

---

# El estado de la cuestión

---

## Concepciones de la experiencia

Jesús Conill

Se plantea la necesidad de un nuevo *pensar experiencial* como respuesta al logicismo y metodologismo imperantes, que de modo creciente han secuestrado los usos de la razón. Por eso se propone como tarea filosófica ineludible desarrollar análisis *hermenéuticos*, *genealógicos* y *noológicos* de la experiencia, y desde ahí reconstruir una nueva concepción de la *razón experiencial* (histórica, corporal y sentiente).

Con tal fin se pasa revista a diversas *concepciones de la experiencia*, desde la aristotélica, pasando por la kantiana y hegeliana, hasta la nietzscheana y otras filosofías contemporáneas proclives a un pensar experiencial.

### 1. Los caminos del pensamiento

Como ya señaló Ortega, en el comienzo de todas las culturas aparece el término que expresa «camino» —el *hodós* y *méthodos*, de lo griegos; el *tao* y el *te*, de los chinos; el *sendero* y *vehículo*, de los indios. Lo cual se debe a que la vida es un «caos», una «selva», una «confusión»; y el hombre e pierde en ella. Pero su mente reacciona, según Ortega, ante esa sensación de «naufragio» y «perdimiento»: trabaja por encontrar «vías», «caminos», es decir, «ideas claras y firmes», «convicciones», para salvarse del «naufragio vital».

También Heidegger nos recuerda que «quizá en la palabra 'camino', Tao, se oculta el misterio de todos los misterios del decir pensante, en caso de que nosotros dejemos retornar estos nombres a lo informado de ellos y estemos capacitados para este dejar... Todo es camino»<sup>1</sup>. En relación con esta posición heideggeriana, O. Pöggeler comenta que la palabra «camino» es

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1965, p. 198.

crucial para el pensamiento poetizante y para todo pensar, pues sólo desde él se abren los diversos caminos<sup>2</sup>.

Heidegger ha insistido en la importancia de vencer la costumbre de «pensar por una sola vía», que ha llevado a la «devastación» y obstrucción del pensamiento, ya que pretende someterlo todo bajo el dominio de la «univocidad»<sup>3</sup>. Pues para poder pensar hace falta «la predisposición de escuchar»<sup>4</sup>, es decir, una forma de pensar que camina por la *vía experiencial*, y de hecho constituye una experiencia «desconcertante», llena de equivocidades, ya que supone abrirse al genuino «campo libre»<sup>5</sup>.

A mi juicio, la cuestión del *pensamiento como experiencia* constituye el asunto principal de la filosofía heideggeriana, dado que, al parecer, su intento desde 1930 consistió en buscar una forma «más originaria» del planteamiento de *Ser y tiempo* acerca de «qué sea la 'cosa' del pensar»<sup>6</sup>.

De ahí que, según Heidegger, todas las formas en que la cosa del pensar se presenta precisan una claridad (*Helle*). Y la claridad requiere «apertura», pues sólo ésta permite «la marcha del pensamiento». Heidegger llama a esta apertura, «que hace posible el que algo aparezca y se muestre», *die Lichtung*: «lo abierto libre», «lo abierto para todo lo presente y ausente»<sup>7</sup>. Así pues, «el camino del pensar» necesita de la *Lichtung*. Pero ¿para qué esa apertura? «La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino...». Y Heidegger nos remite a la *aletheia* en el «poema pensante» de Parménides. La *aletheia* ha de pensarse como «el no-ocultamiento», «como la *Lichtung* que permite al *Ser* y al *pensar* el estar presente el uno en y para el otro», «el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre *Ser* y *pensar*...»<sup>8</sup>.

Esta unidad de ser y pensar sólo es posible a partir de un *encuentro experiencial*, de «una experiencia previa de la *Aletheia* como *Lichtung*». Sólo desde este carácter experiencial del pensar pueden surgir todas las ulteriores determinaciones e interpretaciones.

Queda claro, pues, que tanto en la filosofía de Ortega como en la de Heidegger el *pensamiento* está intrínsecamente ligado a la *vía experiencial*, al camino de la experiencia. Y es que una de los posibles caminos o vías del pensamiento es la experiencia. ¿Podría acaso decirse también que todo es experiencia?

---

<sup>2</sup> O. Pöggeler, *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, p. 12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 17, 26, 30 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 72

<sup>6</sup> M. Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar» (coloquio de 1964), en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 109-111

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 114, subrayados míos.

## 2. El modo de pensar experiencial

A mi juicio, ha habido desde siempre una tensión entre el método *lógico* (*logikós*) y el método *experiencial* (*physikós*) (representados paradigmáticamente, en su momento, por Platón y Aristóteles, respectivamente). A lo largo de la historia del pensamiento filosófico han rivalizado dos grandes tendencias, por una parte, la tendencia hacia el momento lógico, metodológico y categorial del pensamiento, y, por otra, la tendencia hacia un pensamiento a partir de la experiencia, que en el horizonte griego significa la experiencia de la multiplicidad y mutabilidad (temporalidad) de los seres físicos<sup>9</sup>. Pero en ambos casos el pensamiento consiste ya en alguna forma de dar razón (*lógon didónai*), ya sea por la vía lógica (*logikós*) o por la experiencial (*physikós*).

En ambos casos podemos preguntarnos acerca de qué es lo que hace que tengamos que pensar, qué es lo que nos fuerza o impele a dar razón. Parece que en el primer caso el pensamiento surge por la *exigencia discursiva* de las preguntas y respuestas en un contexto de comunicación y diálogo (discusión); en el segundo, el pensamiento surge de la presión que ejerce la *experiencia* «física» del movimiento y sus consiguientes aporías. En ambos casos nos vemos forzados a pensar y a seguir alguna vía (método), a fin de responder y dar razón, o bien por presión dialógica, o bien por fuerza de la experiencia «física», o bien por la experiencia histórica, vivencial y personal.

En las nuevas versiones de la tensión existente entre la vía lógica y la experiencial cada una de ellas se ha ampliado y se ha hecho más compleja, porque cuenta con un número mayor de posibilidades. Precisamente esta tensión entre un pensamiento más comprometido con las exigencias lógicas o metodológicas, por una parte, y un pensamiento más entregado al peso de la experiencia en su sentido genuino, por otra parte, caracteriza el panorama actual del pensamiento filosófico. Así, el análisis lingüístico, el constructivismo dialógico, el racionalismo crítico y el transcendentalismo sistemático (o la teoría de sistemas)<sup>10</sup>, tienden a privilegiar el lado lógico y

---

<sup>9</sup> Uno de los factores de la experiencia es el «horizonte»; vid. para los diversos horizontes, según Zubiri (*Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987, 9ª; y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza/Fundación Zubiri, Madrid, 1994) y *Sobre el problema de la filosofía*, Fundación X. Zubiri, Madrid).

<sup>10</sup> Incluso entre los defensores de la teoría de sistemas y de la cibernética hay casos como el de Gregory Bateson, que intenta integrar todos los aspectos de la experiencia, de un «conocer encarnado», en su programática «ecología de la mente», a fin de ayudarnos a unificar nuestra vida y conocimientos cada vez más fragmentados. De esa intención es expresivo el siguiente texto de R.G. Collingwood en *Speculum Mentis*: «Pues ahora reconocemos la índole de nuestro mal. Lo que no funciona bien en nosotros es precisamente la separación de estas formas de experiencia las unas de las otras: arte, religión y todo lo demás; únicamente podemos alcanzar nuestra cura reuniéndolas en una vida completa e indivisa. Ahora nuestra misión consiste en buscar esa vida, en elaborar la concepción de

metodológico del pensamiento; la fenomenología, la hermenéutica, la genealogía y la noología asumen la carga, el enigma y el abismo que supone entregarse a la experiencia hasta el fondo. En un caso se confía en la vía lógica o metodológica para determinar la verdad y en el otro se descubre que el pensar mismo es experiencial en su raíz más profunda, por consiguiente, que no hay mejor camino —por dificultades que entrañe— que la vía experiencial.

Lo importante del nuevo pensamiento experiencial es que ha asumido el pensamiento histórico y vital a través de la incorporación de la experiencia. Este pensamiento ofrece el nuevo horizonte, desde el cual puede tener sentido pensar también siguiendo los cánones lógicos y metodológicos. Pues el pensamiento no puede prescindir de la experiencia originaria, fáctica e histórica. Por eso la filosofía tiene que contar con los análisis *hermenéuticos*, *genealógicos* y *noológicos* de la experiencia en toda su insondable riqueza.

A mi juicio, el nuevo horizonte de la tensión entre lo lógico y lo experiencial tiene que desarrollarse desde la hermenéutica crítica, donde no se deja de lado la *facticidad*, ni la temporalidad e historicidad, ni tampoco las *pretensiones de validez*<sup>11</sup>, pues también éstas acontecen en la vida histórica. El pensamiento filosófico ha de atenerse en su marcha a la experiencia fáctica e histórica de la vida, incorporando las valiosas aportaciones de la *genealogía de la experiencia*, cuyo hilo conductor es el cuerpo<sup>12</sup> y de la noología, cuyo «orto» es el sentir. Desde ahí se puede reconstruir una nueva concepción de la razón experiencial (histórica, corporal y sentiente), integrando la hermenéutica, la genealogía y la noología, que servirá para transformar la metafísica como filosofía primera y teoría de la realidad<sup>13</sup>.

No obstante, lo bien cierto es que no siempre se ha seguido el camino de un pensar experiencial. Por eso es conveniente comenzar recordando las principales perspectivas de la vía experiencial del pensamiento, desde cuyas profundidades surge la capacidad de la libre creación e incluso la mística<sup>14</sup>, como puede apreciarse tanto en el pensamiento religioso como en el matemático<sup>15</sup>.

---

una actividad que sea a la vez arte, religión, ciencia y todo lo demás» (citado por R. E. Donaldson, Introducción a G. Bateson, *Una unidad sagrada*, Gedisa, Barcelona, 1993). Agradezco a Zoraida Mendiwelso su información a este respecto.

<sup>11</sup> A lo que habría que añadir las «presunciones» en el ámbito de la «experiencia real de lo irreal», tal como han puesto de manifiesto la noología y antropología zubirianas (vid. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982; *Sobre el hombre*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986).

<sup>12</sup> Vid. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, especialmente cap. 9º: «Hermenéutica genealógica».

<sup>13</sup> Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991), cap. 4; *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona, 1988), caps. 10, 12 y 13.

<sup>14</sup> Vid. P. Laín, *Alma, cuerpo, persona*, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona, pp. 303 ss.

<sup>15</sup> Vid. Miguel de Guzmán, «Matemáticas y estructura de la naturaleza» (MS). Por una parte, la razón es libre para construir las estructuras matemáticas, aunque sólo sea hasta

Este sentido experiencial aparece en el pensamiento hebreo. Por ejemplo, allí donde la verdad se vive como relación personal e histórica de confianza y de fidelidad<sup>16</sup>.

También en el ámbito griego encontramos vigorosas contribuciones a la dimensión experiencial del pensamiento, a pesar de que haya prevalecido una interpretación logicista del *lógos*. Un claro ejemplo —y bien significativo— es el de Aristóteles. En él pugnan constantemente entre sí las dos tendencias más importantes que recorren toda la Historia de la Filosofía: la logicista y la experiencial (en Aristóteles en versión «física»). No en balde Ortega calificó de «sensualismo» el peculiar modo de pensar aristotélico<sup>17</sup>, basado fundamentalmente en la *aísthesis* y la *empeiria*. Y, sin necesidad de llegar tan lejos, hay una forma del *logos* aristotélico, a la que corresponde una figura de pensar experiencial, cual es la *phrónesis*, es decir, la razón o sabiduría práctica<sup>18</sup>. De ahí que Gadamer haya incorporado esta forma experiencial del *logos* práctico aristotélico en su propia concepción de la experiencia hermenéutica<sup>19</sup>.

Avanzando en el tiempo, incluso en pleno auge del Idealismo Alemán y a pesar de su decisiva configuración lógica, Hegel ofrece una exposición fenomenológica de la experiencia de la conciencia<sup>20</sup>. De modo semejante al de Aristóteles hay que señalar que Gadamer incorpora asimismo la noción hegeliana de experiencia a su propia concepción hermenéutica de la experiencia.

Ahora bien, lo que hay que plantearse, en primer lugar, es la necesidad misma de un nuevo *pensar experiencial* como respuesta al logicismo y metodologicismo, que de modo creciente han secuestrado los usos de la razón. Y, en segundo lugar, hay que atender realmente a las diversas *concepciones de la experiencia*, desde la aristotélica, pasando por la kantiana y hegeliana, hasta la nietzscheana<sup>21</sup> y otras filosofías contemporáneas proclives a un pensar experiencial, como es el caso, por ejemplo, de cierto Pragmatismo<sup>22</sup>,

---

cierto punto, ya que también depende de la interacción con la realidad empezando por la de la propia razón, que a su vez se ha forjado en intercambio con la realidad a la que necesariamente ha de responder. Así que en la matemática hay creación libre y descubrimiento, es una creación que se atiene a la realidad y un descubrimiento que goza de libertad creadora. Y, por otra parte, la matemática nos abre también a la «experiencia trascendental» y al «misterio inexpresable», es decir, a aquel orden propio de los místicos, en que se mezcla la «presencia insoslayable» y el «ocultamiento silencioso».

<sup>16</sup> Vid., por ejemplo, X. Zubiri, *Naturaleza Histórica Dios e Inteligencia sentiente*.

<sup>17</sup> J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz* (en *Obras completas*, vol. VIII).

<sup>18</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro VI.

<sup>19</sup> H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1971; vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 6<sup>o</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, cap. 9.

<sup>22</sup> En la tradición pragmatista la experiencia se entiende no como una mera relación cognoscitiva sino como una relación vital entre el ser humano y su entorno; no como algo

las Hermenéuticas<sup>23</sup>, el Racio vitalismo<sup>24</sup> y la Noología<sup>25</sup>.

En las filosofías que dan primacía a la experiencia, frente al principio razón, se está proponiendo el principio-experiencia o alguna fórmula de una «razón experiencial»<sup>26</sup>. Pues, frente a todo logificacionismo, idealismo e ideísmo, hay que recordar 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>27</sup>. Ahora bien, aun cuando la «razón experiencial» se enfrenta a la «burocratización epistemológica» de la razón, lo hace sin caer en su auto-destrucción, ya que es posible una autoafirmación *crítica* de la razón en virtud de la experiencia.

### 3. Algunas concepciones de la experiencia

#### 3.1. «Aísthesis» y «Empeiría» (Aristóteles)

Ya Ortega destacó que «la facultad noética fundamental en la doctrina aristotélica» es la «sensación» (*aísthesis*), porque es la que nos proporciona la «máxima proximidad» de la mente con la realidad. Pero la noción de «*aísthesis*» es más amplia que la noción actual de «sensación», ya que incluye también la «*percepción*», la «*representación*»<sup>28</sup>, la conciencia y autocon-

subjetivo, sino como una interrelación objetiva, pero abierta, de carácter proyectivo e incluso creativo. Recordemos los estudios ya clásicos de W. James y J. Dewey, y actualmente, por ejemplo, la posición de R. Rorty. Vid. asimismo por su enorme «proyección educativa» de la abundante obra de Matthew Lipman, por ejemplo, *Pensamiento complejo y educación*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1997.

<sup>23</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca, Sígueme, 1977); K.O. Apel, *Transformación de la filosofía* (Madrid, Taurus, 1985) y *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Barcelona, Paidós, 1991); P. Ricoeur, *La metáfora viva* (Cristiandad, Madrid, 1980) y *Tiempo y narración* (Cristiandad, Madrid, 1987); asimismo de la significativa obra de A. Ortiz-Osés, *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1977. Vid. también «El abordaje del símbolo desde la filosofía. Aproximación a una hermenéutica simbologista», *Letras de Deusto*, nº 62 (1994), pp. 23-40 y T. Domingo-Moratalla, *La filosofía hermenéutica de P. Ricoeur*, Madrid, Universidad Comillas, 1996.

<sup>24</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?* (Revista de Occidente en Alianza, Madrid, 1984) y *Obras completas*, vol. XII (Revista de Occidente y Alianza, 1983); J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1973; P. Cerezo, *La voluntad de aventura* (Ariel, Barcelona, 1984); J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona, 1988).

<sup>25</sup> X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Alianza, Madrid, 1982); *Inteligencia y logos* (Madrid, Alianza, 1992) y *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza, 1993); D. Gracia, *Voluntad de verdad* (Labor, Barcelona, 1986); A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1993) y *Realidad y verdad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1994).

<sup>26</sup> Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 4º y una cierta prolongación en «Hermenéutica antropológica de la razón experiencial», en D. Blanco/J.A. Pérez/L. Sáez, *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 131-143; asimismo en *El poder de la mentira*, caps. 9 y 10.

<sup>27</sup> X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 153.

<sup>28</sup> Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978.

ciencia<sup>29</sup>, y asimismo se le atribuye la «capacidad de discernir», «juzgar» y «valorar»<sup>30</sup>.

Si seguimos la interpretación orteguiana, «ejercen la sensación en Aristóteles una porción de funciones intelectuales que suelen atribuirse exclusivamente al discurso y a la razón o entendimiento. Es ella un juicio, solo que ante-predicativo». De ahí que Ortega sugiera comparar los estudios aristotélicos con el análisis husserliano de *Erfahrung und Urteil*. Husserl no haría más que desarrollar lo que Aristóteles pensó: que «casi todo lo que el juicio expreso va a enunciar, haciéndolo explícito, está ya en forma muda y contracta en la percepción». Por eso el título husserliano *Experiencia y juicio* equivaldría en Aristóteles a *Sensación y Logos*.

En este contexto Ortega propone traducir «*aísthesis*» por «intuición sensible o sensual», a la que considera la primera forma de «hacerse cargo», la primera forma de conocer. Se trata, pues, de un cierto conocimiento («*gnósis tis*»), del que depende todo el resto hasta llegar a lo más inteligible («*noetón*). Aunque Aristóteles contrapone *aísthesis* y *lógos*, existe una continuidad entre el «sentir» y el «inteligir», ya que en la sensación nos «hacemos cargo», nos «damos cuenta» de las cosas, pues la sensación es una «actividad inteligente, discerniente»<sup>31</sup>.

Esta línea de interpretación conduce a reconocer que «la inteligencia no entiende nada nuevo que no hubiese ya entendido la sensación», de manera que, por ejemplo, «el contenido del concepto está ya manifiesto en la sensación o intuición sensible, y si no lo estuviera allí, no podía estarlo en ninguna otra potencia mental»<sup>32</sup>.

La consecuencia más importante que saca Ortega de la evolución de la doctrina aristotélica de la Inteligencia en el Liceo es la que representa la posición de Estratón, según la cual «la sensación implica inteligencia», de tal manera que «no hay sino una función noética, que es el ‘hacerse cargo’ o ‘darse cuenta’». Lo cual avalaría la interpretación orteguiana de la sensación en Aristóteles como «la función noética fundamental». La importancia de la *aísthesis* tiene repercusiones igualmente en el ámbito práctico, donde el «*noûs praktikós*», la inteligencia o razón práctica, ha de entender lo particular, distinguiendo lo bueno de lo malo, lo mejor de lo peor, es decir, incorporando la función «estimativa», a fin de orientar nuestras acciones y tomar decisiones. En este contexto práctico el sentir tiene que ver con lo apetitivo y lo desiderativo del alma humana, es decir, con las tendencias y deseos, los cuales pueden participar del *logos* y esa es la tarea de la *phrónesis*<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Vid. J. Conill, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia, EDILVA, 1982; «¿Hay tiempo sin alma?», en *Pensamiento*, 138/139 (1979), pp. 195-222.

<sup>30</sup> Cfr. *Analíticos posteriores*, *Ética a Nicómaco* y *Política*. También *Acercas del alma*, por ejemplo: «el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de discernir –actividad ésta que corresponde al pensamiento y a la sensación– y la de moverse con movimiento local» (III, 9, 432 a 15).

<sup>31</sup> Ortega, op. cit., pp. 158 y s.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 162-163, 166-167.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, I, 13; II, 9 y VI.

No obstante, la noción estricta de «experiencia» en Aristóteles tiene que ver con el sentido específico de la «*empeiria*»: «del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte (...). Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes»<sup>34</sup>. Para Aristóteles, el ser humano es un animal con memoria; por eso, según Zubiri, con los recuerdos referentes al mismo objeto se confecciona la experiencia, que es hija de la memoria, y la experiencia viene a ser la «familiaridad» con las cosas.

Por otra parte, según el propio Aristóteles, «para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico (*lógos*). Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular»<sup>35</sup>. Sin la experiencia, el conocimiento teórico (*lógos*) (versado en lo universal) yerra muchas veces en la práctica, sin embargo, los técnicos son más sabios porque saben la causa, saben el porqué. Este modo aristotélico de entender la experiencia ha sido interpretado por Gadamer como una concepción teleológica de la experiencia, en el sentido de estar dirigida hacia la consecución del conocimiento técnico y científico. La experiencia estaría al servicio de un conocimiento superior, el del *logos* técnico y científico. Sin embargo, inspirándonos en la reflexión gadameriana, habría que advertir que cuando nos reducimos al «aspecto teleológico» de la experiencia y la referimos exclusivamente a la técnica y la ciencia, en realidad la estamos simplificando.

### 3.2. La construcción trascendental de la experiencia (Kant)<sup>36</sup>

Como es bien conocido, afirma Kant en la Introducción a la *Crítica de la razón pura* que, «aunque todo nuestro conocimiento empiece en la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia».

Todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia, porque sin impresiones sensibles el entendimiento no puede elaborar nada. Pero ya la primera edición de la *Crítica de la razón pura* decía que la experiencia es

---

<sup>34</sup> Aristóteles, *Metafísica* (Madrid, Gredos, 1970), I, 1.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmlers, Berlin, 1885, 2ª ed.; H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Allen and Unwin, 4ª ed., Londres, 1965; F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968; H. Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff*, Schwabe, Basel, 1970; A. Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973; F. Montero, *El empirismo kantiano*, Valencia, 1973; A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

el primer producto del entendimiento cuando se enfrenta con las impresiones sensibles.

Así que en la *Crítica de la razón pura* de Kant encontramos, al menos, una doble concepción de la experiencia: 1) Una primera concepción más ligada a la tradición empirista, donde la experiencia se entiende como lo percibido sensiblemente (las impresiones sensibles, las sensaciones); y 2) una segunda concepción, en la que se destaca el carácter construido de la experiencia, en la medida en que se entiende como «el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles»<sup>37</sup>, y por el que se rebasa lo dado en el sentir y se construye el «objeto» de la experiencia.

Al comienzo de la «Estética Trascendental» Kant define lo que entiende por «sensibilidad»: «la capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos». Los objetos nos vienen *dados* mediante la sensibilidad; en cambio, los objetos son *pensados* por medio del entendimiento. Al objeto de una intuición empírica se lo denomina *fenómeno*: lo que dentro del fenómeno corresponde a la sensación es la *materia* y nos viene dada *a posteriori*, la ordenación de lo dado conforme a ciertas relaciones es la *forma* del fenómeno y es completamente *a priori*.

Así que, además del sentido más bien empirista de la experiencia, la *Crítica de la razón pura* expone como aportación propia la concepción trascendental de la experiencia, según la cual Kant puede afirmar que «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*»<sup>38</sup>.

Es esta línea kantiana la que prosigue en la actualidad, por ejemplo, Richard Schaeffler, para quien la experiencia ha de entenderse como un «diálogo con la realidad». Desde su perspectiva, la actual «lógica de la experiencia» ha de proseguir la tarea de la «lógica trascendental», de otro tipo que la de Kant, aunque al fin y al cabo para responder a la misma cuestión: si es posible una «lógica de la experiencia» que ofrezca los criterios para distinguir entre las vivencias subjetivas y los contenidos de la experiencia objetivamente válida<sup>39</sup>.

Schaeffler pretende llenar el vacío que el mismo Kant dejó en su brevísimo capítulo sobre la «historia de la razón pura»<sup>40</sup>, mediante una nueva «teoría dialógica de la experiencia», en la que habrá de cambiar el sentido kantiano de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia. No basta con preguntarse por cómo constituye el sujeto la experiencia me-

<sup>37</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura* A 1

<sup>38</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura* A 158 B 197

<sup>39</sup> R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Alber, Freiburg/München, 1995, p. 27.

<sup>40</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura* A 852 B 880. La sentida necesidad de entender históricamente la razón ha impulsado numerosos esfuerzos, desde el propio Kant, pasando por Hegel y Dilthey, hasta llegar a Ortega y Gasset y la hermenéutica contemporánea.

dian­te sus formas a priori de intuir y pensar; ni siquiera basta la ampliación de E. Cassirer convirtiendo la «crítica de la razón» en una «crítica [trascenden­tal] de la cultura»<sup>41</sup>, al abrirse más allá de las condiciones constitutivas de la objetividad científica a los otros ámbitos de la cultura.

Lo que propone Schaeffler es transponer la filosofía kantiana al contexto de una teoría abarcadora de la experiencia y en ella un concepto de «expe­riencia trascendental», diferente tanto del de E. Husserl, como del de J.B. Lotz y de K. Rahner, entendida en el sentido de una «experiencia estructural-cambian­te»<sup>42</sup>. Para lo cual no hay más remedio que ampliar el horizonte del problema de la experiencia a las aportaciones de Hegel y la filosofía posthegeliana, hasta nuestros días. En primer lugar, porque algunos idealistas como Hegel se propusieron la tarea de reconstruir la historia de la «constitución de la razón», de la «subjetividad» y de la «autoconciencia». Y, además, porque otras filosofías contemporáneas han contribuido también a transformar la noción misma de experiencia.

La concepción de la experiencia como diálogo con la realidad abierto al futuro, propuesta por Schaeffler, detecta la existencia de un momento res­ponsivo y un momento anticipador ya en la percepción misma. Desde esta concepción, más adecuado que distinguir dentro de las cualidades sensibles entre primarias y secundarias, es hablar de las distintas maneras como res­pondemos a la realidad con que nos encontramos. De tal manera que todo percibir es respuesta en la forma de un configurar responsivo<sup>43</sup>. El acto del percibir es un acto configurador, pero realizamos este configurar de modo responsivo, no por libre creación. Ahora bien, dado que ya la percepción tiene carácter responsivo y contiene en sí un momento anticipatorio, es posible el tránsito de la percepción a la experiencia. La experiencia no es un mero aceptar impresiones, ni tampoco un libre inventar, sino un nuevo nivel del configurar responsivo<sup>44</sup>. Y hay una pluralidad de modos de expe­riencia, según sean los diversos modos de transfigurar las percepciones en experiencias (estética, moral y religiosa), conforme a los modos de objetivi­dad con los que nos encontramos con la realidad<sup>45</sup>.

No obstante, esta revisión de la concepción kantiana de la experiencia mediante una «teoría dialógica de la experiencia», tal como la propone R. Schaeffler, desaprovecha, a mi juicio, las valiosas aportaciones de K.O. Apel<sup>46</sup>, a quien, por otra parte, me parece totalmente desafortunado acusar de «cientificista»<sup>47</sup>. Pues, como es sabido, la propuesta apeli­ana de *recons-*

---

<sup>41</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., 1973.

<sup>42</sup> R. Schaeffler, op. cit., p. 27.

<sup>43</sup> Ibid., p. 300

<sup>44</sup> Ibid., p. 303

<sup>45</sup> Ibid., p. 310-311

<sup>46</sup> K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.; *Der Denkweg von Ch S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975; *Teoría de la verdad y ética del dis­curso*, Paidós, Barcelona, 1991.

<sup>47</sup> R. Schaeffler, op. cit., p. 356.

*truir hermenéutico-dialécticamente* la historia social «abre una dimensión peculiar de la *experiencia* 'entre' la experiencia experimental científica de los procesos naturales que se repiten regularmente y la experiencia puramente hermenéutica de la intersubjetividad comunicativa»<sup>48</sup>. Este enfoque apeliano, que además recoge las contribuciones de Ch.S. Peirce, orienta la Filosofía trascendental en un sentido *gnoseoantropológico*, preguntando por las condiciones de posibilidad de la *constitución* y *validez* del sentido<sup>49</sup>. En modo alguno puede confundirse con una nueva versión del cientificismo, al que Apel se enfrenta radicalmente. Bien distinto es señalar que la «Antropología del conocimiento» propuesta por Apel todavía es insuficiente para aquellos que deseamos profundizar el lado hermenéutico de su filosofía e incluso rebasarla y complementarla con las aportaciones de una hermenéutica genealógica y una noología de la experiencia<sup>50</sup>.

### 3.3. Dialéctica e historicidad de la experiencia (Hegel)<sup>51</sup>

La decisiva importancia de la experiencia en la filosofía hegeliana puede atestiguararse con textos como el siguiente: «nada es *sabido* que no esté en la

<sup>48</sup> K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. I, p. 63. Cfr. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Sígueme, Salamanca, 1985). A mi juicio, la posición de Apel ofrece un «camino intermedio» mucho mejor que el propuesto por Schaeffler para superar los peligros que provienen tanto del cientificismo como de las tendencias llamadas «postmodernas».

<sup>49</sup> Vid. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, cap. 12 y 13. Aunque en ocasiones parece lo contrario, también Habermas recurre al fondo de la «experiencia comunicativa», a «experiencias de sana intersubjetividad», al «mundo vital», a «situar la razón en la sociedad y en la historia», a «algo encarnado en el lenguaje, en la acción o en el cuerpo», a apropiarse «las respuestas de la tradición» («el saber de salvación» de las religiones); en definitiva, a reconocer que «sólo en el plexo de experiencias que representa la práctica intramundana cabe pensar aún en articular (...) lo que tras el hundimiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo quedó separado (en el plano de los sistemas culturales de interpretación) bajo distintos aspectos de validez». Cfr., por ejemplo, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 25, 30, 62; *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, pp. 159 ss., II, 91 ss., 132; *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985, p. 202. Este impulso favorable a dar cada vez más importancia a la experiencia de la intersubjetividad en la comprensión, puede apreciarse asimismo en el primer apartado de su libro *Die Einbeziehung des Anderen* (Suhrkamp, Frankfurt, 1996), titulado «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral», aun cuando siga siendo una «genealogía» insuficiente (por ejemplo, desconsidera por completo a Nietzsche) y persista su actitud dogmática ante la experiencia metafísica y religiosa (vid. J. Conill, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», *Estudios filosóficos*, nº 128, enero-abril, 1996, pp. 55-73).

<sup>50</sup> Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 4; «Hermenéutica antropológica de la razón experiencial», en D. Blanco/J.A. Pérez/L. Sáez, *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 131-143; *El poder de la mentira*, caps. 9 y 10. Y proseguirla creativamente con una filosofía del cuerpo como la que ofrece Pedro Laín Entralgo, *El cuerpo humano* (Espasa-Calpe, Madrid, 1987), *Cuerpo y alma* (Espasa-Calpe, 1991), *Cuerpo, alma, persona* (Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1995), *Idea de hombre* (Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1996).

<sup>51</sup> M. Heidegger, «El concepto hegeliano de experiencia», en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1969 (2ª ed.), pp. 100-173; R. Valls, *Del yo al nosotros*, Estela, Barcelona,

*experiencia* o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se *crea*, o de cualquier otro modo como se diga. Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido —que es el espíritu— sea *en sí*, sustancia y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*.<sup>52</sup>

De ahí que Hegel intentara exponer el proceso experiencial por el que cada nuevo contenido hace saltar la vieja forma de la conciencia y se desarrolla una nueva forma. Un proceso que impide a la conciencia «aplicar» meramente iguales formas al material cambiante, y en lugar de eso necesita pasar a nuevas formas de intuir y pensar. Ese es un proceso reconfigurador de «la experiencia de la conciencia», al que Hegel dedica la *Fenomenología del Espíritu*. Cuando algo no encaja en las estructuras de la experiencia dentro de un contexto dado, entonces se hace necesario rebasar los límites dados y generar nuevas configuraciones de la conciencia. Por lo tanto, más que de un proceso de aplicación de formas, se trata entonces de un proceso experiencial, impulsor de reconfiguraciones.

«Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*».<sup>53</sup>

Con acierto señalan Heidegger y Gadamer que Hegel está pensando lo dialéctico desde la esencia de la experiencia y no al revés<sup>54</sup>; pues, para Hegel, la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia y precisamente por eso tiene carácter dialéctico. Así que, para Gadamer, el proceso de la verdadera experiencia nos descubre su negatividad y su productividad. Se trata, pues, de una negación determinada y es así como se revela la necesidad de reconocer el «momento dialéctico de la experiencia», que en el contexto hegeliano viene a ser el «momento de la historicidad».

Lo que ocurre es que la experiencia en Hegel también remite al final a su superación en la «ciencia» y el saber absoluto. Y de ahí que Gadamer considere que la concepción hegeliana «no hace justicia a la conciencia hermenéutica» y, por consiguiente, deba incorporarse la perspectiva hermenéutica, desde la que descubrimos que «la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias», es decir, está constitutivamente abierta a nuevas experiencias. Así pues, en una concepción hermenéutica, la apertura a la experiencia forma parte del carácter histórico del ser humano, es ahí donde vivimos la «negatividad» y la «finitud humana», donde aprendemos a «reconocer lo que es real».<sup>55</sup>

---

1971; P.-J. Labarrière, México, F.C.E., 1985; M. Álvarez, *Experiencia y sistema*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1978.

<sup>52</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 468.

<sup>53</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 58.

<sup>54</sup> M. Heidegger, «El concepto hegeliano de experiencia»; H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 430. Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 4.

<sup>55</sup> Gadamer, op. cit. 431 y ss.

### 3.4. Experiencia hermenéutica (Gadamer)<sup>56</sup>

Aunque una parte de la hermenéutica contemporánea ha entendido que su destino a través del camino experiencial es el nihilismo, puede constatar-se que no es éste necesariamente el resultado de toda hermenéutica. Por ejemplo, si nos atenemos a un enfoque básico como el de la concepción gadameriana, veremos que la «*experiencia hermenéutica*» tiene que ver con la *historicidad*, la *tradición*, el *lenguaje*, la *experiencia del tú*. Lo que en el fondo ocurre en todas las relaciones que acontecen en la experiencia hermenéutica consiste en una lucha por el «reconocimiento recíproco»; lo cual tiene conforme a los términos de la hermenéutica de Gadamer la forma de la llamada «*conciencia de la historia efectual*».

«La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mi algo contra mí»<sup>57</sup>. Este es el «correlato de la experiencia hermenéutica»: «dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones», en el sentido de que «ella tiene algo que decir». Esto es lo que significa la «apertura» propia de la estructura de la conciencia de la historia efectual; la conciencia de la historia efectual deja que la tradición se convierta en experiencia y se mantenga abierta a la pretensión de verdad que le sale al encuentro. Por eso, «la conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia (*Erfahrungsbereitschaft*) que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático. Es esto lo que caracteriza a la conciencia de la historia efectual»<sup>58</sup>.

Por consiguiente, la hermenéutica ontológica de Gadamer ofrece una «teoría de la experiencia real», que aporta una *analítica hermenéutica de la experiencia*, a fin de rebasar los límites de la filosofía formal de la autorreflexión. De este modo prosigue la «crítica de la razón», pero no regida por la lógica y la metodología, sino como *hermenéutica de una razón experiencial*.

Gadamer recurre a la fenomenología hermenéutica de Heidegger y a su «giro ontológico», pero esta transformación de la fenomenología en ontología se revela como una *teoría de la experiencia hermenéutica*, en la que acontece la experiencia —la comprensión— del ser como tiempo. La *cuestión del ser* se convierte en *cuestión de la experiencia*, como apertura de la razón hermenéutica al tiempo, de tal manera que igual que, según Heidegger, el ser mismo es tiempo, habrá que añadir desde el horizonte experiencial aquí propuesto que la razón es tiempo<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Gadamer, op. cit., 433 y ss.; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 4<sup>o</sup>; *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997, caps. 7<sup>o</sup>, 8<sup>o</sup> y 9<sup>o</sup>.

<sup>57</sup> Gadamer, op. cit. 438. Vid. A. Domingo-Moratalla, *El arte de poder no tener razón*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1991.

<sup>58</sup> Gadamer, op. cit., pp. 438-9

<sup>59</sup> Vid. J. Conill, «Hermenéutica antropológica de la razón experiencial».

## Concepciones de la experiencia

En este contexto de una razón experiencial tiene sentido que Gadamer hable de la «historia efectual» y afirme que «*el poder de la historia efectual* no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada, que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad».<sup>60</sup>

Mediante el recurso a ese contexto experiencial de la historia efectual y su poder real, Gadamer intenta rebasar los *límites* de la denominada filosofía de la reflexión, que no produce más que un juego formal, pero no toca la realidad. Sólo podemos salir de ese atasco reflexivo, si con Gadamer —y luego más allá— recurrimos a «una *experiencia*, que experimenta realidad y es ella misma real».

Este análisis hermenéutico de la experiencia remite principalmente a dos dimensiones: la *historicidad* y la *lingüística*. Pero, a mi juicio, olvida (o relega) el momento de realidad en la experiencia, aunque necesita recurrir a él. ¿Qué sentido tendría, si no, hablar en la hermenéutica gadameriana de una experiencia que «experimenta realidad y es ella misma real», de una experiencia que nos enseña a «reconocer lo real» y «el poder de la historia efectual?».

Además de la hermenéutica de Gadamer, también otros enfoques han abogado de diverso modo por el camino de la experiencia, sin enredarse con compromisos nihilistas: la Fenomenología de la percepción de Husserl y Merleau-Ponty, la hermenéutica de Apel, Habermas y Ricoeur, la teoría crítica de Adorno y Wellmer, el raciovitalismo de Ortega y la noología de Zubiri. Pero tal vez hayan sido éstas dos últimas las que mejor hayan desarrollado una elucidación del momento de realidad en la experiencia.

Una filosofía integral de la experiencia revelaría que es insuficiente una mera disputa de racionalidades, ya que por debajo de toda racionalidad late una experiencia, que no puede ser sustituida por ninguna otra instancia. Por eso, esa renovadora filosofía de la experiencia no puede conformarse con una mera «teoría del conocimiento», ni siquiera en la forma de la «Gnoseoantropología» apeliana, sino que debe abrirse más radicalmente al problema de la experiencia, a través del estudio de la *percepción* y de la *comprensión*.

### 3.5. Percepción y comprensión (H. Albert)<sup>61</sup>

En la primera de estas dos formas de entender la experiencia han incidido las teorías de la percepción, utilizando como método de investigación

---

<sup>60</sup> Gadamer, *Verdad y método*, p. 371.

<sup>61</sup> H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1975, cap. VI y Epílogo; «Kritizismus und Naturalismus», en *Konstruktion und Kritik*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975; *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, Reclam, 1977; «Hermeneutik und Realwissenschaft», en *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München, Piper, 1973; *Transzendente Träumereien*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975; *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, Mohr, 1978; *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1982.

un proceder más cercano a las ciencias de la naturaleza. Esa ha sido la divisa de los partidarios del llamado «Racionalismo crítico», que no quieren establecer ninguna cesura radical entre la experiencia sensible (*Sinneserfahrung*) y la experiencia de sentido (*Sinnerfahrung*), como si se tratara de dos contextos o conjunto de relaciones totalmente diferentes, los *contextos de sentido* y los *contextos de efectos*. Y es que los racionalistas críticos no aceptan la separación metodológica radical entre la *comprensión del sentido* y la *explicación de los efectos*, a la que son tan aficionados precisamente los defensores de la hermenéutica filosófica.

Desde el punto de vista del Racionalismo crítico, lo que hay que investigar para responder incluso a la pregunta acerca de «cómo es posible la comprensión» es la «*percepción*» y el «*comportamiento resolutorio de problemas*», que son los ámbitos en que ya detectamos la existencia de actividad interpretadora. Se trata de dos ingredientes básicos de la experiencia humana<sup>62</sup>.

Según Albert, la percepción es un proceso de interpretación de signos, siguiendo a Ch.S. Peirce; un proceso en el que las sensaciones, entendidas como signos, sirven para conformar un *mundo perceptivo* y un *mundo de objetos*. Cualquier percepción involucra ya siempre una interpretación, aun cuando no desempeñe en ella ningún papel todavía la mediación lingüística. La percepción es de suyo una actividad de interpretación hasta en su raíz no lingüística; una actividad cognoscitiva del organismo, ya en el nivel prelingüístico, que sirve de base para resolver problemas de orientación y para aprender mediante «ensayo-error».

Las actividades cognoscitivas de nivel superior son *continuación* de los resultados obtenidos en la percepción. El problema mismo de la comprensión, tal como ha sido abordado por la hermenéutica, surge en cuanto actúan los medios lingüísticos, de manera que el problema se circunscribe a la *comprensión lingüística*. Pero, según Albert, siguiendo a K. Bühler, la comprensión lingüística es un caso especial de la percepción, en el que determinados signos son captados como *símbolos*, con los que está ligado un sentido acuñado lingüísticamente. Sin embargo, el enfoque hermenéutico ha desatendido precisamente esta relación fundamental existente en la comprensión entre la *percepción* y el *lenguaje*.

Por otra parte, el Racionalismo crítico incorpora al ámbito de la experiencia también la *praxis racional*<sup>63</sup>. Albert defiende una concepción de las

---

<sup>62</sup> Sobre esta cuestión en H. Albert, vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 3<sup>a</sup>.

<sup>63</sup> En este sentido el Racionalismo crítico representa una réplica a su tradicional oponente, el marxismo, aunque se mueva en el mismo terreno, el de la praxis humana; pues también el marxismo propuso la praxis como lugar fundamental y básico de la experiencia.

Frente a la concepción objetivista, en las famosas *Tesis sobre Feuerbach* Marx afirmaba rotundamente la *primacía de la praxis*: «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensi-

situaciones vitales y de la razón humana a partir de un modelo económico, según el cual el horizonte de la experiencia tiene como fundamento el principio de la economicidad. Vivimos en un mundo donde todo es escaso, de ahí la necesidad de elegir entre alternativas, sabiendo que todo comporta un costo. Podríamos decir que aquí tiene primacía la experiencia radical de un *Dasein* económico y no ontológico, por la que estamos siempre calculando, ponderando, «costos de oportunidad».

A partir de esta experiencia básica emerge la figura de un *homo oeconomicus*, según la cual, se supone que los agentes tienden a comportarse racionalmente, es decir, a conseguir las mayores ventajas posibles en todas sus actividades (el mayor beneficio con el menor costo). Esta experiencia básica, propia de todas las situaciones en las que respondemos con un *comportamiento de resolución de problemas*, está caracterizada por el dato de la *escasez*, la *incertidumbre*, el *conflicto*, las *crisis* y la *falibilidad*.

### 3.6. Probación física de realidad (X. Zubiri)<sup>64</sup>

Una de las aportaciones más relevantes del Racionalismo crítico, de la Hermenéutica y de la Noología es, a mi juicio, la superación de la concepción empirista, positivista y sensualista de la experiencia.

En concreto, la crítica zubiriana de la concepción empirista de la experiencia constituye una contribución todavía más precisa para ir más allá del empirismo, del positivismo y del sensualismo, justamente en aquel terreno en el que éstos han pretendido, no sólo hacerse fuertes, sino hasta gozar de un monopolio interpretativo. Porque Zubiri ni se refugia en una presunta inmunidad hermenéutica en virtud de una noción de «sentido», ni prescinde

---

bilidad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación (Anschauung)*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *praxis* (...). De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, desconoce la actividad real, sensorial, como tal.

«El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío». De manera que la realidad o irrealidad de un pensamiento se decide en la práctica, es decir, en la *experiencia práctica*.

Feuerbach mismo, según Marx, no concibe «la actividad humana como una «actividad *objetiva*», ni «la sensoriedad como una actividad *práctica*». De todos modos, a mi juicio, la aportación de Feuerbach al pensamiento experiencial es más rico de lo que la interpretación marxista deja traslucir.

<sup>64</sup> X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980); *Inteligencia y razón* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983); *El hombre y Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984); *Sobre el hombre* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986); *El hombre: lo real y lo irreal* (1967), manuscrito inédito. Vid. D. Gracia, *Voluntad de Verdad* (Labor, Barcelona, 1986); A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1994); *Realidad y sentido* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1993); A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical* (Cinca, Madrid, 1988).

de esta dimensión (aun cuando la sitúe en su contexto y a partir de su «orto» más radical). Zubiri conecta el análisis de la percepción con el de la comprensión, el método más cercano a las ciencias de la naturaleza con el de las ciencias hermenéuticas. No prescinde de ninguno de ellos. No practica el reduccionismo naturalista, ni se encierra en una falsa inmunidad epistemológica. Antes bien propone un análisis y una reflexión donde se articulan enfoques habitualmente enfrentados, por ejemplo, de un modo excluyente en el positivismo, de un modo reduccionista en el Racionalismo crítico y de un modo inmunizador en la hermenéutica filosófica (especialmente la de orientación heideggeriana)<sup>65</sup>.

Zubiri se enfrenta al sensualismo, porque considera absurdo lo que éste significa, es decir, «que los *contenidos* del juicio y de la razón se reducen formalmente a los contenidos de las impresiones sensibles», y, por otra parte, considera inadmisibile la equiparación sensualista de la experiencia con la percepción (externa o interna), como si hacer experiencia de algo consistiera en percibirlo<sup>66</sup>. Sin embargo, algo bien distinto de esta «reducción sensualista» es el «*sensismo*» propio de la propuesta zubiriana de «razón sentiente» y que consiste en afirmar que «es la misma impresión de realidad la que en su mismidad física y numérica abre las dimensiones de realidad afirmada y de realidad en razón»<sup>67</sup>.

Tampoco acepta Zubiri la concepción empirista que reduce la experiencia a lo que entra por los sentidos, confundiendo así la experiencia con el *sentir* y entendiendo las impresiones como meras afecciones del sujeto. Incluso en Kant se infiltró esta influyente concepción de la experiencia. Sin embargo, según Zubiri, cualquier impresión hace que aparezca aquello que afecta al sujeto afectado; hay un momento de «alteridad». En el caso del ser humano esa alteridad hace que sienta en impresión no solamente los contenidos sensibles sino que sienta también su propio carácter de realidad, sienta el contenido con una formalidad especial suya<sup>68</sup>.

Así pues, aunque cuando hablamos de lo que es la experiencia generalmente pensamos en la experiencia sensible, en verdad la noción de «experiencia» tiene diversos sentidos<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> También K.O. Apel ha intentado ofrecer en su «Hermenéutica trascendental», en su «Pragmática trascendental» y, de modo especial respecto al tema que nos ocupa, en su «Antropología del conocimiento», una vía intermedia que dé cuenta de la riqueza de la experiencia, aprovechando la *explicación* conforme a los cánones de las ciencias de la naturaleza y la *comprensión* conforme a las ciencias hermenéuticas. Pero todavía parece concederle prioridad al nivel reflexivo frente al propiamente experiencial, sobre todo si lo comparamos con X. Zubiri. Vid. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, cap. 12 y 13; J. Nicolás, «Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real», en D. Blanco/J.A. Pérez/L. Rueda, *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, 144- 156; J. Nicolás y M.J. Frápoli, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>66</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 223

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 89

<sup>68</sup> X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, pp. 221 s.

<sup>69</sup> Incluso la exposición zubiriana de lo que cabe entender por experiencia varía en

En primer lugar, suele entenderse por experiencia la percepción, el sentir y las cualidades sentidas. Pero, frente a esta concepción sensualista, Zubiri afirma tajantemente que *experienciar no es sentir*. Pues, en primer lugar, «lo sentido en la experiencia no es sólo cualidad sino también su formalidad de realidad. Por tanto el sentir humano es intelectual». Y, además, para que haya experiencia como tal hace falta un momento de «logro», ya que, aun cuando «sin sentir no hay experiencia», «en el sentir lo sentido es algo formalmente dado», en cambio, «lo experienciado no es algo dado sino logrado».<sup>70</sup>

En segundo lugar, la experiencia sería esa «habitud del sentir según la cual sentimos la mismidad de una cosa a través de sus innumerables variaciones»; «la experiencia sería un modo de sentir una cosa 'misma'». Es la noción de *empeiría* aristotélica, en la que la *mnēme*, la retentiva, la reiteración de la percepción, constituiría la experiencia. Tampoco es esto suficiente para Zubiri, porque en esta concepción ha quedado olvidada la formalidad de realidad y se ha mantenido una separación tajante entre lo sensible y lo inteligible, pero además hay que advertir que experiencia no es sólo mismidad empírica, es decir, que el momento experiencial no es retentividad empírica<sup>71</sup>.

El tercer concepto de experiencia que introduce Zubiri es aquel que entiende el «logro que constituye la experiencia» como «un logro de profundización», en la que «la cosa queda actualizada como realidad mundanal». Se trata de una actualización por la que se abre un ámbito en el que el perfil de las cosas que inteligimos es algo irreal. Claro está que esto irreal ha de inteligirse como insertado en la cosa real. Pero lo irreal puede insertarse en lo real, según Zubiri, de dos maneras: 1ª) «actualizándose en lo real como realización»: «realizar es inteligir la realidad del 'sería'. En esta realización es en lo que consiste el ser *constatación*. Es la intelección de lo real campalmente»; y 2ª) lo irreal puede insertarse y actualizarse en lo real «probando si se inserta»: no es entonces constatación, ni mera realización de un «sería», sino *probación*. Es probación de realidad mundanal y realización de un «podría ser», pues se prueba lo que podría ser. Es algo ejercitado («hacer» la probación), pero intelectual, un abrise paso ejercitándose: un *discernimiento*. En resumen: «*ejercitación discerniente sentiente*», o bien «*probación física de realidad*».<sup>72</sup> Con lo cual hemos llegado a la definición más consolidada de la experiencia en Zubiri.

Sin embargo, en el inédito *El hombre: lo real y lo irreal*, por su parte, Zubiri distingue otras tres acepciones diferentes de experiencia, que no llegan

---

los distintos momentos en que se ocupa del asunto. Así, por ejemplo, no coinciden plenamente la exposición que encontramos en *Sobre el hombre* (capítulo X, tomado de un curso oral de 1953-54), la de *El hombre: lo real y lo irreal* (curso oral de 1967, inédito) y la de *Inteligencia y razón*.

<sup>70</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 223-4

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 224-5

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 226-7

a convencerle. Son las siguientes: 1) la experiencia como *sentir*, 2) la experiencia como *construcción del objeto* (Kant)<sup>73</sup> y 3) la experiencia como *elaboración de la vida* (Dilthey)<sup>74</sup>.

Entonces, ¿qué es la experiencia? Ante todo, según Zubiri, la experiencia se funda en la inteligencia sentiente en tanto que en ella «estamos» en la realidad y «aprehendemos» la realidad. La experiencia se inscribe dentro de nuestro estar en la realidad. Por eso no hay nunca experiencia de la formalidad de lo real. Eso no es experiencia, eso es un acto de intelección sentiente, es el sentir intelectual, pero eso todavía no es experiencia. No confundamos la experiencia con el sentir, aunque este sentir sea intelectual.

Una de las aportaciones del inédito estriba, a mi juicio, en haber insistido en que la experiencia consiste justamente en el proceso de integración funcional de lo real y de lo irreal —que es una figuración— en lo real. Es decir, que sin figuraciones, sin forjarse lo irreal, no habría experiencia. Pues es figurándonos lo que las cosas son, como nos acercamos a ellas. Y este modo de acercamiento, que es un modo de estar en las cosas orientado por la figuración, es al que Zubiri denomina «*probación*». Se agrega al mero sentir la probación de lo que las cosas son. Tanto esta noción, como seguramente la de «discernimiento», están tomadas de la Ascética de San Ignacio. «Probación» (tener experiencia de algo) dice lo que en griego expresa el verbo «*peirao*» («*peiréo*»): intentar, probar, ensayar, emprender, esforzarse, procurar, probar fortuna<sup>75</sup>; y «*dokimato*», por ejemplo en San Pablo, que significa probar, someter a prueba.

Por consiguiente, en la experiencia sometemos a probación no solamente las cosas sino también nuestras propias *figuraciones* de ellas, pues el figurarse es el forjar lo irreal<sup>76</sup>. La experiencia nos enseña a idear y no sola-

<sup>73</sup> La concepción de Kant con la que opera Zubiri parece ser la de la Escuela de Marburgo, según nos volvió a confirmar Antonio Pintor-Ramos en su exposición en el Seminario del 6 de febrero de 1998. Sin embargo, no conviene olvidar que la concepción de Kant que Zubiri presenta en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* merece un tratamiento aparte, puesto que en esta obra llama poderosamente la atención la ampliación de la noción kantiana de la experiencia, en la que llega a incluir el «*factum moral*», por lo que cabría hablar de una experiencia moral dentro de la filosofía kantiana. Lo cual —claro está— rebasa con mucho el enfoque del neokantismo.

<sup>74</sup> Esta noción de la «experiencia de la vida» fue recuperada por Ortega y Gasset en su raciovitalismo para aludir a aquel saber que es a la vez vivir, que forma parte edificante de la propia vida y por eso es personal e intransferible (cfr. o.c. IX, 25 ss., 573). Más tarde en 1960 prolongan estas ideas J. Marías, P. Laín y J.L. Aranguren. También es significativo el libro de E. Spranger con el título *Lebenserfahrung* en 1945 (traducido al castellano en 1949).

<sup>75</sup> «*peira*» significa prueba, ensayo, experiencia, tentativa, proyecto, propósito, empresa. Para aclarar etimológica y semánticamente estos vocablos todavía más, a fin de llegar a su través a la «vivencia originaria» que expresan, vid. J. Ortega y Gasset, o.c. VIII, 174 y ss. Ortega destaca en este contexto de aclaraciones semánticas que «en el *per* se trata *originariamente* de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa, el (*hódos*), sin el  $\mu$  (*métodos* o guía)».

<sup>76</sup> Vid. X. Zubiri, *Inteligencia y logos* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982); J. Conill, *El poder de la mentira*, p. 91 y s.

mente a aprehender las cosas, de modo que prueba tanto las cosas como las figuraciones que de ellas nos hacemos.

Es, pues, una indudable aportación del inédito *El hombre: lo real y lo irreal* a la mejor comprensión de lo que debe entenderse por experiencia el haber destacado la relevancia de lo irreal y la función de las *figuraciones*. Lo cual hace juego con la sugerente exposición de la «experiencia real de lo irreal» en *Sobre el hombre*<sup>77</sup>.

Pero, junto a esta y otras importantes contribuciones, esa obra inédita nos plantea asimismo un problema, si comparamos lo que en este texto se dice sobre los «modos de experiencia» y se compara con la exposición posterior de *Inteligencia y razón*. Según esta obra hay cuatro modos fundamentales de experiencia, que son la *experimentación*, la *compenetración*, la *comprobación* y la *conformación*<sup>78</sup>. En cambio, en *El hombre: lo real y lo irreal* los *modos fundamentales de experiencia* son la *percepción* y el *concepto*<sup>79</sup>, es decir, actos que corresponden a la reactualización de los logos sentiente y que no serían todavía propiamente «probación» en sentido estricto, tal como la entiende Zubiri en el último volumen de la trilogía.

Por eso, a fin de resolver —aunque sólo sea tentativamente— esta posible incoherencia entre los textos zubirianos, creo que tal vez sería conveniente distinguir entre lo que cabría denominar una «*experiencia campal*» (la de la percepción, ficción y concepción) y una «*experiencia mundana*»; una distinción que no encontramos explícita en el propio Zubiri, pero que ayudaría a compaginar los diversos modos de entender la experiencia (correspondientes a sus diferentes épocas) y que encajaría con los términos empleados en el segundo volumen de la trilogía sobre el campo perceptivo como campo de realidad libre y con la distinción entre los modos de insertar lo irreal en lo real, mediante la que Zubiri perfila el sentido estricto de «probación» en el tercer volumen.

Para finalizar quisiera aludir brevemente a dos usos de la noción de experiencia en la filosofía de Zubiri, que son también muy relevantes: la «experiencia libre» y la «experiencia de la religión».

Veamos en primer lugar lo concerniente a la *experiencia libre*. Además de la exposición del «concepto estricto y riguroso» de lo que es la experiencia para Zubiri<sup>80</sup>, encontramos también el «sentido usual y corriente de lo que se entiende generalmente por experiencia»: «Experiencia» significa «tentativa, ensayo»<sup>81</sup>. En el contexto en que lo introduce Zubiri, «este ensayo 'recae' sobre el contenido que tengo ya aprehendido. Y esto es posible precisamente porque la realidad como ámbito deja indeterminado su contenido,

<sup>77</sup> X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 650 y 654.

<sup>78</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 242-257

<sup>79</sup> Y sólo fundados en estos modos radicales y fundamentales de experiencia, según Zubiri, hay otros modos de experiencia, como la «experiencia fantástica» y lo que yo llamaría «experiencia creativa».

<sup>80</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 222 ss.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 119 ss.

y por tanto es ámbito de libre creación», por eso el modo como la experiencia recae ensayando sobre lo previamente inteligido es «ensayar en forma de libertad». Y «ensayamos o intentamos modificar libremente su contenido (...) en la línea de su física actualidad intelectual». «El ensayo de modificación libre de la actualidad del contenido ya aprehendido es aquello en que formalmente consiste la experiencia libre».

Zubiri acota su concepto de *experiencia libre* frente a la idea de la experiencia de lo ficticio o la experiencia imaginaria en Stuart Mill y también frente a la experiencia fantástica de Husserl. Porque la experiencia libre envuelve formalmente «el momento de realidad física», es «realidad en libertad»; y «porque esta experiencia no recae solamente sobre lo ficticio, sino también sobre los perceptos y los conceptos: todos ellos están formalmente constituidos como contenido intelectual de simples aprehensiones. Pero la experiencia no recae solamente sobre estas simples aprehensiones, sino también sobre todas las afirmaciones de lo inteligido campalmente»<sup>82</sup>. «La experiencia libre es una libre modificación del contenido de lo previamente inteligido, pero una modificación ensayada en el ámbito de la realidad física misma». La experiencia libre es un modo de dar razón de lo real, junto a otros dos (la *hipótesis* y la *libre construcción*): aquel modo según el cual el contenido de la experiencia libre es «*imagen formal, modelo*, de la realidad profunda»<sup>83</sup>.

Por último, no podemos acabar de presentar algunas de las más importantes concepciones de la experiencia sin mencionar lo que Zubiri considera la «experiencia fundamental», la «*religación*», y sobre todo porque considero que tiene una extraordinaria relevancia para el inevitable debate con el *nihilismo* contemporáneo<sup>84</sup>. Ciertamente esto requeriría un tratamiento específico y aparte<sup>85</sup>, pero nos hemos de contentar aquí con una brevísima referencia.

La religación consiste primordialmente en la experiencia del poder de lo real<sup>86</sup>. Es ésta una «experiencia teológica», que constituye la base de la experiencia de Dios y algunos de cuyos ingredientes previos son la *voluntad de verdad* y la *experiencia de la gracia*. Es precisamente en virtud de la experiencia del poder de lo real como se hace comprensible el significado de la experiencia de la gracia, que no se reduce a una experiencia psicológica y

<sup>82</sup> Ibid., pp. 120-121

<sup>83</sup> Ibid., pp. 121 y 122

<sup>84</sup> En este sentido es muy loable y aprovechable el intento de Gabriel Amengual de responder a la crisis moderna y contemporánea por la vía de la experiencia religiosa en su libro *Presencia elusiva* (PPC, Madrid, 1996). Ver también José A. Zamora, *Krise Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. (LIT Verlag, Münster/Hamburg, 1995).

<sup>85</sup> Vid., en especial para la relación con Nietzsche, J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 4; *El poder de la mentira*, cap. 10.

<sup>86</sup> X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984).

## Concepciones de la experiencia

ni siquiera a una experiencia moral, sino que las rebasa abriendo un orden nuevo y específico, el orden de la gracia. Más allá de lo psicológico y lo moral está todavía la gracia. Así pues, la vía de la religación al poder de lo real es una vía experiencial que permite entender la apertura teologal del hombre y situar adecuadamente, sin reduccionismos psicológicos ni moralistas, la experiencia de la gracia, como experiencia del poder de Dios en la vida efectiva y real del hombre en el mundo, como aquel poder que nos hace ser deiformes.<sup>87</sup>

*Febrero 1998*

---

<sup>87</sup> X. Zubiri, *El problema teologal del hombre. Cristianismo*, Alianza/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997, pp. 306-7. Para una posible relación con la «gracia» y el «superhombre» en Nietzsche, vid. J. Conill, *El poder de la mentira*, caps 10 y 16.