

# GENEALOGÍA, FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA Y NOOLOGÍA

Jesús Conill Sancho  
(Universidad de Valencia)

---

## 1. La situación actual de la filosofía.

Celebramos en este Congreso los cien años de la publicación de las *Investigaciones Lógicas* (1900) de E. Husserl, por tanto, "Cien años de Fenomenología". Y también se celebra este año el centenario de la muerte de F. Nietzsche, lo que no traigo a colación como algo anecdótico, sino como un elemento configurador de nuestra situación actual. Tal vez haya más de una semejanza entre la situación en que apareció la obra de Husserl y la nuestra.

¿Se sigue sintiendo la necesidad de un espacio libre para el pensar a fondo la experiencia? Esto requiere fortaleza intelectual, un pensamiento fuerte, no debilitado por el apaciguamiento y el sentido acomodaticio, propio de la flojedad de mente y de voluntad. El auténtico pensamiento ha de ser vigoroso y diligente, ha de mantener una actitud radical y de autorresponsabilidad, de seriedad y no de mera frivolidad. Esta es, a mi juicio, la primera enseñanza de la Fenomenología como posibilitante del auténtico pensamiento filosófico.

Si, por ejemplo, en 1900 la filosofía tuvo que orientarse desde la Psicología hacia una estricta analítica fenomenológica, hoy es necesario insistir de nuevo en el aspecto "analítico" de la filosofía. Pero bien entendido que no se trata meramente de una analítica del *logos* (la racionalidad, el lenguaje), sino de la *experiencia* en todos sus niveles<sup>1</sup>.

Ese es el sentido del título que propongo hoy aquí, *Genealogía, Fenomenología hermenéutica y Noología*. Porque la Genealogía ha inspirado y alimentado una profundización (radicalización) hermenéutica de la fenomenología<sup>2</sup>.

Confío, pues, en que esta meditación con ocasión de la celebración de los 100 años de Fenomenología nos sirva para orientarnos hacia un futuro en el que podamos ir venciendo la sentida crisis que padece nuestra vida intelectual y, de modo especial, la de carácter filosófico. Pues, ciertamente desde hace ya más de un siglo se percibe

---

<sup>1</sup> Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, Parte II.

<sup>2</sup> Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

una peculiar crisis de la filosofía, sobre cuyas causas conviene reflexionar, pero atendiendo a una crisis histórica más amplia y profunda.

Como nos recuerda Laín Entralgo<sup>3</sup> prolongando la visión orteguiana, las crisis históricas se producen por el advenimiento de cambios profundos en las ideas y sobre todo en las *creencias* que configuran un determinado mundo, porque son ellas en lo que *se está* y con lo que se cuenta para llevar adelante la propia vida (también la intelectual). Sólo así, recuperando el propio "horizonte", podrá proponerse un auténtico programa revitalizador, consistente en una "reconstrucción" o una "transformación"<sup>4</sup> de la filosofía que, a mi juicio, ha de contar con las aportaciones de la genealogía, la fenomenología hermenéutica y la noología en un tiempo muy proclive –a mi juicio– a la criptometafísica.

## 2. Genealogía nietzscheana: hermenéutica genealógica.

Aunque en los últimos tiempos se detectan ciertos usos muy laxos, por no decir inadecuados, del término "genealogía"<sup>5</sup>, aquí nos vamos a atener a la genealogía en un sentido fuerte, es decir, al nietzscheano (como *Entstehungsgeschichte*).

Pero cuando se habla de –o a partir de– Nietzsche se corre el peligro de creer que se ha encontrado una instancia inmune a cualquier argumento en el debate filosófico, en la medida en que su pensamiento se ha convertido para muchos en un panfleto (a favor o en contra, no importa) o en "antifilosofía".

A mi juicio, en cambio, la genealogía de Nietzsche contribuye a ampliar la metodología filosófica, que sólo puede entenderse adecuadamente si se la sitúa en conexión con las tradiciones en las que se ha inspirado. En concreto, el pensamiento nietzscheano constituye, a mi juicio, el resultado de un proceso de hermeneutización del criticismo kantiano, por el que la crítica de la razón pura se transforma en una crítica de la razón impura. De tal modo que uno de sus grandes méritos consiste, a mi juicio, en haber transformado el criticismo kantiano en genealogía hermenéutica<sup>6</sup>.

Este tránsito se sustenta principalmente en dos pilares: 1º) en una *crítica fisiológica* que encontramos en el seno de la tradición del neokantismo fisiológico a lo largo del siglo XIX, especialmente en la obra de Lange; y 2º) en una peculiar *crítica lingüística*, que Nietzsche supo extraer también de la tradición alemana de filosofía del lenguaje, proveniente de Hamann y Humboldt<sup>7</sup>.

En virtud de la amalgama de estas dos tendencias se produce una transformación crucial de la filosofía, que abre un nuevo horizonte filosófico y perdura hasta la actualidad: el criticismo kantiano se convierte en hermenéutica. Por un lado, se cree

---

<sup>3</sup> Laín Entralgo, P., *Esperanza en tiempo de crisis*, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993.

<sup>4</sup> Por ejemplo, el programa de transformación de la filosofía llevado a cabo por K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.

<sup>5</sup> Por ejemplo, en el caso de J. Habermas o en el de J.A. Marina, que confunden la genealogía con una consideración psicológica o con un procedimiento inductivo.

<sup>6</sup> Vid. Conill, J., *El poder de la mentira*, op. cit., Tecnos, Madrid, 1997, parte I.

<sup>7</sup> Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, caps. 2 y 3.

descubrir cuál es el impulso [*Trieb*] –traducido en ocasiones incluso por “instinto”– más radical del ser humano y, por otro, el carácter metafórico del lenguaje. La radicalización del criticismo lo convierte por la vía genealógica en una hermenéutica crítica de carácter genealógico, es decir, en “hermenéutica genealógica” (o genealogía hermenéutica).

Si atendemos a la exposición de *Verdad y mentira en sentido extramoral* y a las fuentes de las que se nutrió Nietzsche para elaborar tal obra, reconoceremos que el impulso más radical del ser humano es el impulso artístico, la creatividad y libertad metafóricas, que están en el origen de todo lenguaje. No es que haya un lenguaje objetivo y otro metafórico, como ha sido la consideración habitual. No; todo lenguaje está ya conformado en su origen por *fuerzas tropológicas*. De ahí que todos hayamos poetizado antes de haber pensado. Todos somos originariamente artistas y poetas, porque todos estamos impulsados desde el fondo más profundo por un “instinto” creador.

Ahora bien, esta genealogía hermenéutica cree descubrir también que estamos atrapados en las redes del lenguaje. Y ¿no ha sido ésta una de las razones por las que se ha venido defendiendo la “relatividad lingüística” y el “nihilismo”?

En la línea humboldtiana el lenguaje (con su carácter no instrumental y subjetivo) es capaz de proporcionarnos una imagen o figura [*Bild*] del mundo. Pero, ¿no es posible que se trate de una imagen engañosa [*Trugbild*], de una quimera lingüística?

Precisamente éste es el punto en que se inserta la posición crítica de Nietzsche: «los medios de expresión del lenguaje no se prestan para expresar el devenir: pertenece a nuestra *insoslayable necesidad de conservación* el poner constantemente el mundo, más tosco, de lo que permanece, de las “cosas”, etc.»<sup>8</sup>.

Precisamente en Nietzsche encontramos el laboratorio mental en el que tuvo lugar un proceso de transformación semejante y, por tanto, en el que aprendemos a percibir el complejo tejido vital de lo que significa la “pugna” entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una peculiar *hermenéutica crítica* en clave *genealógica*.

Y el hecho de que la versión nietzscheana de 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 -inmunizada- superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional<sup>9</sup>.

Ciertamente la hermenéutica se ha convertido en la modalidad filosófica más propia de nuestra actual situación (una suerte de *koine*). 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

<sup>8</sup> Nietzsche, F., 1887/88, VIII, 11 (72) [SA III, 685].

<sup>9</sup> 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.

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

Pues lo primero que hay que resaltar es 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 real. Una experiencia que está cargada de componentes vitales y que la genealogía de Nietzsche desentraña a partir del instinto formador de metáforas<sup>10</sup>. Una experiencia que nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente *configuramos (desfiguramos topológicamente)* todos los ingredientes de nuestra existencia. Pues antes de haber pensado [*gedacht*] ya hemos figurado mediante tropos originarios, ya hemos poetizado [*gedichtet*], como repite incansable Nietzsche, apuntando al "orto" de su filosofía<sup>11</sup>. Una experiencia cuyo componente más radical es el sufrimiento –y no un acto puro!–, que nos hace descender a los infiernos y sentir "las máscaras del demonio"<sup>12</sup>.

Una de las convergencias culturales más importantes que se han producido en virtud de este nuevo enfoque genealógico 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, como si nos hubiéramos convertido en nihilistas por dentro (en el orden de las convicciones) [nouménicamente] y en pragmáticos por fuera (en el orden de las resoluciones) [fenoménicamente]<sup>13</sup>.

Sin embargo, la hermeneutización de la filosofía contemporánea, que se nutre la genealogía nietzscheana, no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediamente al nihilismo y al pragmatismo. 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 mejor análisis de la experiencia –impulsado incluso por la genealogía– 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 el diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia.

Así que, si hay que hacer frente a la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, es decir, a la denominada "crítica total de la razón"<sup>14</sup>, a la vez hay que ser conscientes del riesgo que se corre entonces de supeditarse de

---

<sup>10</sup> Nietzsche, F., *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid.

<sup>11</sup> Vid. Conill, J., *El poder de la mentira*, op. cit., cap. 6: «Pensar y poetizar».

<sup>12</sup> *Ibid.*, cap. 8º: «Las 'máscaras del demonio': ¿interpretación o transvaloración?».

<sup>13</sup> Amengual, G., *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1997; Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, op. cit..

<sup>14</sup> Apel, K.-O., «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Concordia*, 11 (1987), pp. 2-23.

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 una *razón experiencial*<sup>15</sup>. Es ésta una fórmula que, contando indudablemente con precedentes clásicos antiguos y modernos, prosiguen ciertas filosofías contemporáneas y de modo especial la tradición de la filosofía española (desde el "sentimiento trágico" de Unamuno hasta la "razón vital" de Ortega, la "razón poética" de Zambrano y la "razón sentiente" de Zubiri, con sus valiosas prolongaciones antropológicas y metafísicas en Pedro Laín y Julián Marías).

### 3. Fenomenología hermenéutica: hermeneutización de la fenomenología.

En las últimas décadas del s. XIX la filosofía se ocupó principalmente del fenómeno de la *conciencia* a través de un enfoque psicológico, que pretendía fundamentar la lógica y la teoría del conocimiento. Y, como los fenómenos de la conciencia se consideraban vivencias y su trabazón, *vida*, irrumpió asimismo un enfoque más radical que se configuró en forma de "filosofía de la vida"<sup>16</sup>.

En esta coyuntura nacen las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Se trata de investigaciones sobre objetos tradicionalmente asignados al campo de la lógica. El modo de investigación lo denomina Husserl "fenomenología", lo que entonces venía a significar "psicología descriptiva". Un ámbito en el que eran muy importantes los estudios de Brentano sobre la intencionalidad para determinar lo vivencial.

«Mas las *Investigaciones lógicas* no se entendieron; acaso ni hoy en día se entiendan» (decía Heidegger en 1923), para quien la cuestión decisiva en las *Investigaciones* se hallaba en "la cuestión del acceso" (al objeto), es decir, "la descripción". Porque «*Fenomenología* es ante todo un modo de investigar»: «hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra»<sup>17</sup>.

Pero esto no significa que la aportación prioritaria sea la de un planteamiento epistemológico. Antes bien, considero que la aportación conjunta de Husserl y Dilthey [a cierta hermeneutización de la fenomenología] consiste 1º en conectar filosofía y vida a través del acceso fenomenológico, y 2º) descubrir analíticamente –o favorecer tal descubrimiento– el carácter hermenéutico de la vida.

El primer paso consistió en rebasar el contexto psicológico diltheyano mediante la noción husserliana de la *intencionalidad*. Fue una de las aportaciones de Husserl a Dilthey: la noción de *significado*. Husserl defendió en la 1ª *Investigación* el concepto de significado (ideal-unitario) frente al psicologismo. Del análisis de Husserl aprendió Dilthey lo que distingue a los *nexos estructurales* de los causales. Aunque, en vez

<sup>15</sup> Vid. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, op. cit., parte II: «Hermenéutica crítica de la razón experiencial»; Cfr. también «La verdad de la razón experiencial», en Nicolás, J.A. y Frápolli, M. J. (eds.), *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998, pp. 181-197.

<sup>16</sup> Vid. Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Lecciones en el semestre de verano de 1923), Alianza, Editorial, 1999, pp. 93-94.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 95.

de entenderlos en un sentido lógico, para Dilthey constituyen unidades significativas, una expresión de la vida, en las que *la vida misma se autointerpreta*.

Con lo cual queda claro que *la vida tiene "estructura hermenéutica"*. Aquí la hermenéutica se infiere a partir de la radicación de la filosofía en la "vida". Y de ahí que desde este momento surjan cuestiones que se arrastran hasta las actuales formas del pensamiento hermenéutico, por ejemplo, la que plantea cómo pensar las relación entre *facticidad* e *idealidad* de la vida<sup>18</sup>.

«Tenemos hoy día que partir de la realidad de la vida» (decía Dilthey) y de sus formas de expresión (en virtud de un nuevo concepto de "espíritu objetivo", que abarca hasta el "espíritu absoluto" hegeliano). Porque la vida se autocomprende en la *conciencia histórica*. La filosofía vale como expresión de la vida, como su comprensión interpretadora, y el saber de sí mismo se efectúa en la conciencia histórica. Pero, entonces, la movilidad de la vida y la historia, ¿no excluyen el saber objetivo? ¿Dónde encontrar una base firme?

Si partimos *desde la vida*, es en ella misma y en sus expresiones donde encontramos ya un cierto saber. El *dato originario* [*Gegebenheit*], para Dilthey, está en el *nexo de vida y saber*. El pensamiento surge de una necesidad vital y por eso habrá que preguntarse si se trata de un pensar inmanente a la vida o frente (¿contrario?) a la vida. Para Dilthey, la hermenéutica sería el *medium* de la conciencia histórica, para comprender la vida en sus expresiones.

Pero, según Gadamer, Dilthey se encontraba todavía escindido entre: 1) un *planteamiento epistemológico*, debido a su búsqueda de una fundamentación de las "ciencias del espíritu" (lo cual supone un resto de "cartesianismo epistemológico"), y 2) el *análisis de la experiencia vital e histórica*. De ahí que la siguiente aportación de la fenomenología consista en contribuir a la "superación del planteamiento epistemológico"<sup>19</sup>.

En este sentido Gadamer destaca la investigación husserliana de la "vivencia intencional"<sup>20</sup> y de la noción de "horizonte" (intencionalidad "horizónica"), porque considera que el carácter temporal de la conciencia constituye el soporte de la problemática de la constitución. Y, por otra parte, destaca también "cierta consonancia" entre Husserl y las intenciones de Dilthey en cuanto a su común propósito de retroceder al "punto de vista de la vida" (Dilthey) o a la "vida de la conciencia" (Husserl), es decir, al suelo previo de toda experiencia, al "mundo vital", a la "vida productiva", que Gadamer llega a calificar de "intencionalidad anónima".

De este clima arranca el proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica. Según Gadamer, Heidegger está imbuido en sus comienzos por la tendencia, común a Dilthey y Husserl<sup>21</sup>, a *concebir desde la vida*, pero sin sus implicaciones epistemológicas.

<sup>18</sup> Vid. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 287.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 305 ss.

<sup>20</sup> Por ejemplo, en la 5ª *Investigación lógica*.

<sup>21</sup> También debe tenerse en cuenta la aportación del conde York al concepto de "vida": 1) vida es autoafirmación y la estructura de la vitalidad consiste en *analizar*, *dirimir* (*Urteilung* = enjuiciamiento). [Podría traducirse, a mi juicio, también como "discernimiento"]; 2) correspondencia estructural de *vida* y *autoconciencia* (a partir de la *Fenomenología* de Hegel, vivir implica asimilar, incorporar, apropiarse de lo extraño).

Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl una [fenomenología] *hermenéutica de la facticidad*, en la que la facticidad del *Dasein* se erige en base ontológica del planteamiento fenomenológico. Lo cual implica una ontologización de la fenomenología. Pero, ¿por qué la hermeneutización de la fenomenología ha de implicar necesariamente una ontologización, como la heideggeriana? ¿No puede separarse de entrada la “analítica” de la “ontologización”?

Este nuevo enfoque constituye una *crítica al idealismo*, pero manteniendo la *pretensión* del planteamiento *trascendental*. Pues, según Gadamer, el proyecto heideggeriano (de *Ser y tiempo*) no escapa por completo al ámbito de la reflexión trascendental<sup>22</sup>. En principio, la analítica del *Dasein* parecía desarrollar una nueva dimensión dentro de la fenomenología trascendental (como ya destacó O. Becker).

A mi juicio, esto de debía al inevitable intento filosófico de seguir manteniendo la pretensión de estricta *universalidad*, que, no obstante, se podía presentar por dos vías: 1) o bien a través de la pretensión del planteamiento trascendental, en virtud de una retranscendentalización de la fenomenología, que pudo ligarse luego al subjetivismo en Husserl, pero que podría ligarse a otras dimensiones formales, si se descubren mediante un mejor análisis fenomenológico, por tanto, a otro modo de entender la trascendentalidad; 2) o bien a través de la ontologización de la fenomenología, tanto en Heidegger como en Gadamer.

De ahí que esta *analítica existencial-trascendental* del *Dasein* no implicara ningún ideal histórico determinado, por tanto, ninguna metafísica y ninguna antropología<sup>23</sup>. Lo cual no impide que pueda presentarse una mejor analítica. Por ejemplo, cabe preguntarse si mediante la genealogía nietzscheana no se nos descubren otros rasgos presuntamente originarios como la “despreocupación” (frente a la “preocupación”), la “inocencia” natural del animal y del niño (¿o es que todos irremediabilmente dependen de un modo de entender la vida?); o bien el análisis laíniano de los “estados de ánimo”, con resultados diferentes a los heideggerianos<sup>24</sup>. ¿Se trata, en estos y otros casos posibles, de un ideal existencial (histórico) o de una estructura originaria?

Además, otra cuestión todavía pendiente es si «la existencia humana se sustent[a] a su vez en algo extrahistórico y natural» y “qué significa” tal cosa. Pues «si se quiere romper el cerco de la especulación idealista, no se puede (...) pensar el modo de ser de la “vida” desde la autoconciencia»<sup>25</sup>. Hace falta considerar este aspecto natural de la vida, la relación entre naturaleza y vida humana. Y, sin embargo, la fundamentación trascendental de la ontología fundamental realizada por Heidegger en la analítica del *Dasein* no permitía un desarrollo positivo del modo de ser de la vida<sup>26</sup>.

Heidegger podía apelar al carácter *trascendental* (en el sentido kantiano) de su “analítica”, para situarse más allá de un ideal de contenido (sea historicista o

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 320

<sup>23</sup> Algunos se preguntarán entonces que para qué sirve tal análisis existencial-trascendental; pero todavía serviría menos si estuviera vinculado ya a una concepción metafísica o antropológica, pues entonces ya no sería una “analítica”.

<sup>24</sup> Laín Entralgo, P., *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957 (2ª ed.), Alianza, Madrid, 1984.

<sup>25</sup> Gadamer, H.-G., op. cit., p. 329.

<sup>26</sup> Vid. el abismo entre el hombre y el animal establecida en *Carta sobre el humanismo* de M. Heidegger.

naturalista). E incluso el propio Gadamer añade: «en este sentido también nosotros nos remitimos al sentido *trascendental* del planteamiento heideggeriano», porque es así como la hermenéutica gana un “rasgo universal”<sup>27</sup>.

La hermeneutización de la fenomenología puede mostrar el sentido de “toda una dimensión nueva”, ganada en la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica, en la que operan las vinculaciones de la costumbre, la tradición y las posibilidades de futuro. «El *Dasein* que se proyecta en su poder ser es ya siempre “sido”»: factum existencial, facticidad (de la que brota toda posibilidad y comportarse libre).

«Tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad» y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. He aquí una fórmula para expresar la unión o conexión entre trascendentalidad y facticidad histórica: *trascendentalidad en la facticidad*. El “presupuesto irrebasable” es lo que al mismo tiempo “hace posible y limita todo proyectar”: la estructura existencial del *Dasein*.

Pero, junto a este lado estrictamente “analítico” y frente a la prosecución husserliana de las tendencias metódicas modernas, el proyecto heideggeriano de fenomenología hermenéutica tiene el sentido de una *ontología fundamental*, con la que Heidegger se proponía una *renovación general del problema del ser* (más allá de Dilthey y Husserl). Pero, según Gadamer, el planteamiento heideggeriano en la interpretación del ser, la verdad y la historia, ya no es como el husserliano, porque lo que se ha producido de un modo decisivo es un “giro total” en la “idea de la fundamentación”.

Lo que el ser significa debe determinarse *desde el horizonte del tiempo*, pero con el plus de que “el ser mismo es tiempo”, con lo cual *se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía [fenomenológica]*<sup>28</sup>. Según Gadamer, «ésta es la razón por la que el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser (...) no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche. Puede que Heidegger mismo sólo lo comprendiera más tarde»<sup>29</sup>.

¿Es necesario, entonces, mantener, junto al aspecto “analítico”, la versión ontológica heideggeriana de la fenomenología (la hermeneutización ontologizante de la fenomenología), o bien es posible y conveniente *des-ontologizar* (tras haber des-logificado y des-psicologizado) el enfoque -el acceso- analítico de la fenomenología, hasta llegar al factum último e irrebasable?

A mi juicio, tras los procesos de hermeneutización de la genealogía y de la fenomenología, la propuesta más adecuada sería la de *desontologizar* (o al menos abstenerse

<sup>27</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, p. 329

<sup>28</sup> ¿Hay una fundamentación temporal de la validez objetiva? Según Gadamer, «la fenomenología de la conciencia del tiempo explica la fundamentación temporal de la validez objetiva», porque «Husserl no se quedó en la significación unívoca del ideal, de la que hablan las primeras *Investigaciones lógicas*, sino que intentó mostrar la identidad allí supuesta mediante su análisis del tiempo». A partir de lo cual Gadamer llega a afirmar lo siguiente: «del concepto de síntesis pasiva y de la doctrina de las intencionalidades anónimas hay una línea que llega a la experiencia hermenéutica y que podría coincidir (...) con mi fórmula “cuando se comprende, se comprende de un modo diferente”» (*Ibíd.*, pp. 22 y 23).

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 323



de ontologizar tal hermeneutización) y quedarse con la valiosa aportación “analítica” de la facticidad, incluso de la trascendentalidad en la facticidad. Con lo cual el impulso filosófico hacia lo originario nos conduce a una *pugna de analíticas*, en la que no hay por qué desdeñar la nueva “insistencia analítica” que ofrece la transformación de la fenomenología que se produjo en los ya pensadores clásicos de la filosofía española contemporánea (Ortega, Zubiri, Laín)<sup>30</sup>.

#### 4. Pugna de analíticas<sup>31</sup>.

La hermeneutización de la fenomenología sirve también para volver a fomentar de nuevo un impulso siempre latente a lo largo de los siglos en favor 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)<sup>32</sup>.

Así pues, aunque una parte de la hermenéutica contemporánea haya entendido que su “destino” es el nihilismo (completado con el pragmatismo), otras modalidades de hermenéutica ofrecen *analíticas de la experiencia real*, que permiten rebasar los límites de la filosofía formal de la auto-reflexión<sup>33</sup>, al revelar que la experiencia está entrañada de historia, tradición, lenguaje, vida personal, y que, en el fondo, con terminología de Gadamer, está sometida al “poder de la historia efectual”. Pero tanto Gadamer como la mayor parte de la hermenéutica olvidan o relegan el momento de realidad ínsito en la experiencia. Es éste un aspecto en el que insistieron las analíticas de Ortega y Zubiri, al indagar hasta el nivel de la “realidad primordial”.

La contribución de la filosofía española en este punto es sumamente significativa, porque sólo teniendo en cuenta ese nivel de la realidad radical 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, la mayoría de las filosofías contemporáneas se sustentan en alguna que otra “analítica” (lingüística, fenomenológica, existencial, noológica...); incluso cuando pretenden alcanzar el nivel metafísico.

Un ejemplo muy característico en el seno de la tradición española fue la propuesta lainiana de una nueva “analítica de la existencia”, diferente de la heideggeriana de *Ser y tiempo* y cuyo punto de partida no era ya el modo de ser de la *pregunta*, sino el modo de ser de la *creencia*. Laín logró un análisis del fenómeno de la espera, tomado como orientación originaria, y vislumbró que podría hablarse del “temple de la

---

<sup>30</sup> Conill, J., «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri. La postmodernidad metafísica», en San Martín, J., (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 297-312.

<sup>31</sup> Conill, J., «Hermenéutica y filosofía práctica», en *Debats*, 67 (otoño 1999), pp. 59-67; «Pragmática, Hermenéutica y Noología. Pugna de analíticas más allá de la criptometafísica», en *Endoxa*, 12 (2000), pp. 713-731.

<sup>32</sup> Conill, J., «Concepciones de la experiencia», en *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.

<sup>33</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977; Conill, J., «Tras la hermenéutica trascendental», en *Anthropos*, 183 (1999), pp. 51-55.

espera", al cual pertenecerían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza. En este estudio Laín afronta el problema de la realidad biológica de la espera, destacando «el decisivo papel del cuerpo en la actividad de esperar»<sup>34</sup>. Se trata de un enfoque diferente al heideggeriano, que está fundado en los análisis antropológicos de X. Zubiri (expuestos en sus cursos de los años cincuenta), que han sido completados con los análisis noológicos (publicados en los años ochenta)<sup>35</sup>.

Para superar el planteamiento epistemológico podemos, pues, recurrir a la "hermenéutica de la facticidad", en forma de una analítica de la comprensión como "experiencia real", en la que de un modo ineludible e irrebutable experimentamos el ser como tiempo, pero también, a mi juicio, experimentamos la razón como tiempo. La razón necesita tiempo para conformarse y constituirse como tal. Por eso la estructura dinámica de la razón es histórica y la razón no funciona meramente con sentido formal, sino que su fuerza postuladora y regulativa cuenta ya con ciertos contenidos. Y estos contenidos, ínsitos incluso en las pretensiones de validez, sólo son comprensibles en conexión con categorías del "acontecer", propias del mundo histórico de la experiencia.

Así pues, la analítica de la "razón experiencial" revela una *conciliación originaria entre tiempo y razón* (del lado *fáctico* y del *ideal* de la razón), por consiguiente, que no sólo el ser es tiempo, sino también *la razón es tiempo*, que el tiempo no es enemigo de la razón.

Las analíticas de la experiencia permiten rebasar los límites epistemológicos de la "filosofía de la reflexión". Pues la presunta superioridad de esta modalidad filosófica consiste en su carácter formal, pero a costa de no tocar la realidad, de quedar al margen de la experiencia real. De ahí que debamos profundizar hasta las raíces hermenéuticas y pragmáticas de la razón formal-transcendental, y desvelar –allende todos los argumentos reflexivos– el momento de realidad operante en la experiencia real.

Precisamente esta exigencia –latente en la hermenéutica– ha sido satisfecha programáticamente por el análisis noológico de Zubiri<sup>36</sup>. Y en esta dirección se han encarrilado algunos trabajos de Apel, especialmente al reintroducir la *evidencia fenoménica referida a la realidad* en la teoría discursiva de la verdad sirviéndose de investigaciones fenomenológicas y phaneroscópicas<sup>37</sup>.

A mi juicio, esta profundización y ampliación experiencial de la hermenéutica trascendental permite estar en mejores condiciones para entrar en un debate provechoso, tanto con la filosofía latinoamericana de la liberación como con la posición oscilante de Habermas<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Laín Entralgo, P., *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza, 1984 (2ª ed.); *Descargo de conciencia*, Madrid, Alianza, 1989; Gracia, D., «Pensar la esperanza en el horizonte de la posmodernidad», en *Revista de filosofía*, 2ª serie, VIII, enero-junio, 1985, pp. 113-148.

<sup>35</sup> Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980; *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

<sup>36</sup> Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit..

<sup>37</sup> Apel, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. Vid. Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 13; Nicolás, J.A., «Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real», Blanco, D. et alii, *Discurso y realidad*, pp. 144-156; Smilg, N., «Consenso y evidencia como radicales de la verdad», en *Anthropos*, nº 183 (1999), pp. 59-63.

<sup>38</sup> Cfr. Conill, J., «Tras la hermenéutica trascendental», en *Anthropos*, nº 183 (1999), pp. 51-55, especialmente 54-55.

## 5. Noología: analítica para una metafísica postnietzscheana.

La actitud filosófica con la que Zubiri desarrolla su Noología se asemeja a «lo que a su modo pretendió Husserl con la fenomenología, plantear el problema del saber a un nivel más radical que el de la antigua metafísica y el de la moderna teoría del conocimiento»<sup>39</sup>. Esto explica que relevantes novedades de la filosofía zubiriana se produzcan al hilo de un diálogo (crítico y superador) con la fenomenología; así, por ejemplo, el concepto zubiriano de realidad surge frente al fenomenológico de cosa-sentido<sup>40</sup>. En efecto, al acotar en *Inteligencia sentiente* el concepto de realidad como formalidad –el “de suyo”–, lo hace primero frente a la realidad “en sí” (como algo independiente de mi percepción), propia del realismo antiguo; pero, sobre todo, frente a la Fenomenología de Husserl y Heidegger<sup>41</sup>.

Habría que añadir que esta vinculación y confrontación con la Fenomenología se detecta en otros conceptos básicos de la filosofía de Zubiri, cuya nueva insistencia analítica intenta superar la *reducción de la realidad a sentido*, el enfoque todavía predominantemente *epistemológico* y la *intencionalidad de la conciencia*. Zubiri “afina” los análisis fenomenológicos de Husserl y los hermenéuticos de Heidegger poniendo de relieve la “actualización” de la realidad en la intelección sentiente y su estructura noérgica<sup>42</sup>.

Pero la persistencia de la “inspiración fenomenológica”<sup>43</sup> hasta en los momentos de configuración de su filosofía madura no quiere decir que se confundan Fenomenología y Noología, ya que la Noología es fruto de una transformación radical de la fenomenología. Tan sólo es que responden a una preocupación semejante o a la misma actitud filosófica de “filosofía primera”<sup>44</sup>, por la que ahora se desarrolla un análisis del “carácter impresivo” de la “formalidad de realidad”.

Un texto de la época madura de Zubiri puede iluminar y acreditar el sentido del análisis noológico: «en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de realidad. El animal carece de este residuo»<sup>45</sup>.

La *Noología* sería el desarrollo pormenorizado del análisis de este residuo fenomenológico<sup>46</sup>: *el momento de realidad dado en la sensibilidad humana*. El análisis de este dato no es una construcción teórica sino, según Zubiri, un “prolijo y complicado”

<sup>39</sup> Gracia, D., *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986, p. 104.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>41</sup> Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, pp. 59-60.

<sup>42</sup> Vid. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente; Inteligencia y logos; Inteligencia y razón; Sobre el sentimiento y la volición*.

<sup>43</sup> Pintor-Ramos, A., *Realidad y sentido*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1993; *Realidad y verdad*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1994; Ferraz, A., *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988.

<sup>44</sup> Gracia, D., *Voluntad de verdad*, p. 113. (Cfr. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, p. 35).

<sup>45</sup> Zubiri, X., «Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio* 18/19 (1967-68), p. 346.

<sup>46</sup> Contra este carácter residual se ha expresado de diversas maneras Zubiri, porque ahora el análisis zubiriano de la sensibilidad no la considera algo residual: «la sensibilidad no [es] una especie de residuo “hylético” de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma».

análisis del acto de intelección sentiente, es decir, de la impresión de realidad; un análisis que exige una filosofía de la inteligencia (Noología) y una filosofía de la realidad (Metafísica), más fundamental que la ontología de Heidegger y que la filosofía de la vida de Ortega, es decir, que las otras vías por las que se ha intentado superar también la fenomenología de Husserl.

Zubiri ha descubierto un camino que va desde la fenomenología transformada en forma de noología a una nueva metafísica postnietzscheana<sup>47</sup>. Como acertadamente indica Pedro Laín, la filosofía de Zubiri constituye un intento de “superación metafísica de la fenomenología de Husserl”, al pasar “de la intuición de esencias a la visión de realidades”. A diferencia de Heidegger, Ortega y Zubiri impulsan una nueva línea metafísica desde dos nociones diferentes de realidad, que “son perfectamente conciliables”<sup>48</sup>.

También Diego Gracia considera que la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico. Para ello Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la “conciencia” (Husserl), la “vida” (Ortega) y la “comprensión” (Heidegger), a la “aprehensión”. Con lo cual, a mi juicio, rebasa la fenomenología de la *esencia* y la de la *existencia* (la analítica hermenéutica), para ofrecer una *analítica noológica del saber de realidad*. El tránsito desde la fenomenología de la conciencia y desde la hermenéutica de la existencia a una *analítica de la facticidad* (como Noología) no se produce al margen de la inspiración heideggeriana, pero tampoco se renuncia a la radicalidad fundamental de Husserl; por tanto, queda incorporado el nivel de la *facticidad* (la formalidad de realidad en la aprehensión), pero sin claudicar ante el giro hermenéutico y su derivación desfundamentadora (de inspiración nietzscheana)<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica; El enigma del animal fantástico y El poder de la mentira*.

<sup>48</sup> P. Laín, *Cuerpo, alma, persona*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 115-116 y 201-202.

<sup>49</sup> Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación «La ética del discurso como núcleo de las éticas aplicadas», financiado por el Ministerio de Educación y Cultura (PB97-1419-CO2-01).