

# *Hermenéutica y metafísica*<sup>1</sup>

JESÚS CONILL  
*Universidad de Valencia*

## I. NUESTRA SITUACIÓN FILOSÓFICA

ES DIFÍCIL –POR NO DECIR IMPOSIBLE– hablar con pleno sentido de «la» filosofía, por tanto, mejor sería que nos atuviéramos al hecho del pluralismo –también– en este campo del saber y habláramos de «las» filosofías. No obstante, si pudiéramos destacar algunas características de las filosofías propias de nuestro tiempo, entenderíamos algo mejor nuestro momento histórico, ya que tales «filosofías» son un producto más de la cultura contemporánea.

La filosofía es una «posibilidad histórica», una manera de afrontar intelectualmente la vida, que confía en «el poder de la razón», pero que –como advertía Ortega– puede dejar paso a otras maneras postfilosóficas, si se resquebraja la «fe» en la razón que le sirve de sustento. ¿Y no se ha «volatilizado» la confianza en la razón tradicional, incluso en la tradicionalmente moderna, produciendo una crisis intelectual de fondo? ¿Se puede seguir pensando filosóficamente, cuando nos sentimos arrastrados por las urgencias y el interés está volcado en lo inmediato?<sup>2</sup>.

1 Este trabajo fue presentado al *Congreso internazionale Metafisica verso il terzo millennio* (Roma, 5-8.IX.2000). Agradezco a los responsables su autorización para publicarlo en este libro.

2 «Consciente del carácter histórico de toda situación, dominado el mundo por la técnica, acosado el hombre por las urgencias más apremiantes, ¿qué sentido puede tener el filosofar?» (X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 54).

Como «para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte»<sup>3</sup>, cabría caracterizar el contemporáneo resumidamente como el haberse quedado «sin mundo, sin Dios y sin sí mismo» y describirlo así: «A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío [...] exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo, marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí mismo, hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas [...]. La existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima»<sup>4</sup>.

Esta experiencia de abismo que hoy nos invade constituye el trasunto de la sospecha de que en el fondo todo es contingente y caótico, que tan sólo contamos con un orden funcional y convencional, y que carecemos de arraigo en la realidad. Por eso considero que con lucidez anunció O. Külpe a comienzos de siglo que en el umbral de la filosofía del futuro estaba el *problema de la realidad*.

Asimismo arrastramos la «crisis» de la razón, percibida de modo trágico y angustioso por conspicuos representantes de nuestra generación del 98 (al menos, Unamuno y Machado), y analizada por Husserl y por Ortega como crisis de fundamentos y privación de instancias últimas (un «terremoto en la razón»); pero una crisis que no les condujo a abandonar la razón sino a reformarla desde sus raíces, porque «no era toda la razón quien tuvo la culpa del fracaso cultural, sino un modo de entenderla, inadecuado al fondo de la vida humana».

Dado que no es posible enumerar todas las tendencias filosóficas existentes, ni todos los matices distintivos de las diversas propuestas y controversias, tendremos necesariamente que seleccionar algunos rasgos del actual modo de pensar filosófico y algunas de las posiciones filosóficas que considero típicamente reconfiguradoras del horizonte en el que estamos situados.

En principio, la reflexión filosófica en general parece importar bien poco en una sociedad como la nuestra, que vive casi exclusivamente de lo espectacular y no de lo especulativo —¡a no ser en lo económico!

Por otra parte, hay que empezar reconociendo que la filosofía se ha «desutopizado». Sea por cansancio —como creyó detectar Husserl—, sea por exigencias pragmáticas, o sea por un proceso de responsabilización, ya no estamos en los tiempos de aquellas utopías que con sus ensoñaciones nos alejaban de la complejidad de lo real, sino que la mayor parte de las filosofías contemporáneas se conforman con propuestas fragmentarias y modestas.

3 X. Zubiri, «Sobre el problema de la filosofía», p. 23.

4 X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pp. 56-57.

De entre las diversas consecuencias de esa —en ocasiones, a mi juicio, «falsa»— modestia quisiera destacar dos: 1ª) la de reducir el conocimiento de la realidad al de las ciencias positivas (cientificismo) y poner la organización del mundo (natural y social) en manos del poder de las innovadoras tecnologías (tecnocratismo); y 2ª) la de renunciar a la dimensión metafísica de la filosofía, es decir, aceptar con resignación, seguramente por imperativo cultural, el advenimiento de una era «postmetafísica».

Y, dado que se ha hecho habitual considerar nuestra situación filosófica como producto de una serie de «giros», considero por mi parte que el giro más radical que se ha producido es el *hermenéutico*<sup>5</sup>. A continuación, intentaré esclarecer el sentido de este aspecto, no sólo como reto sino también como oportunidad, contando con la orientación de significativos pensadores dentro del panorama contemporáneo, en el que destaco la aportación de la tradición filosófica española.

## II. LA CUESTIÓN METAFÍSICA

Es ya un tópico en círculos muy relevantes de la filosofía contemporánea el caracterizar nuestra época como «postmetafísica». Incluso pensadores que aceptan expresamente la posibilidad y necesidad de una «Filosofía Primera», rechazan la conveniencia de una metafísica<sup>6</sup>.

Esto podría deberse a un efecto concedente a la moda terminológica, o también puede deberse a alguna que otra confusión. Por ejemplo, a mi juicio, Apel malentende el término «metafísica», cuando lo separa tajantemente del uso del término «filosofía primera», ya que en la historia de la filosofía se han asimilado ambos, de tal manera que bien podría llamarse «metafísica» a lo que Apel prefiere denominar «filosofía primera». Sería una cuestión de nombres; pues, si vamos al contenido, lo decisivo de la filosofía primera o de la metafísica consiste en rebasar el nivel de las ciencias particulares y alcanzar el nivel trascendental por la vía —el método— que sea. En cualquier caso, la filosofía primera o la metafísica sería aquella modalidad de pensamiento que es capaz de alcanzar la trascendentalidad (en la versión que sea).

5 Y el más actual está siendo el «práctico-aplicado» (cfr. Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993).

6 K. O. Apel, «Transzendente Semiotik und Paradigmen der prima philosophia», en E. Von Bülow y P. Schmitter (eds.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 1979, pp. 101-138: «Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?», en H. Schnädelbach y otros (eds.), *Philosophie der Gegenwart-Gegenwart der Philosophie*, Hamburg, Junius, 1993, pp. 41-70.

Otro ejemplo es la persistente confusión entre religión y metafísica, que se detecta en Habermas; pero no es acertado equiparar las metafísicas y las religiones, pues, por ejemplo, no pueden tratarse en el mismo nivel cosmovisional la metafísica aristotélica y la religión griega, ni la metafísica crítica kantiana y la religión cristiana (a pesar de las posibles vinculaciones existentes entre sí en cada caso).

Por eso, ya hace tiempo, defendí que la modalidad apeliana y la habermasiana de filosofía tenía rasgos y pretensiones que podían ser calificados de metafísicos, aunque fuera en un sentido transformado. Lo cual se debe a que hay ciertas características en su filosofía que revelan una modalidad de pensamiento de un determinado calibre<sup>7</sup>. Y lo mismo cabe decirse cuando actualmente Habermas sigue pretendiendo rescatar la «sustancia normativa de las tradiciones religiosas» (y de lo que él denomina metafísica) manteniendo la «perspectiva del mundo como un todo» y con ello la «universalidad» e incluso la «trascendencia desde dentro», ya que de este modo está conservando características tradicionales del pensamiento metafísico (totalidad, universalidad y trascendencia inmanente), por mucho que se empeñe en aclarar que su pretensión es hacerlo «en condiciones posmetafísicas»<sup>8</sup>. Una vez más, lo importante no es tanto fijarse en lo que dice sino en lo que hace. Pues, a pesar de los pesares, lo decisivo no es cambiar el nombre publicitario, sino descubrir las características del nivel filosófico en el que se mueve la reflexión.

En definitiva, en los sedicentes pensamientos posmetafísicos hay mucha más criptometafísica de la que se reconoce. Y esto vale no sólo para Apel y Habermas, sino para otros casos, que alardeando de una especie de utopía posmetafísica exhiben<sup>9</sup>, sin embargo, los rasgos y pretensiones de la metafísica, aunque con el inconveniente de hacerlo de una manera renovadamente acrítica. A mi juicio, esta incapacidad para desembarazarse de la metafísica es un claro síntoma de la necesidad que tiene el pensamiento de contar con ese nivel de reflexión. Es más, una revisión en profundidad de lo que ha ocurrido a través de los procesos de modernización nos muestra que hemos estado reprimiendo aspectos que perviven en los entresijos de la vida y en algunas formas de reflexión.

7 J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12: «Metafísica de la comunicación». Por ejemplo: la determinación de la trascendentalidad, el proyecto fundamentador con evidencias paradigmáticas, el orden teleológico y lógico-moral, el momento de incondicionalidad, etc.

8 J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

9 *Ibid.*, cap. 13: «¿Postmetafísica como utopía?»

Autores como Ch. Taylor lo han expuesto atinadamente<sup>10</sup>, tanto en su defensa de una «ontología» moderna que reflexione sobre unos «hiperbienes» capaces de ofrecernos el «significado de la vida»<sup>11</sup>, como a través de su propuesta de superar la «fatal y terrible ilusión» que es propia de la «era epistemológica» moderna. En ambos casos se trata de superar el naturalismo y el positivismo, que nos están asfixiando vitalmente al sofocar nuestras aspiraciones más profundas («sofocan el espíritu», dice Taylor), y de recuperar las fuentes de la vida, los bienes constitutivos, los «hiperbienes», aquellos ideales que nos ilusionan y por los que realmente vale la pena vivir. Y, por otra parte, Taylor rehabilita también la reflexión trascendental kantiana ampliándola a través de diversas modalidades de «argumentos trascendentales»<sup>12</sup> y revisando (desenmascarando) las «creencias antropológicas» que subyacen al prevalente enfoque epistemológico moderno<sup>13</sup>.

No obstante, a la hora de decidir acerca de qué significa verdaderamente la superación de la epistemología, es decir, de resolver la «pugna sobre el cadáver de la epistemología», Taylor se encuentra con lo que considera «la disputa más dramática» —y que deja irresuelta—, la que se da entre la posición nietzscheana y la de los «defensores de la razón crítica».

De ahí que, a mi juicio, estas reflexiones exijan, entre otras cosas, por lo menos, las siguientes: 1ª) ser conscientes de lo que significa el giro hermenéutico de la filosofía a partir de Nietzsche y 2ª) repensar radicalmente la modernidad para ver si es posible curarla de sus males y reconfigurarla por otras vías más fecundas para sus propios y más fecundos propósitos. Y, aunque no todos lo vean así, estas dos líneas de reflexión —hermenéutica y práctica— deberían in-

10 Vid. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo* (Barcelona, Paidós, 1996) y *Argumentos filosóficos* (Barcelona, Paidós, 1997).

11 «No podemos entendernos a nosotros mismos o unos a otros», «no podemos dar sentido a nuestras vidas o determinar qué hacer, sin aceptar una ontología más rica que la que el naturalismo nos permite al no pensar en términos de evaluación fuerte» (Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 65).

12 Por ejemplo, en forma de indagación sobre las innegables condiciones de la experiencia y de la intencionalidad. En este punto es de justicia aludir a los pioneros estudios de K. O. Apel sobre la versión trascendental de las aportaciones de Heidegger, Wittgenstein y Peirce en sus propuestas de «Pragmática trascendental», «Hermenéutica trascendental» y «Semiótica trascendental», e incluso el aprovechamiento de Merleau-Ponty en su «Gnoseoantropología». Vid. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12; y el nº 183 (1999) de la revista *Anthropos*, monográfico dedicado a K. O. Apel.

13 Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, donde se incorpora la preocupación ontológica de la tradición filosófica española.

ducirnos a reconstruir una nueva metafísica, que sea capaz de desvelar una *modernidad sustantiva y experiencial*, frente a la meramente procedimental, como es la que ha prevalecido hasta ahora. Esa nueva configuración evitaría al menos algunos de sus desarrollos monstruosos y nos ahorraría las críticas más habituales, algunas de las cuales se han recogido bajo el paraguas conceptual y cultural de «postmodernidad». En este contexto puede comprenderse el sentido innovador que tienen también las propuestas de Ortega y Zubiri, en la medida en que ya en su momento promovieron un proyecto filosófico superador del subjetivismo e idealismo de la epistemología moderna y a favor de una nueva metafísica (postcriticista, ¡postmoderna!)<sup>14</sup>.

### III. EL GIRO HERMENÉUTICO

Una auténtica revisión de lo que significa el «giro hermenéutico» 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>15</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 hermenéutica crítica.

Y el hecho de que la versión nietzscheana (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 nietzscheano al debate racional contemporáneo, más allá del uso panfletario, irracional y extravagante de sus escritos, del que sólo resulta una actitud de ficticia –¡incondicionada!– superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional<sup>16</sup>.

14 Cfr. J. Conill, «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La postmodernidad metafísica», en J. San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, 297-312. Es ilustrativo comparar las críticas de Ortega y Zubiri al criticismo epistemológico moderno y las consideraciones de Taylor sobre el «idealismo estructural de la era epistemológica» (el haber definido la concepción de lo que es sobre la base de una doctrina previa de lo que podemos conocer) (*Argumentos filosóficos*, p. 12).

15 Vid. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

16 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.

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 a unas filosofías que son cada vez más conscientes del carácter decisivo de la experiencia, incluso para la constitución de la propia razón.

¿Cuáles son los rasgos distintivos de este modo hermenéutico de entender la experiencia? La hermenéutica tiene una larga historia, que se remonta a la Antigüedad, pero en este momento nos interesa aludir sólo al giro hermenéutico de la filosofía contemporánea, a fin de comprender nuestra situación actual. Más en concreto, si en las exposiciones canónicas de la hermenéutica contemporánea se suele comenzar con Schleiermacher, creo que este comienzo ha de completarse con el de Nietzsche, dado que los conflictos que hoy vivimos provienen más de la inspiración nietzscheana que de la schleiermacheriana.

En primer lugar, hay que resaltar 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.

Una experiencia que está cargada de componentes vitales, en los que van de raíz unidas «natura» y «cultura», como ocurre, por ejemplo, en el instinto formador de metáforas, según muestra la hermenéutica genealógica de Nietzsche<sup>17</sup>. Y desde ese estrato se comprende de un modo realmente innovador el carácter lingüístico de la experiencia, en la línea asimismo transformadora de la filosofía de Kant, emprendida por Hamann, Herder y Humboldt, y de la que se nutre el propio Nietzsche especialmente a través de G. Gerber<sup>18</sup>. La experiencia nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente configuramos (¿desfiguramos?) todos los ingredientes de nuestra existencia<sup>19</sup>.

17 F. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.

18 Vid. al respecto, J. Conill, *El poder de la mentira*, especialmente cap. 3.

19 Antes de haber pensado (gedacht) ya hemos figurado y poctizado (gedichtet), repite incansable Nietzsche, apuntando al «orto» de su filosofía. Vid. J. Conill, *El poder de la mentira*, cap. 6: «Pensar y poetizar».

Encontramos una brillante prosecución de esta revolución hermenéutica en Heidegger, que vampiriza inteligente y seductoramente el sugestivo pensamiento de Nietzsche, de quien entresaca todo lo mejor de su pensamiento, para luego enjaularlo bajo el estigma de la metafísica.

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. ¿Es que nos hemos convertido en nihilistas por dentro y en pragmáticos por fuera?

Sin embargo, el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediamente al nihilismo. 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>20</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 «razón experiencial»<sup>21</sup>, en la medida en que intenta hacer posible una autoafirmación crítica de la razón, ya no de carácter criticista en versión epistemológica y basada en la «certidumbre metodológica», sino en virtud de otra forma de *disposición* antidogmática: la «apertura a la experiencia».

Lo que nos aporta esta hermenéutica de la razón experiencial es haber puesto de relieve la facticidad de la comprensión como experiencia, su carácter lingüístico e histórico, y en el fondo, la radical temporalidad de la razón, pues-

20 K.O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», *Concordia*, 11 (1987), 2-23.

21 Fórmula que prosigue la tradición de la filosofía española contemporánea desde la Generación del 98 (por ejemplo, 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 en Pedro Laín y Julián Marías.

to que no sólo el ser, sino que también la razón es tiempo; sólo así, desvelando lo experiencial que hay por debajo de lo formal, se rebasan los –al parecer– inexorables límites de la filosofía de la reflexión formal de todos los tiempos (desde Platón hasta Apel y Habermas)<sup>22</sup>.

Con lo cual ahora ya no es suficiente una disputa de racionalidades, puesto que por debajo de toda racionalidad subsiste una experiencia que no puede reducirse ni someterse a los cánones epistemológicos, ni puede ser sustituida por la reflexión. De manera que hay que pasar a una explícita «filosofía de la experiencia» y de la «vida», superadora de la insulsa epistemología.

Esta superación del enfoque epistemológico mediante la radicalización de lo experiencial ha llevado en ocasiones a pensar que nos encontramos en una situación «postfilosófica», en la medida en que ha desaparecido la fe en el poder de la razón, se ha difuminado la realidad, ha dejado de interesar la verdad y se ha generalizado una experiencia a la que se ha denominado «postmoderna», en la que el nihilismo y el pragmatismo reinantes abren el paso hacia el individualismo hedonista, la vida intrascendente y el derrumbamiento (o vaciamiento) de la vida personal<sup>23</sup>.

Pero el giro hermenéutico sirve también para fomentar de nuevo un impulso siempre latente a lo largo de los siglos en pro del modo de pensar experiencial. 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 epistemologicismo)<sup>24</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>25</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 autorreflexión<sup>26</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». Es éste un aspecto del que se ocuparon insistentemente las analíticas de Ortega y Zubiri, al indagar el nivel filosófico de la «realidad primordial».

22 J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, cap. 4º.

23 G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1997.

24 J. Conill, «Concepciones de la experiencia», *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.

25 X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p.153.

26 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 371.

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*.

Pues, en efecto, varias filosofías contemporáneas se sustentan en alguna que otra «analítica» (lingüística, fenomenológica, existencial, noológica...); incluso las que pretenden alcanzar un nivel metafísico. Pero también otras concepciones filosóficas se apoyan en analíticas, 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.

A mi juicio, una reflexión acerca de esta pugna de analíticas es decisiva para evaluar las diversas interpretaciones de la vida humana (incluso las posibles metafísicas), así como para orientar la acción y la organización de nuestras sociedades, en busca de las mejores resoluciones posibles, porque de lo contrario habrá que aceptar sin más en cada momento histórico la fuerza del destino, por ejemplo, en nuestro momento histórico las irresistibles fuerzas del llamado «imperialismo económico» (ahora bajo el signo de la globalización) y la experiencia nihilista.

#### IV. METAFÍSICA PRÁCTICA

«Paladina o larvadamente, la filosofía implicó siempre ‘el primado de la razón práctica’. Fue, es y será, mientras sea, *ciencia y quehacer*»<sup>27</sup>.

El giro práctico (aplicado) constituye una concreción histórica del sentido fundamental de la filosofía –al que alude Ortega– y se refiere a la orientación que a partir de los años setenta está invadiendo innovadoramente la investigación filosófica, superando la ceguera de los enfoques analítico–lingüísticos y los presuntamente revolucionarios de otros tiempos.

Este giro práctico (aplicado) tiene que ver, en primer lugar, con la ambivalencia del creciente *progreso científico y tecnológico*, así como con sus desbordantes consecuencias en todos los campos de la acción. La diferenciación y complejidad de lo real exigen que la filosofía rebase el ineludible orden de la *fundamentación* y asuma las tareas de la *aplicación*, evaluando las repercusiones del ejercicio del poder y de las decisiones, lo cual requiere un enfoque interdisciplinar (por ejemplo, a través de las *éticas aplicadas*).

27 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VIII, p. 268.

En segundo lugar, tiene que ver con la necesidad de *revisar el proyecto moderno*: su sentido y contenido, las formas de plasmarse en sus diversas dimensiones (política, económica, ideológica), los resultados logrados a través de sus principales instituciones (Mercado, Estado democrático) y dinamismos (como ahora la Globalización). En definitiva, es necesario preguntarse si es inevitable que la racionalización moderna produzca deshumanización y falta de sentido vital, si es posible remediar estas desviaciones desde la propia entraña de la modernidad, o bien si –y cómo– sería posible superarla.

#### V. MODERNIDAD SUSTANTIVA Y EXPERIENCIAL

Hace tiempo que desde distintos frentes se han lanzado duras críticas contra el modo aberrante, monstruoso e hipócrita en que se está realizando el proyecto ilustrado y modernizador.

Ya Husserl detectaba que la racionalización científicista estaba provocando una profunda crisis en las ciencias europeas y que la interpretación naturalista de la razón había desplazado la auténtica cuestión de la vida humana: el sentido de la existencia. En la raíz de la crisis vital de Europa, de su deshumanización, se encuentra esta «aberración del racionalismo», dado que las ciencias de sólo hechos erosionan el sentido humanizador y convierten la razón en un mero instrumento, sin ninguna normatividad interna. El fracaso antropológico de Occidente (del que tampoco se han escapado los países comunistas) estaba asegurado por este camino.

Sin embargo, la función primordial de la razón no es la epistemológica e instrumental, sino la humanizadora: una sabiduría práctica de orientación vital, capaz de replantear el sentido de la existencia individual y colectiva, y de buscar con «vigilante autorresponsabilidad» el modo de vida más propio del ser humano.

No es fácil llevar a cabo esta tarea en las condiciones modernas. Pues el proceso moderno de diferenciación de esferas axiológicas lleva dentro de sí mismo un germen de perversión de la propia racionalización. Según prestigiosos analistas de la dinámica social moderna, la ruptura de la unidad vital proporcionada por la religión y el debilitamiento de su capacidad para instaurar el sentido de la vida humana tiene nefastas consecuencias como son la pérdida de sentido y de libertad, e incluso el nihilismo.

Ante este paradójico estado de crisis, la respuesta a la necesidad de buscar un equivalente del poder unificante de la religión con su mensaje de reconciliación, liberación y esperanza, no se encuentra en la política ni en la economía (ni en el estado ni en el mercado). ¿A dónde recurrir para alcanzar la deseada integración social y más en un mundo globalizado?

Algunos creen que la «salvación» se encuentra en el «mundo de la vida», como «herencia de la religión» a través de la «lingüística de lo sagrado». Pero, a mi entender, el susodicho mundo de la vida no tiene fuerza suficiente para enfrentarse al potente entramado social funcionalmente diferenciado de economía de mercado y aparato burocrático (jurídico y político); más bien, debe reconocerse que se encuentra en proceso de extinción o de extenuación. Por eso, otros consideran que el problema de la unificación racional resulta imposible, debido a la dinámica social moderna (ahora en fase de globalización), y consideran una simpleza pretender solucionarlo recurriendo al mundo de la vida, porque es imposible lograr una identidad o voluntad colectivas.

Por otra parte, si la herencia de la religión no se cuida, fácilmente puede despilfarrarse o desgastarse. Parece suponerse que el mero procedimiento comunicativo puede mantener de modo inextinguible el «resto» de sustancia que queda de la religión. Pero esto es mucho suponer, puesto que el mundo de la vida está siendo conquistado por otras fuerzas más poderosas que los «restos» de la religión.

A mi juicio, no es suficiente el procedimentalismo; se requiere una reconversión sustantiva y experiencial de la modernidad, una ampliación hermenéutica de la Ilustración. Imprimir a la modernidad un sentido experiencial facilitaría que se desvanecieran ciertas críticas y desconfianzas hacia el universalismo, por considerarlo asimilador y unificador<sup>28</sup>, cuando bien entendido es garantía del pluralismo.

Necesitamos una *Modernidad sustantiva y experiencial*, una *Ilustración hermenéutica*, para reconfigurar el entramado de la sociedad moderna. He aquí un aspecto de la relevancia práctica del giro hermenéutico y de la metafísica, dado que aporta un nuevo sentido crítico y regenerador, atento a las situaciones vitales tal como se sienten, sin perder la orientación crítica<sup>29</sup>. En este sentido son, a mi juicio, sumamente ilustrativas las reflexiones de Ortega y Zubiri<sup>30</sup> y sus propuestas constituyen una fecunda aportación al futuro de la filosofía contemporánea, dado que ofrecen nuevos modos de entender la *razón* en forma de «razón vital», «histórica» y «sentiente». Lo cual supone haber sido capaces de

28 Por ejemplo, R. Panikkar, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999.

29 La hermenéutica crítica proporciona una comprensión meliorificadora de la vida humana desde la apertura a la experiencia.

30 Vid. J. Ortega, Prólogo para alemanes, *La idea de principio en Leibniz (Obras completas, vol. VIII), Origen y epílogo de la filosofía (vol. IX), Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia (vol. V)*; X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía* (Fundación Xavier Zubiri) [en el que se recogen dos artículos de 1933 publicados en la «*Revista de Occidente*», CXV y CXVIII y otros inéditos]; «Nuestra situación intelectual», en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, Alianza

descubrir un nuevo «horizonte» para la filosofía, en el que el estudio de los estratos más profundos de la razón desvela una nueva forma de entender la *realidad* y de estar inteligentemente en ella. Un horizonte en el que se aúnan las aportaciones de las ciencias (sin caer en cientificismo) y las de la *hermenéutica* (sin necesidad de inmunizarla); y en el que, a la vez, se alumbra una nueva *metafísica* a la altura del creciente conocimiento científico, del arriesgado poder de las tecnologías y del abismo vital a que nos expone la experiencia trágica y nihilista. Ortega y Zubiri creen ofrecer así una vía de salida a la crisis del panorama intelectual contemporáneo, con la que remediar el fracaso de la modernidad –tal como ha sido desarrollada– y la crisis vital que ha producido.