

## CIENCIA Y SENTIDO. ARTICULACION DE LA EXPERIENCIA

### *Reducciones de la experiencia.*

Llamamos reducción experiencial aquella forma de entender e interpretar nuestro contacto con las cosas que termina mutilando alguno de sus rasgos o riquezas. Se produce allí donde se pone de relieve un tipo normativo de experiencia, recortando o destruyendo los restantes.

Los intentos de reducción experiencial son variados. A mi juicio, los más significativos de nuestro tiempo resultan los siguientes: el empirismo positivista, que de un modo un poco convencional podría estar representado por A. Comte, y el idealismo hegeliano, donde la experiencia se interpreta a partir del proceso de la razón.

La reducción empirista de Comte nos ofrece su formulación clásica en el esquema ternario del proceso de la historia: mito religioso y ontología filosófica fueron antes necesarios, como etapas previas del proceso humano; pero su tiempo ha terminado y ya no existe más que un paradigma de experiencia: el de las ciencias positivas. Sacralizando una visión diacrónica del proceso cognoscitivo, Comte ha declarado que sólo es normativa y valiosa la experiencia de la realidad que está mediada en términos científicos.

En perspectiva diferente, Hegel ha optado por el logos racional del espíritu absoluto que se despliega en proceso de expresión dialéctica. La ciencia moderna, lo mismo que el viejo mito religioso, queda asumida y superada en la totalidad del despliegue de la idea. Sólo es normativo aquel conocimiento del sujeto que retorna hacia sí mismo, incluyendo en su proceso la totalidad del sufrimiento y lucha de la historia. En el contexto de ese autoconocimiento adquiere su lugar y tiene un momento de sentido la misma experiencia religiosa.

Comte y Hegel reflejan, en su aspecto más saliente, una tendencia muy común del siglo XIX: el deseo de la totalidad. Ambos destacan un aspecto muy valioso de nuestro conocimiento. Tanto la ciencia como el pensamiento racional tienden a convertirse en expresión privilegiada y normativa del acceso del hombre a lo real. Pero al llegar hasta el final en esa línea ambos reducen la experiencia, identificándola con uno de sus rasgos.

El atractivo de las posturas representadas por Comte y Hegel está en el hecho de que ambos, cada uno a su manera, tienden a unir la visión de un desarrollo histórico progresivo de la experiencia con el ideal de un mesianismo humanista que tiende hacia la plenificación de

la realidad. Para Comte el final del proceso está en la ciencia; por el contrario, Hegel piensa que la culminación se realiza en términos racionales.

Nuestra perspectiva será bastante diferente. Por un lado, al situarnos en el campo experiencial rechazamos toda tentación de un mesianismo inmediato: ni el desarrollo de la ciencia ni la dialéctica de la razón constituyen plenificación definitiva para el hombre. Por otra parte, y a consecuencia del rechazo anterior, nos oponemos también a la absolutización del progreso: ni la ciencia ni la razón pueden presentar su desarrollo con los rasgos de un camino en línea recta, bien determinado y siempre ascendente.

Pensamos que el hombre no resuelve su realidad por lo que hace (Comte); por eso estamos en contra de una visión salvadora de la razón práctica o científica y pensamos que su modo de experiencia no se puede convertir en cierre de significación y de sentido para el hombre. Más allá de ese pretendido cierre sigue habiendo muchas ilusiones, muchas cosas y caminos para el hombre. Tampoco soluciona el hombre su problema a través del pensamiento (Hegel); por eso estamos en contra de una visión salvadora de la razón pura-dialéctica y pensamos que la «ciencia» del autoconocimiento pleno de la idea no se puede convertir en cierre de sentido para el hombre. Más allá de la pretendida clausura dialéctica sigue estando la búsqueda del hombre.

Nosotros pensamos que el camino de experiencia del hombre sigue abierto, más allá de las clausuras de la ciencia y de la lógica dialéctica. Así lo veremos en las breves exposiciones que siguen. Trataremos de presentar sencillamente las posturas de Comte y Hegel; antes de hacerlo indicaremos que nuestro estudio no pretende resultar académicamente perfecto; más que la exactitud de sus perspectivas nos importa el camino que Comte y Hegel muestran, la opinión que significan.

### *Augusto Comte.*

Le escogemos por dos cosas a) Porque esquematiza mejor que ninguno de sus contemporáneos una visión diacrónica de la realidad como avance en tres tiempos. b) Porque normativiza la experiencia científica, que viene a convertirse en conocimiento por excelencia. Por haber unido la absolutización científica con un esquema muy simple de desarrollo de la historia, Comte se ha convertido en uno de los pensadores más significativos, ya que no originales, de la edad contemporánea.

Como hemos insinuado, en su visión convergen tres corrientes de pensamiento. a) *El empirismo científico*, según el cual no hay más acceso a la realidad que el conocimiento positivo de la ciencia. b) *El mesianismo humanista* que postula la llegada de un nuevo tiempo salvador para los hombres, tiempo que —evidentemente— está ligado al triunfo del ideal y praxis de la ciencia. c) *La confianza en la historia*: Comte presupone que el proceso de la historia ofrece un sentido y dirección que resultan «salvadores»; conduce a la plenificación mesiánica del hombre por la ciencia.

Esas tres líneas de pensamiento, bien unidas en el esquema o ley del

proceso evolutivo de la experiencia que se desarrolla a través de los tres momentos de teología, metafísica y ciencia constituyen el aporte fundamental de la visión comtiana<sup>1</sup>. La sociedad humana, lo mismo que cada hombre, ha de pasar a través de tres estadios para alcanzar la madurez del conocimiento de la realidad. El primer estadio, teológico o de la infancia, está caracterizado por el hecho de que los movimientos y fenómenos de la naturaleza se atribuyen a la acción de los poderes sobrenaturales: a través de una proyección psicologista, para explicar el sentido de la realidad, el hombre del principio no tiene más remedio que atribuir una especie de alma a cada una de las cosas (politeísmo, fetichismo). En un segundo momento, determinado por la elaboración teórica, los hombres unifican los sujetos de la actividad, de tal manera que a través de la fe en un Dios único se pasa a la convicción de que el orden de la realidad está rigido por una serie de principios abstractos o de fuerzas filosóficas. Sólo en un tercer momento, cuando alcanza su madurez histórica e intelectual, el hombre aprende a comprender las cosas, descubriendo por la ciencia las leyes positivas y concretas de su funcionamiento.

Esta evolución constituye para Comte un hecho inevitable: sólo a través de esa gradación cognoscitiva la humanidad logra entenderse y realizarse. En un principio el hombre era incapaz de precisar con exactitud las observaciones; poco a poco, a través de unas esquematizaciones teológicas de carácter imaginario, logró elaborar teorías generales acerca del sentido de las cosas. Por eso, entre religión y ciencia positiva, la metafísica constituye un intermedio necesario. Pero, finalmente, ambos métodos de acceso al mundo han terminado siendo estériles: más allá de la «teogonía religiosa» y de la «logomaquia filosófica» el hombre ha descubierto la capacidad de estudiar y comprender el sentido exacto de las cosas. Por fin la humanidad ha alcanzado su edad adulta; ha pasado lo provisorio (teología), se ha superado lo transitorio (metafísica), estamos ante lo que permanece para siempre: el hombre de las ciencias positivas<sup>2</sup>.

Este esquema, admirable por su sencillez, se ha convertido en fondo de comprensión de la experiencia para cientos de personas. Es un esquema que absolutiza un diacronismo total; sitúa la meta en la ciencia y supone que todas las restantes formas de acceso del hombre a la realidad no han sido más que aproximaciones fantásticas que ya se han acabado; han cumplido su papel, ya no son más unos fósiles. Infantil es lo que tenga sabor de referencia teológica; ilusión de juventud el pensamiento metafísico. Alcanzado el final de su camino, el hombre sólo emplea un tipo de experiencia: la científica; sólo hay un tipo de «religión» o «filosofía» que es la ciencia.

Decimos que para Comte sólo existe una religión y es el desarrollo positivo de la razón o humanidad científica. Con una ingenuidad que hoy nos resulta al mismo tiempo ridícula y piadosa, Comte ha pretendido crear una especie de religión de la humanidad, centrada en el Dios

1 Cfr. A. Comte, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825), publicado en *Système de Politique Positive*, IV (Paris 1854) 137-76.

2 Ibid. 139-46.

nuevo de la ciencia, entendida como lugar de realización plena del hombre<sup>4</sup>. No es el dato como tal lo que ahora nos importa sino la actitud: resulta indudable que, a partir de Comte, han sido muchísimos los hombres que han sustituido, al menos prácticamente, al viejo Dios por los poderes e ilusiones de la ciencia. Para ello, Comte ha ofrecido un esquema inigualable: el diacronismo ascendente del hombre que sale de su infancia y que madura al ritmo de sus nuevas capacidades de experimentación científica; el embrujo de la ciencia como capacidad mesiánica de transformación de la realidad, con la esperanza de que surja un hombre nuevo, totalmente liberado de la ilusión y los terrores del mundo que le aterra; y finalmente la claridad de una perspectiva de conjunto en la que se supone que todos los problemas acabarán por ser superados.

Pues bien, aquello mismo que en Comte parecía ventaja es en el fondo su fracaso. Al identificar experiencia con experimentación, al interpretar la totalidad del conocimiento en clave de ciencia positiva, Comte ha realizado el más violento de los cierres o clausuras. Para nosotros, la experiencia es mucho más que aquello. a) En primer lugar, es necesario distinguir entre experimentar y experienciar<sup>4</sup>: se experimentan los datos de las ciencias; se experiencian las realidades fundamentales de la vida, en plano estético, moral, amoroso. b) En segundo lugar, los tres modos de acceso del hombre a la realidad (teología, filosofía, ciencia), aunque se han desarrollado parcialmente a lo largo de una línea diacrónica, constituyen formas de experiencia irreductible que pueden darse y deben darse al mismo tiempo en cada hombre. c) En tercer lugar, no existe ningún tipo de acceso normativo a la realidad: existen diferentes niveles de experiencia; en cada uno se resalta un modo de encuentro del hombre con las cosas; ninguno de esos niveles puede convertirse en dictador, arrogándose el poder de juzgar a los restantes.

### G. W. F. Hegel.

Hegel nos sitúa en una perspectiva paralelamente opuesta a la de Comte, tal como se observa destacando los puntos centrales de su esquema. a) Frente al empirismo sitúa *la razón*: la novedad de la experiencia del hombre está en que piensa, o mejor, en que se piensa. b) Eso significa que la plenitud *mesiánica* no aparece relacionada con el triunfo de las ciencias positivas sino con la capacidad de autoconocimiento dialéctico. c) Finalmente, Hegel postula una especie de *globalidad* del proceso racional, concebido en forma de historia dialéctica que incluye y asume de manera transformante todos los momentos de la experiencia de la humanidad.

Central en Hegel resulta lo que podemos llamar el «mesianismo de la razón pensante», la razón que vuelve sobre sí misma y al descubrirse realiza su plenitud. La grandeza del hombre no consiste en su capacidad de creación mítica; el mito es una forma de perderse, saliendo de sí

<sup>3</sup> Estudia con interés esta perspectiva de Comte H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, (Epesa, Madrid 1967) 157-206.

<sup>4</sup> Cfr. J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne* (Aubier, Paris 1952) 24; R. A. Evans, *Intelligible and responsible talk about God* (Brill, Leiden 1973) 134-36.

mismo y reflejando el interior en formas de carácter imaginativo. Tampoco está su grandeza en el plano de la ciencia concebida a modo de dominio sobre el mundo. Hegel interpreta la experiencia a partir de la capacidad de autoconocimiento, asumido en los diversos momentos de la *Fenomenología del Espíritu*; en este aspecto se sitúa, como Comte, en la línea de la fidelidad al diacronismo de la historia; pero, igual que Comte clausuraba el proceso histórico en la plenitud absoluta de la ciencia interpretada como verdad definitiva, Hegel lo clausura o cierra en la unidad del mismo proceso, concebido en forma de despliegue de la idea.

Para Comte interesaba especialmente la meta: la historia presentaba un aspecto teleológico, de tal forma que los momentos iniciales del proceso alcanzaban su sentido en el final, en la experiencia científica o normativa. Más que la meta importa a Hegel el conjunto del proceso, la línea entera concebida como un círculo dialéctico donde la plenitud final es la realización de lo alcanzado en el principio. La capacidad de captar unitariamente el sentido y unidad del proceso constituye para Hegel el valor de la razón, el contenido de la ciencia.

En este aspecto, Hegel trasciende los límites de lo que podríamos llamar el campo de lo experienciable y de lo experimentable. A lo experimentable pertenecería el mundo de las imágenes sensibles, el orden de los sentimientos, lo referente a la imaginación; para que la razón se autorrealice deberá superar este plano. A lo experimentable pertenece lo que es propio de la ciencia, el dominio de lo formalizable y operativo; también eso habrá de ser transcendido. El hombre sólo alcanza su verdad en la razón.

Lógicamente, por encima de los dos tipos de experiencia que acabamos de indicar, se sitúa la capacidad de razonamiento del hombre, que es capaz de volver sobre sí mismo, a través de un proceso de objetivación, de expresión dialéctica, que ofrece los siguientes planos: a) La razón se ha objetivado, saliendo de sí misma y realizándose en forma de mundo. b) Sólo en un proceso de superación de esa objetividad, buscándose la transparencia de sí misma, la razón puede encontrarse, alcanzando su plenificación.

Como razón, el hombre es para sí: culmina allí donde, rompiendo las mallas de la dualidad que le separan de sí mismo, logra reencontrarse. Esto significa que más allá del hombre no hay nada. Por eso, la realidad de la experiencia culmina donde, al trascender todas las formas de objetivación, el hombre se identifica consigo mismo en transparencia plena. Lógicamente, la experiencia de lo objetivo constituye solamente el momento intermedio de un camino de superación de toda la experiencia.

Hegel postula, según esto, un cierre racional de la experiencia. Todo lo que el hombre experimenta como extraño, distinto de sí mismo y objetivo es solamente el momento de un camino de autoidentificación. Más allá de todo eso, más allá de lo experienciable y experimentable, se encuentra la transparencia de la razón respecto de sí misma; la razón supera su extrañamiento, trasciende la dualidad, culmina su camino.

Hegel ofrece una especie de gnosticismo racional. La gnosis interpretaba la realidad del hombre sobre el mundo en función de una caída:

deslizadas de su altura originaria y mezcladas con la materia, las inteligencias se encuentran perdidas; para liberarse, alcanzando su verdad originaria, deben recordar su estado primigenio. Realizando el retorno hacia el origen se descubrirá que la historia no ha sido más que el sueño del pecado. Hegel ha enriquecido ese esquema, a partir de una valoración más positiva de la historia: en el lugar de la caída hay un proceso de expresión del espíritu que se realiza a través de su objetivación; la salvación se va alcanzando a lo largo del proceso de experiencia, interpretada como lugar donde el espíritu logra encontrarse consigo mismo<sup>5</sup>.

Ahora podemos dejar esos problemas de carácter más teórico. Lo que nos importa es el sentido de la experiencia. Por lo dicho resulta claro que Hegel no respeta la autonomía de la experiencia como tal, sea natural o religiosa. Todo el camino del hombre se interpreta en forma de momento de un proceso que culmina en la «autoidentificación» racional del Espíritu. Esto significa que es preciso transcender la experiencia para alcanzar el nivel de la razón, superar la fe para encontrar la ciencia.

Pues bien, en contra de Hegel queremos indicar. a) En primer lugar, tenemos que distinguir entre experiencia y razón: nunca la razón disuelve el contenido y verdad de la experiencia. b) No existe un proceso unitario y diacrónico de conocimiento que culmina en la razón del hombre que se encuentra consigo misma; ciertamente, el orden de la razón puede constituir una especie de «ideal englobante» pero nunca debe presentarse como lugar donde se disuelven los planos anteriores. c) Finalmente, pensamos que no existe un tipo de acceso normativo del hombre a la realidad; ni la experiencia científica de Comte ni la autoidentificación racional de Hegel pueden constituir el tribunal donde se juzguen los restantes tipos de conocimiento y experiencia. Esto nos enseñará a ser más modestos, respetando las diferentes formas de acceso del hombre a la realidad.

#### *Experiencia científica y experiencia de sentido.*

Queremos superar las posturas anteriores. Frente a Comte y frente a todo el empirismo consecuente afirmaremos la existencia de otros planos de verdad y de sentido que no pueden reducirse a pura ciencia. Frente a Hegel y su forma de clausura panlógica afirmaremos que el hombre, la idea en el hombre, no es creadora y superadora demiúrgica de experiencia sino testigo de la realidad, que se va formando a lo largo de una historia abierta, en el contacto comprometido con el mundo.

Ciertamente, existe un diacronismo experiencial que ha culminado en los sistemas científicos (Comte) y en el orden racional de conjunto de la realidad (Hegel). Pero encima de ese diacronismo y de esa estructura lógica existe la pluralidad del ser y la polivalencia experiencial del

5 Dada la complejidad del tema y el carácter de nuestro trabajo no hemos querido ofrecer ningún comentario a los textos concretos de la *Fenomenología del Espíritu*. Para nuestra exposición hemos tenido en cuenta especialmente a M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema*. Introducción al pensamiento de Hegel, (Bibliotheca Salmanticensis 21; Salamanca 1978); M. Heidegger, *El concepto hegeliano de la experiencia*, en *Sendas perdidas*, (Losada, Buenos Aires) 100-73

hombre. En un mundo tan determinado por la ciencia como el nuestro, dentro de un sistema de razón que tiende a ser definitiva, existen diferentes tipos de experiencia y varias formas de acceso a lo real. Primera obligación del analista será el respetarlas.

Por eso, la reducción científica de la experiencia no puede convertirse en absoluta. Más allá de la razón instrumental, que es propia de la ciencia, hay otras formas de verdad y de sentido. Razón instrumental es la que opera en esquemas de causa-efecto, la que tiende a convertirlo todo en medio dirigido hacia unos fines, la que intenta utilizar las cosas, construyendo y ordenando sobre el mundo un tipo de sistema operativo. Para nosotros, resulta evidente que más allá de ese cierre racional, el hombre sigue abierto.

Tampoco la reducción dialéctica se puede convertir en absoluta. Dialéctica es aquella razón que se convierte a sí misma en objeto, postulando un tipo de retorno recuperador que plenifica al sujeto. Pues bien, nosotros pensamos que más allá de esa razón existen amplios campos de experiencia: la experiencia de lo irreductible, la de aquello que me adviene enriquecedoramente, el contacto dialogal de la amistad, la comunicación interhumana, todo un mundo de aperturas, de sentidos y sorpresas.

Tenemos que romper la oposición de esos esquemas. El hombre no vive en el dilema que le marcan la razón científica y dialéctica; no es un condenado que no tiene otro remedio que escoger entre dos celdas. Hay otros modos, otras formas de experiencia. Frente al esquema radical de A. G. Comte tenemos que afirmar: la ciencia no se cierra en torno a sí; por eso existen otros tipos de acceso a la realidad. Frente a Hegel indicaremos que la experiencia supracientífica no puede limitarse al ejercicio de una razón que no tiene más salida y más sentido que volver sobre sí misma.

El dilema no es por tanto: o bien ciencia o bien dialéctica. Es evidente que existe una razón que actúa a través de la experiencia de la ciencia; por su acción y resultados se conoce su existencia. También existe una posibilidad dialéctica de autoconocimiento; pero rompiendo las mallas demasiado estrechas de ese autoconocimiento hegeliano hay en el hombre un ancho campo de experiencia de sentido que tendremos que estudiar expresamente. Eso significa que admitimos, en un primer momento, un diacronismo experiencial que puede estar cercano al que, de formas tan distintas, han querido señalar Comte y Hegel. Pero trascendiendo ese plano descubrimos la existencia de un sincronismo experiencial polivalente. Hay, por lo menos, dos estratos de experiencia irreductible. *El campo de la ciencia*, donde funciona lo que con Kant podríamos llamar la «razón pura», con su exigencia de exactitud discursiva y sus esquemas de formalización operativa. *El campo del sentido*, donde opera lo que podríamos llamar la «razón interpretadora» o hermenéutica<sup>6</sup>. En un ángulo de este segundo campo conserva cierta validez la razón dialéctica de Hegel, con su búsqueda de interioridad y

6 Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca 1977) 434 ss.

de retorno; pero el campo del sentido es por sí mismo infinitamente más extenso y sus funciones más variadas<sup>7</sup>.

De acuerdo con lo anterior, en la exposición que sigue aceptaremos el valor de Comte y Hegel. Es indudable que existe una experimentación científica; pero existe también una experiencia de sentido, que, afortunadamente para nosotros, tiene una amplitud mayor de lo que opina Hegel, resistiéndose a terminar diluida en la dialéctica de la razón.

Por la *experiencia científica* se tiende a un conocimiento neutral, verificable y operativo. Ciertamente, se supone el contacto con lo externo, con la novedad y sorpresa que ello implica. Pero ese contacto se filtra a través del tamiz de la matemática; por eso sólo se registran y valoran aquellas impresiones que pueden estructurarse en el conjunto de un sistema formalizado y operativo. Formalizable es lo que puede reflejarse en un conjunto de leyes exactas; operativo lo que incluye y se explicita por medio de la técnica. Pues bien, a partir del siglo XVII-XVIII ha sido tanto y tan valioso lo alcanzado por la ciencia que el tipo de conocimiento experimental que en ella se ha expresado tiende a convertirse en el paradigma de todo conocimiento, como veíamos en A. Comte. Por eso, sin declararlo exclusivo, debemos afirmar que ese modelo de experiencia ofrece un valor indiscutible<sup>8</sup>.

Hay otro saber que es igualmente radical: *la experiencia de sentido*. Ella no estudia objetos diferentes, olvidados por la ciencia, para formalizarlos o estructurarlos en conjuntos superiores coherentes. Sólo intenta penetrar, de una forma interpretativa y simbólica, en la profundidad de aquello que la ciencia ha señalado sin profundidad, ha estructurado sin comprender. La experiencia de sentido es radicalmente valorativa y simbólica: es valorativa porque logra coimplicar a la persona, incluyéndola dentro de un campo de significación y riqueza que no puede objetivarse de forma neutralista. Es simbólica en la medida en que dirige a la persona hacia el fulgor de lo profundo, desplegando ante el hombre el valor de la realidad<sup>9</sup>.

Estas dos formas de articulación de la experiencia son, a nuestro juicio, irreductibles, al menos en el estadio actual del conocimiento humano. Por eso no se puede romper una partiendo de la otra. Ambas constituyen actitudes originales del hombre ante la realidad. Eso significa que debemos oponernos al reduccionismo de la ciencia que pretende imponer universalmente su ley, declarando como no saber aquello que no pueda ser formalizado; igualmente rechazamos el reduccionismo de

7 Sobre todo el tema de la experiencia de sentido como acceso a la profundidad cfr. A. López-Quintás, *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*. La ampliación de la experiencia filosófica (Gredos, Madrid 1977); 'La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación', *Realitas* II, (1974-5) 447-542.

8 J. Ladrière, 'Ciencia, filosofía y fe', en P. Roqueplo-J. Ladrière, *La razón ante la existencia de Dios*, (Paulinas, Zalla 1971) 37-81; Id., *L'articulation du sens* (Aubier, Paris 1970).

9 J. Ladrière, 'Ciencia, filosofía y fe', 64-81; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Suhrkamp, Frankfurt 1973) 157-224; J. Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, (Sígueme, Salamanca 1976) 178-202; H. D. Bastian, *Teología de la pregunta*, (Verbo Divino, Estella 1975) 103-32.

un pretendido conocimiento dialéctico de sentido que pretende englobar en su sistema de interpretación los saberes de las ciencias.

Nuestra actitud puede condensarse en estos apartados. a) En primer lugar, la ciencia tiene carácter absoluto dentro de su campo. Eso supone que en su esfera no existen excepciones ni agujeros que conduzcan a un espacio superior o religioso. b) La experiencia de sentido no se prueba por la ciencia; vale por sí misma, por la verdad que ella transmite, la hondura que desvela. Insistimos en este aspecto: la experiencia hermenéutica o de sentido no tiene que justificarse ante el tribunal de la ciencia; ella constituye un dato primigenio y valioso por sí mismo; y es que nadie ha concedido a la ciencia la categoría de tribunal supremo de toda realidad. Para justificarse a sí misma, la experiencia de sentido no tiene otro camino que el de la creación de valores: en su capacidad de suscitar ámbitos de verdad, de iluminación transformadora, de vida y plenitud está su única (y necesaria) justificación. c) Finalmente, la unidad de estos dos niveles, imposible en campo de relaciones horizontales, pudiera hallarse en un nivel de hondura. Se trata de una forma de unidad más postulada que probada, más entrevista que explicada. A nuestro juicio, el hombre es un viviente que trasciende todas las limitaciones y encasillamientos; querer cerrarlo en un aspecto es destruirlo. Por eso es necesario mantener, al menos por ahora, la dualidad de aspectos (de ciencia formalizada y hermenéutica), contentándonos con saber que toda imposición de un aspecto sobre el otro es destructora.

Esto nos coloca en una situación privilegiada. Desde el momento en que podemos partir de esa doble experiencia sin forzar o reducir la una con la otra, nos hallamos ante un período nuevo y, a mi juicio, muy valioso de la historia del pensamiento. Pudiera parecer que los exclusivismos dictatoriales de las diferentes escuelas o tendencias ceden y que puede elaborarse una visión distinta y más rica de la experiencia en la que obtengan cabida todas las líneas creadoras.

En ese aspecto es sintomático el hecho de que el retroceso del exclusivismo experiencial haya surgido de las mismas filas de la teoría de la ciencia. Allí donde hace unos sesenta años, a partir de un rígido positivismo lógico, se intentaba identificar experiencia con verificación estamos asistiendo al redescubrimiento del valor de los elementos «teóricos» (Popper, Kuhn, Lakatos, Toulmin). Pues bien, una vez que la teoría ha entrado, una vez que lo no verificable se ha instalado en el mismo santuario de la ciencia resulta indudable que las perspectivas son distintas; ya no se podrá afirmar que las proposiciones que no pueden reducirse a experimentación inmediata carecen de sentido<sup>10</sup>. Por otra parte, el pensamiento que llamamos racional o filosófico se vuelve más abierto respecto de la ciencia; ya no creemos en un cierre racional definitivo.

Teniendo esto en cuenta, y con el fin de abrir nuestro discurso a la dimensión de profundidad, queremos estructurar con sencillez y de un modo ordenado las notas fundamentales de la experiencia (distancia, sig-

<sup>10</sup> Cfr. D. Antiseri, *El problema del lenguaje teológico* (Cristiandad, Madrid 1976); J. Muguerza, 'Teología filosófica y lenguaje religioso', en Varios, *Convicción de fe y crítica racional* (Sígueme, Salamanca 1973) 261-75.

nificado, estructura, praxis, comunicación, historia) situándolas en cada uno de los campos de articulación <sup>11</sup>.

1. *Distancia*. Existen dos tipos de distancia. Una de dominio y otra de respeto. La primera se establece con el fin de controlar la realidad, poniéndola al servicio del hombre a través de una exigencia de repetición impuesta, verificable y manipulable. La segunda intenta descubrir la realidad para admirarla; por eso ha de dejar la realidad en libertad, esperando su manifestación y participando en su grandeza. Es evidente que en el primer caso nos referimos a la experiencia científica, en el segundo a la experiencia de sentido (o hermeneútica).

En el primer caso hay distancia experimental para controlar; en el segundo distancia experiencial para recibir y enriquecerse. Es controlador aquel conocimiento que transforma su objeto en cosa separada, manejable, como una realidad que está delante y que yo puedo estructurar y utilizar según mis fuerzas y deseos. Es evidente que en este caso no conozco más que aquello que «me vale», en la medida en que yo puedo convertirlo en medio dirigido a mi consumo o desarrollo. Por el contrario, llamo receptor o receptivo aquel conocimiento que convierte al hombre en ser que escucha, respetando el sentido de la realidad y enriqueciendo a partir de ella su existencia; sólo de esta forma, atenta y respetuosa, pueden comprenderse las personas y los valores religiosos, los principios del arte o los ideales de la ética <sup>12</sup>.

Las actitudes experienciales que derivan de cada planteamiento son muy diferentes. En el primer caso se tiende a la verificación. Aquí no podemos terciar en la disputa en torno a la manera de probar las leyes de la ciencia; sabemos que el principio de verificación estricto se encuentra superado, lo mismo que la exigencia de falsación; sea como fuere, lo cierto es que la experiencia científica exige un tipo de verificación práctica ligada a la capacidad de intelección y praxis de sus leyes. Por lo que se refiere a la experiencia hermeneútica o de sentido la garantía de verdad se encuentra en lo que podemos llamar la «autenticación», esto es, la capacidad de enriquecimiento vital que proporciona; más que el dominio sobre el mundo o la conquista de ventajas técnicas importa el ofrecimiento de un sentido gratificante en el orden del amor, la belleza o la realización de la existencia. Tal es la prueba de la autenticación <sup>13</sup>.

La distancia del conocimiento controlador y verificable se sitúa en el plano de la actitud experimental propia de la ciencia, con su búsqueda de generalidad y repetición. Para que esa experimentación sea posible resulta necesario que el objeto de estudio pueda ser delimitado con precisión, separado de los otros y analizado por sí mismo; sólo de esa forma se consigue el control que es necesario para enunciar principios de comportamiento que resulten al mismo tiempo universales y exactos. Por el contrario, el conocimiento receptivo y autenticador ha de emplear un método experiencial, determinado por los principios de espontaneidad y

11 Cfr. J. Mouroux, *o.c.*, 19-24.

12 P. Tillich, *Teología sistemática*, 1 (Ariel, Barcelona 1972) 132-38.

13 *Ibid* 139; R. A. Evans, *o.c.*, 126-38.

compromiso: sólo enriquezco mi experiencia si es que dejo que las cosas sean y al mismo tiempo comprometo mi existencia en ellas<sup>14</sup>.

De los viejos tiempos del empirismo positivista o neopositivista nos queda una impresión difícilmente superable: a) se supone que la ciencia llega hasta la cosa en sí; en otras palabras, los objetos son como aparecen en el campo de la experimentación controladora; b) por el contrario, la experiencia de sentido está marcada de color subjetivista: es una especie de ilusión particular de algunos hombres que no saben o no quieren ajustarse al «dato» de las cosas. Pues bien, a partir de lo indicado previamente, debemos indicar que esa impresión resulta absolutamente falsa. Sabemos que no existe «cosa en sí»; ciencia y hermenéutica, cada una de una forma diferente, sitúan una distancia de interpretación significativa entre el hombre y la realidad conocida. Cada una elabora una distancia de significación y de experiencia, según sus propias capacidades; en ese aspecto, tan subjetiva es la teoría atómica como la vivencia de cariño de un enamorado; en ambos casos estamos ante una interpretación no ante la realidad en sí<sup>15</sup>.

2. *Significado*. Sabemos que el hombre sólo se enfrenta humanamente con la realidad reflejándola a través de unos signos. Conforme a nuestro esquema, añadiremos que resulta necesario distinguir dos tipos de signos. Los primeros son exactos, rigurosamente controlables y expresados en lenguaje de carácter matemático; los segundos son de un tipo más simbólico, ambiguos en apariencia y profundamente rigurosos en profundidad. Es evidente que en el primer caso tratamos de la ciencia, en el segundo de la experiencia de sentido.

Ha pasado el tiempo en que los hombres pensaban que la ciencia utilizaba signos exclusivamente descriptivos, como un reflejo exacto y fotográfico del mundo de las cosas. En la actualidad sabemos que la misma ciencia emplea un tipo de lenguaje alusivo, libremente suscitado y creado por los hombres. Por eso, en términos generales, podríamos afirmar que ella también se vale de símbolos<sup>16</sup>. Sin embargo, es absolutamente necesario que sigamos distinguiendo entre los signos de la ciencia y los símbolos de profundidad de la experiencia de sentido.

La ciencia sólo conoce a través de métodos formales de carácter matemático (lógico), por medio de estructuras de inteligibilidad absolutamente determinada y exacta. Esos métodos permiten que se alcance precisión en las formulaciones y control eficaz en las conclusiones; sólo de esa forma puede conseguirse la univocidad significativa y la exactitud práctica que exigen los sistemas de la ciencia<sup>17</sup>. Adoptando el método matemático, las ciencias de la naturaleza han llegado a ser exactas, rigurosamente operativas y capaces de llegar a resultados prácticos<sup>18</sup>.

14 R. A. Evans, o.c., 134-35; J. Mouroux, o.c., 24.

15 Cfr. J. Macquarrie, o.c., 68 ss.; A. Vergote, *Psicología religiosa* (Taurus, Madrid 1973) 114-15.

16 Cfr. I. G. Barbour, *Problemas sobre religión y ciencia* (Sal Terrae, Santander 1971) 284-300.

17 V. Muñoz, 'Lógica matemática y lógica filosófica', *Estudios* 17 (1961) 678 ss.

18 Cfr. J. Ladrière, 'Ciencia, filosofía y fe', en R. Roqueplo-J. Ladrière, *La razón ante la existencia de Dios* (Paulinas, Zalla 1971) 44-59; *L'articulation du sens* (Aubier, Paris 1970) 165-77.

Por el contrario, la experiencia de sentido utiliza otro lenguaje. Frente a la exactitud matemática la profundidad intencional; frente al rigor deductivo la apertura a lo simbólicamente enriquecedor; frente al neutralismo de una fórmula objetiva el compromiso de una entrega e iluminación vital. Sólo de esa forma, a través de un lenguaje que esté abierto a las intuiciones significativas y a la búsqueda personal, pueden desvelarse aquellas realidades más profundas que cimientan la existencia<sup>19</sup>.

La experiencia de sentido utiliza un lenguaje que podemos llamar «endeíctico-alusivo». No demuestra ni razona, abre una hondura, señala un horizonte de riqueza. En este aspecto, frente al rigor de la univocidad expresivo-deductiva de las formulaciones matemáticas, el símbolo de sentido ofrece algo que podríamos llamar «univocidad de hondura», esto es, capacidad de transcendimiento y alusión, como una especie de ruptura creadora, o mejor, desveladora de niveles<sup>20</sup>.

Como elementos determinantes de este simbolismo del lenguaje de sentido señalamos: a) Su capacidad iluminadora: el hombre se descubre enriquecido por algo que le ofrece realidad y fundamento. b) El transcendimiento: hay una plenitud que proviene de lo externo, un dato que impulsa a salir de la existencia aislada, para realizarse abiertamente. c) La participación: sólo en la medida en que me entrego entiendo ese lenguaje y llego hasta la hondura de aquellas realidades que me hablan por su medio<sup>21</sup>. En este aspecto, frente al conceptualismo de la filosofía antigua y contra el formalismo de los nuevos intentos empiristas, pensamos que el lenguaje de sentido es ante todo evocador, revelatorio. Ciertamente, en cuanto tal, la forma simbólica puede objetivarse por medio de palabras o señales; pero la verdad de esa palabra, el contenido de esa señal trasciende todos los niveles objetivos; en ese aspecto, conocer es escuchar la voz de lo real en nuestra historia, es evocar de una manera creadora su poder y su potencia. En el cruce en que se juntan ambos campos, allí donde la voz se escucha, donde la voz empieza a pronunciarse, se halla la verdad del símbolo iluminador de la experiencia de sentido.

Situados en esta perspectiva saludamos como válido el intento de P. Ricoeur cuando distingue entre los «signos» del lenguaje horizontal, que puede acabar formalizado en los sistemas de matemática empleados por la ciencia, y los «símbolos» de aquel lenguaje de profundidad que alude a lo que no puede expresarse de manera objetivista. «Todo signo apunta a algo fuera de sí, y además lo representa y sustituye. Pero no todo signo es símbolo». Símbolo es sólo aquella significación que me transmite un sentido, poniéndome en contacto con una realidad latente que sólo de una manera alusiva y participativa puede desvelarse<sup>22</sup>.

Es evidente que la experiencia religiosa se sitúa dentro del campo

19 V. Muñoz, o.c., 682-85.

20 Cfr. J. Wach, *El estudio comparado de las religiones*, (Paidós, Buenos Aires 1967) 141.

21 R. A. Evans, o.c., 137-38; 188-96.

22 Cfr. *Finitud y culpabilidad* (Taurus, Madrid 1969) 250-6; *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Du Seuil, Paris 1965) 19-25, 30-40.

de la experiencia de sentido. Nuestro problema, aquí como al hablar de la distancia, puede formularse de esta forma: ¿cómo escuchar y suscitar ese lenguaje simbólico de profundidad que nos sitúa en plano de participación creadora, en el centro de nuestra realidad de seres que trascienden el plano limitado de la experiencia objetivista? De eso tratamos en el fondo en estas páginas. Lo único que podemos decir es que el lenguaje de sentido vale por sí mismo y no a partir de afirmaciones o pruebas de la ciencia; vale desde su poder, desde su misma capacidad de evocación, desde su fuerza creadora.

3. *Estructura*. También es diferente la estructura en el plano de la ciencia y la experiencia de sentido. En el primer caso se tiende a la clausura intelectual-operativa, en el segundo a la apertura de carácter referencial-participativo.

La estructura de la experiencia científica viene determinada en un primer momento por la unidad formal de los sistemas significativos. La ciencia ofrece desde antiguo el anhelo de un sistema total que parece irrealizable, tanto desde el plano matemático como desde el físico. En perspectiva matemática «el sistema total no es realizable ni como representación adecuada del campo intuitivo ni como estructura formal capaz de reflexionar enteramente sobre sí misma, ni como un conjunto de procedimientos canónicos que suministren una solución efectiva a cualquier problema»<sup>23</sup>. Ese sistema o estructura total tampoco es realizable en plano físico, a no ser desde un pensamiento demiúrgico, capaz de objetivar inmediatamente sus representaciones.

Esto significa que en el campo de la lógica existen ilimitados sistemas de significación formalizada, todos coherentes, todos operativos. De una forma semejante, dentro de la física encontramos también muchos sistemas, muchas formas de representación estructurada de la realidad, sin que ninguno pueda llamarse o ser definitivo. Desde el momento en que la significación deja de ser una expresión pictorial de la realidad tendrá que haber diversas formas, convergentemente aproximadas y coherentes, de expresar lo que supone la experiencia de la ciencia.

En un plano superior, que estrictamente hablando no es formalizable, se sitúa lo que podríamos llamar «estructura paradigmática de comprensión de la realidad», esto es, aquel contexto de interpretación global donde se enmarcan las leyes, principios, métodos constructivos de la ciencia, tal como funciona en un determinado momento de su desarrollo. Cuando esta unidad estructural o paradigma metacientífico de carácter universal, trascendiendo las formulaciones rigurosamente formales y operativas, tiende a una especie de explicación de conjunto de toda la realidad empieza a situarse, aunque no quiera, en el campo de lo que llamamos la experiencia de sentido.

Pro ahora no podemos ajustar con nitidez este problema de fronteras. Nos basta con haber señalado el carácter formal de la estructuración de la experiencia científica. En comparación con ella presentamos el transfondo estructural de la experiencia de sentido.

a) Frente a la coherencia y univocidad de elementos de la ciencia,

23 V. Muñoz, o.c., 683.

la experiencia de sentido ofrece una ruptura original de planos: a través de una escisión significativa, un tipo determinado de realidad se convierte en símbolo que alude a un campo de sentido superior. Eso significa que la unidad estructural no se establece en forma de coherencia e implicación horizontal de carácter operativo. La unidad surge a partir del plano superior que, desde su riqueza simbolizadora, logra dar un sentido unitario a los diversos elementos de la experiencia.

b) La ciencia se mueve en estructuras cerradas, perfectamente coherentes y precisas, pero limitadas en su aplicación. Por el contrario, la experiencia de sentido surge allí donde se rompe una unidad cerrada de ese tipo, allí donde la realidad de lo experimentado empieza a entenderse como signo expresivo de una palabra o sentido superior. Por eso, frente a lo que podríamos llamar estructura «desde adentro» de la ciencia, brota la estructura referencial: lo indecible se revela en lo decible, lo decible alude a lo indecible.

c) En tercer lugar, las estructuras significativas de la experiencia científica obtienen una especie de existencia objetiva; valen por sí mismas. Por el contrario, en la estructura que desvela la experiencia de sentido entra el sujeto; el hombre mismo participa de ese desajuste significativo, con su limitación y su riqueza. Pertenece a la verdad de la experiencia humana, leída en su profundidad, esa ruptura simbólica de niveles; el hombre sólo experimenta en línea de sentido allí donde descubre o establece un desnivel entre lo que expresa y lo expresado. Pues bien, ese desnivel no puede formalizarse en un sistema de carácter objetivo; sólo en el compromiso de la experiencia personal puede captarse.

4. *Praxis*. Hubo un momento en que, por influjo de la racionalidad griega, el hombre juzgó que el pensamiento se encontraba separado de la praxis. Todo el proceso intelectual moderno ha tendido a lo contrario, como ha fijado Marx en frase lapidaria: «no importa saber lo que las cosas son; interesa transformarlas». Por eso, la experiencia resulta inseparable de la praxis que, según nuestro esquema, será de carácter científico o experiencial.

A la experiencia científica pertenece, en primer lugar, un tipo de praxis de productividad material, centrada en la consecución de bienes de consumo. Lo que al hombre le interesa es conocer para poder; y en este plano el poder es el tener. Lógicamente, situándose en esta perspectiva, Marx ha definido al hombre como el ser que, en el contacto activo con el mundo, es capaz de producir. De aquí le vienen los restantes signos y valores.

A partir de esta visión de la praxis, la razón humana se interpreta como instrumento operativo, destinado a transformar el mundo. Es operativa aquella forma de razón que convierte la realidad en campo de objetos, utiliza las cosas como medios en orden a unos fines y todo finalmente lo transforma pretendiendo hacer un mundo diferente. En vez de la ruptura de nivel a que aludimos en el apartado anterior, la praxis de la ciencia intenta la transformación radical de este nivel inmediato en que vivimos.

Finalmente, la praxis se desvela como campo de poder. Frente a los tres poderes, frente al nuevo poder de la opinión, la ciencia aparece en

nuestros días como el poder fundamental: está en sus manos el avance y el dinero, la política y la suerte de los pueblos. Da la impresión de que, sustituyendo a la vieja sociedad que estaba gobernada por el sabio, va surgiendo un mundo nuevo que se encuentra dirigido por el técnico científico.

Pues bien, si de la ciencia pasamos a la experiencia de sentido cambia radicalmente el aspecto de la praxis. No se experimenta ya para tener y producir sino porque interesa ser, desarrollando los valores radicales que permiten al hombre realizarse como persona. En ese aspecto, la experiencia de sentido es praxis, como ejercicio «páthico» que pone en movimiento el valor de la persona, como búsqueda y creatividad autotimplicativa que enriquece la vida del sujeto.

La praxis de sentido rompe todos los esquemas que son propios del pensar instrumental. Deja que las cosas sean misteriosas, que nos hablen como son y que no puedan convertirse nunca en mero objeto. No pretende hacer que el mundo y que sus bienes sean sólo un medio; no se ocupa de cambiarlo y transformarlo todo... La experiencia de sentido se interesa por las cosas como tales; mira en ellas, las escucha y reverencia, descubriendo en su interior un manantial de ser y vida. Tal es el contenido de su praxis.

Finalmente, la experiencia de sentido engendra autoridad. Frente a la fuerza que se impone emerge la autoridad de quien ofrece sentido a la existencia de los otros. No necesita doblegar, jamás aplasta; la autoridad se desvela en el gesto de aquel que por amor regala vida.

Sólo la praxis que deriva del sentido, praxis de enriquecimiento personal, de profundidad objetiva y de autoridad creadora puede ofrecer para los hombres un modelo de realización y un lugar de plenitud, si es que no quieren terminar ahogados a la fuerza en la marea de una ciencia que sólo se preocupa de la productividad, la transformación del mundo y el poder impositivo.

5. *Comunicación.* Por la distancia que establece frente a la realidad y por el mismo valor de significación de sus signos mediadores, la experiencia resulta internamente comunicable. En este plano, se define al hombre como aquel viviente que transmite, recibe e intercambia la palabra significativa. Por eso, la experiencia es algo que se aprende, se realiza y se propaga.

En el plano científico, la transmisión experiencial se encuentra radicalmente despersonalizada. Se comunican saberes y poderes objetivos, un cuerpo de leyes generales y normas operativas que tienen realidad independiente del sujeto. Por eso se transmiten de una forma neutral y con la misma neutralidad se aprenden.

En la experiencia de sentido sucede algo distinto. No se transmiten saberes objetivables sino actitudes. Por eso, frente a la neutralidad del científico se requiere el testimonio de un maestro comprometido por su vida en lo que enseña. Toda comunicación de sentido pertenece al campo de la misión testimonial: sólo enseña quien puede suscitar un campo de valores que otros reconozcan. Por su parte, frente a la neutralidad personal de quien aprende una lección o un modo de operar, nos

encontramos aquí ante la exigencia más socrática de lo que podríamos llamar un conocimiento desde dentro: cada uno sólo experimenta y sólo sabe aquello que es capaz de suscitar de su interior, atendiendo a la llamada o testimonio de los otros y buscando que su vida se convierta en lugar de resonancia y en matriz originante de valores y sentido.

En cada uno de estos casos, la transmisión de la experiencia hace que surja una comunidad de experimentados o expertos. Así lo han mostrado en el plano de la ciencia los trabajos de Kuhn y Toulmin; no existe un saber que permanezca idéntico y aislado, por encima de la búsqueda y asenso de los hombres; la ciencia viene a ser como una empresa colectiva que la comunidad de los científicos ha de llevar adelante, a través de un proceso de transformaciones, creaciones y rupturas; su funcionamiento sólo se entiende utilizando categorías de corte sociológico.

Pues bien, frente a la comunicación objetivo-formalista de la ciencia se sitúa la comunicación testimonial de la experiencia de sentido. La sociedad que de ella brota no será como una empresa cuyos logros puedan cuantificarse a modo de resultados prácticos. La comunicación de la experiencia de sentido suscita diversas formas de comunión interpersonal que varían de acuerdo con los valores que se cultivan y transmiten; pero en todos los casos la comunicación y cultivo de esas experiencias fundamenta un tipo de unidad superior, basada en la admiración de unos mismos valores, en la profundidad de unas mismas realidades. En el final de esta línea de surgimiento de comunidades que se fundan en la comunicación y transmisión de una experiencia profunda de sentido se encuentran las diversas iglesias de las religiones.

6. *Historia.* Como nota final de la experiencia destacamos su valor de historia: todo lo que el hombre sabe, busca y prueba se halla inmerso en un proceso de creación y transmisión, de aceptación y de rechazo. Veamos lo que eso presupone en cada caso.

Frente al diacronismo lineal de una ciencia concebida como puro avance, presupuesto de A. Comte y de todo el progresismo, suponemos como T. S. Kuhn que la historia de la ciencia se realiza a través de un proceso de rupturas o revoluciones<sup>24</sup>. Es evidente que la ciencia nos ofrece el testimonio impresionante de un avance que se expresa, al menos en estos últimos siglos, en forma de progreso técnico. Junto al avance puede haber pérdidas parciales, olvido de facetas menos utilitarias, destrucción de otras posibilidades... Sin embargo, mirado en general, parece claro que la ciencia ha realizado un camino de historia ascendente.

En la experiencia de sentido es diferente. Es claro que, en algunos niveles, la autoconciencia del hombre ha progresado, lo mismo que parecen haberse afinado las capacidades de creatividad literaria o artística. Pero en general el avance no es tan claro. Pudiera afirmarse que existen momentos de ruptura o revolución, como aquel famoso «tiempo eje» del descubrimiento de la responsabilidad interior a que alude Jaspers (siglos VII-IV a.d.C.)<sup>25</sup>, o como la edad de la ilustración, con el estallido

24 Cfr. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (FCE, México 1965).

25 Cfr. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia* (Revista de Occidente, Madrid 1953) 7 ss.

de la racionalidad (siglos XVII-XVIII). Pero, dejando a un lado esas posibles rupturas significativas, el carácter del avance lineal ya no es tan claro. No resulta evidente que la capacidad de belleza del hombre actual resulte superior a la del griego clásico o la conciencia religioso-moral del español sobrepase la del israelita bíblico o del chino confuciano.

No podemos desarrollar el tema. Sólo indicamos que frente al progresismo global de Comte o Hegel nos sentimos actualmente un poco en guardia. Es evidente que existen facetas de avance, pero también hay rupturas, posibles retrocesos. Por otra parte, frente a la radicalidad del valor y del sentido de la vida el hombre de la actualidad se encuentra quizá tan alejado como el hombre de otros tiempos. Los cristianos confiesan que a través de Jesucristo se ha introducido una coordenada nueva en todo este complejo proceso de la historia. Pero se trata de una coordenada diferentes, que no puede ser aducida en este plano. Aquí sólo sabemos que la experiencia de sentido está inmersa en una historia de tanteos, búsquedas, tradiciones y olvidos que resultan diferentes de la historia de las formalizaciones teóricas y las revoluciones de la experiencia científica.

Con este terminamos. Desde aquí podríamos, quizá deberíamos, plantear el tema de la diferencia radical entre los dos tipos de experiencia en relación con el proceso de creatividad del hombre; sería importante situar sobre ese fondo con toda nitidez el tema de la experiencia religiosa. Pero con eso entraríamos en el campo de un trabajo nuevo que aquí no podemos desarrollar.

XABIER PIKAZA