de experiencia de la realidad, sino a enriquecerlo. Porque sin perder de

49 Ibid., p. 125.

50 J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, capítulos 6 y 8.

51 X. Zubiri, IR, p. 215.

vista el origen estructural del logos y de la razón, deja bien claro que el lenguaje entra en el proceso intelectual como un potencial creador, dinámico, metafórico, que sirve para *experimentar*. Con lo cual, tampoco habría ruptura entre lingüisticidad y realidad; antes bien, el lenguaje serviría para potenciar la creatividad en la experiencia de la direccionalidad de la realidad.

Precisamente una de las aportaciones de la noología de Zubiri consiste en desarrollar una «genealogía» peculiar que descubra el origen estructural de la experiencia, semejante en algunos aspectos a la nietzscheana, pero sin establecer ninguna ruptura entre la aprehensión primordial y sus ulteriores desarrollos por el logos y la razón, porque se trata simplemente de diversas actualizaciones de la realidad.

La «genealogía de la experiencia» de Nietzsche (tal como se encuentra en *Verdad y mentira en sentido extramoral* y otros escritos) nos hace retroceder al mundo primitivo de las impresiones, intuiciones y metáforas. A este mundo originario, donde reina la libertad y por el que se guía el intelecto liberado, se contraponen otro mundo construido de conceptos, como instancia reguladora que impone un orden, bajo el que quedará sepultado el fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes «que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana»⁵², ya que el hombre es un «animal fantástico». Mediante esta contraposición radical Nietzsche llega a distinguir dos tipos humanos: el hombre intuitivo y el hombre racional. En último término, su genealogía descubre que el origen de la experiencia está en las *impresiones* y en el *impulso hacia la construcción de metáforas*. Con lo cual, los «estados de consciencia» o el «tener-algo-por-verdadero» (*Für-wahr-halten*) son estados «de quinto orden comparados con el valor de los instintos»⁵³;

52 F. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral* (Teorema, Valencia 1980) p. 13.

53 F. Nietzsche, *El Anticristo* (Alianza, Madrid 1974) p. 69.

porque lo decisivo no está en la fenomenalidad de la conciencia sino en estratos inferiores como el instinto, los impulsos, las impresiones. Como observaba Ortega, la razón no se basta a sí misma, «es sólo corrección del instinto, perfeccionamiento de la espontaneidad»⁵⁴. Así pues, el origen de la experiencia no lo encontramos en ningún proceso lógico, sino en vivencias originarias, donde nos vemos arrastrados por las impresiones, intuiciones y metáforas primitivas, como trasfondo de la libre creación.

Zubiri armoniza en su noología lo que en la genealogía de Nietzsche se expresa en clave de conflicto. Para Zubiri, no hay ninguna oposición entre intuición y concepto, sino que simplemente son dos formas de intelección; pues, antes de ser dos fuentes de conocimiento (y de contenido), son dos modos de actualización de lo real, en la que lo decisivo no es el contenido sino la unidad proporcionada por la formalidad de realidad (proveniente de la impresión de realidad). Asimismo, para Zubiri, hay continuidad entre impresiones y conceptos, entre el mundo sensible y el inteligible, basándose en la impresión de realidad. Y si Nietzsche optó por seguir el hilo conductor del cuerpo para regenerar la razón, también Zubiri sostiene —sin ningún género de rupturas— la radicación de la razón en el orden sentiente, que constituye el origen estructural de la intelección racional; capacitada para desarrollarse como razón poética⁵⁵, donde las metáforas son un modo de *dar razón*, porque tampoco hay ruptura alguna entre impresiones, metáforas y razón. Las metáforas tienen —para Zubiri— tanto de racional como los conceptos, y tanto los unos como las otras se mueven en el espacio de la libre creación experiencial de la realidad. Y todo ello, porque hay una unidad antropológica en la experiencia humana, que no nos fuerza a buscar lo específico del hombre en una razón allende las impresiones; ya vimos

54 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, 485.

55 G. Marquinez Argote, 'Las ideas estéticas de Zubiri en el realismo fantástico latinoamericano', en *Estudios Filosóficos*, n. 105 (1988) pp. 297-316.

que la razón no puede evitar su momento sentiente, pues su «orto» está en la impresión de realidad. Así pues, la noología zubiriana puede considerarse en ciertos aspectos como una armonización de elementos de la experiencia humana, que en la genealogía de Nietzsche se presentaban dislocados y trágicamente enfrentados. Pero ambos coinciden en desvelar que el fondo último de la experiencia está en las impresiones, de donde arranca todo el proceso intelectual y cognoscitivo, cuyo análisis nos lo presenta lleno de rupturas o en armonía (en este último caso, debido precisamente al momento de realidad descubierto en el fondo de la experiencia).

5. LA EXPERIENCIA DEL PODER DE LO REAL

La experiencia es el modo como el hombre se va haciendo a sí mismo enfrentándose a la realidad, que a su vez constituye el último apoyo que le ofrece posibilidades y le empuja a vivir. En la experiencia descubrimos la fundamentalidad de la realidad en que nos encontramos, pues ésta es la que nos determina a estar 'frente a' ella. Y esta determinación, por cuanto ejerce un dominio, es dominación. Lo que ejerce este dominio es el momento de realidad de las cosas reales, que siempre es «más» que su momento de totalidad. Este «más» de la realidad en cada cosa real es un dominio que Zubiri llama «poder» (a la par que señala la oportunidad de una filosofía del poder). Este «más» se nos da preconceptivamente en impresión de realidad, pues es un momento del «de suyo»⁵⁶.

El poder es un momento del «de suyo» (junto a la «nuda realidad» y la forzosidad)⁵⁷. Ya en *Sobre la esencia* expuso Zubiri que una de las maneras de entender la rea-

⁵⁶ X. Zubiri, *El hombre y Dios* (=HD) (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984).

⁵⁷ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 4 ed. (Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1972) pp. 514-5.

lidad de lo real ha sido como poder. En sus obras posteriores (*Inteligencia sentiente*, *El hombre y Dios*) cada vez presta más atención al problema del poder de lo real⁵⁸. En estos análisis el poder pertenece a la apertura trascendental del «de suyo» a partir de la impresión de realidad⁵⁹. Tenemos experiencia del poder de lo real a partir de tal impresión, porque está dado en ella. Este es el «poder» que interesa a Zubiri en este contexto: como «momento trascendental de lo real como real» y fundado en el «de suyo» de la realidad; es decir, el «poder metafísico», consistente en «la dominancia de lo real en tanto que real», la primacía de la formalidad de realidad⁶⁰.

El hombre tiene experiencia de la realidad como poder, es decir, de la dominancia de lo real como real. Y esta experiencia es la experiencia radical de la persona⁶¹, porque será decisiva para nuestra realidad personal.

¿Cómo acontece la experiencia del poder de lo real? El poder de lo real acontece, según Zubiri, apoderándose de nosotros. Dominancia es apoderamiento. Este apoderamiento acontece ligándonos al poder de lo real y Zubiri da a este «hecho» el nombre de «religación». En ella el hombre tiene experiencia de lo que es la realidad como poder, hace probación física de lo que es el poder de lo real.

Pero en esta experiencia de la religación se manifiesta asimismo el carácter enigmático del poder de lo real: experimentamos el enigma de la realidad y el problematismo de nuestro ser (de nuestra vida), porque estamos fundados en un enigma. Y lo enigmático nos inquieta y por eso nos preguntamos: «¿qué va a ser de mí?» y «qué voy a hacer de mí?». Esta «experiencia metafísica» nos mueve a buscar un

58 Por ejemplo, es patente que en el enfoque ontológico de la religación en NHD no se incida en la experiencia del poder de lo real y, en cambio, en HD se haya convertido casi en hilo conductor.

59 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980) p. 200.

60 *Ibid.*, p. 198.

61 X. Zubiri, HD, p. 157.

fundamento: en la experiencia manifestativa del enigma del poder de lo real nos sentimos lanzados a buscar el fundamento⁶².

El poder de lo real abre, por tanto, según Zubiri, el ámbito de la fundamentalidad⁶³. Pero el hombre puede optar libremente por suspender tal fundamentalidad, reduciendo la realidad-fundamento a una realidad-objeto. Nos encontramos entre la opción por la objetualidad y la opción por la fundamentalidad. Pero muchos hasta se desentienden del problema del fundamento, contentándose con la «voluntad de vivir» y la penúltimidad de la vida⁶⁴.

No obstante, el problema básico sigue siendo el del *enigma del poder de lo real*, al que estamos religados y por el que nos vemos lanzados a inteligir qué sea tal poder. Unos han inteligido ese poder en la dirección de la fundamentalidad llegando hasta la realidad de Dios como fundamento de la «plenitud de la vida». Otros inteligen que el poder de lo real en las cosas es un hecho, sin necesidad de ulterior fundamento. Aquí la vida entera reposa sobre la pura *facticidad del poder de lo real*⁶⁵. Planteado el problema en estos términos, lo decisivo es, pues, la respuesta (interpretación) que se dé al enigma de la experiencia de la realidad como poder de lo real.

Nietzsche comprendió que la facticidad del poder de lo real es suficiente y que no se necesitaba ningún fundamento más. Se entregó a esta opción experimentando la autosuficiencia de la vida: la vida es lo que es y como es, nada más. Constituye la opción por la facticidad del poder de lo real, entregándose a dicha facticidad como único marco de posibilidades, dentro del cual por el juego azaroso del fatum se van a dar las oportunas emergencias, por ejemplo, la del superhombre (que más que ideal sería una emergencia), no diseñadas desde ningún ideal teleológico, ni apoyadas en

62 Ibid., pp. 108, 100, 204.

63 Ibid., p. 259.

64 Ibid., p. 280.

65 Ibid., p. 283.

ningún fundamento. No por meros conceptos, sino por experiencia (probación física) del poder de lo real y su carácter enigmático, llega Nietzsche a una interpretación y opción favorable a la facticidad del poder de lo real.

El análisis zubiriano de la religación y el nietzscheano del poder apuntan a un fenómeno común que se resuelve de modo diferente, tanto intelectual como opcionalmente, porque se «hacen» dos experiencias (probaciones) de la realidad. Una conduce al problema de Dios y a su resolución positiva; la otra, al ateísmo y nihilismo: no hay fundamento del poder de lo real. Basta su facticidad. Esta experiencia está a la base del nihilismo contemporáneo: ya no queda nada de ser como fundamento, por lo que se desfonda al unísono el sujeto. El hombre vive hoy una experiencia de «*fatiga de lo absoluto*»: «le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera episódicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto»⁶⁶. Pero esta renuncia radical al fundamento nos sumerge en una facticidad horadada de nada, de la que vivimos en nuestro horizonte cultural, siendo —por decirlo con brevedad— fenomenicamente pragmatistas (soportando lo más agradablemente posible la nihilidad) y nouméricamente nihilistas.

Es un mérito loable que Zubiri haya emprendido el camino de la experiencia y haya asumido el reto que supone la opción por la factualidad del poder de lo real, una experiencia decisiva en la vida contemporánea. Pero no lo es menos que haya intentando mostrar que la marcha intelectual de la razón experiencial no conduce necesariamente al nihilismo, sino que como razón sentiente se abre a la fundamentalidad desde su estructura libre y coercitivamente impulsada a partir de la primigenia impresión de realidad.

JESUS CONILL SANCHO

66 Ibid., p. 163.