

NUESTRA SITUACIÓN: HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA

JESÚS CONILL

(Universidad de Valencia).

RESUMEN

El giro más radical que se ha producido en la filosofía contemporánea es el "hermenéutico", y el más actual el "práctico-aplicado". En el presente artículo se intenta esclarecer el sentido de ambos giros. El giro práctico-aplicado permite superar la disputa entre la herencia nietzscheana y la de los "defensores de la razón crítica". Para llevar adelante esta tarea es necesario: 1º) ser conscientes de lo que significa el giro hermenéutico de la filosofía a partir de Nietzsche; y 2º) repensar radicalmente la modernidad. El procedimentalismo no es recurso suficiente para emprender esa tarea, y se precisa de un pensamiento sustantivo y experiencial que pueda reconfigurar todas las instituciones.

PALABRAS CLAVE: Giro - Hermenéutica - Aplicación

ABSTRACT

The present article intends to elucidate the "hermeneutic" and the "practical – applied" turns that have taken place in contemporary Philosophy, the former considered the most drastic, the latter the most actual.

The "practical-applied turn" allows the overcoming of the discussion between the nietzschean heritage and that of "the critical reason advocates". To develop this task it is necessary: 1) To become conscious of the meaning that the "hermeneutic" turn has in Philosophy since Nietzsche. 2) To rethink Modernity in a radical way. Procedural thinking is not an adequate option here, where a substantial experiential thinking is required to redesign all institutions.

KEY WORDS: Turn - Hermeneutic - Applied

1. Nuestra situación filosófica

A la hora de exponer algunas consideraciones sobre la situación actual de la filosofía, me vienen a la memoria algunos otros momentos en que se sintió la necesidad de replantear el sentido de la vida intelectual: pienso en la "Generación del 98"¹ y en las reflexiones de Ortega y Zubiri,² que, a mi juicio, son cruciales en el terreno filosófico, porque constituyen una fecunda aportación a la filosofía contemporánea.

¹ Ver P. Laín, *La generación del 98*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997.

² Ver J. Ortega, Prólogo para alemanes, La idea de principio en Leibniz (*Obras completas*, vol. VIII), Origen y epílogo de la filosofía (vol. IX), Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia (vol. V); X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía* (Fundación Xavier Zubiri) [en el que se recogen dos artículos de 1933 publicados en la "Revista de Occidente", CXV y CXVIII y otros inéditos]; "Nuestra situación intelectual", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, Alianza, 1987, 9ª ed.).

La filosofía es una “posibilidad histórica”, una manera de afrontar intelectualmente la vida, que confía en “el poder de la razón”, pero que -como advertía Ortega- puede dejar paso a otras maneras postfilosóficas, si se resquebraja la “fe” en la razón que le sirve de sustento. ¿Y no se ha “volatilizado” la confianza en la razón tradicional y, sobre todo, en la tradicionalmente moderna, produciendo una crisis intelectual de fondo?

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

Si “para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte”, el contemporáneo ha sido caracterizado por Zubiri como el haberse quedado “sin mundo, sin Dios y sin sí mismo”. A mi juicio, esta experiencia de abismo que hoy nos invade constituye el trasunto de la sospecha de que, en el fondo, todo es contingente y caótico, que tan sólo contamos con un orden funcional y convencional, y que carecemos de arraigo en la realidad. Por eso considero que con lucidez anunció O. Kúlpe a comienzos de siglo que en el umbral de la filosofía del futuro estaba el problema de la realidad.

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

En principio, la reflexión filosófica en general parece importar bien poco en una sociedad como la nuestra, que vive casi exclusivamente de lo espectacular y no de lo especulativo -¡a no ser en lo económico! ¿Se puede seguir pensando filosóficamente, cuando nos sentimos arrastrados por las urgencias y el interés está volcado en lo inmediato?

Por otra parte, hay que empezar reconociendo que la filosofía se ha “desutopizado”. Sea por cansancio -como creyó detectar Husserl-, sea por exigencias pragmáticas, o sea por un proceso de responsabilización,³ ya no estamos en los tiempos de aquellas utopías que con sus ensoñaciones nos alejaban de la complejidad de lo real, sino que la mayor parte de las filosofías contemporáneas se conforman con propuestas fragmentarias y modestas.

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

³ H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994.

Y, dado que se ha hecho habitual caracterizar nuestra situación filosófica remitiendo a una serie de “giros”, considero por mi parte que el giro más radical que se ha producido es el “hermenéutico”, y que el más actual está siendo el “práctico-aplicado”. A continuación, intentaré esclarecer brevemente el sentido de cada uno de estos aspectos, no sólo como retos sino también como oportunidades, contando con la orientación de significativos pensadores dentro del panorama contemporáneo.

2. ¿Tiempos de criptometafísica?

Es ya un tópico en círculos muy relevantes de la filosofía contemporánea el caracterizar nuestra época como “postmetafísica”. Incluso pensadores que aceptan expresamente la posibilidad y necesidad de una “Filosofía Primera”, rechazan la conveniencia de la metafísica.⁴

Esto podría deberse a un afecto concedente a la moda terminológica, o también puede deberse a alguna que otra confusión. Por ejemplo, autores como Apel malentienden, a mi juicio, el término “metafísica”, cuando lo separan tajantemente del uso del término “filosofía primera”, ya que en la historia de la filosofía se han asimilado ambos, de tal manera que bien podría llamarse “metafísica” a lo que Apel prefiere denominar “filosofía primera”. Sería una cuestión de nombres; pues, si vamos al contenido, lo decisivo de la filosofía primera o de la metafísica consiste en rebasar el nivel de las ciencias particulares y alcanzar el nivel transcendental, sea cual fuere el método empleado.

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

Por eso, ya hace tiempo, defendí que la modalidad apeliana y habermasiana de filosofía tenía rasgos y pretensiones que podían ser calificados de metafísicos, aunque fuera en un sentido transformado. Lo cual se debe a que hay ciertas características en su filosofía que revelan una modalidad de pensamiento de un determinado calibre.⁵ Y lo mismo debe decirse cuando actualmente Habermas sigue pretendiendo rescatar la “sustancia normativa de las tradiciones religiosas” (y de lo que él denomina metafísica) manteniendo la “perspectiva del mundo como un todo” y con ello la “universalidad” e incluso la “trascendencia desde dentro”, ya que de este modo está conservando características tradicionales del

⁴ K. O. Apel, “Transzendente Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia”, en E. von Bülow y P. Schmitter (eds.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 1979, pp. 101-138; “Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?”, en H. Schnädelbach y otros (eds.), *Philosophie der Gegenwart-Gegenwart der Philosophie*, Hamburg, Junius, 1993, pp. 41-70.

⁵ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12: “Metafísica de la comunicación”. Por ejemplo: la determinación de la trascendentalidad, el proyecto fundador con evidencias paradigmáticas, el orden teleológico y lógico-moral, el momento de incondicionalidad, etc. Ver asimismo R. Maliandi, *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

pensamiento metafísico (totalidad, universalidad y trascendencia inmanente), por mucho que se empeñe en aclarar que su pretensión es hacerlo “en condiciones posmetafísicas”.⁶ Una vez más, lo importante no es tanto fijarse en lo que dice sino en lo que hace. Pues, a pesar de los pesares, lo decisivo no es cambiar el nombre publicitario, sino descubrir las características del nivel filosófico en el que se mueve la reflexión.

En definitiva, en los sedicentes pensamientos posmetafísicos hay en realidad una soterrada criptometafísica. Y no sólo en el caso de Apel y Habermas, sino en el de un buen número de autores, que alardeando de una especie de utopía posmetafísica exhiben, sin embargo, los rasgos y pretensiones de la metafísica, aunque con el inconveniente de hacerlo de una manera renovadamente acrítica, como intenté mostrar en otro lugar.⁷

A mi juicio, esta incapacidad para desembarazarse de la metafísica es un claro síntoma de la necesidad que tiene el pensamiento de contar con ese nivel de reflexión. Es más, una revisión en profundidad de lo que ha ocurrido a través de los procesos de modernización nos muestra que hemos estado reprimiendo aspectos que perviven en los entresijos de la vida y en algunas formas de reflexión.

Autores como Ch. Taylor lo han expuesto atinadamente,⁸ al menos desde una doble perspectiva. En primer lugar, tanto en su defensa de una “ontología” moderna que reflexione sobre unos “hiperbienes” capaces de ofrecernos el “significado de la vida”,⁹ como a través de su propuesta de superar la “fatal y terrible ilusión” que es propia de la “era epistemológica” moderna. En ambos casos se trata de superar el naturalismo y el positivismo, que nos están asfixiando vitalmente al sofocar nuestras aspiraciones más profundas (“sofocan el espíritu”, dice Taylor), y de recuperar las fuentes de la vida, los bienes constitutivos, los “hiperbienes”, aquellos ideales que nos ilusionan y por los que realmente vale la pena vivir. Y, en segundo lugar, Taylor rehabilita también la reflexión trascendental kantiana ampliándola a través de diversas modalidades de “argumentos trascendentales”¹⁰ y revisando (desenmasca

⁶ J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁷ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, cap. 13: “¿Postmetafísica como utopía?”

⁸ Ver Ch. Taylor, *Las fuentes del yo* (Barcelona, Paidós, 1996) y *Argumentos filosóficos* (Barcelona, Paidós, 1997).

⁹ “No podemos entendernos a nosotros mismos o unos a otros”, “no podemos dar sentido a nuestras vidas o determinar qué hacer, sin aceptar una ontología más rica que la que el naturalismo nos permite al no pensar en términos de evaluación fuerte” (Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 65).

¹⁰ Por ejemplo, en forma de indagación sobre las innegables condiciones de la experiencia y de la intencionalidad. En este punto es de justicia aludir a los pioneros estudios de K. O. Apel sobre la versión trascendental de las aportaciones de Heidegger, Wittgenstein y Peirce en sus propuestas de “Pragmática trascendental”, “Hermenéutica trascendental” y “Semiótica trascendental”, e incluso el aprovechamiento de Merleau-Ponty en su “Gnoseoantropología”. Ver K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap.

rando) las “creencias antropológicas” que subyacen al prevalente enfoque epistemológico moderno.¹¹

No obstante, a la hora de decidir acerca de qué significa verdaderamente la superación de la epistemología, es decir, de resolver la “pugna sobre el cadáver de la epistemología”, Taylor se encuentra con lo que considera “la disputa más dramática” -y que deja irresuelta-, la que se da entre la posición nietzscheana y la de los “defensores de la razón crítica”. Para superarla sería necesario, a mi juicio, 1º) ser conscientes de lo que significa el giro hermenéutico de la filosofía a partir de Nietzsche y 2º) repensar radicalmente la modernidad para ver si es posible curarla de sus males y reconfigurarla por otras vías más fecundas para sus propios y más profundos propósitos: he ahí la tarea del giro práctico-aplicado contemporáneo.

Y estas dos líneas de reflexión -hermenéutica y práctica- deberían inducirnos a reconstruir una nueva metafísica, que sea capaz de desvelar una modernidad sustantiva y experiencial, frente a la meramente procedimental, como es la que ha prevalecido hasta ahora. Esa nueva configuración evitaría al menos algunos de sus desarrollos monstruosos y nos ahorraría las críticas más habituales, algunas de las cuales se han recogido bajo el paraguas conceptual y cultural de “postmodernidad”. En este contexto puede comprenderse el sentido innovador que tienen también las propuestas de “metafísica posmoderna” o “postmodernidad metafísica” a raíz de las filosofías de Ortega y Zubiri, en la medida en que ya en su momento promovieron un proyecto filosófico superador del subjetivismo e idealismo de la epistemología moderna y en favor de una nueva metafísica (postcrítico, ¡postmoderna!).¹²

3. El giro hermenéutico

Una auténtica revisión de lo que significa el “giro hermenéutico” exige incluir dentro de su órbita el pensamiento nietzscheano, uno de cuyos grandes méritos consiste, a mi juicio, en haber transformado el criticismo kantiano en hermenéutica genealógica.¹³ Precisamente en Nietzsche encontramos el laboratorio mental en el que tuvo lugar un proceso de transformación semejante y, por tanto, en el que aprendemos a percibir el complejo tejido vital de lo que significa la “pugna” entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una hermenéutica crítica.

12; y el nº 183 (1999) de la revista *Anthropos*, monográfico dedicado a K. O. Apel.

¹¹ Ver J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, donde se incorpora la perspectiva antropológica; y *Ética, Discurso, Conflictividad*, ed. por D. Micheli, J. San Martín y J. Wester, Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995.

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

¹³ Ver J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

Y el hecho de que la versión nietzscheana (la hermenéutica genealógica) tenga que confrontarse con otras propuestas de hermenéutica como las de Heidegger, Gadamer, Apel y Habermas, Ricoeur, etc., constituye un modo de incorporar el pensamiento nietzscheano al debate racional contemporáneo, más allá del uso panfletario, irracional y extravagante de sus escritos, del que sólo resulta una actitud de ficticia -¡incondicionada!- superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional.¹⁴

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

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

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

Una experiencia que está cargada de componentes vitales, en los que van de raíz unidas “natura” y “cultura”, como ocurre, por ejemplo, en el instinto formador de metáforas, según muestra la hermenéutica genealógica de Nietzsche.¹⁵ Y desde ese estrato se comprende de un modo realmente innovador el carácter lingüístico de la experiencia, en la línea asimismo transformadora de la filosofía de Kant, emprendida por Hamann, Herder y Humboldt, y de la que se nutre el propio Nietzsche especialmente a través de G. Gerber.¹⁶ La experiencia nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente configuramos (¿desfiguramos?) todos los ingredientes de

¹⁴ Un síntoma de su relegación del debate racional es que Habermas en el capítulo 1º de *La inclusión del otro*, titulado “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, ni siquiera menciona a Nietzsche y su genealogía.

¹⁵ F. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.

¹⁶ Ver al respecto, J. Conill, *El poder de la mentira*, especialmente cap. 3.

nuestra existencia.¹⁷ Encontramos una brillante prosecución de esta revolución hermenéutica en Heidegger, que vampiriza inteligente y seductoramente el sugestivo pensamiento de Nietzsche, de quien entresaca todo lo mejor de su pensamiento, para luego enjaularlo bajo el estigma de la metafísica.

Una de las consecuencias culturales más importantes que se han producido en virtud de este nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía contemporánea son las voces que se han alzado en contra de la razón fundamentadora y la extensión de un sentir nihilista, sólo resuelto en cada contexto por las exigencias pragmáticas. ¿Es que nos hemos convertido en nihilistas por dentro y en pragmáticos por fuera?

Sin embargo, el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo. Antes bien, una tarea de la filosofía actual consiste en aceptar el primado de la experiencia, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y ciegamente pragmáticas.

Es más, un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una crítica de la razón impura, que prosiga la crítica de la razón -como tarea permanente de la filosofía-, arrancando del espesor de la experiencia vital y sin regirse por la lógica o por la metodología. Porque no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexivo-formal, o en diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia.

Así que, si hay que hacer frente a la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, es decir, a la denominada "crítica total de la razón",¹⁸ a la vez hay que ser conscientes del riesgo que se corre entonces de supeditarse de nuevo a la coerción epistemológica del metodologismo moderno y recaer en un "cartesianismo epistemológico". Ahora bien, entre ambos peligros hay una tercera posibilidad, la que media logos y experiencia en el concepto de "razón experiencial",¹⁹ en la medida en que intenta hacer posible una autoafirmación crítica de la razón, ya no de carácter criticista en versión epistemológica y basada en la "certidumbre metodológica", sino en virtud de otra forma de disposición antidogmática: la "apertura a la experiencia".

Lo que nos aporta esta hermenéutica de la razón experiencial es haber puesto de relieve la facticidad de la comprensión como experiencia, su carácter lingüístico e histórico, y en el fondo, la radical temporalidad de la razón, puesto que no sólo el ser, sino que también la razón es tiempo; sólo así, desvelando lo experiencial que hay por debajo de lo formal, se rebasan los -al parecer-

¹⁷ Antes de haber pensado (*gedacht*) ya hemos figurado y poetizado (*gedichtet*), repite incansable Nietzsche, apuntando al "otro" de su filosofía. Ver J. Conill, *El poder de la mentira*, cap. 6: "Pensar y poetizar".

¹⁸ K. O. Apel, "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", *Concordia*, 11 (1987), 2-23.

¹⁹ Fórmula que prosigue la tradición de la filosofía española contemporánea desde la Generación del 98 (por ejemplo, en el "pensamiento poético" de A. Machado) hasta la "razón vital" de Ortega, la "razón poética" de Zambrano y la "razón sentiente" de Zubiri, con sus valiosas prolongaciones en Pedro Laín y Julián Marías.

inexorables límites de la filosofía de la reflexión formal de todos los tiempos (desde Platón hasta Apel y Habermas).²⁰

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

Esta superación del enfoque epistemológico mediante la radicalización de lo experiencial ha llevado en ocasiones a pensar que nos encontramos en una situación “postfilosófica”, en la medida en que ha desaparecido la fe en el poder de la razón, se ha difuminado la realidad, ha dejado de interesar la verdad y se ha generalizado una experiencia a la que se ha denominado “postmoderna”, en la que el nihilismo y el pragmatismo reinantes abren el paso hacia el individualismo hedonista, la vida intrascendente y el derrumbamiento (o vaciamiento) de la vida personal.²¹

Pero el giro hermenéutico sirve también para fomentar de nuevo un impulso siempre latente a lo largo de los siglos en pro del modo de pensar experiencial. Tanto la filosofía de Ortega como la de Heidegger y Gadamer, con sus respectivas modalidades hermenéuticas (de la vida y del *Dasein*), van por la vía experiencial del pensamiento como forma más “originaria” del pensar (más allá del epistemologismo).²²

Así pues, aunque una parte de la hermenéutica contemporánea haya entendido que su “destino” es el nihilismo (completado con el pragmatismo), otras modalidades de hermenéutica ofrecen analíticas de la experiencia real, que permiten rebasar los límites de la filosofía formal de la auto-reflexión, al revelar que la experiencia hermenéutica está entañada de historia, tradición, lenguaje, vida personal, y en el fondo sometida al “poder de la historia efectual”.²³ Pero tanto Gadamer como la mayor parte de la hermenéutica olvidan o relegan el momento de realidad ínsito en la experiencia, aun cuando, por ejemplo, Gadamer necesita recurrir a él para explicitar “el poder de la historia efectual”. Es éste un aspecto del que se ocuparon insistentemente las analíticas de Ortega y Zubiri, al indagar el nivel filosófico de la “realidad primordial”.

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

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

²⁰ J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, cap. 4º.

²¹ G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1997.

²² J. Conill, “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.

²³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

oposición a tal enfoque, pues de hecho sus formulaciones están supeditadas a determinados análisis de lo que consideran primordial en la existencia humana.

Así, por ejemplo, Hans Albert,²⁴ eximio representante del “racionalismo crítico” contemporáneo, considera que uno de los ingredientes básicos de la experiencia humana es el comportamiento resolutorio de problemas, en el que ya detectamos la existencia de actividad interpretadora (¡un ingrediente típicamente hermenéutico!). Lo curioso es que Albert analiza las situaciones vitales a partir de un modelo económico, según el cual el horizonte de la experiencia tiene como orientación el principio de la economicidad. Vivimos en un mundo donde todo es escaso, de ahí la necesidad de elegir entre alternativas, sabiendo que todo comporta un costo. Aquí tiene primacía la experiencia radical de un “existir” (*Dasein*) económico (y no el de factura ontológica), por el que estamos siempre calculando (ponderando) los costos en cada situación concreta, es decir, los “costos de oportunidad”. La apertura radical en cada situación no es al “ser” (ontológica), sino a las interrelaciones de costos (económica).

A partir de esta experiencia originaria de carácter económico emerge una nueva figura de *homo oeconomicus*, según la cual se supone que los agentes tienden a comportarse inteligentemente, es decir, a conseguir las mayores ventajas posibles en todas sus actividades, es decir, el mayor beneficio con el menor costo. El análisis de esta experiencia básica, propia de todas las situaciones en las que respondemos con un comportamiento de resolución de problemas, revela algunos datos estructurales como la escasez, la incertidumbre, el conflicto, la crisis y la falibilidad, que son interpretados como característicos de un estar en el mundo con actitud fundamentalmente económica.

A mi juicio, una reflexión acerca de esta pugna de analíticas es decisiva para evaluar las diversas interpretaciones de la vida humana (incluso las posibles metafísicas), así como para orientar la acción y la organización de nuestras sociedades, en busca de las mejores resoluciones posibles, porque de lo contrario habrá que aceptar sin más en cada momento histórico la fuerza del destino, hoy en día las irresistibles fuerzas del llamado “imperialismo económico”²⁵ (ahora bajo el signo de la globalización) y, en el fondo, la experiencia nihilista.

²⁴ H. Albert, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, Mohr, 1978; *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, Reclam, 1977.

²⁵ Ver G. Becker, *The Economic Approach to Human Behaviour*, Chicago University Press, Chicago, 1976; G. Radnitzky/P. Bernholz (eds.), *Economic Imperialism. The Economic Method Applied Outside the Field of Economics*, New York, 1987; Th. Maak/Y. Lunau (Hrsg.), *Weltwirtschaftsethik*, Bern, Haupt, 1998; J. Conill, “De Adam Smith al imperialismo económico”, en *Claves de razón práctica*, 66 (1996), pp. 52-56.

4. El giro práctico-aplicado

El giro práctico-aplicado del que aquí hablamos constituye una concreción histórica del sentido práctico de la filosofía en general²⁶ y se refiere a la orientación que a partir de los años setenta está invadiendo innovadoramente la investigación filosófica, superando la ceguera de los enfoques analítico-lingüísticos y los presuntamente revolucionarios de otros tiempos.

Entre las causas que han provocado este giro aludiré tan sólo a dos: el progreso científico-tecnológico y los innumerables problemas -incluso contradicciones- que genera la modernización social. En primer lugar, la ambivalencia del creciente progreso científico y tecnológico se detecta constantemente en sus desbordantes consecuencias en todos los campos de la acción. La diferenciación y complejidad de lo real exigen que la filosofía rebase el ineludible orden de la "fundamentación" y asuma las tareas de la "aplicación", evaluando las repercusiones del ejercicio del poder y de las decisiones, lo cual requiere un enfoque interdisciplinar, por ejemplo, a través de las "éticas aplicadas".²⁷

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

4.1. Necesidad de ética aplicada por revancha de la realidad

La ética no es una cuestión de simple moda: más que de moda, yo diría que está de actualidad. Y eso significa que tiene que ver con la realidad. Sin duda habremos sentido en muchas ocasiones que la realidad se nos impone en la vida, se nos resiste, a pesar de nuestras intenciones: que no podemos esquivar sus exigencias, que están ahí, queramos o no. ¿Y por qué ocurre esto? Porque la actualidad de las cosas -no la simple moda- depende de la realidad y no de nuestra voluntad. Esto es lo que ocurre en el caso de la realidad moral: si los problemas morales están de actualidad es porque la realidad moral se está abriendo camino y se nos impone; por eso, nos sentimos impresionados por los asuntos morales -nos afectan realmente- y nos vemos forzados a recurrir a lo moral de un modo u otro en las más diversas ocasiones de la vida.

¿Y por qué nos sentimos precisamente en este momento más dispuestos a reconocer la voz de la realidad moral? Porque es ahora cuando percibimos más agudamente su ausencia, una ausencia que es el resultado de una larga historia. Recordemos que durante lo que llevamos andado de la época moderna, una buena parte de lo moral ha sido sustituida por lo funcional: la economía, la

²⁶ "Paladina o larvadamente, la filosofía implicó siempre 'el primado de la razón práctica'. Fue, es y será, mientras sea, ciencia del qué hacer" (J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VIII, p. 268).

²⁷ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

política, el derecho y la burocracia han ido asfixiando la vida moral, como si ya no hiciera falta el sentido moral y bastara con organizar funcionalmente las cosas, por encima de los sentimientos y las vivencias de las personas y las comunidades.

En efecto, los mecanismos modernos de racionalización (económicos, empresariales, políticos, jurídicos, burocráticos e informativos), en vez de ayudar a las personas a realizarse como seres libres y responsables, han ido sometiendo los valores humanos a una creciente mercantilización, politización y burocratización. Con lo cual las personas han ido perdiendo su propia identidad, su dignidad y autoestima, incluso la ilusión por vivir con un sentido propio, frente al predominio de fuerzas impersonales y burocráticas. A pesar de contar con más medios que nunca, no hemos llegado al "reino de la libertad", sino al surgimiento de nuevas formas de opresión (en los países enriquecidos y en los empobrecidos).

Por otra parte, tampoco la presunta "aurora postmoderna" ha aportado gran cosa para superar esta situación de deshumanización, porque la llamada "postmodernidad", más que una realidad nueva, es una "ficción" cultural, que -al menos hasta el momento- ha sido incapaz de cambiar las fuerzas económicas, políticas y jurídicas que dominan la vida humana, y se ha limitado a expresar una experiencia de malestar, cuyas principales manifestaciones -el nihilismo, el hedonismo y el pragmatismo- acusan un grave déficit ético.

Es precisamente este déficit, esta carencia ética la que está provocando que la realidad (personal y comunitaria) se tome la "revancha" y se haga preciso repensar y rehacer la modernidad.

4.2. Modernidad sustantiva y experiencial

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

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

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

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

de la vida humana tiene nefastas consecuencias como son la pérdida de sentido y de libertad, e incluso el nihilismo.

A esto se añade la crisis de las ideologías políticas. Debido a la progresiva pérdida de vigor de las representaciones ideológicas de carácter total, a las que durante tanto tiempo se ha recurrido para construir la propia identidad y ordenar la vida colectiva, adquiere protagonismo el debate entre los liberalismos y los comunitarismos, entre el individualismo metodológico y el holismo.²⁸

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

Algunos creen que la “salvación” se encuentra en el “mundo de la vida”. Según Habermas, el sentido vital y la solidaridad universalista que nuestras sociedades modernas avanzadas necesitan se encontrará en el mundo de la vida, como “herencia de la religión” a través de la “lingüistización de lo sagrado”. En la comunidad de comunicación en tanto que nueva estructura básica de cooperación social encontraremos la nueva fuente de racionalización humanizadora. La “acción comunicativa”, que proyecta utópicamente una sociedad racional o ideal, es la que sustituye a la religión en la tarea de la integración social. Pero, a mi entender, el susodicho mundo de la vida no tiene fuerza suficiente para enfrentarse al potente entramado social funcionalmente diferenciado de economía de mercado y aparato burocrático (jurídico y político); más bien, debe reconocerse que se encuentra en proceso de extinción o de extenuación. Por eso, otros consideran que el problema de la unificación racional resulta imposible, debido a la dinámica social moderna (ahora en fase de globalización), y consideran una simpleza pretender solucionarlo recurriendo al mundo de la vida o a la ética que de ahí pueda emerger, porque es imposible lograr una identidad o voluntad colectivas.²⁹

Por otra parte, si la herencia de la religión no se cuida, fácilmente puede despilfarrarse o desgastarse. Y Habermas no presta ninguna atención a estas previsible perspectivas. Parece suponer que el mero procedimiento comunicativo puede mantener de modo inextingible el “resto” de sustancia que queda de la religión. Pero esto es mucho suponer. Nada garantiza que una herencia vaya a mantenerse sin más.

Además, el mundo de la vida está siendo conquistado por otras fuerzas más poderosas que los “restos” de la religión judía y cristiana (a las que en concreto remite Habermas). Fuerzas que orientan la vida siguiendo representaciones y valores bien diferentes a los de esas tradiciones religiosas. Por ejemplo, los

²⁸ Ver J. M. Buchanan/G. Tullock, *El cálculo del consenso*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980; R.N. Bellah et alii, *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1989; W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995; S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997; F. Fukuyama, *La confianza*, Ediciones B, 1998; A. Etzioni, *La nueva regla de oro*, Barcelona, Paidós, 1999; J. Conill, “Ideologías políticas”, en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en Filosofía Política*, Estella, Verbo Divino, 1998.

²⁹ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

potentes medios de comunicación imponen nuevas vigencias que acaban dominando la vida pública. ¿Dónde se encuentran los nuevos espacios capaces de regenerar el mundo de la vida, en el sentido habermasiano? ¿Tendrá éste potencia suficiente para hacer frente a la experiencia nihilista de la “muerte de Dios” y a los imperativos sistémicos en la era de la globalización?

A mi juicio, no es suficiente el procedimentalismo; se requiere una reconversión sustantiva y experiencial de la modernidad, una ampliación hermenéutica de la Ilustración. Imprimir a la modernidad un sentido experiencial facilitaría que se desvanecieran ciertas críticas y desconfianzas hacia el universalismo, por considerarlo asimilador y unificador,³⁰ cuando bien entendido es garantía del pluralismo.

Necesitamos una Modernidad sustantiva y experiencial, una Ilustración hermenéutica y una Ética de las instituciones para reconfigurar el entramado de la sociedad moderna. He aquí un aspecto de la relevancia práctica-aplicada del giro hermenéutico en la filosofía moral y política, dado que aporta un nuevo sentido crítico y regenerador, atento a las situaciones vitales tal como se sienten, sin perder la orientación crítica.³¹ Lo cual se debe a que en el enfoque hermenéutico la “aplicación” es constitutiva de la “comprensión”, no algo añadido o derivado. Sin aplicación no hay comprensión. Esto es decisivo para reformar la democracia, el mercado, la empresa, el derecho, la globalización, la Administración pública, es decir, para reconfigurar todas las instituciones que hacen juego contrapesándose en el mundo moderno y así arraigar la propia autonomía de cada persona.

³⁰ Por ejemplo, R. Panikkar, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999.

³¹ La rehabilitación de la razón práctica se hace ahora efectiva penetrando por todos los capilares de la sociedad (democracia, empresa, sanidad, educación, ecología...). Vid. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, F.C.E., 1991; E. Díaz, *Ética contra política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990; D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1988; P. Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Bern, Haupt, 1986; M. Walzer, *Esferas de la justicia*, México, F.C.E., 1993; A. Cortina/J. Conill/D. García/A. Domingo, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 1994; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997; *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998.