

EL VIGOR DE LA RAZÓN EXPERIENCIAL EN UNA ÉPOCA DE INCERTIDUMBRE¹

*THE VIGOUR OF EXPERIENTIAL REASON IN A TIME
OF UNCERTAINTY*

JESÚS CONILL-SANCHO

Doctor en Filosofía
Catedrático de Filosofía Moral
Departamento de Filosofía, Unidad de Filosofía Moral,
Política y Social
Universidad de Valencia
Valencia/España
Jesus.Conill@uv.es
ORCID: 0000-0003-2091-4785

Recibido: 24/04/2023
Revisado: 04/11/2023
Aceptado: 30/01/2024

Resumen: Este artículo muestra la necesidad de una razón de carácter experiencial para afrontar la situación de incertidumbre en que vivimos. Es insuficiente la razón lógica. Encontramos ya figuras de una “razón experiencial” en algunas formas del *lógos* en la filosofía de Aristóteles y en la “prudencia” en el pensamiento de Kant, y contemporáneamente en la genealogía de la razón corporal de Nietzsche, en el raciovitalismo de Ortega y Gasset, en la hermenéutica de la razón histórica de Gadamer y en el *Leibapriori* de Apel. Pero, sobre todo, en la estela del pensamiento hispánico, en la noología de Zubiri, en la que se presenta un análisis de la inteligencia sentiente, cuyo dinamismo noérgico se despliega en forma de *logos* y razón sentientes. El método de esta razón es la experiencia, que consiste en probación física de la realidad, en libre creación y religación.

1 Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C22, financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C21, financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y del "Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CIPROM/2021/072" de la Generalidad Valenciana.

Palabras Clave: Aristóteles, Experiencia, Hermenéutica, Inteligencia, Noología, Prudencia, Razón, Zubiri.

Abstract: This article shows the need for a experiential reason to face the uncertainty situation we live. The formal reason is not sufficient. We already found figures of experiential reason in some forms of *lógos* in the philosophy of Aristotle, in the notion of prudence in Kant's thought, and contemporaneously in Nietzsche's genealogy of bodily reason, in Ortega y Gasset's *ratiovitalism*, in Gadamer's hermeneutics of historical reason and in Apel's *Leibapriori*. But above all, in the wake of hispanic thought, in Zubiri's noology, in which an analysis of sentient intelligence is presented, whose noergic dynamism unfolds in the form of sentient *logos* and sentient reason. The method of this reason is experience, consisting of physical test of reality, free creation and religation.

Keywords: Aristotle, Experience, Hermeneutics, Intelligence, Noology, Prudence, Reason, Zubiri.

1. INTRODUCCIÓN. LA DEBILIDAD DE LA RAZÓN EN LA SITUACIÓN ACTUAL DE INCERTIDUMBRE

Se nos invita a pensar en la debilidad de la razón desde el pensamiento zubiriano y en el contexto contemporáneo de crisis de la razón². ¿En qué consiste tal debilidad y de qué razón se está hablando? ¿Qué es lo que debilita a la razón? ¿El miedo, que conduce a silenciar la razón?³ ¿La fascinación por el poder?⁴.

Habitualmente la debilitación de la razón se debe a la desconfianza y a la presión social, al miedo inveterado de ejercerla, al “desencantamiento” también de la razón por querer prescindir de sus raíces, al olvido de su “orto” (su nacimiento y origen), cuando lo más conveniente sería recordar y rememorar, escudriñar en la memoria y en el corazón de la razón.

En la situación actual de desorientación e incertidumbre se intensifica la vivencia de inseguridad: no hay nada seguro, se dice, “salvo la muerte y los impuestos”, según el aserto atribuido a Benjamín Franklin. Hace ya bastante tiempo, al menos desde los años setenta del pasado siglo se nos advierte y reitera la actualidad de un gran cambio que se estaba produciendo, el paso en nuestras sociedades de las grandes certidumbres a las enormes incertidumbres⁵,

2 Vid. GRACIA, Diego, “Zubiri y la crisis de la razón”. En: GONZÁLEZ, Ángel y MARTÍNEZ, Rafael (coords.), *La filosofía en el contexto de la crisis europea*. Universidad de Santiago de Compostela, 1996, 39-52; El poder de lo real: Leyendo a Zubiri, Madrid: Triacastela, 2017.

3 CORTINA, Adela, “Autocensura: destruyendo la democracia”, *El País*, 8 de junio de 2022; La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 99, 419-430 (sesión del 31 de mayo de 2022).

4 CONILL, Jesús, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021.

5 GALBRAITH, John Kenneth, *La era de la incertidumbre*, Barcelona: Plaza y Janés, 1981 (2ª ed.).

que obligan a tomar conciencia de la ignorancia que nos inunda y la angustia que nos provoca.

Las diversas crisis que estamos viviendo han agudizado la sensación de desvalimiento⁶. Las repercusiones de la crisis económica, la pandemia y sindemia, la crisis ecológica y energética, la geoestratégica con la consiguiente lucha abierta por el poder mundial⁷ y la guerra cercana por la invasión de Ucrania por Rusia.

No obstante, al reflexionar sobre la debilidad de la razón nos preguntamos si no cabe entenderla en el sentido de una debilidad como de la que nos habla San Pablo con las siguientes palabras: “cuando soy débil, entonces soy fuerte”⁸. Cabe descubrir una fuerza en la debilidad, a pesar de la fragilidad y vulnerabilidad de la vida, y reconocer con humildad los ineludibles límites de la razón.

La razón no ha de entenderse necesariamente como reducida a su uso apodíctico, porque no es posible demostrarlo todo, como paradigmáticamente ya expuso Aristóteles; en la vida son decisivas las creencias (Ortega y Gasset), las emociones y los sentimientos⁹. La razón es impura¹⁰, por ser sentiente, vital, histórica y narrativa, por tanto, experiencial; pero lo impuro de la razón no equivale a “lo otro” de la razón, sino que ésta contiene facticidades ineludibles que la constituyen, integrables y en cierto modo superables. Se configura así una noción más compleja de la razón, fruto de métodos filosóficos muy ilustrativos como la genealogía y formulada en términos pragmáticos, hermenéuticos y noológicos.

2. RAZÓN PRUDENCIAL

La primera forma de entender la razón real en su versión experiencial la encontramos en la prudencia, tal como la entienden, por ejemplo, Aristóteles y Kant. En ambos casos encontramos en su pensamiento una exposición de los diversos modos de entender la razón: la razón se dice y se usa de diversas maneras. Hay diversas formas de entender el *lógos*, diversos usos de la razón. Incluso hay que recordar que la razón se ha transformado a lo largo de la historia¹¹, porque la razón misma es experiencial e histórica. En eso radica la paradoja de ser, a la vez, potente (posibilitadora) y débil.

6 CORTINA, Adela, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempo de pandemia*, Barcelona: Paidós, 2021.

7 SENDAGORTA, Fidel, *Estrategias de poder*. Deusto, 2020.

8 SAN PABLO, 2ª Carta a los Corintios. 12: 10.

9 GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Madrid: Triacastela, 2006.

10 CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991; *El poder de la mentira*, Madrid: Tecnos, 1997.

11 APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985.

La razón que sirve para caracterizar a los humanos y que funciona para orientarse en la vida se presenta en Aristóteles de modo canónico con un carácter *aisthético-lógico*, en Kant se reconocerá como pragmática y lógico-transcendental y contemporáneamente como vital y hermenéutica. Pero, en último término, a mi juicio, hay que situar todos estos rasgos de la razón en el horizonte de la experiencia, que es la que nutre a la razón, hasta configurarla como “razón experiencial”¹². Por eso desde siempre hasta el momento presente sigue siendo crucial para la filosofía prestar una especial atención a la cuestión de la razón¹³. Así lo consideró José Ortega y Gasset ahora hace ya cien años, para quien la razón era “el tema de nuestro tiempo”¹⁴ y Jürgen Habermas ratifica que sigue siendo la razón “el tema fundamental de la filosofía”¹⁵.

Ya en Aristóteles encontramos una tensión no siempre resuelta de modo favorable entre dos caminos contrapuestos, que perdura –a mi juicio– hasta la actualidad: la tensión entre el camino “*logikôs*”, que impulsa la razón lógica, y el camino “*physikôs*”, que alimenta la razón experiencial. El aspecto lógico fue desarrollado por Aristóteles y secundado a lo largo de la tradición filosófica, otorgándole una primacía que no merece, porque en realidad constituye una derivación y abstracción con respecto al aspecto físico-experiencial en el ámbito griego en general (donde hasta el Poema de Parménides se titula “*Peri Phýseos*”) y en el aristotélico en particular, aunque en ocasiones quedó sometido al aspecto lógico. Recordemos no sólo la gran construcción de la lógica formal en versión silogística de Aristóteles y su teoría de la definición, sino también que la Física aristotélica se construyó con la pretensión de ser una “*epistême*”, siguiendo una razón lógica a partir de la experiencia primordial del movimiento. Por tanto, aunque lo más radical viene dado por la experiencia física, a partir de ese subsuelo es la razón en su versión de “*epistême*” la que presenta sus conceptos y principios. No obstante, en el mismo contexto aristotélico, la razón experiencial adquiere una relevancia extraordinaria en el ámbito práctico, como ha puesto de relieve de modo especial Hans-Georg Gadamer, entre otros, con su versión hermenéutica de la razón práctica (Gadamer, 1977).

El *lógos*, traducido mejor o peor por *ratio*¹⁶, es un poder con el que los humanos hacen su vida con las cosas que hacen (*tà prágmata*) y los asuntos a los que atienden, porque el hombre no se limita a estar viviendo sin más, a ejercitar

12 CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*.

13 MICHELINI, Dorando, *La razón en juego*. Río Cuarto (Argentina): ediciones del ICALA, 1998.

14 ORTEGA Y GASSET, José, *El tema de nuestro tiempo. Obras completas*, tomo III, Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2005.

15 HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, I, 15.

16 HOBBS, Thomas, *Leviatan*, México: F.C.E., 1980; HEIDEGGER, Martin, *La proposición del fundamento*, Barcelona: Serbal, 2003.

sus funciones vitales¹⁷. Según la interpretación de Zubiri, el *bíos* tiene que determinar su plan de vida por decisión y deliberación, tiene que llevar a cabo su proyecto vital, porque su vida no es un mero *factum* sino un *faciendum*, un quehacer, una tarea (Ortega y Gasset), la empresa de la propia vida (Laín). Pues bien, siguiendo la exposición de Zubiri, al “poder” con el que el hombre hace su vida los griegos lo llamaron “lógos”. Se trata del poder o la capacidad (*dýnamis*) de entender y manifestar lo que hace, y por otra parte el de hacer posible la convivencia al tener asuntos comunes que resolver. Ese es el sentido de la *pólis* y de la ley (*nómos*), del estatuto para el buen gobierno, la *eunomía*. Y de ahí que Aristóteles considere al hombre como el animal que por naturaleza está dotado de *lógos* y como animal político.

Pero de entre las diversas formas que tiene el *lógos* de funcionar como *orthòs lógos* (traducido por “*recta ratio*”)¹⁸ la que está en la raíz más propiamente humana es lo que he denominado “razón experiencial”, una de cuyas expresiones más importantes se encuentra en la razón práctica de carácter prudencial (*phrónesis*), que es la que funciona en la deliberación y en la elección (*proairesis*). Y aquí es donde Aristóteles presenta la que cabe considerar tercera definición o caracterización de lo que es el hombre y que suele pasar desapercibida. Pues cuando aclara en qué consiste la elección se esfuerza por aunar dos dimensiones o vertientes que están intrínsecamente unidas en la forma electora de la razón: la inteligencia y el deseo. Por eso dice que la elección es o “inteligencia deseosa” (*orektikòs nouís*) o “deseo inteligente” (*óreksis dianoetiké*) y añade: y esta clase de “principio” (*arkhé*) es el hombre (*ánthropos*). Desde el principio constituyente de lo humano hay una unidad intrínseca entre esas dos dimensiones en el ejercicio del *lógos* práctico, la inteligencia y el deseo, la reflexión y lo desiderativo.

Encontramos en las obras de Aristóteles diversos momentos en que se pone de manifiesto el carácter experiencial de la razón. Uno muy significativo de la unión entre el *lógos* práctico y la experiencia, que muestra ese carácter experiencial de la razón lo encontramos en la figura del “*phrónimos*”, de lo que se suele traducir como “hombre prudente”, del sabio práctico (personificación de la *phrónesis*), cuyo *lógos* es de carácter prudencial y figura como uno de los componentes que sirven para caracterizar lo que significa la “virtud” en Aristóteles¹⁹. Aquí el *lógos* no funciona como demostración en un presunto silogismo práctico, sino como deliberación y elección en el ámbito de la experiencia de lo posible y factible.

También es muy característico de esa unión entre lo experiencial sensible y el modo de entender el *lógos* el pasaje en que se expone la necesidad de que

17 ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1987 (9ª ed.), pp. 199, 227 s., 258, 273 s., 284)

18 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, libro VI.

19 *Ibidem*, II, 6.

exista una conexión entre lo desiderativo (lo apetitivo) y el *lógos*, que lo desiderativo “participe” (*koinoneî lógou*) y por tanto no sea “a-racional” (*álogon*), pues de lo contrario no habría ninguna posibilidad de intervenir en ese ámbito para dirigir la acción, sino que el hombre sólo se movería igual que los otros animales, tendría sensación y movimiento, pero no “acción” en sentido estricto²⁰. Sólo hay acción en la vida humana, porque el *lógos* puede intervenir en cierta medida en el mundo sensible del deseo, pero esto sería imposible si no se tratara de un *lógos* radicalmente ligado a esa dimensión en los humanos. Por eso, porque lo que no es racional se deja persuadir en cierto modo por el *lógos*, debido a la comunidad entre ambas potencias, en principio tienen sentido las advertencias, reprensiones y exhortaciones que nos hacemos para persuadirnos mediante el *lógos* experiencial práctico, que interviene en lo que de entrada parecía ser “a-racional”, pero que se descubre que también “tiene razón” (*lógon ékhein*) y por eso puede haber no sólo virtudes “dianoéticas” sino también “éticas”, conforme a los dos modos de tener y ejercer el *lógos*.

De entre otros lugares de la obra aristotélica que pueden aportarse para mostrar que constituye un potente precedente de lo que considero el camino hacia la configuración de la “razón experiencial” voy a aludir a continuación a uno que se encuentra al comienzo de su *Política*. Se trata del uso del concepto de “*aísthesis*”. Es éste un concepto muy rico en el pensamiento de Aristóteles, como queda de manifiesto en este contexto. Por una parte, puede utilizarse para significar tanto la sensibilidad animal como la humana, la sensación y los sentidos, y la percepción (por ejemplo, la importante percepción de tiempo, tan característica del animal humano)²¹; también se utiliza para expresar el sentido común e incluso en una curiosa reduplicación para presentar una noción que cabe comprender como conciencia perceptiva: percibir que percibimos (*aísthesis aisthéseôs*). Pero lo todavía más enriquecedor en el contexto al que nos estamos refiriendo es que “*aísthesis*” se entiende como “sentido” (y así se suele traducir) para expresar la capacidad que tiene el *lógos* (como razón y palabra) de tener en común y compartir el sentido de lo conveniente y lo justo para convivir. La noción de “sentido” se convierte en un campo muy significativo de la razón experiencial desde Aristóteles hasta la actualidad en sus versiones genealógicas, pragmáticas y hermenéuticas.

En el contexto aristotélico, la razón prudencial es la que se hace cargo de la experiencia de la contingencia, la imprevisibilidad y la precariedad de la vida humana. Del azar y de la incertidumbre no hay ciencia (*epistémé*), hay que recurrir a la prudencia para afrontar lo contingente. Ese tipo de saber se personifica en las figuras del *spoudaíōs* y el *phrónimos*, que inspiran confianza,

20 Ibidem, I, 13 y VI, 2.

21 ARISTÓTELES, *Física* IV, 10-14; vid. CONILL, Jesús, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia: Edilva, 1981); “¿Hay tiempo sin alma?”. *Pensamiento*, 35/138-139, 1979, 195-222.

porque tienen un saber vivido y practicado con deliberación y elección en el ámbito de lo factible, y así es como proyectan su modo de vivir.

Si nos atenemos a la interpretación zubiriana del legado griego y en especial de la versión aristotélica, el saber racional se nutre de la experiencia, tanto en lo que concierne al saber lo que se hace como lo que se dice; pero la firmeza de ese *lógos*, radicalmente experiencial, procede de las cosas que se usan (*khrémata*), que están ahí (*ónta*) y que se expresan (*legómena*). En último término, habría que decir que procede de la realidad. Ahora bien, el dinamismo de la experiencia ha hecho emerger nuevos nombres de esa realidad, por ejemplo, a través de la noción de “espíritu”, debido a la capacidad para entrar en sí mismo²²; de modo que del mundo de la naturaleza nos abrimos al del espíritu, del “ser en sí” al “ser para sí” y “para mí”. Pero entonces se descubre también que lo que caracteriza al hombre y le diferencia del animal no es simplemente que se encuentre con las cosas que están ahí “puestas”, sino que le están “propuestas”²³. Al estarme propuestas me digo y me propongo vivir de un modo u otro, me descubro existiendo. Y la existencia humana tiene la misión intelectual de “alumbrar”, de ser la “luz de las cosas”. A continuación, en este contexto de “Hegel y el problema metafísico”, Zubiri se preguntaba “de dónde arranca” y “en qué consiste” “la última razón de la existencia humana como luz de las cosas”²⁴, la razón como luz. Pero no responde a la pregunta, sino que la deja planteada, para indicar que el primer y último problema de la Filosofía es algo que “está más allá del ser”. Y nos recuerda que Aristóteles decía que la filosofía “surge de una melancolía por exuberancia de salud”, de la experiencia de una soledad en la que “me aparece la totalidad de cuanto hay” y en la que “están los otros más presentes que nunca”, de la experiencia de un “sentirse solo” en el que nos enfrentamos al universo. A mi juicio, en su momento habrá que precisar que se trata de la experiencia real de mi intimidad.

La razón prudencial ocupa un lugar muy destacado en el pensamiento aristotélico y a lo largo de toda la tradición. Pero también se encuentra en diversas versiones de la Ilustración, como la germana, en Kant, y en la escocesa, en Adam Smith. Aunque se sigue manteniendo en muchas ocasiones una visión recortada de las aportaciones de la Ilustración al desarrollo de la razón, en la concepción kantiana encontramos un aspecto que no suele ocupar la primera línea de las presentaciones del pensamiento de Kant, pero que considero que es un buen ejemplo de la presencia de la razón experiencial también en la filosofía de la Ilustración alemana, al que cabe añadir la contribución en este asunto de la Ilustración escocesa, como en el caso de Adam Smith²⁵.

22 Zubiri, “Hegel y el problema metafísico”. En: *Naturaleza, Historia, Dios*, 273.

23 *Ibidem*, 283.

24 *Ibidem*, 286.

25 SMITH, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza, 1997.

Si prestamos atención a la división de los imperativos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant vemos que los dos tipos de imperativos hipotéticos son los técnicos (habilidad) y los pragmáticos (consejos), que nos aportan reglas para regirnos en los diversos ámbitos de la vida. El modo de usar la razón en este segundo caso es el de la prudencia y consiste en poner en marcha un punto de vista pragmático. Ése es el modo como nos capacitamos para enfrentarnos a la incertidumbre y ante lo indeterminado, como la felicidad, el bienestar e incluso la perfección moral. La prudencia ocupa un lugar importante en el pensamiento de Kant, aunque no siempre se haya valorado y atendido adecuadamente²⁶. La prudencia mundana (*Weltklugheit*) consiste en el arte de vivir bien; inspira una “pragmatología” y se presenta en la *Antropología en sentido pragmático* y en las lecciones de *Pedagogía*. El “*prudens*” (término que viene a ser una contracción de “*providens*”) es que logra una previsión que le hace tener precaución y cuidado en la vida con vistas al bienestar y la felicidad. El punto de vista pragmático permite ir adquiriendo una cultura pragmática mediante el ejercicio de la razón prudencial; es la base de lo que el hombre puede hacer de sí mismo, una tarea muy difícil como es la de la educación integral del hombre, junto a los otros dos aspectos, el físico y el moral. Esta tarea educativa tiene que atender a las condiciones de su realizabilidad, a las circunstancias favorables. Para lo cual hay que contar con la correspondiente mediación experiencial y la interpretación en función de las circunstancias. A mi juicio, vendría a ser un ejercicio de hermenéutica y de raciocinio crítico, a partir de las raíces pragmáticas de la razón y de una especie de estética de la libertad²⁷.

3. APORTACIÓN HERMENÉUTICA A LA RAZÓN EXPERIENCIAL

En la situación actual necesitamos un modo de entender la razón, que cabría denominar “experiencial” y para el que la aportación hermenéutica es decisiva. La filosofía del futuro, incluso si quiere mantener de algún modo el orden transcendental, no debería olvidar el fondo experiencial. La razón experiencial no viene determinada por la lógica ni por la metodología, sino que está vivificada por la experiencia.

Con la fórmula de la “razón experiencial” se evitan, por un lado, los peligros del nihilismo y, por otro, los del primado de la epistemología. A tal efecto se puede aprovechar la hermenéutica ontológico-lingüística de Gadamer en forma de teoría de la experiencia. Y por medio de su análisis hermenéutico de la experiencia se pueden rebasar los límites de la filosofía formal de la reflexión y acentuar especialmente el momento referido a la realidad en el pensamiento

26 Vid. AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 2007.

27 Vid. CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico; y Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.

hermenéutico, así como reintroducir en la vertiente práctica de la razón el ámbito experiencial, es decir, el tratamiento del sentido vital, de los sentimientos y de los valores. A esa perspectiva hermenéutica deberían añadirse las aportaciones de la filosofía española, por ejemplo, de Ortega y Zubiri. Por eso, en algún momento intenté proseguir la “antropología del conocimiento” de Apel en forma de una “hermenéutica crítica de(sde) la experiencia” y llamar la atención sobre las raíces experienciales –vitales y sentientes– de la presunta razón pura formal poniendo de relieve las estrechas conexiones entre lógos y experiencia.

El giro hermenéutico de la filosofía contemporánea que cuenta con la experiencia en la constitución de la razón no tiene por qué entender que el camino de la experiencia conduce 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. Un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una crítica de la razón impura, que prosigue la “crítica de la razón” –como tarea permanente de la filosofía–, pero no rigiéndose por la lógica o la metodología, sino arrancando del espesor de la experiencia. Porque, bien mirado, no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexiva-formal, o en el diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia.

Por otra parte, el pensamiento hermenéutico no elimina toda estructura de la razón, sino que insiste en ciertos ingredientes a veces olvidados. Lo integrador sería conciliar las pretensiones de la razón formal-transcendental con la experiencia hermenéutica. Ese es el sentido de la propuesta de una hermenéutica crítica de carácter transcendental: mantener los dos momentos constitutivos de la razón. Lo que ocurre es que, ante el abismo nihilista y la devaluación pragmatista de la razón, el afán de defender los fueros de la razón corre el peligro de caer en un “cartesianismo gnoseológico”. Contra la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, contra la denominada “crítica total de la razón”, se ha mantenido, por ejemplo, por parte de Apel, una posición filosófica en conexión con el espíritu moderno de la filosofía transcendental kantiana, que quiere salvar de algún modo el estatuto de la razón. Pero tiene el peligro de supeditarse a la coerción epistemológica del metodologismo moderno.

Ahora bien, no hay que olvidar que la hermenéutica ha intentado desde hace tiempo superar el punto de vista epistemológico, como puede apreciarse en la famosa crítica diltheyana del sujeto meramente gnoseológico: “por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental”²⁸. No obstante, superar el “cartesianismo epistemológico” no es nada fácil, dado que con él se

28 DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid: Alianza, 1981, p. 31. Vid. GIANCRISTOFARO, Luca, “‘El hombre entero’. Bases antropológicas de la teoría del conocimiento en Dilthey”, *X Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, Teruel, septiembre de 2010.

cree poder evitar la autodestrucción de la razón crítica. De ahí la importancia de entender como es debido la noción de una “razón experiencial” desde Aristóteles hasta Zubiri, pasando por Kant y Nietzsche.

En suma, entre el peligro de la autodestrucción de la razón en la hermenéutica nihilista y pragmatista, por un lado, y el peligro de la coerción epistemológica del metodologismo, por otro, hay una tercera posibilidad, la que media lógos y experiencia en el concepto de “razón experiencial”. Éste va contra la “burocratización” epistemológica de la razón, pero sin caer en su autodestrucción, ya que intenta hacer posible una autoafirmación crítica de la razón en virtud de la experiencia. Y de este modo contribuye a profundizar el lado hermenéutico-experiencial de una hermenéutica crítica que parte de la facticidad de la experiencia vital e histórica.

4. PRIORIDAD DE LA EXPERIENCIA: SUPERAR EL ENFOQUE EPISTEMOLÓGICO

La hermenéutica prioriza la experiencia, “una experiencia, que experimenta realidad y es ella misma real”²⁹. Desde el horizonte de la hermenéutica hemos de indagar si el principio de la no-autocontradicción pragmática es un principio meramente formal o expresa una necesidad de la razón, algo que proviene de la experiencia vital. Debe descubrirse qué hay de experiencial por debajo del principio formal, pues la determinación formal de la razón expresa voluntad de razón, resistencia, rebeldía, sentida necesidad de libertad. Y es este deseo de libertad el que vigoriza las pretensiones de validez, que son manifestaciones de la “co-autonomía” de la razón experiencial, entre heteronomía y autonomía abstracta.

La misma formalidad, que hace posible una cierta distancia o apertura, se nutre del contenido experiencial. Incluso alguna expresión del propio Apel indica que tenemos que rebasar el puro formalismo: “la razón es a la vez voluntad de razón”³⁰. Y todavía más: si tomamos en serio la noción apeliana de “*Leibapriori*” se abre un camino diferente, a mi juicio, al del apriori lingüístico, que invita a profundizar en otros aspectos hermenéuticos. Porque, aunque bajo una reflexión formal el cuerpo pueda ser un “a priori”, desde la perspectiva hermenéutica de la facticidad abre un ámbito experiencial más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje, en virtud del cual cabe caracterizar la razón experiencial de “razón en el cuerpo” (Nietzsche) y hasta de “razón sentiente” (Zubiri).

29 GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977, 421.

30 APEL, Karl-Otto, *Transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, vol. II, 141.

De ahí que debamos profundizar hasta las raíces hermenéuticas y pragmáticas de la razón trascendental en el mundo de la vida. Y tras descubrir su carácter histórico y lingüístico, hay que percatarse de la necesidad de recuperar una noción de realidad que supere los argumentos reflexivos, en virtud de una experiencia que “experimenta realidad y es ella misma real”. Precisamente esta exigencia de dar cuenta del dinamismo de la realidad –latente en la hermenéutica– ha sido satisfecha programáticamente por el análisis noológico de Zubiri³¹.

Algo de esto encontramos también en algunos trabajos de Apel, especialmente en su revisión de la teoría discursiva de la verdad³². Es insuficiente la teoría discursiva de la verdad que no tenga en cuenta las investigaciones fenomenológicas y phaneroscópicas, como las de Ch.S. Peirce sobre la primeridad, que remiten a donaciones de la experiencia, a un momento de realidad dada, anterior a cualquier producción categorial. En este encuentro con el ser-así de la realidad se basa en último término la evidencia experiencial y es así como Apel reintroduce la evidencia fenoménica referida a la realidad en la teoría discursiva de la verdad.

Asimismo, en el ámbito práctico la razón experiencial exige prestar especial atención a los sentimientos y a los valores, aspectos olvidados o relegados –junto con la noción de realidad– en la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental de Apel³³. Y, sin embargo, los sentimientos y las valoraciones son las precondiciones –dadas en la experiencia– de todos los principios éticos. Una ética discursivo-experiencial ha de ocuparse de la experiencia moral, en la que se basa la razón práctica. Sea en forma de “doctrina de los valores” o de “antropología axiológica”, sea como teoría de los sentimientos, creo que deberíamos proseguir la necesaria conexión entre la antroponomía y la antropología pragmática kantianas en el nuevo marco de la hermenéutica antropológica de la razón experiencial, conciliando el lado fáctico y el lado ideal de la razón, también en su ámbito práctico.

Un modo de superar el planteamiento epistemológico ha sido recurrir a la “hermenéutica de la facticidad”, entendida como teoría de la comprensión en el sentido de “experiencia”; una facticidad que constituye un presupuesto ineludible e irrebable. La versión ontológica de Heidegger nos abre a la experiencia del ser como tiempo y la versión gadameriana pone de manifiesto el significado racional de la “distancia temporal” bajo los efectos del “poder de la historia efectual”, por el que el significado cambiante en el proceso de comprensión

31 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza, 1980.

32 APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. Vid. CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988, cap. 13; NICOLÁS, Juan Antonio, “Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real”. En: BLANCO, Domingo (ed.), *Discurso y realidad*, Madrid: Trotta, 144-156.

33 Vid. CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel, 2007; *Neuroética y neuropolítica*, Madrid: Tecnos, 2011; *Aporofobia*, Barcelona: Paidós, 2014.

puede incluso convertirse en validez. A través del significado como producto de la experiencia histórica se logra validez racional. He aquí la interpenetración de tiempo y razón desde la experiencia hermenéutica.

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

Así pues, mediante el concepto de una “razón experiencial”, puede pensarse una conciliación entre tiempo y razón. Porque las estructuras históricas y temporales de la facticidad, es decir, de la experiencia, pertenecen al carácter procesual de la razón, a su estructura dinámica. Por consiguiente, no sólo el ser es tiempo, sino también la razón es tiempo. El tiempo no es enemigo de la razón. Es más, a mi juicio, el *Selbsteinholungs*postulat de Apel –referido como está a la historia– contiene una posible conciliación del lado fáctico y del lado ideal de la razón, de facticidad e idealidad³⁴. Y así queda refrendado también por la genealogía de la razón comunicativa que nos ofrece Habermas en su última gran obra, *Auch eine Geschichte der Philosophie*³⁵.

5. PENSAR EXPERIENCIAL POR PROBABACIÓN FÍSICA DE REALIDAD EN LA RAZÓN SENTIENTE

Para superar la logificación de la razón, el pensamiento filosófico ha de atenerse a la experiencia fáctica e histórica de la vida, incorporando las valiosas aportaciones de la *genealogía de la experiencia*, cuyo hilo conductor es el cuerpo³⁶ y de la noología, cuyo “orto” es el sentir³⁷. Desde ahí se puede reconstruir una nueva concepción de la razón experiencial (histórica, corporal y sentiente), integrando las concepciones de la experiencia que la hermenéutica, la genealogía y la noología nos ofrecen, a partir de la aristotélica, pasando por la kantiana y hegeliana, hasta la nietzscheana y otras filosofías contemporáneas

34 APEL, Karl-Otto, *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlín: Suhrkamp, 2017.

35 HABERMAS, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlín: Suhrkamp, 2019; vid. CONILL, Jesús, Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón. Madrid: Tecnos, 2021.

36 Vid. CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997, especialmente cap. 9º: “Hermenéutica genealógica”.

37 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza, 1980.

proclives a un pensar experiencial, como es el caso, por ejemplo, de cierto Pragmatismo, las Hermenéuticas, el Raciocionalismo y la Noología³⁸.

Frente a los idealismos e ideísmos, 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 experiencia³⁹. Ahora bien, aun cuando la “razón experiencial” se enfrenta a la “burocratización epistemológica” de la razón, lo hace sin caer en su autodestrucción, ya que es posible una autoafirmación crítica de la razón en virtud de la experiencia.

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. En este contexto Ortega considera la “*aísthesis*” como la primera forma de “hacerse cargo” y de conocer, de la que depende todo el resto hasta llegar a lo más inteligible. A pesar de la tradicional contraposición entre *aísthesis* y *lógos*, existe una continuidad entre el “sentir” y el “entender”, ya que en la sensación nos “hacemos cargo”, nos “damos cuenta” de las cosas, pues la sensación es una “actividad inteligente”⁴⁰.

En esta línea, la noología zubiriana 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 gozar del monopolio interpretativo de la experiencia⁴¹. Porque Zubiri ni se refugia en una presunta inmunidad hermenéutica en virtud de una noción de “sentido”, ni prescinde 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).

38 Vid. CONILL, Jesús, “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo Filosófico*, 41, 1998, 148-170.

39 ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza Historia Dios*, 153.

40 ORTEGA Y GASSET, José, *La idea de principio en Leibniz*. En: *Obras completas*, Madrid: Taurus, IX, § 18.

41 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980; *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983; *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984; *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986; *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza, 2005. Vid. GRACIA, Diego, *Voluntad de Verdad*. Barcelona: Labor, 1986; *El poder de lo real*. Madrid: Triacastela, 2017; PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y verdad*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1994; *Realidad y sentido*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; FERRAZ, Antonio, *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988.

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 inadmisibles la equiparación sensualista de la experiencia con la percepción (externa o interna), como si hacer experiencia de algo consistiera en percibirlo⁴². 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”⁴³.

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 suya⁴⁴.

Así pues, aunque cuando hablamos de lo que es la experiencia generalmente pensamos en la experiencia sensible, la noción de “experiencia” tiene diversos sentidos. Incluso la exposición zubiriana de lo que cabe entender por experiencia varía en 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) y la de *Inteligencia y razón*.

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 *experimentar 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 experimentado no es algo dado sino logrado”⁴⁵.

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

42 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y razón*, 223.

43 Ibidem, 89.

44 ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994, 221 s.

45 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y razón*, 223-224.

empeiria aristotélica, en la que la *mnéme*, 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 empírica⁴⁶.

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 entenderse 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 abrirse paso ejercitándose: un *discernimiento*. En resumen: “*ejercitación discerniente sentiente*”, o bien “*probación física de realidad*”⁴⁷. Con lo cual hemos llegado a la definición más consolidada de la experiencia en Zubiri.

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.

Y una de las aportaciones de *El hombre: lo real y lo irreal* estriba 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*”):

46 *Ibidem*, 224-225.

47 *Ibidem*, 226-227.

intentar, probar, ensayar, emprender, esforzarse, procurar, probar fortuna; y “*dokimatso*”, por ejemplo, en San Pablo, que significa probar, someter a prueba.

Ortega aclara etimológica y semánticamente estos vocablos, a fin de llegar a su través a la “vivencia originaria” que expresan⁴⁸, y destaca en este contexto 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 *métodos*. La experiencia es el método y el camino.

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 irreal⁴⁹. La experiencia nos enseña a idear y no solamente a aprehender las cosas, de modo que prueba tanto las cosas como las figuraciones que de ellas nos hacemos. A este respecto es significativa la aportación de *El hombre: lo real y lo irreal* al 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*⁵⁰.

Según la exposición que encontramos en *Inteligencia y razón*, hay cuatro modos fundamentales de experiencia como “probación”, que son la *experimentación*, la *compentación*, la *comprobación* y la *conformación*⁵¹. No obstante, hay 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 religación”.

Además de la exposición del “concepto estricto y riguroso” de lo que es la experiencia para Zubiri⁵², encontramos también el “sentido usual y corriente de lo que se entiende generalmente por experiencia”: “Experiencia” significa “tentativa, ensayo”⁵³. 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, 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”.

48 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, VIII, 174 y ss.

49 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982; CONILL, Jesús, *El poder de la mentira*, 91 y s.

50 ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, 650 y 654.

51 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y razón*, 242-257.

52 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y razón*, 222 ss.

53 *Ibidem*, 119 ss.

El concepto zubiriano de *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”⁵⁴. “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”⁵⁵.

Por último, hay que mencionar la que Zubiri considera “experiencia fundamental”, la “*religación*”, porque, además, tiene una extraordinaria relevancia para el debate con el *nihilismo* contemporáneo y en nuestra situación de incertidumbre⁵⁶. La religación consiste primordialmente en la experiencia del poder de lo real⁵⁷. Es ésta una “experiencia teologal”, 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 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 hacer ser deiformes⁵⁸.

6. EN CONCLUSIÓN

La razón no es un artefacto, sino un dinamismo intelectual, debido a la “impresión de realidad”, que es “abierta” e impulsa noérgicamente una “marcha

54 *Ibidem*, 120-121.

55 *Ibidem*, 121 y 122.

56 Vid. AMENGUAL, Gabriel, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996; CONILL, Jesús, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos, 2021.

57 ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984; CONILL, Jesús, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos, 2019.

58 ZUBIRI, Xavier, *El problema teologal del hombre*. Cristianismo. Madrid: Alianza/Fundación X. Zubiri, 1997, 306-7. Para una posible relación con la “gracia” y el “superhombre” en Nietzsche, vid. CONILL, Jesús, *El poder de la mentira*, caps. 10 y 16.

intelectiva”, que discurre e inquiere⁵⁹. La razón es libre y creadora por lo que concierne al contenido de la intelección; el contenido racional no viene impuesto, sino que los conceptos y las ficciones son fruto de la capacidad para crear y poetizar que tiene el ejercicio de la razón. Las creaciones racionales son intelecciones de lo real en profundidad, resultado de lo que las cosas nos dan que pensar; por ejemplo, las metáforas son un modo entre otros de dar razón de las cosas⁶⁰. Son la expresión de la libertad creativa de la razón, de la “experiencia libre” de la razón experiencial.

La razón experiencial tiene vigor noérgico desde la facticidad noológica. En su análisis noológico de los tres momentos estructurales de la impresión (afeción, alteridad y fuerza de imposición) Zubiri pone de manifiesto lo noérgico como el elemento por el que es posible superar la logificación de la inteligencia. La analítica noológica recupera el horizonte de la realidad, más allá de la objetividad y del ser, al descubrir que el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es el momento de realidad. Al analizar la intelección sentiente se descubre la facticidad más radical, a saber, la formalidad de realidad en la aprehensión, que Zubiri entiende como la dimensión noérgica de la intelección sentiente. Una formalidad no lógica, ni reflexiva, sino dada en impresión.

La razón es un modo de estar sintiendo la realidad por el camino de la experiencia como probación de realidad. El orto, el origen estructural de la razón está en la impresión de realidad. La razón sentiente entiende con la fuerza coercitiva de la realidad a partir de la impresión abierta de realidad, que pone en marcha un dinamismo intelectual en búsqueda, una marcha intelectual, en la que la razón es libre y creadora de conceptos, fictos, metáforas. Esta capacidad de poetización y creación de la razón es fuente de tentativas y ensayos.

Lo que logra la razón con este pensar libre es la marcha de la experiencia, que consiste en probación física de realidad, según los términos zubirianos. Esa probación es una degustación. Pero “experienciar” no se reduce a sentir, pues lo sentido es algo dado, pero lo experienciado es algo logrado, no una mera constatación, sino auténtica probación, es decir, una travesía a partir de lo dado por la que la razón experiencial profundiza en la realidad. Por ejemplo, el lenguaje mismo aporta una experiencia al crear nuevas formas de actualizar lo real⁶¹. A partir de las impresiones que impulsan un dinamismo intelectual, el potencial creador de la razón es capaz de experienciar de modo innovador.

En su análisis de la experiencia Zubiri ha prestado cada vez más atención al nivel experiencial del poder de lo real. La experiencia es el modo como el hombre se va haciendo a sí mismo enfrentándose a la realidad, que a su vez

59 ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y razón*, 86.

60 *Ibidem*, 44.

61 Vid. PINTOR-RAMOS, Antonio, “El lenguaje en Zubiri”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 14, 1987, 93-133.

constituye el último apoyo que le ofrece posibilidades y le empuja a vivir. Un poder que se nos da preconceptivamente en impresión de realidad como un momento del “de suyo”. Esta consideración de la experiencia del poder de lo real ha ido adquiriendo creciente relevancia en el pensamiento de Zubiri. Se trata de la experiencia de la realidad como poder, de la dominancia de lo real, que acaba siendo la experiencia radical de la persona y es decisiva para nuestra realidad personal, en la medida en que acontece ligándonos, religándonos. Pero en esta experiencia de la religación se manifiesta el carácter enigmático del poder de lo real, el enigma de la realidad, lo cual quiere decir que estamos fundados en un enigma que nos inquieta y entonces nos preguntamos “qué va a ser de mi” y “qué voy a hacer de mi”.

Según Zubiri, en esta experiencia radical se abre el ámbito de la fundamentalidad, en el que el hombre puede optar libremente entre la realidad-fundamento y la realidad-objeto, incluso puede desentenderse del problema y contentarse con la “voluntad de vivir” por una especie de “fatiga de lo absoluto”. El enigma del poder de lo real puede hacer que nos planteemos la pregunta acerca de qué sea tal poder y entonces nos vemos ante la necesidad vital de interpretarlo, es decir, degustarlo conforme a dos probaciones de realidad, y optar entre vivirlo como la experiencia de la fundamentalidad, o bien la experiencia de que la vida reposa sobre la facticidad del poder, la autosuficiencia de la vida como único marco de posibilidades.

En suma, el vigor de la razón experiencial tiene carácter noérgico y creativo. El noérgico reside en la formalidad de realidad, en el dinamismo intelectual que hace posible el carácter “posidente”, tanto técnico como moral, de la inteligencia sentiente. El creativo radica en la libertad de contenidos en el dinamismo intelectual, que hace posible la creatividad humana. Esta fuerza creativa se desarrolla en el dinamismo de la realidad social e histórica, en la acción e interacción, en la praxis. También aquí se produce una innovadora revelación o desvelación de la realidad⁶², para lo que, según Zubiri, “es necesario apurar aún más la experiencia”⁶³. Aunque no hay libertad sin fundamento, cuya experiencia se da en la religación. De lo contrario, estamos en peligro de caer en la desesperación o en la sensación de fracaso vital. En último término, sentimos la realidad como fundamento de la vida desde su radicación noérgica en la realidad de nuestra intimidad personal.

En definitiva, la mejor vía para revitalizar la razón es la experiencial, arraigada en sus raíces, puesta en su quicio. Esa es la aportación fundamental de la noología zubiriana con su análisis de la inteligencia sentiente. Mediante la vía experiencial llegamos a la intimidad corporal y sólo desde lo que se siente en la

62 ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.

63 ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, 453.

intimidad podrá la razón experiencial expresarse con autenticidad⁶⁴. A este respecto, convendría recordar las palabras de Antonio Machado cuando en la disputa sobre la verdad el corazón acusa a la razón de mentir: “Quien miente eres tú, razón, que dices lo que no sientes”. La intimidad personal está reprimida actualmente por la extimidad social y tecnológica, que refuerza una desorientada heteronomía y produce una nueva esclavitud vital. Ya en una publicación de 1935 y 1936 anunciaba Zubiri una crisis de intimidad⁶⁵. También hoy vivimos una creciente asfixia de la intimidad personal por la tecnologización y por el “potiticismo” (Ortega), que absorben (casi) todos los aspectos y momentos de la vida.

Para afrontar la incertidumbre que vivimos y la experiencia nihilista, que al final resulta “descorazonadora” (Nietzsche), no basta la razón formal y sistémica, la razón instrumental y tecnológica. Hemos de preguntarnos con qué linterna vamos a iluminar nuestra vida. La respuesta en la línea del pensamiento español e hispano desde nuestros clásicos del siglo XX, Unamuno y Ortega, hasta Zubiri, Marías, Laín y Zambrano, está en una razón experiencial, capaz de hacernos sentir “nuestro íntimo sustento” (Zambrano), de cultivar la intimidad personal (Ortega, Zubiri y Laín), de lograr algo de “sosiego” (Marías), para que la incertidumbre acabe siendo “salvadora” (Unamuno) y no desoladora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMENGUAL, Gabriel, *Presencia elusiva*, Madrid: PPC, 1996.
- APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985.
- APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.
- APEL, Karl-Otto, *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlín: Suhrkamp, 2017.
- ARISTÓTELES, Física IV. Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, libro VI.
- AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 2007.
- CONILL, Jesús, “¿Hay tiempo sin alma?”. *Pensamiento*, 35/138-139, 1979, 195-222. Volumen 35, número 138-139, 1979, 195-222.
- CONILL, J., *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia: Edilva, 1981.
- CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.
- CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997.
- CONILL, Jesús, “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo Filosófico*, 41, 1998, 148-170.

64 CONILL, Jesús, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos, 2019.

65 ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, 452.

- CONILL, Jesús, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos, 2019.
- CONILL, Jesús, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021.
- CONILL, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.
- CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Nobel, 2007.
- CORTINA, Adela, *Neuroética y neuropolítica*, Madrid: Tecnos, 2011.
- CORTINA, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*, Barcelona: Paidós, 2014.
- CORTINA, Adela, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempo de pandemia*, Barcelona: Paidós, 2021.
- CORTINA, Adela, La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 99, 419-430 (sesión del 31 de mayo de 2022).
- CORTINA, Adela, “Autocensura: destruyendo la democracia”, *El País*, 8 de junio de 2022.
- DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid: Alianza, 1981.
- ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta, 1991.
- FERRAZ, Antonio, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid: Cincel, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- GALBRAITH, John Kenneth, *La era de la incertidumbre*, Barcelona: Plaza y Janés, 1981 (2ª ed.).
- GIANCRISTOFARO, Luca, “‘El hombre entero’. Bases antropológicas de la teoría del conocimiento en Dilthey”, X Congreso Internacional de Antropología Filosófica, Teruel, septiembre de 2010.
- GRACIA, Diego, *Voluntad de Verdad*. Barcelona: Labor, 1986.
- GRACIA, Diego, “Zubiri y la crisis de la razón”. En: GONZÁLEZ, Ángel y MARTÍNEZ, Rafael (coords.), *La filosofía en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1996, 39-52.
- GRACIA, Diego, *Como arqueros al blanco*, Madrid: Triacastela, 2006.
- GRACIA, Diego, *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*, Madrid: Triacastela, 2017.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, I, fecha. Completar en primeras pruebas: fecha de edición utilizada
- HABERMAS, Jürgen, *Auch eine Geshichte der Philosophie*, Berlín: Suhrkamp, 2019.
- HEIDEGGER, Martin, *La proposición del fundamento*, Barcelona: Serbal, 2003.
- HOBBS, Thomas, *Leviatan*, México: F.C.E., 1980.
- MICHELINI, Dorando, *La razón en juego*, Río Cuarto (Argentina): ediciones del ICALA, 1998.
- NICOLÁS, Juan Antonio, “Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real”. En: BLANCO, Domingo (ed.), *Discurso y realidad*, Madrid: Trotta, 144-156. En las primeras pruebas añadir las fechas

- ORTEGA Y GASSET, José, *El tema de nuestro tiempo*. En: *Obras completas*, tomo III, Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2005.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La idea de principio en Leibniz*. En: *Obras completas*, tomo IX, Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2005.
- PINTOR-RAMOS, Antonio, "El lenguaje en Zubiri". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 14, 1987, 93-133.
- PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y verdad*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.
- PINTOR-RAMOS, Antonio, *Realidad y sentido*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993
- SAN PABLO, 2ª Carta a los Corintios. 12: 10.
- SENDAGORTA, Fidel, *Estrategias de poder*, Deusto, 2020.
- SMITH, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza, 1997.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.
- ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994.
- ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.
- ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.
- ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1987 (9ª ed.).
- ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza, 1994.
- ZUBIRI, Xavier, *El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*, Madrid: Alianza/Fundación X. Zubiri, 1997.
- ZUBIRI, Xavier, *El hombre: Lo real y lo irreal*, Madrid: Alianza, 2005.