

# Reflexión y crítica

## Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana

Jesús Conill

### Resumen

Se intenta defender una analítica hermenéutica de la experiencia que cuente con la genealogía nietzscheana y no sólo con la historia de la hermenéutica expuesta por Gadamer; y mostrar el camino de una hermenéutica crítica de la «razón experiencial» y la contribución de la filosofía española (Ortega, Zubiri y Laín).

### Abstract

The aim of this contribution is to defend an hermeneutical analytics of experience that is based also on nietzschean genealogy and not only on Gadamer's history of hermeneutics; and to show the way of a critic hermeneutics of a «experience reason» and the contribution of the spanish philosophy (Ortega, Zubiri and Laín Entralgo).

La hermenéutica filosófica ha tenido, a mi juicio, dos comienzos, que han constituido dos fuentes de inspiración del pensamiento contemporáneo: 1) la primera —a la que suele aludirse habitualmente— se ha dado a conocer sobre todo a través de la historia de la hermenéutica a partir de Schleiermacher y Dilthey, y que tiene su momento cumbre en Heidegger, tal como la cuenta Gadamer en *Verdad y método*<sup>1</sup>; 2) pero hay otra historia, que tiene que ver con la operación intelectual que realizó Nietzsche en virtud de su hermenéutica genealógica y que cabe interpretar como producto de la paulatina transformación del pensamiento que fue desarrollándose a

<sup>1</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977; vid. también J. GRONDIN, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003.

lo largo del siglo XIX en diversos círculos –cada cual a su modo– bajo la influencia kantiana<sup>2</sup>.

En los dos casos mencionados pueden constatarse dos importantes peculiaridades: a) se ha producido una profunda *transformación* de la filosofía trascendental y b) se ha creído descubrir algún tipo de *facticidad*, ya sea en una fenomenología hermenéutica (al estilo heideggeriano y gadameriano) o en una hermenéutica genealógica (al estilo nietzscheano).

### 1. Analítica hermenéutica con carácter trascendental

La primera de las dos trayectorias es de la que arranca, en principio, “el proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica”. Según Gadamer, Heidegger está determinado en sus comienzos por la tendencia común a Dilthey y Husserl a “*concebir desde la vida*”, aunque también debe tenerse en cuenta la aportación del conde York al concepto de “vida”<sup>3</sup>.

Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl una fenomenología “hermenéutica de la facticidad”, en la que la facticidad del *Dasein* se erige en base ontológica del planteamiento fenomenológico. Con lo cual, al hilo de una inicial *hermeneutización* de la fenomenología lo que se propone de forma predominante es una *ontologización* de la fenomenología.

Este nuevo enfoque constituye una *crítica al idealismo*, pero manteniendo la *pretensión* del planteamiento *trascendental*, en virtud de su innegable pretensión de universalidad. Pues, según Gadamer, el proyecto heideggeriano (de *Ser y tiempo*) no escapa por completo al ámbito de la *reflexión trascendental*<sup>4</sup>. De hecho, en principio, la analítica del *Dasein* parecía desarrollar una nueva dimensión dentro de la fenomenología trascendental (como ya destacó en su momento Oskar Becker). De ahí que esta *analítica existencial-trascendental* del *Dasein* no implicara ningún ideal histórico determinado, ninguna metafísica, ninguna antropología. Lo cual no impide que pueda presentarse como una mejor analítica. Heidegger podía apelar al carácter “*trascendental*” (en el sentido kantiano) de su “analítica”, para situar-

<sup>2</sup> Vid. J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, especialmente Partes I y II.

<sup>3</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 320.

se más allá de un ideal de contenido. E incluso el propio Gadamer añade: “en este sentido también nosotros nos remitimos al sentido *trascendental* del planteamiento heideggeriano”, porque es así como la hermenéutica gana un “rasgo universal”<sup>5</sup>.

La hermenéutica puede mostrar el sentido de “toda una dimensión nueva”, ganada en la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger. Lo que ocurre es que la estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica, en la que operan las vinculaciones de la costumbre, la tradición y las posibilidades de futuro. “El *Dasein* que se proyecta en su poder ser es ya siempre ‘sido’”: factum existencial, facticidad (de la que brota toda posibilidad y comportarse libre).

“Tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad” y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. He aquí la unión o conexión entre trascendentalidad y facticidad histórica: *trascendentalidad en la facticidad*. El “presupuesto irrebalsable” es lo que al mismo tiempo “hace posible y limita todo proyectar”: la estructura existencial del *Dasein*, una instancia universal, “común” y “necesaria” a todo comprender.

¿Implica esta hermenéutica una superación del trascendentalismo? A mi juicio, constituye una vía para superar el subjetivismo moderno, pero no implica necesariamente renunciar a toda clase de trascendentalidad; porque puede descubrirse una determinación hermenéutica de la trascendentalidad<sup>6</sup>, por ejemplo, la que se da en el acontecer de la comprensión (aunque haya que tener en cuenta las reflexiones de Jean Grondin sobre las ambigüedades del concepto de lo “trascendental” en Gadamer)<sup>7</sup>.

Tan es así que la expresión “hermenéutica trascendental” caracteriza un aspecto decisivo de uno de los programas filosóficos más fructíferos de la segunda mitad del siglo XX, a saber, el programa apeliano de transformación de la filosofía trascendental kantiana, mediante la incorporación del giro fenomenológico-hermenéutico contemporáneo, especialmente el de orientación heideggeriana y gadameriana.

De hecho, los primeros trabajos de Apel en los años cincuenta son de corte hermenéutico, como la tesis de doctorado: *Ser-abí y*

<sup>5</sup> Ibid., p. 329.

<sup>6</sup> Vid. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997; “La transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 2005, en prensa.

<sup>7</sup> J. GRONDIN, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 127-128.

conocimiento: una interpretación gnoseológica de la filosofía de Martin Heidegger<sup>8</sup>. A partir de entonces se entrelazan en la filosofía de Apel varios enfoques que se irán perfilando y completando con el tiempo: una peculiar profundización *hermenéutico-lingüística* de la filosofía de Heidegger y una aproximación a la *filosofía del lenguaje* que, si bien originariamente es de orientación humboldtiana, se reconduce más tarde hacia la filosofía *analítico-lingüística*, especialmente en la versión determinada por el giro *pragmático* del segundo Wittgenstein.

A la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y Gadamer añade Apel una serie de elementos críticos y dialécticos, a fin de superar el logos meramente facticista, desvelando las pretensiones universales de validez y sin abandonar el problema de la fundamentación o justificación racional, es decir, manteniendo las exigencias propias de una razón crítica dentro del marco de una “semiótica trascendental”, entendida como nueva “prima philosophia”<sup>9</sup>. El proyecto de esta nueva filosofía primera mantiene la pretensión de lograr una fundamentación filosófica, consistente en reconstruir los presupuestos necesarios e *irrebasables* de toda argumentación y comprensión intersubjetivamente válida: aquéllos que no podemos negar sin incurrir en *contradicción pragmática*, ni podemos intentar demostrar sin caer en *petitio principii*. A este tipo de elementos llama “trascendentales” y es en esto en lo que consiste su trascendencia.

Aunque no es fácil hallar una estructuración bien sistematizada de la propuesta filosófica de Apel, éste indica en alguna ocasión que tiene dos partes, la *Hermenéutica trascendental* y la *Pragmática trascendental*<sup>10</sup>. La ausencia de una delimitación nítida de los contenidos correspondientes a cada una se debe tal vez a que su procedi-

<sup>8</sup> *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1950.

<sup>9</sup> Vid. K.O. APEL, “Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia”, E. BÜLOW y P. SCHMITTER (Hrsg.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, J. Benjamins, 1979, pp. 101-138; J. CONILL, “La semiótica trascendental como filosofía primera en K.O. Apel”, en *Estudios Filosóficos*, 91 (1983), pp. 493-516; *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12; A. CORTINA y J. CONILL, “Pragmática trascendental”, en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 137-166.

<sup>10</sup> K.-O. APEL, “Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia” (en E. BÜLOW y P. SCHMITTER (Hrsg.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, J. Benjamins, 1979, pp. 101-138); “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?” (en *Transformación de la filosofía*, II, 169 ss.).

miento habitual de pensar y exponer está marcado por sus interlocutores; pero también a que el acercamiento entre la hermenéutica y el análisis lingüístico es ineludible, cuando no se rehuye el tratamiento de la dimensión pragmática del lenguaje. Tanto mediante el método fenomenológico-hermenéutico como con el analítico-lingüístico puede superarse la separación tradicional entre las dimensiones semántica y pragmática.

En efecto, en ambos casos puede tematizarse el lenguaje como condición de posibilidad y validez intersubjetiva, y, por tanto, reintroducirse el rol transformado del sujeto trascendental. Pues las versiones apelianas de la hermenéutica y de la pragmática van más allá del factualismo del sentido, debido a su pretensión de universalidad. Prestar atención a la vitalidad del lenguaje no implica someterse a la mera facticidad, sino reivindicar también el universalismo trascendental. Es decir, conjugar el momento de la *participación* y el de la *distancia crítica*, porque desde uno mismo se puede ir más allá de sí mismo, dando ocasión al cuestionamiento reflexivo, tal como expresa la noción de “comunidad ideal de comunicación”, que tiene entre otras la virtud de abrir un horizonte de intersubjetividad universal.

## 2. *Hermenéutica genealógica de la facticidad*

Un auténtico aprovechamiento de lo que significa hoy la hermenéutica exige incluir dentro de su órbita el pensamiento nietzscheano, uno de cuyos grandes méritos consiste, a mi juicio, en haber transformado el criticismo kantiano en hermenéutica genealógica<sup>11</sup>. Precisamente en Nietzsche encontramos el laboratorio mental en el que tuvo lugar un proceso de transformación semejante y, por tanto, en el que aprendemos a percibir el complejo tejido vital de lo que significa la “pugna” entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una peculiar *hermenéutica crítica* en clave genealógica.

Y el hecho de que la versión nietzscheana de la hermenéutica genealógica tenga que confrontarse con otras propuestas de hermenéutica como las de Heidegger, Gadamer, Apel y Habermas, Ricoeur, etc., constituye un modo de incorporar el pensamiento

<sup>11</sup> Vid. J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

nietzscheano al debate racional contemporáneo, más allá del uso panfletario, irracional y extravagante de sus escritos, del que sólo resulta una actitud de ficticia –inmunizada– superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional<sup>12</sup>.

La hermenéutica es la modalidad filosófica más propia de nuestra situación actual. Si en otros momentos fueron preponderantes los marxismos, el positivismo lógico, los existencialismos, las filosofías analítico-lingüísticas, el “racionalismo crítico” y la teoría de sistemas, hoy en día, con un nombre u otro, las diversas filosofías se han acercado cada vez más a una actitud hermenéutica. Se ha ido pasando de unas filosofías centradas en el predominio de la razón epistemologizada a unas filosofías que son cada vez más conscientes del carácter decisivo de la experiencia, incluso para la constitución de la propia razón.

Pues lo primero que hay que resaltar es el carácter experiencial del pensamiento mismo, que implica destacar lo “impuro” de la razón. Más allá de la estructura lógica hay otras necesidades, otros impulsos e instintos, que son los que rigen realmente la vida humana. La genealogía nos ayuda a entender mejor (con más perspectivas) cómo comprendemos realmente, el “acontecer” que hay en todo “comprender”, es decir, la experiencia real.

Una experiencia que está cargada de componentes vitales y que la hermenéutica genealógica de Nietzsche desentraña a partir del instinto formador de metáforas<sup>13</sup>. Una experiencia que nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente configuramos (desfiguramos tropológicamente) todos los ingredientes de nuestra existencia. Pues antes de haber pensado (*gedacht*) ya hemos figurado mediante tropos originarios, ya hemos poetizado (*gedichtet*), como repite incansable Nietzsche, apuntando al “orto” de su filosofía<sup>14</sup>. Una experiencia cuyo componente más radical es el sufrimiento –y no un acto puro!–, que nos hace descender a los infiernos y sentir “las máscaras del demonio”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Un síntoma de su relegación del debate racional es que Habermas en el capítulo 1º de *La inclusión del otro*, titulado “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, ni siquiera menciona a Nietzsche y su genealogía.

<sup>13</sup> F. NIETZSCHE, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.

<sup>14</sup> Vid. J. CONILL, *El poder de la mentira*, cap. 6: “Pensar y poetizar”.

<sup>15</sup> Ibid., cap. 8º: “Las ‘máscaras del demonio’: ¿interpretación o transvaloración?”.

Una de las consecuencias culturales más importantes que se han producido en virtud de este nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía contemporánea son las voces que se han alzado en contra de la razón fundamentadora y la extensión de un sentir nihilista, sólo resuelto en cada contexto por las exigencias pragmáticas, como si nos hubiéramos convertido en nihilistas por dentro (en el orden de las convicciones) y en pragmáticos por fuera (en el orden de las resoluciones)<sup>16</sup>.

Sin embargo, el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo y al pragmatismo. Antes bien, una tarea de la filosofía actual consiste en aceptar el primado de la experiencia, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y ciegamente pragmáticas. Es más, un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una *crítica de la razón impura*, que prosiga la crítica de la razón –como tarea permanente de la filosofía–, arrancando del espesor de la experiencia vital y sin regirse por la lógica o por la metodología. Porque no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexivo-formal, o en diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia.

Así que, si hay que hacer frente a la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, es decir, a la denominada “crítica total de la razón”<sup>17</sup>, a la vez hay que ser conscientes del riesgo que se corre entonces de supeditarse de nuevo a la coerción epistemológica del metodologismo moderno y recaer en un “cartesianismo epistemológico”. Ahora bien, entre ambos peligros hay una tercera posibilidad, la que media *logos* y *experiencia* en el concepto de una “razón experiencial”<sup>18</sup>. Es ésta una fórmula que, contando indudablemente con precedentes clásicos antiguos y modernos, prosiguen ciertas filosofías contemporáneas y de modo especial la tradición de la filosofía española desde la Generación del 98 (por ejem-

<sup>16</sup> G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1997; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

<sup>17</sup> K.O. APEL, “Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen”, *Concordia*, 11 (1987), pp. 2-23.

<sup>18</sup> Vid. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, parte II: “Hermenéutica crítica de la razón experiencial”; “La verdad de la razón experiencial”, en J.A. NICOLÁS y M<sup>a</sup> J. FRÁPOLLI (eds.), *Verdad y experiencia*, Granada, Comares, 1998, pp. 181-197.

plo, en el “sentimiento trágico” de Unamuno y en el “pensamiento poético” de A. Machado) hasta la “razón vital” de Ortega, la “razón poética” de Zambrano y la “razón sentiente” de Zubiri, con sus valiosas prolongaciones antropológicas y metafísicas en Pedro Laín y Julián Marías<sup>19</sup>.

### 3. Pugna de hermenéuticas

El giro hermenéutico sirve también para volver a fomentar un impulso siempre latente a lo largo de los siglos en favor del modo de pensar experiencial (método *physikôs* transformado). Tanto la filosofía de Ortega como la de Heidegger y Gadamer, con sus respectivas modalidades hermenéuticas (de la vida y del *Dasein*), van por la vía experiencial del pensamiento como forma más “originaria” del pensar (más allá del epistemologismo)<sup>20</sup>. E igualmente Zubiri nos recuerda que “toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*”. “La filosofía no nace de sí misma”, sino de la experiencia<sup>21</sup>.

Así pues, aunque una parte de la hermenéutica contemporánea haya entendido que su “destino” es el nihilismo (completado con el pragmatismo), otras modalidades de hermenéutica ofrecen analíticas de la experiencia real, que permiten rebasar los límites de la filosofía formal de la auto-reflexión<sup>22</sup>, al revelar que la experiencia hermenéutica está entrañada de historia, tradición, lenguaje, vida personal, y que, en el fondo, con terminología de Gadamer, sometida al “poder de la historia efectual”. Pero tanto Gadamer como la mayor parte de la hermenéutica olvidan o relegan el momento de realidad ínsito en la experiencia, aun cuando, por ejemplo, Gadamer necesita recurrir a él para explicitar “el poder de la historia efectual”. Es éste un aspecto del que se ocuparon insistentemente las analíticas de Ortega y Zubiri, al indagar el nivel filosófico de la “realidad primordial”.

<sup>19</sup> Vid. “Orientación nietzscheana de nuestra tradición filosófica”, en Epílogo a la 2ª edición de J. CONILL, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 211-216.

<sup>20</sup> J. CONILL, “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.

<sup>21</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza Historia Dios*, Alianza, Madrid, 1987 (9ª ed.), p. 153

<sup>22</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977; J. CONILL, “Tras la hermenéutica”, *Antropos*, nº 183 (1999) [monográfico de la revista dedicado a K.O. Apell], pp. 51-55.



No es baladí este último aspecto en el que la contribución de la filosofía española es sumamente significativa, porque sólo teniendo en cuenta ese nivel (el de la realidad) se podrá ir más allá del peliagudo problema que plantea el “conflicto de las interpretaciones” (en el que desemboca la actitud hermenéutica contemporánea) mediante una explícita o implícita *pugna de analíticas hermenéuticas*.

Un ejemplo muy característico en el seno de la tradición española fue la propuesta de Laín Entralgo: una nueva “analítica de la existencia”, diferente de la heideggeriana de *Ser y tiempo* y cuyo punto de partida no era ya el modo de ser de la *pregunta*, sino el modo de ser de la *creencia*. Laín vislumbró que podría hablarse del “temple de la espera”, al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza, y lograr un análisis de este fenómeno de la espera, tomado como orientación originaria. Este estudio de Laín afronta el problema de la realidad biológica de la espera, destacando “el decisivo papel del cuerpo en la actividad de esperar”<sup>23</sup>. Se trata de un enfoque diferente al heideggeriano y que está fundado en los análisis antropológicos de X. Zubiri, correspondientes a sus cursos de los años cincuenta; y que han sido completados con sus análisis noológicos, publicados en los años ochenta<sup>24</sup>.

Pero también otras concepciones filosóficas se apoyan en analíticas de carácter hermenéutico, hasta cuando se declaran en franca oposición a tal enfoque, pues de hecho sus formulaciones están supeditadas a determinados análisis de lo que consideran primordial en la existencia humana. Por ejemplo, esto es lo que le ocurre hasta al “Racionalismo crítico”, como puede apreciarse en la hermenéutica economicista que practica Hans Albert, que da como resultado, a mi juicio, el análisis de un *Dasein* no ontológico sino primordialmente *económico*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> P. LAÍN, *Descargo de conciencia*, Madrid, Alianza, 1989, p. 493. Cuenta Alberto del Campo (“En torno a la filosofía de X. Zubiri”, *Índice*, nº 120, diciembre, 1958, p. 4) que Zubiri le comentó que, como en *Ser y Tiempo* no se alude apenas al cuerpo, cuando terminó de leerlo se preguntaba si es que el cuerpo humano no tiene nada que ver con las estructuras fundamentales del ser humano (vid. DIEGO GRACIA, “Pensar la esperanza en el horizonte de la posmodernidad”, *Revista de filosofía*, 2ª serie, VIII, enero-junio, 1985, 113-148).

<sup>24</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

<sup>25</sup> Vid. H. ALBERT, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, Mohr, 1978; *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, Reclam, 1977; J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 3º, y también J. CONILL, “Hermenéutica y filosofía práctica”, en *Debats*, nº 67 (1999), pp. 59-67.

La aportación de las analíticas hermenéuticas de la experiencia es ineludible, si no queremos dejar relegado en el olvido precisamente el trasfondo experiencial que está vivificando la razón. Y una reflexión acerca de esta pugna de analíticas de la experiencia humana es crucial para evaluar las diversas interpretaciones de la vida humana y los proyectos de las nuevas metafísicas, así como para orientar la acción y la organización de nuestras sociedades.

Pensando, pues, por ejemplo, “con Gadamer contra Gadamer” y “con Apel contra Apel”, creo que se pueden proseguir tanto sus hermenéuticas lingüísticas (la versión ontológica de Gadamer y la pragmático-transcendental de Apel) como la “antropología del conocimiento” de Apel en forma de una “hermenéutica antropológica de la experiencia”, llamando la atención sobre las raíces experienciales de la presunta razón pura formal y su expresión a través de las pretensiones de validez, es decir, poniendo de relieve las estrechas conexiones entre *logos* y *experiencia* vital. La importancia de la experiencia en la constitución de la razón tiene una larga tradición. La hermenéutica ha intentado desde hace tiempo superar el punto de vista epistemológico, como puede apreciarse en la famosa crítica diltheyana del sujeto meramente gnoseológico: “por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental”. No obstante, superar el “cartesianismo epistemológico” no es nada fácil, dado que con él se cree poder evitar la autodestrucción de la razón crítica.

De lo que se trata es de ir contra la “burocratización” epistemológica de la razón, aunque sin caer en su autodestrucción, haciendo posible una autoafirmación *crítica* de la razón en virtud de la *experiencia* y, de este modo, contribuir a profundizar el lado más hermenéutico de la hermenéutica lingüístico-transcendental y el más radicalmente experiencial de la razón hermenéutica en general.

A mi juicio, esta perspectiva experiencial no implica que la hermenéutica gadameriana de la comprensión retroceda a una ontología prekantiana (en contraposición a la interpretación de Apel)<sup>26</sup>. Antes bien, el propósito de Gadamer –compartido por Apel<sup>27</sup>– es plantear una cuestión filosófica, que se refiere a la “totalidad de la

<sup>26</sup> K.O. APEL “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung”, en *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 154; *Auseinandersetzung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, p. 534.

<sup>27</sup> K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. I, p. 41.

experiencia humana del mundo y la praxis vital": "¿cómo es posible la comprensión?". Este enfoque hermenéutico, que remite a la experiencia histórica, supera tanto la epistemología como la filosofía de la reflexión, al proponer una "teoría de la experiencia real", en la que la comprensión se entiende como un acontecer experiencial, perteneciente a la historia efectual.

Para superar el planteamiento epistemológico (que, a mi juicio, todavía persiste en algunas formulaciones de Apel), Gadamer recurrió a la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger y su "giro ontológico", entendida como teoría de la comprensión en el sentido de "experiencia"; una facticidad que constituye un presupuesto ineludible e *irrebasable*.

Heidegger transformó la fenomenología en una ontología, que nos abre a la experiencia del ser como *tiempo*. La consecuencia más radical de esta comprensión –experiencia– del ser como tiempo se detecta –según Gadamer– en la cuestión del fundamento<sup>28</sup>. Y es aquí donde resulta más difícil conjugar experiencia y trascendencia.

La razón experiencial es real e histórica, y su dinamismo revela el significado racional de la "distancia temporal". Pues, bajo los efectos del "poder de la historia efectual", el *significado* cambiante en el proceso de comprensión puede incluso convertirse en *validez*. A través del significado como producto de la experiencia histórica se logra validez racional. He aquí la interpenetración de tiempo y razón desde la experiencia hermenéutica.

La razón experiencial posibilita la mediación interna entre tiempo y razón, entre significado y validez, entre génesis y estructura. Esa mediación es un proceso histórico, que pertenece a la dinámica de la razón. *La razón necesita tiempo* para conformarse (a sí misma) y constituirse como tal. Ésta es la *estructura dinámica de la razón*. Se pueden distinguir significado y validez, pero no separar; entre ambos existe tensión, pero no separación. Por eso, la razón no funciona meramente con sentido formal, sino que su fuerza postuladora y regulativa cuenta ya con ciertos contenidos. Y estos contenidos, ínsitos incluso en las pretensiones de validez, sólo son comprensibles en conexión con categorías del "acontecer", propias del mundo histórico de la experiencia.

Así pues, la analítica hermenéutica de la "razón experiencial" revela una *conciliación entre tiempo y razón*. Porque las estructuras

<sup>28</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 322.

históricas y temporales de la facticidad, es decir, de la experiencia, pertenecen al carácter procesual de la razón, a su estructura dinámica. Por consiguiente, no sólo el ser es tiempo, sino también *la razón es tiempo*. El tiempo no es enemigo de la razón. Con lo cual, por ejemplo, el *Selbsteinholungspostulat* de Apel –referido como está a la historia– contiene, a mi juicio, una conciliación originaria del lado *fáctico* y del lado *ideal* de la razón.

Las analíticas hermenéuticas de la experiencia permiten rebasar los límites de la filosofía de la reflexión. Pues la presunta superioridad de la “filosofía de la reflexión” consiste en su carácter formal, a costa de no tocar la realidad, carecer de verdad objetiva y no producir más que una apariencia formal, al margen de la experiencia real. De ahí que su validez sea sólo aparente, ya que la refutabilidad formal no excluye necesariamente la verdad. La misma formalidad, que hace posible una cierta distancia o apertura, se nutre del contenido experiencial. Incluso alguna expresión del propio Apel indica que tenemos que rebasar el puro formalismo: “la razón es a la vez voluntad de razón”<sup>29</sup>. Y todavía más: si tomamos en serio la noción apeliiana de “*Leibapriori*” se abre un camino diferente, a mi juicio, al del apriori lingüístico, que invita a profundizar en otros aspectos hermenéuticos. Porque, aunque bajo una reflexión formal el cuerpo pueda ser un “apriori”, desde la perspectiva hermenéutica abre un ámbito experiencial más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje, en virtud del cual cabe caracterizar la razón experiencial de “*razón en el cuerpo*”.

De ahí que debemos profundizar hasta las raíces hermenéuticas de la razón trascendental en el mundo de la vida. Y tras descubrir su carácter histórico y lingüístico, hay que percatarse de la necesidad de recuperar una noción de realidad que supere los argumentos reflexivos, en virtud de una experiencia que “experimenta realidad y es ella misma real”.

Precisamente esta exigencia de dar cuenta del dinamismo de la realidad –latente en la hermenéutica– ha sido satisfecha programáticamente por el análisis noológico de Zubiri<sup>30</sup>. Pero algo de esto encontramos también en algunos trabajos de Apel en los últimos tiempos, especialmente en su revisión de la teoría discursiva de la verdad<sup>31</sup>. Es

<sup>29</sup> K.O. APEL, *Transformación de la filosofía*, vol. II, p. 141.

<sup>30</sup> X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.

<sup>31</sup> K.O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. Vid. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988,

insuficiente la teoría discursiva de la verdad que no tenga en cuenta las investigaciones fenomenológicas y phaneroscópicas, como las de Ch.S. Peirce sobre la *primeridad*, que remiten a donaciones de la experiencia, a un momento de realidad dada, anterior a cualquier producción categorial. En este encuentro con el ser-así de la realidad se basa en último término la evidencia experiencial y es así como Apel reintroduce la *evidencia fenoménica referida a la realidad* en la teoría discursiva de la verdad.

Asimismo, en el ámbito práctico la razón experiencial exige, a mi juicio<sup>32</sup>, prestar especial atención a los *sentimientos* y a los *valores*, aspectos olvidados o relegados –junto con la noción de realidad–, en la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental de Apel. Y, sin embargo, los sentimientos y las valoraciones son las precondiciones –dadas en la experiencia– de todos los principios éticos. Una ética discursivo-experiencial ha de ocuparse de la *experiencia moral*, en la que se basa la razón práctica. Sea en forma de “doctrina de los valores” o de “antropología axiológica”, sea como teoría de los sentimientos, creo que debe proseguirse la necesaria conexión entre la *antroponomía* y la *antropología pragmática* kantianas en el nuevo marco de la hermenéutica antropológica de la razón experiencial<sup>33</sup>, conciliando el lado fáctico y el lado ideal de la razón también en su ámbito práctico.

A mi juicio, esta profundización y ampliación experiencial de la hermenéutica trascendental permite estar en mejores condiciones para entrar en un debate provechoso, tanto con la filosofía latinoamericana de la liberación como con la posición variante de Habermas<sup>34</sup>.

En el primer caso, la razón experiencial es más sensible a las situaciones vitales concretas de pobreza, miseria y opresión, en virtud de la experiencia básica de “reconocimiento recíproco”, es decir, de una intersubjetividad vital (y no sólo reflexivo-formal), por la que se

cap. 13; J.A. NICOLÁS, “Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real”, D. BLANCO et alii, *Discurso y realidad*, pp. 144-156; N. SMILG, “Consenso y evidencia como radicales de la verdad”, en *Anthropos*, nº 183 (1999), pp. 59-63.

<sup>32</sup> Vid. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 4.

<sup>33</sup> Vid. J. CONILL, “Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant”, en J. CARVAJAL (ed.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 265-284.

<sup>34</sup> Cfr. J. CONILL, “Tras la hermenéutica trascendental”, en revista *Anthropos*, nº 183 (1999), pp. 51-55, especialmente 54-55.

reconoce a los afectados, a los sujetos sufrientes *desde* ellos mismos y sus situaciones, en su cruda realidad, en su “*Sitz im Leben*”, en su lugar hermenéutico-vital, donde se vive, se experimenta, se palpa, se siente, el poder de lo real, al margen de cualquier interpretación manipuladora. Es precisamente en la “comunidad de vida” y de sufrimiento, en la que ha incidido la filosofía y ética de la liberación, y a la que aporta valiosas contribuciones filosóficas, tanto la hermenéutica experiencial como el análisis noológico del fondo sentiente (sufriente) del poder de lo real.

Y, en segundo lugar, la perspectiva experiencial de la razón permitiría profundizar el debate entre Apel y Habermas en cualquiera de sus momentos<sup>35</sup>.

(1) Las “disensiones en el seno de la Pragmática frankfurtiana”<sup>36</sup> vienen ya de muy atrás, por ejemplo, entre su caracterización como “universal” (Habermas), o como “transcendental” (Apel). Pues, aunque lo emplea, Habermas desconfía del término “transcendental”, especialmente por creer que no marca suficientemente las distancias con respecto al apriorismo<sup>37</sup>. De ahí que la versión experiencial de la razón contribuiría a no confundir el “transcendentalismo” con un “apriorismo” inmunizador frente al cambio histórico, que no hace más que mantener un abismo entre tiempo y razón.

(2) El recurso a la “eticidad del mundo de la vida” para fundamentar la “Teoría crítica” no implica necesariamente caer en un círculo vicioso, sino aplicar el círculo hermenéutico de retroalimentación histórica, ni caer en falacia naturalista, porque la relación entre significación y validez no está marcada por la contraposición a priori/a posteriori, sino por la dinámica de la razón experiencial, en la que el tiempo forma parte constitutiva de la razón. Así podría entenderse mejor la radicación de las “pretensiones” en el mundo de la vida, que son un producto híbrido propio de la razón experiencial.

(3) La perspectiva hermenéutico-experiencial de la razón permite entender la distinción entre pretensiones de *validez* y pretensiones de *poder*, así como su interacción en la historia. Por este camino podríamos incorporar en el debate hermenéutico contemporáneo el

<sup>35</sup> K.O. APEL, *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada, 2004, edición y estudio introductorio de Norberto Smilg.

<sup>36</sup> Vid. A. CORTINA y J. CONILL, “Pragmática trascendental”, en M. DASCAL (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta/CSIC, Madrid, 1999, pp. 137-166.

<sup>37</sup> J. HABERMAS, “Was heisst Universalpragmatik?”, en APEL (hrg.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

peculiar pensamiento nietzscheano, orientado por el “hilo conductor del cuerpo”<sup>38</sup>.

(4) Asimismo puede contribuir a no “disolver” la ética discursiva, sino a enriquecerla. Porque ayudar a rebasar el resto de positivismo que late en la propuesta habermasiana del “principio del discurso”, que de tan formal y procedimental, quiere ser “neutral”, pero entonces acaba siendo vacío.

Nuestra perspectiva hace ver que tras el formalismo y el procedimentalismo cabe descubrir un filón experiencial. Por otra parte, nos permite superar la concepción de lo “moral” que maneja Habermas y a la que acaba asimilándose excesivamente el propio Apel. Una concepción juridificada de la moral, por tanto, reducida, truncada y separada de su dimensión experiencial<sup>39</sup>. Porque antes que un conjunto de normas lo moral es experiencia, vida y realidad moral. Antes que formalidad reflexiva hay un trasfondo de “experiencia comunicativa”, a la que se ven forzados a recurrir Apel y el propio Habermas, sobre todo para dar sentido y alimentar toda su reconstrucción filosófica teórica y práctica<sup>40</sup>.

*Enero de 2005*

<sup>38</sup> J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

<sup>39</sup> Vid. la crítica de A. CORTINA en *Ética sin moral* (Madrid, Tecnos, 1990) y en *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Trotta, Madrid, 2001).

<sup>40</sup> J. CONILL, “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”, *Estudios filosóficos*, 128 (1996), pp. 55-73; “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, 41 (1998), 148-169.