

EL ROSTRO DE LA EXPERIENCIA DE LA VIDA DESDE LA MAREA ZAMBRANIANA*

THE FACE OF THE LIFE-EXPERIENCE FROM ZAMBRANIAN WAVE

Dr. José BARRIENTOS RASTROJO**

Universidad de Sevilla – Universidad Vasco de Quiroga

RESUMEN: El saber de la experiencia constituye un modo de acceso a la realidad que, lejos de fundarse en el esquema lógico, aprende de la vida un saber certero y sin fisuras. Este artículo se detiene en su descripción general (etimología de la experiencia distancia respecto al saber lógico-argumental, contenidos). Asimismo, investiga las notas básicas que lo componen (saber personal, saber del alma, incomunicabilidad, asistematicidad, evidencialidad, nacimiento de su contenido). Para ello, nos apoyamos en los descubrimientos realizados por filósofos españoles del siglo XX deudores de la razón vital orteguiana como Julián Marías, María Zambrano, José Luís López Aranguren o Xavier Zubiri.

PALABRAS CLAVE: Saber de la experiencia, método de la serpiente, María Zambrano, evidencia, lógica.

ABSTRACT: Experience knowledge constitutes an epistemic way of entering into reality. It doesn't ground on a logic framework; their owners learn from life, creating its sound and accurate knowledge.

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación (I+D+i) de referencia FFI2009-07709, Ministerio de Ciencia e Innovación, sobre «Ciencia, tecnología y sociedad: estudio multilíneal de las comunidades de conocimiento y acción en el ciberespacio».

** barrientos@us.es

This article studies in depth its general description (experience etymology, differences between experience and logic-argumentative knowledge and its contents). Furthermore, it researches its essential features (personal knowledge, knowledge of soul, incommunicability, unsystematicity, evidentiality («evidencialidad»), contents «to be borned»). Its discoveries will rest on spanish philosophers' ideas who came from vital reason created by José Ortega y Gasset as Julián Marías, María Zambrano, José Luís López Aranguren o Xavier Zubiri.

KEYWORDS: Experience knowledge, «sierpe» method, María Zambrano, evidence, logic

1. Allende los saberes lógico-argumentales

1.1. *Dos modos de conocer*

La indagación zambranianiana sobre el conocimiento humano nos muestra dos tipos de saberes diferentes, aunque no excluyentes.

Por una parte, se sitúa el saber de la arquitectónica lógica que consiste en extraer consecuencias a partir de razones. Incluye la mencionada lógica, la dialéctica y la retórica, es decir, la construcción del saber fundado en axiomas y el que, sin disponer de esa certidumbre, alcanza los asertos más verosímiles, si usamos la terminología aristotélica. Sobre este tipo de conocimiento (lógico y retórico), se ha edificado gran parte de la filosofía moderna. Ésta ha defenestrado y deslegitimado otros saberes secundarios como los literarios, narrativos, poéticos, míticos o místicos.

La labor de María Zambrano, Miguel de Unamuno, Julián Marías, Octavio Paz y la de una importante tradición de pensadores españoles, adosados al canon literario antes que al filosófico, ha rescatado esos otros modos de la gnosis orillados por la historia. Estos autores sostienen que tan válidas son las máximas extraídas de este tipo de textos como los intrincados monumentos a la racionalidad lógico-argumental de la *Filosofía de la historia* de Hegel. En este artículo, nos detendremos en uno de esos saberes reducidos a hidalguía.

Creemos necesario este restablecimiento en una época en la que se resiente el primero de los modelos señalados¹. Síntoma inequívoco de esta caída del pensamiento más científicista es la aceptación de las bases de la sociología del conocimiento (Mannheim 1997), la incertidumbre de los postulados de la ciencia o la afirmación de sus asertos de modo circunstancial².

Por otra parte, el científicismo a ultranza queda herido con el aperturismo del pueblo y de la comunidad científica a nuevos esquemas, antes extra-científicos, para la cura de enfermedades. Tal es el caso de la oferta de asignaturas universitarias de homeopatía y otras medicinas no alopáticas.

La comunidad filosófica del siglo XX rompió en muchas localizaciones su sumisión a la filosofía analítica y a modos abstractos despegados del cotidiano vivir y relegados, en el mejor de los casos a una ética de despacho. El siglo XX reinstauró nuevos talentos de pensamiento más conectados con la vida. Así, a vista de pájaro, topamos con el existencialismo de Max Scheler, Gabriel Marcel, Albert Camus o Jean Paul Sartre o con la acentuación husserliana del *Lebenswelt*, que inauguró una reflexión prolija sobre el mundo de la vida. En España, la reflexión en torno al mundo de la vida ha sido ampliamente desarrollada por la razón vital de Ortega y Gasset y por otros autores que sabiamente han horadado las aseveraciones de su maestro, creando un pensamiento original.

Sirva esta introducción para conducirnos al punto de partida de nuestra investigación, antes que para llegar a conclusión alguna. El saber de la experiencia o la experiencia de la vida se infiere, inevitablemente, del recorrido que, leve y fugazmente, hemos sugerido en los párrafos anteriores. Diversos lectores y seguidores de la obra orteguiana han conseguido abismarse con sabiduría en la vida para destilar ese poso inherente a esas personas de edad que posee la palabra correcta en cada momento. Autores como Xavier Zubiri, Julián Marías, José Luis López Aranguren, María Zambrano o Eduard Spranger nos abren este interesante universo. Entre ellos, privilegiamos a María Zambrano porque el saber de la experiencia es una categoría que jalona toda su obra y, además, porque su hacer

¹ Piénsese en la crítica del teorema de Gödel, en la crítica popperiana de la falacia del consecuente, en la crítica de Feyerabend de su libro *Contra el método* (Feyerabend 2003).

² Tal como sucede, con acierto, en las teorías de ciertas orientaciones psicológicas que circunscriben sus esquemas de enfermedad y salud mental a ciertas épocas y lugares.

se amolda a la teoría; de esta forma, la estructura lógico-argumental de sus primeros artículos se torna en acción vivencial, simbólica y experiencial dentro de la escritura de obras como *Claros del bosque*, *Notas de un método*, *De la aurora* o *El hombre y lo divino*. Consecuentemente, nuestra pensadora no sólo *explica* qué es el saber de la experiencia sino que destilan de sus líneas ese saber en acto puro.

Nos fundaremos en todos ellos para desvelar las notas básicas de esa comprensión profunda de la realidad y para crear el armazón que sirva para un trabajo futuro sobre la actualización de ese saber. En síntesis, nuestra radiografía del saber de la experiencia nos permitirá dictaminar qué se pierde cuando, en épocas científicas, esta epistemología se hace invisible o es condenada al ostracismo social.

1.2. Dos orígenes: entre saber y filosofar

María Zambrano coloca el origen de la filosofía en dos disposiciones de la mente humana: la admiración y la violencia.

La admiración concentra la atención del sujeto en un punto concreto. La errancia propia de quien quiere percatarse de todo sin dominar nada impide cualquier tipo de comprensión. A ese zascandileo impenitente le es inherente una figura zambraniana: el *idiota* (Zambrano 2002). El idiota mariposea diversos entes sin dirigirse a un punto determinado. Por ello, no sólo no está en ningún lugar sino que siempre está en «otro» («idios», otro). Quizás por ello, se identifica con el que ignorante y el estúpido, puesto que no sabe nada.

La admiración requiere un segundo elemento para generar conocimiento. Quien se sustrae del mundo contemplando las estrellas, difícilmente, elaborará un tratado de astronomía. Ha de arrancarse de ese estado cautivador, y de cautiverio, y activarse. Ese arrancarse exige una violencia que se suma solidariamente a la admiración para parir el saber.

Y es que en el origen de la filosofía está la admiración, según textos muy venerables nos dicen; pero está también la violencia, según otros, no menos venerables, aseguran. Admiración y violencia. De esta rara conjunción se ha engendrado la filosofía (...). De ella sola (de la admiración) no podría deri-

var algo tan activo como el pensamiento inquiridor, como el pensamiento develador. Hace falta que intervenga alguien más: la violencia, para que surja algo que se atreva a «rasgar el velo» en que aparecen encubiertas las cosas (Zambrano 1996:26).

Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que se nos da, que no regala su presencia (Zambrano 2001:16).

Admiración y violencia germinan los dos conocimientos anteriores. El saber de la experiencia contempla una realidad de la que emanan las máximas y decantaciones gnoseológicas; mientras, en la otra orilla, la racionalidad lógico-argumental parte de *datos*, de lo dado, y de hechos de los que induce más tarde sus conclusiones.

Sin embargo, estas simientes comunes dan pie a una primera diferencia. La persona con experiencia sólo *espera* que ese nuevo saber emanado de muchas experiencias le haga conocer nuevas realidades; es más, en muchas ocasiones, ni siquiera *espera* nada, sólo *recibe* de modo gracioso ese saber. El científico o el filósofo racionalista se adscriben a la exigencia de conocer tal como explica Zambrano. Así, el sabio no abandona su configuración de aprendiz y siervo, mientras su primo lejano persigue el señorío.

Y es sólo después de pordiosear en vano, cuando la súplica se transforma en exigencia y con ella, nace el pensar. Exigir es pensar ya. La exigencia hace nacer al pensamiento. Cuando el hombre piensa deja de ser eso que todas las criaturas son: siervo. Y cualquier exigencia que formule ulteriormente su pensamiento estará ya contenida en el primer momento en que pensó. Y aun en la actitud que le condujo a pensar; en esa primaria e implacable exigencia (Zambrano 1993:157).

1.3. Método arquitectónico versus método de la serpiente

La respiración lógico-argumental *persigue* la realidad y crea redes dentro de las cuales espera apresarla. Tal es el caso del psicólogo conductista que inventa la

relación estímulo respuesta para explicar el comportamiento humano o el cosmólogo que edifica sus categorías para explicar el origen del universo.

Las configuraciones constitutivas de estas ciencias y, en general, del pensamiento lógico-argumental responden al método arquitectónico, es decir, a un modelo que se construye sobre la realidad (y, a veces, a su pesar). Ese conocimiento se equipara con el de una flecha proyectada a un objetivo claro y distinto la cual obvia el resto de realidades localizadas a su diestra y siniestra³. Esta dinámica gnoseológica ciega el conocimiento de los entes pues los estudia unívocamente desde el asiento absolutista que le interesa. El médico domestica su mirada para que ante él aparezcan órganos y sistemas defectuosos a arreglar, ocultando la riqueza comunicativa del sujeto. El químico farmacéutico se acerca a los integrantes de una flor desde sus dimensiones curativas, olvidando sus densidades poéticas. El especulador empresarial conceptúa un solar desde su rentabilidad, obviando la reflexión en torno a la esencia metafísica de «lo inacabado». En suma, en terminología heideggeriana, la realidad aparece como «un ser a la mano» (Heidegger 1953:88). Obsta decir que estos acercamientos facilitan la labor de aquel que los ostenta, puesto que la realidad para ellos tiene un destino claro: curar, crear fármacos, rentabilizar productos o crear recursos.

La experiencia de la vida no nace desde esta diafanidad programática. La persona que alcanza este tipo de saber no proyecta hacerse sabio, ni rentabilizar la experiencia de la muerte de su padre. Así, se quiebra el fundamento del método arquitectónico. Las enseñanzas alcanzadas no pueden estandarizarse como un croquis lógico, donde se justifican directamente las conclusiones con una serie de razones.

Desde luego que los resultados pueden responder a territorios idénticos. Pensemos en un sociólogo y un anciano contestando a la inquisitoria sobre la vía más directa para conseguir el bienestar en la vida. El primero podrá basarse en encuestas de percepción de miles de personas. El anciano no alcanza siempre a disponer de un basamento conceptual determinado y transmitido por conceptos, puesto que sus razones resultan de destilar circunstancias vividas, como veremos más adelante. Dar con su veredicto ha supuesto circular por la existencia a la

³ Véase el estudio de esta metáfora en nuestro trabajo Barrientos 2010:322-342.

escucha atenta de sus sugerencias. Consecuentemente, esta marcha no goza de la unidireccionalidad y linealidad de miras del método arquitectónico; por el contrario, se asemeja más a una serpiente.

El camino corre, se mueve casi vivo cuando serpea y como un imperativo cuando aparece ante la vista recto; proyección de un diseño de la vida en la serpe extendida semidesplegada, proyección de una voluntad cuando se ve que no tiene más justificación que el llevar a alguna parte (Zambrano 1989:28).

El método de la serpe en que se basa este aprendizaje vital es más complejo que el clásico «dos pasos adelante y uno atrás», puesto que se inscribe en el intrincado deambular vital. Imaginemos que una persona se propone descubrir el significado de la libertad. Una línea de trabajo arquitectónica incluye la búsqueda en un diccionario de su definición, que analice varios manuales para comprender su campo semántico, que indague diversos ensayos con perspectivas opuestas y que construya, finalmente, su perspectiva. Una línea serpentina añadirá el contacto con sujetos privados de ella, la experiencia propia de perderla o años de disfrutarla y su pérdida injustificada.

2. Experiencia de la vida y aprendizaje vital

2.1. *Experiencia de la vida*

López Aranguren ofrece una dicotomía, coherente con lo aseverado arriba, al separar la experiencia de la vida del saber intelectual.

La experiencia de la vida es, pues, el saber adquirido, viviendo (...). No es el saber estudiado y aprendido, ni tampoco el ideado o construido. No es un saber intelectual, sino vital. Y, por otra parte, es saber personal, no tradicional, heredado o sapiencial (AA.VV. 1966:36).

Añade el filósofo abulense la disparidad entre los experimentos y la experiencia. La segunda «tiene que ocurrir al paso de la vida, sin posibilidad de adelantarse a ella. Como que es la misma vida, en cuanto experiencia» (AA.VV. 1966:36).

Estas nociones nos animan a introducirnos en el concepto de experiencia y a pensar si es suficiente haber recorrido ciertas circunstancias para que, *eo ipso*, nazca la experiencia de vida (equiparada aquí con saber de la experiencia).

2.2. *Experiencia*

Ortega y Gasset hace derivar «experiencia» de la raíz «per», alistada en diversas redes semánticas (Ortega 1994:175). La primera acepción de «peira» es «prueba o ensayo». Apunta a las grandes pruebas de los héroes griegos para conseguir el trofeo de mujeres o de hojas doradas de laurel. Por ende, el término también se vincula con «periculum», puesto que estas hazañas no están exentas de peligros y riesgos que conducen a la muerte o a la pérdida existencial. Recuérdense, en ese sentido, los sufrimientos de Ulises para hacerse acreedor de Penélope. La amenaza acontecía durante viajes a lugares desconocidos y en este sentido, aparece una segunda acepción.

Per se trata originariamente de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa (Ortega 1994:176).

No hay experiencia allá donde no hay *novedad e incertidumbre*. Desde esta circunvolución, la experiencia se genera incluso en las actividades más baladíes de la vida, como la primera vez que se conduce un automóvil o que se realiza una receta culinaria o cuando nunca antes hemos accedido a Internet. A medida que el uso y el aprendizaje se afianzan, el peligro disminuye, así como la intranquilidad generada por ella. Por ende, la circunstancia deja de ser experiencia creadora de saber puesto que se ha perdido su raíz de novedad y misterio. Probablemente en esto basaba Julián Marías su conclusión por la cual se justifica que hay individuos que han vivido mucho y no por ello poseen mucha experiencia de vida:

El campesino, la mujer escasamente cultivada, muestran en ocasiones una sorprendente acumulación de experiencias *de la vida*, unida a una gran pobreza de «experiencias»: son gentes que han hecho siempre lo mismo, a quienes nunca les ha pasado nada (AA.VV. 1966:116).

No se trata de que «nunca les haya pasado nada» sino que han andado por un elenco reducido de circunstancias, reduciendo el número de peligros diarios. Esto nos conduce a una idea interesante: sólo quien se pone en peligro desarrolla una experiencia de vida que va densificándose y ayudándolo a profundizar en la realidad.

La experiencia provoca cambios esenciales en el sujeto y lo resitúa ontológicamente en un nivel de conocimiento superior. El paso de un nivel a otro se representa por el paso a través de puertas que implican puntos de no retorno. Ortega y Gasset advierte de la vinculación entre «peiro», relacionado con nuestro «per», y «portus», puerta. Además, casa «peiro» con «póros», que sería camino o bien el acto de «atravesar». La experiencia queda modelada como circunstancias peligrosas que el héroe asume y que lo transformarán para siempre.

El *peligro* no siempre conduce a la elevación del héroe sino que la caída temporal es un riesgo real y, con frecuencia, muy necesario para acceder al saber de la experiencia. Errar es consustancial a la experiencia, si bien posee una capacidad pedagógica inédita en el conocimiento cognitivo. La *evidencia* de la finitud vital es mucho más accesible al hombre cuando recibe el golpe de un fallecimiento cercano que cuando meramente lo estudia en un libro de biología. La razón es obvia: en el libro, la muerte aparece como término objetivo, intelectual y desapasionado y la *experiencia* del fallecido *es* la vida muerta que nos *toca* directamente, es decir, la muerte como fenómeno entrando en nuestro campo existencial. Esta entrada es resultado del cariño por la otra persona y del sentimiento de ausencia rechinante en nuestro propio campo de fenomenalidad y/o del círculo que envuelve esa coyuntura.

Por todo ello, nuestro término se acerca a la tragedia, lo cual nos hace ver con acierto María Zambrano:

Entiendo por experiencia el saber trágico —que Zeus había de aprender padeciendo—. Según Santo Tomás, la mística ¿no es el conocimiento experimental de Dios? Pues en eso estamos queramos o no queramos. Y una servidora añade siempre: «recibiéndolo» pasivamente, y padeciendo activamente (Zambrano 2002:80)⁴.

⁴ Cursivas de la autora. El conocimiento trágico aludido aparece en SC como «ese que se adquiere padeciendo el conflicto hasta apurarlo» (Zambrano 1986:79).

Es preciso matizar que la red sémica de «padecimiento» señalado por Zambrano es sinónima de «sentirse afectado» incluyendo ella tanto resultados positivos (entes de disfrute) como negativos (entes dolorosos).

El padecimiento posee el doble movimiento de recibir la afección y de actualizarlo mediante una reflexión y profundización, dejando que las verdades de ese padecimiento emerjan a la superficie y nos doten de un saber transformador. Volveremos a este juego más adelante.

2.3. *Contenido formal de la experiencia*

Xavier Zubiri, a quien sustituiría Zambrano en sus clases de la Universidad Central de Madrid, nos ayuda a proseguir nuestra indagación.

Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el *haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas* (Zubiri 1940:189)⁵.

Repitémoslo: la experiencia es el *haber que el espíritu cobra en su comercio con la realidad*. Ese capital espiritual obtenido trasciende el producto intelectual, puesto que, si seguimos a Max Scheler (Scheler 2003), el espíritu y el *Ordo Amoris* determinan de modo directo nuestras adhesiones, sentimientos, pasiones y, en última instancia, decisiones. Así pues, el espíritu es más amplio que el mero intelecto.

El haber adquirido depende de un *comercio efectivo* con las cosas. Esa efectividad podríamos intuirlo desde las referencias orteguianas anteriores: no se trata de, exclusivamente, vivir sino de abrirse y padecer una experiencia de real peligrosidad existencial.

Esta índole experiencial es la que fructifica en auténtica realidad, la que engendra nuestra realidad, aquella que permanece y que dota de forma al resto de experiencias y a nosotros mismos.

⁵ Las cursivas son nuestras.

La experiencia es, en este sentido, el lugar natural de la realidad. Por tanto, cualquier otra realidad necesitará estar implicada y exigida por la experiencia, si ha de ser racionalmente ineludible (Zubiri 1940:189).

En la experiencia de los campesinos de Julián Marías, divisamos las vivencias nodales como el nacimiento de un hijo o el fallecimiento de un ser querido⁶ frente a aquellas que se reiteran diariamente como recoger el heno o preparar un café. Las primeras dibujan el contorno de las segundas y de la existencia en general, puesto que ofrecen un prontuario desde el que conceptualizar la realidad. Por ejemplo, el nacimiento de un hijo le llevará a evitar riesgos puesto que ese niño necesitará de un padre que «lo saque adelante». Sin embargo, la experiencia repetida de ir a cavar con el azadón la zanja o encender el tractor, la preparación del café o la recolección de la aceituna no conlleva riesgo existencial salvo la primera vez, con lo cual, a medio y largo plazo, no configuran su realidad. Esto se manifiesta incluso en la urdimbre del recuerdo: sólo adquiere carta de autonomía en su interior la experiencia que lo puso en peligro, puesto que, sólo esos lances son realidad, sólo en esos momentos «nos ha pasado algo»⁷. Así, tanto valor mnemónico poseen 20 años cavando que la media hora de la muerte del padre fallecido.

2.4. *Saber de la experiencia*

Quedando a la escucha de lo referido hasta aquí y no apartándonos del espíritu zambraniano, sintetizaríamos el saber de la experiencia como sigue:

El sumatorio de conocimientos teóricos, puesta en práctica de los mismos, evidencias extraídas del acto de actualizar las informaciones referidas,

⁶ Cuando rememoramos la biografía de un ser fallecido, acostumbramos a destacar aquellos hechos en base a los cuales ha adquirido un rostro propio o aquellas situaciones que son «realidad para nosotros», es decir, aquellas interacciones que han alcanzado realidad ontológica *para nosotros*. En suma, la mente es también una función de experiencias reales.

⁷ Los diálogos cotidianos destacan esta idea. Cuando vemos a un familiar alterado, es decir, que ha vivido algo que, suponemos, lo ha marcado, lo ha dispuesto fuera del tráfico del común diario, le preguntamos «¿Te ha pasado algo?». Por el contrario, cuando se comenta el día con la pareja al final de la jornada y se explica con un conciso «no me ha pasado nada», se pone de manifiesto que no hay realidad nueva que nos haya transformado ni arriesgue a dar pie a ello.

reflexión posterior de lo acontecido (de los hechos vividos y las emociones conclusivas) y cristalización del conocimiento en máximas y en ideas, que se saben como verdad⁸.

Apelando a un símil marinero, la experiencia no es el premio a una superficial navegación existencial sino de una inmersión profunda.

Un buzo que desciende al fondo de los mares para reaparecer luego con los brazos llenos de algo arrancado quizás con fatigas sin cuento y que lo da sin darse siquiera mucha cuenta de lo que le ha costado y de que lo está regalando (Zambrano 2007:107).

Julián Marías divide el proceso en dos etapas:

La ejecución de las muchas experiencias singulares, que llamo experiencias de las cosas, y la decantación de ellas en ese remanso en que adquieren configuración y significación (AA.VV. 1966:116).

Topamos en este fragmento con la coyuntura idiosincrática de todo filósofo previa a la construcción de su sistema: el retiro de Descartes al lado de su estufa, el de Montaigne cuando abandona el tráfico de su cotidianidad jurídica, la retirada política de la juventud de Zambrano o el necesario sosiego de todo doctorando previo a la redacción de su tesis.

La experiencia de vida requiere, en efecto, el *retiro*, pues consiste, como hemos visto, en retirarse de las cosas a la vida donde reside su sentido y significación (AA.VV. 1966:117).

En síntesis, hacer filosofía, contra la opinión idealista imperante, conforma una arquitectura que trabaja y crea el más real y concreto de los materiales existenciales; filosofar es crear la más radicar de las realidades.

⁸ La definición surge de nuestra investigación reciente sobre la filósofa andaluza (Barrientos 2010: 555). No nos detenemos en ella debido a las limitaciones espaciales del presente artículo.

3. Caracterización del saber de la experiencia

3.1. Índice programático

Una vez descritos los linderos básicos del saber de la experiencia, resta comentar algunos elementos de su fenomenología. Sin ánimo de agotarlos, señalaremos los siguientes:

- Saber de la experiencia como saber personal.
- Saber de la experiencia como saber del alma.
- La incomunicabilidad del saber de la experiencia.
- Asistematicidad del saber de la experiencia.
- La evidencia como alimento material del saber de la experiencia.
- Las verdades nacidas del saber de la experiencia.
- El saber de la experiencia, entre la prudencia y la sabiduría.
- La triple dimensionalidad del saber de la experiencia.

3.2. Saber de la experiencia como saber personal

Eduard Spranger analizaba nuestro tema de investigación en una obrita denominada *La experiencia de la vida*. Allí, destacaba una particularidad inferible de la triple estratificación del saber de la experiencia (que veremos más adelante): su naturaleza personal⁹. Éste se debe a su origen basado en intelecciones de realidad personalísima y, usufructuariamente, la creación de destinos intransferibles.

La experiencia real se construye a partir de los datos y hechos exteriores, pero, también, desde las condiciones apriorístico-personales que volcamos para su organización en nuestro acto de conocerlas. Por lo cual, no *accedemos* a «el mundo» sino que *construimos* «nuestro mundo».

⁹ «Este singular saber parece hallarse de antemano bajo la antinomia de no ser desligable de la persona que lo ha adquirido» (Spranger 1949:13). Comte-Sponville repetía esta naturaleza en otros fenómenos humanos: «Nadie puede amar en nuestro lugar, no en nosotros, no como nosotros» (Comte-Sponville 2000:30).

La experiencia, explicábamos arriba, conforma un acto de puesta en peligro personal y un enfrentamiento a lo desconocido. Será elemento inorillable, pues, la personalización de ese riesgo, dado que no hay riesgo vivido vicariamente.

Concluimos, desde aquí, el doble movimiento de este conocimiento: el saber de la experiencia no sólo facilita el acceso a la realidad sino que permite intuir enseñanzas acerca de uno mismo. «El primer resultado es, pues, que la experiencia de la vida está relacionada siempre con *quien* la tiene, y enuncia algo acerca *de él*» (Spranger 1949:23). No accedemos a un saber objetivo, puro y esterilizado de la realidad sino que, en éste, media el filtro del yo que padece lo real. Por tanto, a nuestro conocer se adosa la emocionalidad dependiente de una intelección específica. No hay intelección sino intelección sentiente y experiencial. Así, la intelección, personalísima de cada uno, determina el tipo de realidad, mi realidad, que se abre ante nuestros ojos.

Por tanto, cuando nos enfrentamos a la entidad gnóstica podemos intuir parte de nosotros mismos que sólo aparece en esta relacionabilidad. Concretemos con un ejemplo: la perspectiva que *padece* un niño ante una golosina y la de un dietista varía sensiblemente en función de (1) las «adhesiones» de uno y otro y de (2) sus configuraciones ontológicas. El mundo de la golosina para el dietista y el niño son muy diversos (y también sus reacciones frente a ella). Dos niños ante un gato pueden responder de modos diversos: uno puede sentirse atraído (determinando, quizás, su vocación veterinaria) y el otro mostrar un temor que le haga saltar a la otra acera para evitar el contacto (manifestando, muy probablemente, que su futuro laboral y personal no estará relacionado con la fauna animal). La reflexión madura de los dos niños sobre sus reacciones infantiles los dota de un conocimiento sobre ellos mismos.

Agréguese, a ese conocimiento del sí mismo mediado por la experiencia, la relación circular con la construcción de la propia imagen. No se trata sólo de que el contacto con el mundo nos descubra tramoyas desconocidas de nosotros mismos, sino que, al mismo tiempo, nos crea y re-crea a través de la sabiduría que nos lega la reflexión sobre la vida. La aceptación y conocimiento de nuestras debilidades es el punto de partida para modificarlas o luchar contra ellas, es decir, para transformarlas con resultados positivos para nosotros.

En los siguientes términos, apuntaba María Zambrano a lo aprendido en sus largos años de exilio español a través de un aprendizaje vital que, más tarde, la dotó de una estructura que invadiría las diversas dimensiones de su vida.

Mi larga carrera de refugiada-exiliada con el prólogo de la guerra civil y de la anteguerra- me fue enseñando el desasimiento. Y el que la libertad reside —por así decir— en un punto (Zambrano 2002a:80).

Spranger funda el carácter personalísimo de la experiencia en la poliédrica percepción que desarrollamos ante lo real: «la experiencia de la vida arroja resultados diversos para hombres distintos» (Spranger 1949:15). Por lo que, a renglón seguido, su mente fundada en una idea moderna y científicista de verdad, le hará concluir en un subjetivismo, que distinguirá los contenidos del saber de la experiencia de la ciencia:

«Por lo tanto, la experiencia de la vida carece de verdad; pues a la verdad pertenece una validez general», sacaría conclusiones apresuradas. Los enunciados *científicos* tienen, por principio, que ser comprobables por cualquiera. Pero aquí no se trata de ciencia propiamente dicha, sino de un modo de *confrontación* con el material de la vida, en el que siempre está implicada una concreta identidad. Quien se apoya en tales confrontaciones, tiene derecho a decir: esta es *mi* verdad (Spranger 1949:15-16),

Desde aquí, siendo la ciencia es un saber universalizable y el saber de la experiencia personal, ambas serían inconmensurables. La ausencia de universalización del saber de la experiencia no es óbice para que Spranger acepte la posibilidad de que del aprendizaje vital se extraiga un saber prudente, al que nos referiremos más adelante

A una tal verdad referida a sí mismo le es propio el ser fecunda para aquel que la capta. Es decir, que lo capacita para reaccionar frente a posteriores confrontaciones de análoga índole, «mejor» que *antes* de la experiencia (única o frecuente). La palabra «mejor» puede permanecer por lo pronto equívoca, de modo que pueda interpretarse por ejemplo como «más discretamente» o «con mayor precaución» o de «modo más adecuado a la situación» o «con una conciencia más plena». En todo caso, es decisiva para las posteriores confrontaciones en que el sujeto individual se vea implicado (Spranger 1949:17).

3.3. *Saber del alma con sabor cromático*

El carácter personalísimo del saber de la experiencia vincula nuestra perspectiva con la antropología de la persona. Aceptamos con Scheler que su fondo o punto de florecimiento primigenio es el espíritu. El espíritu o el alma, que aquí equipararemos por razones propedéuticas, se guían más por atracciones *motivantes* que por determinaciones *causales*, es decir, se acepta que el amor es consecuencia de movilizaciones en que intervienen concepciones determinadas o afectos ontológicos antes que de la química cerebral.

El saber de la experiencia fragua esas incidencias de sierpe dentro de la persona. Integra la racionalidad, pero no se limita a ella. Por ello, el saber del alma no es un saber psíquico-mecanicista, sino que integra vivencias y un aprendizaje vital más complejo que el esquema causalista de la afección de endorfinas y neurotransmisores.

El saber de la experiencia no construye respuestas coercitivas sino que se funda en historias personales que enseñan a vivir. Este conocimiento se vincula con la *motivación* antes que con el *estímulo*, con la *voz* persona antes que con la *regla intelectual* y *cientificista*.

Compárese cómo convence un científico y un anciano-maestro. El primero se basa en estudios estadísticos en esquemas físicos y materiales, urge a cumplir un comportamiento porque se ha *demostrado empíricamente* que conforma el mejor curso de acción. Por su parte, el maestro ha accedido a niveles de conocimiento experienciales más profundos a lo largo de su existencia, aprendió a modular su voz, que no es fría como la del científico, el padecimiento de experiencias personalísimas anteriores le descubrió los errores en los que el discípulo fácilmente caerá.

Zambrano, autora de *Hacia un saber sobre el alma*, alude a estos dos modos orgánicos gnoseológicos y de transformación antropológica desde la teoría y la práctica.

(La psique o mente) parece estar dispuesta a responder cuando se la estimula: responde en suma a los estímulos. Y el alma no; de responder es a la llamada, a la invocación y aun al conjuro, como tantas oraciones atestiguan

de las diversas religiones tradicionales. Parece así tener un íntimo parentesco con la palabra y con algunos modos de música (Zambrano 1993:31-32).

Consecuentemente, la psique, el alma, se conecta con determinaciones en las que queda comprometido el propio sujeto, el sabio. Conocer desde el alma no sólo depende de un acceso «objetivo» a la realidad, sino que exige escuchar el eco del padecimiento del otro en nuestro interior. De esta forma, como hemos dicho, nos conoceremos, pero también conoceremos el interior del otro. Aprendizaje muy diferente es basar el conocimiento del otro en las manifestaciones visibles de su alma, por ejemplo, en sus conductas.

Las ciencias fundadas en esta apreciación no se invalidan o critican con nuestras apreciaciones sino que ubican su contenido: la ciencia que estudia la conducta podrá forjar conclusiones sobre conductas, no siendo estas la integridad esencial ni completa fenomenología del sujeto. Es más, Zambrano invita a este nuevo conocimiento a ciertas filosofías modernas positivistas que defenestran este saber del alma con el alegato de subjetivistas.

La diferencia entre una y otra aproximación es que el saber del alma mueve desde la profundidad de la vida y el saber argumentativo intenta convencer con argumentos. De esta forma, el segundo podrá convencer a la mente, si bien, es posible que se opere una disociación entre el pensar, el sentir, el hacer y el ser. Desde el saber de la experiencia, no se pretende convencer al sujeto, sino enamorarle, es decir, activarlo hacia un camino. Puesto que la pretensión no es atraer al propio camino (esto sería manipulación ideológica) sino facilitar que el interlocutor descubra el propio.

Este tipo de «razón» nos abre al conocimiento del alma, como hemos dicho antes, tradicionalmente vedado a la reflexión filosófica, con lo que ésta experimenta una ampliación y enriquecimiento insospechado (Abellán 2006:93).

El saber del alma provee de un cromatismo inusual a la filosofía y al conocimiento hegemónico de la modernidad, de índole cientificista y con tendencia al objetivismo. Este colorido hace que recuperemos la etimología «sabrosa» de la sabiduría. Muchos autores han apuntado a ella a lo largo de la historia. Sin escapar de nuestro elenco de filósofos aquí convocados, podemos quedarnos con los comentarios de Xavier Zubiri en su *Inteligencia y realidad*.

En el gusto, la intelección es aprehensión fruitiva (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección. Sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor (Zubiri 1998:105),

Al socaire de este planteamiento, define la experiencia de modo netamente material como «probación física de la realidad» (Zubiri 1984:318).

Rememorando la idea de realidad zubiriana, referida más arriba, anclamos en una acepción de probar que, sin apartarse del acto de saborear, toca la noción de padecimiento zambraniano.

Agréguese, además, la dimensión fruitiva de la experiencia de la vida. La admiración matriz de la experiencia, de los primeros compases de este trabajo, se recupera ahora aquí.

No sólo es obligado traer a colación esta tesitura por una necesidad académica (para colmar todas las densidades del conocimiento), por una menesterosidad existencial (Ortega y Gasset indicaba que conocemos para orientarnos en el mundo) u exigencia antropológica (Aristóteles apelaba a la perentoriedad humana de conocer) sino por una recompensa inherente al conocer: entender lo desconocido es un placer de la vida. Diariamente, nos enlodamos en la lectura de biografías, de ensayos respecto a cuestiones más o menos abstractas o discutimos estudios científicos por el placer que obtenemos de tal acción. Desgraciadamente, la vinculación que muchas personas hacen entre lectura y trabajo les hace olvidar las satisfacciones que produce la lectura de pensadores, poetas y biógrafos.

Una lectura que incorpore la introducción de los cromatismos que el autor introduce escapa del esfuerzo que hay que realizar para llevarla a cabo. Lo mismo puede decirse de la reflexión sobre la vivencia, que origina el saber de la experiencia.

Para nuestros ojos desnudos de mitología, ávidos de visión, visionarios en ayunas en pleno eclipse de las religiones habidas, la aurora es una raya (Zambrano 2004a:79).

Así, la aurora se hace, meramente raya visible, y se olvida su naturaleza poética, histérica o su capacidad para fecundar el alma de la persona.

El saber de la experiencia se yergue a favor de esta olvidada tradición de recuperar la realidad desde trazas que le son inherentes, esto es, el carácter personalísimo de su poseedor. Saber que, en última instancia, alcanza con mayor profundidad al sujeto porque es deudor de niveles anímicos menos accesibles a un mecanicismo intelectual.

3.4. *¿Incomunicabilidad del saber de la experiencia?*

Una primera aproximación del saber de la experiencia avisa de su incomunicabilidad. Lo constataba *Siddharta* de Herman Hesse: «El saber puede comunicarse, pero la sabiduría no» (Hesse 1989:681).

Si nuestro singular saber responde a experiencias personalísimas construidas en caminos intransferibles, su entraña no se puede trasladar a otros sujetos, pues cada uno habría de generar sus propias experiencias.

Esto justifica que muchos jóvenes acostumbren a «hacer oídos sordos» (Spranger 1949:13)¹⁰ ante máximas de sus padres o abuelos. Defienden que sus enseñanzas no son válidas puesto que, al haberse modificado las condiciones epocales, se asienta una caducidad en sus afirmaciones que le roban su reinado de orientación vital. ¿Se exige esta incomunicabilidad en todos los casos?

Esta experiencia de la vida, adquirida viviendo ¿puede comunicarse a los demás? Verbal e intelectualmente sí, es claro. Ahí están el folklore o saber popular, los proverbios, el refranero, para acreditarlo (AA.VV. 1966:42).

«El saber intelectual es transmisible. El saber experiencial no es transmisible *directamente*, en cuanto tal saber experiencial» (AA.VV. 1966:42). Ahora bien, si lo que se transmite es la parte intelectual de un saber que lo trasciende, no se está trasladando su punto arquimédico. Para entenderlo, como dirá Aranguren, hay que escarmentar en la propia cabeza.

¹⁰ El rechazo se debe también a que no están en posición oportuna para comprender su contenido.

Respecto a esta primera incomunicabilidad coinciden Julián Marías¹¹ y María Zambrano¹² y funda la inutilidad de dar consejos, puesto que no se *padecen* como evidencias *personales*.

Podemos seguir un consejo, pero entonces ponemos en juego un saber aprendido o, simplemente, nos fiamos de una persona, en cuya experiencia tenemos plena confianza; en cualquier caso, no ejercitamos un saber vivido por nosotros, una auténtica experiencia de vida (AA.VV. 1966:43).

Frente al consejo intelectual, Marías y Aranguren proponen una estrategia de comunicación de la experiencia de la vida que María Zambrano actualizará: la narración. A ésta unirá Zambrano una selva más poblada de herramientas: la metáfora, el simbolismo, la palabra que encanta en lugar de la definición o, en suma, la razón poética.

Según Julián Marías, «en forma narrativa sí es comunicable la experiencia de la vida, porque la narración es la forma virtual de asistir a la vida» (AA.VV. 1966:123). Concuere con los paradigmas de la *paideia* griega. Ésta no se preocupaba, fundamentalmente, en transmitir informaciones sino en forjar sujetos maduros a través de la narración de experiencias que les sirviera de orientación en la vida. Por tanto, la épica conformaba un medio de formación ética de los más jóvenes.

López Aranguren anexa, a la descripción de vidas modélicas, la «reviviscencia imaginativa de una experiencia ajena» (AA.VV. 1966:43). A pesar de esto, se pregunta si esto no sigue siendo una experiencia vicaria, que desmerece la rutilancia de la noción personalísima exigida por el saber de la experiencia (AA.VV. 1966:43-44). La «forma virtual de asistencia» de Marías, sentenciará Aranguren, no es vivencia directa. Idéntica aseveración es la de Spranger: «la más vigorosa fantasía no puede sustituir a la propia vivencia. Y lo más íntimo es distinto en cada uno» (Spranger 1949:18).

¹¹ «La segunda cuestión que planteaba es la de la *comunicabilidad* de la experiencia de la vida. Por su misma índole, no es comunicable en forma teórica, quiero decir mediante “enunciados”» (AA.VV. 1966:123).

¹² «Lo grave del saber de experiencia es que, si es verdadero, llega después, no sirve y es intransferible» (Zambrano 1995b:15).

Según nuestro parecer, la comunicabilidad depende de la intensidad vivida de cada instancia referida a cada persona. Nos explicamos: para algunos, la lectura de un libro conforma una experiencia nodal y transformadora; para otros, sólo es una acción intelectual desconectada de su profundidad. Lo mismo podríamos decir de narraciones contadas por interlocutores: para ciertas personas, conforman puntos arquimédicos de su existencia, mientras que, para otras, son datos con escasa incidencia existencial.

En conclusión, no se puede dictaminar sobre la importancia de la comunicabilidad apenas desde la tipología de los medios utilizados (la narración, el consejo, etc...). Sería más efectivo valorar el influjo que éstos tienen sobre las personas, pues su influencia depende de otros factores, que constituirán el contenido de otro trabajo. Adelantaremos que la conexión de la vivencia, bien sea narrada o actualizada, con la senda vital de la persona será más determinante que el medio en que se opere el aprendizaje. De este modo, se apela a la significatividad, es decir, la conexión del fondo de la experiencia con la del sujeto.

3.5. *Asistematicidad del saber de la experiencia*¹³

Si preguntásemos a un académico por el contenido de una de sus asignaturas, con relativa facilidad nos la expondría de modo ordenado, dividida en temas, apartados y secciones. Si repitiésemos el experimento inquiriendo a alguien experimentado (con experiencia de la vida) sobre lo atesorado durante años, probablemente no convergeríamos con el mismo nivel de orden y concierto. Es posible que llegue a definir una serie de enseñanzas básicas aprendidas, si bien, afirmaríamos, en ese caso, quedaría un conjunto de elementos fuera.

Situémonos cara a cara con compendios de experiencias de la vida: las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca (Séneca 2001), los *Pensamientos* de Marco Aurelio (Aurelio 2004), el *Calendario de la sabiduría* de Tolstoi (Tolstoi 1998) o *Intro-*

¹³ «La vida humana es *sistemática*: por cualquier punto que se la toque, se la toca a ella *misma*. Por eso, todo contacto real con ella la descubre en su mismidad, lo cual no implica que la abarque en su integridad (...) lejos de tenerla “en la mano”, y por tanto “dada”, se le presenta como abierta y dilatada, inconclusa y en alguna manera imprevisible; es decir, hace la experiencia de su inabarcabilidad (...). Es precisa a todas las cosas» (AA.VV. 1966:140-141). «Se la podría considerar el *subsuelo de la filosofía*» (AA.VV. 1966:144).

ducción a la sabiduría de Juan Luis Vives (Vives 1959). El sistematismo propio de ensayos se sustituye aquí por un «orden vital», es decir, aquel que es inherente a la propia vida y que aparece como desorden sistémico.

Aranguren pone el acento en que «lo que le falta a la experiencia de la vida, como a la sabiduría, es la exhibición u ostentación de sistema, la pretensión de sistemática» (AA.VV. 1966:32). No considero que la asistematicidad sea el término adecuado para describir la experiencia de la vida, puesto que ese sistema existe, aunque está en construcción. Así, hay apelaciones a una totalidad aún incompleta. Lo que, sin ninguna duda existe es estructuración cerrada. Si tuviésemos el sentido global de la persona, notaríamos cómo cada una de sus acciones y saberes contribuyen de algún modo a este. El problema es que, hasta que la persona no fallece, no se posee la imagen completa. Aun ésta, está sujeta a diversas perspectivas una vez muerta.

En descargo del aparente desorden en que se presenta la experiencia de la vida, diremos que existe una *totalidad* real que, en el caso de algunas ciencias, es sólo pretensión de visión de conjunto impuesta. Explicemos este punto. Cuando la medicina intentó hace algunas décadas exponer las raíces de la enfermedad, exclusivamente, desde instancias biologicistas, impuso un modelo sobre la realidad que excluyó todo aquello que es ajeno a esta dimensión. Se obviaron sus longitudes psíquicas o sociales (que, por otra parte, hoy quedan integradas en la definición de la *Organización Mundial de la Salud*). Este es sólo un ejemplo de la imposición de modelos del cientificismo moderno.

Al otro lado, la experiencia de la vida accede a las verdades de un modo fragmentario pero totalizador. Análogamente a la pintura, en nuestro foco investigador, en la parte manifiesta el todo. En la mezcla de altivez y tristeza de la mirada, la disposición del cabello o los colores pasteles del retrato de Gustavo Adolfo Bécquer realizado por su hermano, se manifiesta la totalidad de su espíritu romántico. En una máxima, queda dicha una totalidad. Ésta, yuxtapuesta a otra, puede mantener una perspectiva de asistematicidad, pero todas en conjunto fraguan una imagen de la sabiduría de su autor (véase el caso de los libros arriba indicados).

Por tanto, como señala agudamente López Aranguren, «lo que le falta a la experiencia de la vida, como a la sabiduría, es la *exhibición u ostentación* de sis-

tema, la pretensión de sistemática» (AA.VV. 1966:33).

La experiencia de la vida es «unitaria», puesto que descubre un fondo de verdades que se elevan al oído de aquel que se dispone a la escucha. Por su parte, la ciencia construye modelos científicos que parten de ópticas específicas de la realidad. Así, se gesta un modelo epistémico inverso en sus pretensiones que rinde resultados diversos.

3.6. La evidencia como alimento material del saber de la experiencia. Saber nacido

La ciencia encuentra sus ejércitos defensivos en las *razones* que sustentan sus conclusiones, es decir, su fundamentación es argumental. Así, afirman, no aceptan como verdad más que aquellas aseveraciones fundadas en juicios analíticos, juicios sintéticos o experiencias de las cuales induce una ley generalizable.

Por su parte, el saber de la experiencia procede a través de evidencias. Una evidencia es un contenido vivencial que produce una transformación nodal en el sujeto.

La evidencia suele ser pobre, terriblemente pobre en contenido intelectual. Y sin embargo, opera en la vida una transformación sin igual que otros pensamientos más ricos y complicados no fueron capaces de hacer (Zambrano 1995a:69).

La evidencia coincide, a grandes rasgos, con el *insight* de ciertas ciencias de la psique, es decir, con la experiencia de ciertas circunstancias que nos hacen conscientes de verdades que mutan nuestros sentimientos, percepciones o creencias más profundas. En este sentido, repárese en que es posible que su contenido intelectual, tal vez, ya era conocido por la persona, pero no estaba introjectado en el individuo.

La evidencia concierne con el avance y maduración existencial inherente al saber de la experiencia, puesto que coincide con el instante de evolución escalar de la persona. Además, se alía con el instante de una mutación religiosa, por lo que María Zambrano la identifica con la revelación

La evidencia es el nombre filosófico de algo que en la mística se llama revelación (...). Es la revelación de la realidad lo que en Filosofía se ha llamado evidencia (Zambrano 1995b:67-68)¹⁴.

Retomando la dicotomía entre la verdad empírica de Aranguren y la de la evidencia y combinándola con lo aquí señalado para la evidencia, María Zambrano realiza la siguiente descripción de nuestro término.

Esta evidencia es el punto en que la verdad, una verdad de la mente y de la vida, se tocan. La verdad de la evidencia se impone y al imponerse produce seguridad, certidumbre. Es a la vez firme y transparente (Zambrano 2004b:29).

De aquí que el que posee saber de la experiencia profunda no discuta sus proposiciones, sencillamente, las expone con la certidumbre de «haberlo vivido» previamente. Es posible que yerre en la equiparación de las circunstancias (la suya propia deformada por el recuerdo y la presente), pero la seguridad del contenido de la verdad es inexpugnable.

La experiencia fundante de nuestro saber, y, por ende, de la evidencia, no es una mera vivencia superficial sino una quiebra de los asideros sobre los que se construía la existencia. Al mudar éstos, se transforma todo el edificio que se despliega sobre ellos. La descripción ontológica de este instante realizada por Zambrano es elocuente:

Llega la revelación en la luz o es luz ella misma. Una luz que rasga: tinieblas, mutismo penetrando hasta lo que aparecía impenetrable: el corazón. Toda revelación por menuda que sea rasga el corazón de arriba abajo. Y lo quema cuando el amor predomina y no deja ver. Y entonces por ver arde, sin que esa luz de su propia llama le sirva para alcanzar a ver lo que pide (Zambrano 2004a:105).

Percátense el lector de las inmensas posibilidades que esta reflexión posee para una terapéutica epistémica del sujeto o, sencillamente, para comprender las muta-

¹⁴ Añádase el siguiente texto: «ha estado confinada la revelación a lo específicamente religioso» (Zambrano 2004b:29).

ciones de rayo que experimentan las personas cuando se les muere un familiar cercano, cuando han roto una relación que duraba décadas, cuando ha nacido su primer hijo, cuando descubre la traición de alguien en que depositaban fe sin dudas, etc.

3.7. Las verdades nacidas del saber de la experiencia

Analizada la fenomenología de aparición de este saber, ocioso es indicar la dicotomía de «conclusiones construidas – verdades nacidas».

Si el saber científico es resultado de una arquitectura en el que, programadamente, se construye desde los cimientos hasta el tejado, en el que el arquitecto conoce el fruto final antes que éste se levante, el saber de la experiencia padece de un resultado más incierto (a pesar de que, paradójicamente, al final, rinda frutos de mayor certidumbre).

Catalizar una evidencia resulta de una tarea parangonable al cuidado de la embarazada antes del parto o es análogo a la atención al niño al que hay que amamantar y del joven al que hay que aconsejar. Las posibilidades de éxito del nacimiento de la evidencia, del niño o del paso de la infancia a la juventud se acrecientan con nuestra protección, pero *no lo aseguran*.

De idéntica forma, potenciar las experiencias personales, estar a la escucha atenta del propio saber íntimo o negar una visión limitada de la realidad es tan oportuno como el agua y el abono provisto al cerezo para contemplar su flor. No obstante, al ser una verdad «nacida y crecida en nosotros» (AA.VV. 1966:34), se escapa de los modelos preestablecidos y se asumen en sus cánones principios «graciosos». En suma, nuestros desvelos no aseguran el resultado. Por ello, atisbará Julián Marías «los “listos” suelen carecer radicalmente de experiencia de la vida, porque no la dejan nacer» (AA.VV. 1966:125), porque pueden haberse preocupado mucho del cultivo intelectual pero no del espiritual, siendo el espíritu la sede del saber de la experiencia.

Concluyendo, el saber de la experiencia consiste en un «incipit vita nova», es decir, una vida incipiente en constante restauración y nacimiento. La verdad de la evidencia, también. Su ser permanece oculto. La acción de aquel que quiera

atesorar este avieso bien es producto de ofrecer la atmósfera oportuna para que emerja más allá de su oscuridad o de su estado larvario y en espora habitual.

¿Qué significa este «Incipit vita nova»? No puede responder más que a la alegría de un ser oculto que comienza a respirar y a vivir, porque al fin ha encontrado el medio adecuado a su hasta entonces imposible o precaria vida (Zambrano 1993:15).

3.8. *La triple estratificación del saber de la experiencia*

El artículo «Sócrates y la sabiduría griega» de Zubiri indaga en los tres niveles de la experiencia filosófica de la época griega que parten del sujeto y que dan lugar al pensamiento de la época. En su rastreo, vislumbramos los tres estratos de la experiencia de la vida

Y de esta experiencia forma parte no sólo el trato con los objetos, sino también la conciencia que de sí mismo tiene el hombre, en un triple sentido: primero, como repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas, sus opiniones e ideas sobre ellas; en segundo lugar, la manera peculiar como cada época siente su propia inserción en el tiempo, su conciencia histórica; finalmente, las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual, tocantes al origen, al sentido y al destino de su persona y de la de los demás (Zubiri 1940:191).

Por una parte, tenemos el «trato con los objetos» que no nos interesa porque es análogo a la vivencia ausente del mencionado peligro. Por otra, topamos con «la conciencia que de sí mismo tiene el hombre», vinculado con tres ítems:

- *Intelecciones cósicas* o lo que *cada hombre* ha pensado de las *cosas*.
- *Vivencias históricas* o la inserción de cada época (o cada sujeto epocal) en la historia.
- *Creencias nodales* o convicciones de cada hombre respecto a su *origen, sentido y destino* de sí mismo y de los demás.

Esta triple nivelación descubre que, allende el trato con los objetos, la persona se crea en base a contenidos históricos y creencias sobre las preguntas básicas de la vida.

La triple dimensionalidad revela los componentes de las máximas del saber que buscamos. En primer lugar, todo apotegma posee contenidos intelectivos basados en datos o en reflexiones sobre las «cosas», en el sentido genérico, se constituyen como certidumbres acerca de las cuestiones existenciales. En segundo lugar, la vivencia histórica, que conforma el elemento más sorprendente dentro de nuestro concepto, puesto que las verdades pertenecen a la, así denominada, filosofía perenne (Huxley 1977) y, por tanto, se erigen como aseveraciones más allá de circunscripciones espacio-temporales. No obstante, a pesar de que la historia no la determine, decidirá una mayor prevalencia y aceptabilidad de unas u otras según nos ubiquemos en un siglo u otro. Asimismo, la dotan de un marco de comprensión válido para cada periodo histórico. Así, las máximas extraídas del mundo de los gladiadores de las *Cartas a Lucilio* sólo son válidas hoy interpretadas desde el marco de mejora de la virtud y ajenas al ambiente litigioso mortal en que nacieron. Si la corte del siglo XVI podía aceptar literalmente el maquiavelismo de *El príncipe* (pensemos, por ejemplo, en la potenciación que hace el italiano de que el rey se prepare para la guerra en tiempo de paz¹⁵), hoy, podemos unirnos a sus sentencias desde una iluminación moral (en el momento de tranquilidad emocional, el sujeto debe entrenar sus debilidades más acusadas).

3.9. Anexo: El saber de la experiencia, entre la prudencia y la sabiduría

Brevemente, finalizamos nuestro trazado con una interesante distinción entre dos modos de saber de la experiencia: la prudencia y la sabiduría. Nuestro interés se cifra en que, por una parte, con frecuencia, se confunden y, por otra, son dos pasos de profundización hacia el saber totalizados (no totalitarista¹⁶).

¹⁵ Añade Maquiavelo: «Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto ni otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y la disciplina de los ejércitos, porque éste es el único arte que se espera ver ejercido por el que manda» (Maquiavelo 1999:93).

¹⁶ El saber totalizador alcanza a la totalidad de lo real desde la escucha de ésta: se ofrece pero no se impone. El saber totalitarista es el dictatorial que impone una visión particular a todo el orbe, eliminando todo atisbo de réplica. Por tanto, sus dinámicas y consecuencias son inversas y opuestas desde su raíz.

Primero, componen dos saberes distanciados de la ciencia y la técnica y hermanados con el saber de la experiencia¹⁷, como hemos sugerido más arriba.

En segundo lugar, la prudencia queda atañida a la circunstancia específica.

La prudencia tiene de común con la «experiencia de la vida» el avenimiento y como ajustamiento a la realidad; con razón se ha dicho que la prudencia es la virtud del sentido de la realidad.

Sí, pero la prudencia es avenimiento y ajustamiento a la realidad *inmediata*. Hombre prudente es quien en las más diversas circunstancias reales suele acertar a hacer lo justo, el que se hace perfecto cargo de la situación y procede acertadamente dentro de ella (AA.VV. 1966:31-32).

La prudencia coincidiría con la *phronesis* aristotélica, esto es, aquella que permite deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Por tanto, en el juego lógico, estaría del lado de la retórica antes que del de la verdad contemplativa. Su valor práctico nos lo descifra Spranger:

Y ¿por qué tendrá que hacer experiencia el hombre? (...) «Para que mediante una actitud expectante y la reacción correspondiente, pueda adaptarse mejor a sus condiciones vitales si se repiten de modo semejante». Al efecto, según una expresión de Hans Driesch, la experiencia crea para el obrar una «base histórica de reacción» (Spranger 1949:46-47)¹⁸.

¹⁷ «La llamada “experiencia de la vida” pretende ser sin duda, como dice Marías, un saber (...). Un saber que, por ello, parece estar emparentado con estos saberes que denominamos “prudencia” y “sabiduría” y que, por el contrario, parece estar muy poco o nada emparentado con esos otros saberes que denominamos “ciencia” y “técnica”» (AA.VV. 1966:25).

¹⁸ «A una tal verdad referida a sí mismo le es propio el ser fecunda para aquel que la capta. Es decir, que lo capacita para reaccionar frente a ulteriores confrontaciones de análoga índole, «mejor» que *antes* de la experiencia (única o frecuente). La palabra «mejor» puede permanecer por lo pronto equívoca, de modo que pueda interpretarse por ejemplo como «más discretamente» o «con mayor precaución» o «de modo más adecuado a la situación» o «con una conciencia más plena». En todo caso, es decisiva para las ulteriores confrontaciones en que el sujeto individual se vea implicado» (Spranger 1949:16. *Cursivas del autor*).

La diferencia con el saber de la experiencia es el círculo de acción y de procedencia; pues la sabiduría se acerca a la contemplación aristotélica, sin llegar a unírsele. Si la coincidencia fuera total, el sujeto se elevaría a un mundo hiperuránico que le impediría otear el cuestionamiento del mundo circundante. En síntesis, la sabiduría «abarca la realidad entera y descubre su sentido» (AA.VV. 1966: 32-33). Como la vida implica un *faciendum*, la asunción de esa totalidad quizás sólo sea atisbable en los últimos compases de la misma.

4. Conclusión. Saber integral en la sociedad contemporánea

4.1. Conocer y saber

La teoría zambraniana conforma un revulsivo al positivismo moderno. Sin negar los modos de conocimientos empiristas o racionalistas, Zambrano, y con ella otros autores aquí vistos como Julián Marías, Eduard Spranger, José Luis Aranguren o Xavier Zubiri¹⁹, ponen el acento en otras formas de acceder a la realidad. Su intención no es marcadamente revanchista sino que brota de la demanda filosófica misma, esto es, de incursionar en realidades vetadas para el ojo científico.

Uno de los principios zambranianos es que «nada de lo real debe ser humillado» por lo que hay que crear las condiciones para que otro saber sea posible. Las cláusulas mínimas de ésta son reescribir las puertas de entrada al saber.

Zambrano distingue de forma bastante categórica entre lo que llama «conocimiento», que es el resultado de un método, y «saber», como algo que «nace de una pasión, es decir, de un padecer la verdad de la vida antes de que se presente, de haberla concebido como todo lo que se concibe antes de que nazca» (...).

¹⁹ Existe una diferencia entre estos autores y Zambrano o Miguel de Unamuno: los primeros *explican* las diferencias, Zambrano y Unamuno (y toda una tradición literario-filosófica española que incluye a Jorge Manrique, Cervantes, Quevedo, Juan Luis Vives, Pérez-Galdós, Luis Cernuda o García Lorca) llevan a efecto este nuevo modo de saber a través de la literatura novelada y otra con tintes sapienciales.

El «saber» se produce fuera de todo método, como un don distinto del conocimiento adquirido por el esfuerzo, aunque no por ello independiente, pues ha necesitado del esfuerzo, de la tensión que permite que tal momento se produzca (Maillard 1992:48)

El método del saber asume las coordenadas de la vida y no las programáticas de lo intelectual. El provecho del saber es paradójico. Por una parte, defiende Spranger, «la experiencia de la vida carece de verdad; pues a la verdad pertenecer la validez general». Puesto que somos testigos de verdades dependientes de la experiencia personal, no se debe deducir una validez general como la de la verdad científica. No obstante, posee validez uni-versal o cosmológica, puesto que son contenidos nacidos de una realidad *previa* a la experiencia individual y, por tanto, se infiltra en cada una de las existencias humanas.

Si la ciencia actúa desde la inducción de las experiencias particulares para elevarse a la ley general, el saber de la experiencia usa la introspección para alcanzar un saber profundo y universal porque ese fondo es común a todos los sujetos.

La dirección determina el tipo de verdad. La verdad científica es objetiva, pues mira a objetos y relaciones. La verdad de la experiencia es personal puesto que se focaliza en cuestiones existenciales y desde esta respiración responde.

La ciencia ni se refiere a la realidad en sí ni se refiere al sentido de la vida. Las preguntas últimas —o primeras— le son totalmente ajenas. Naturalmente se puede tratar de responder a ellas con la ciencia pero eso constituye un «uso no científico», es decir, un abuso de la ciencia (AA.VV. 1966:29).

4.2. Contacto con la entraña palpitante

Un resultado del programa científicista es la desaparición de la *experiencia* de la muerte. Los sujetos siguen muriéndose, pero la ciencia ha objetivado tanto el fenómeno que se percibe como algo ajeno al *propio* vivir. No se ve la persona y su apagamiento progresivo sino la disfunción objetiva de un mecanismo.

Es la muerte el fenómeno consecutivo a un estímulo, externo en definitiva, el cual tiene por efecto, o bien deshacer inmediatamente la máquina

como un pistoletazo, o bien descomponer mediatamente el sistema en movimientos parciales de cada uno de sus órganos (Scheler 2001:42-43).

Aunque permanece la realidad objetiva, se pierde la experiencia personal y profundizadora y cromática, aquella que amamanta nuestro saber y que provoca las transformaciones que hacen madurar al individuo.

Este ejemplo puede trasladarse a situaciones menos «finadas». Si el amor se reduce a intercambio de neurosustancias, si la libertad es liberación de constricciones y no activa generación de caminos personales, si la sentimentalidad, como dice Mario Perniola (Perniola 2008), resulta de una vicaria construcción apenas asumida, se pierde asiento en la propia existencia y se yergue el riesgo no sólo de construirnos de modo autónomo sino de perder la posibilidad de ser.

Esta tramoya quiebra la unidad humana. Pues se disocia lo biológico de lo fenoménico (por ejemplo, el amor como mezcla hormonal del metafísico) y el tetragrama ser-hacer-pensar-sentir; de esta forma, se puede *saber* cuál es la mejor decisión a tomar y *llevar a cabo* otra. Esta esquizofrenia es la que aturde al hombre actual cuando sabe qué ha de hacer y, a renglón seguido, no toma esa decisión. José Luis Abellán lo recuerda en un rápido merodeo por la historia del pensamiento español.

El problema lo plantea por primera vez con toda radicalidad Miguel de Unamuno en su libro *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Sin paliativos dice Unamuno en ese libro: «la razón es enemiga de la vida... Todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica» (...).

Así lo hereda José Ortega y Gasset, que da un salto cualitativo elaborando el concepto de «razón vital», lo que es una forma de resolver la antinomia entre «razón» y «vida». «La razón es una forma y función de la vida», nos dice, lo cual supone a su vez instalarse en un nivel que supera ya el «problema crítico» característico de la modernidad.

Esta es la plataforma de reflexión de la que partirá Xavier Zubiri: la filosofía de éste es ininteligible sin la de su maestro Ortega, que le obliga a leer a Husserl y, en cierto modo, a superarlo. Zubiri se instala ya, desde el primer momento, en la realidad en cuanto tal, puesto que para él el hombre es

un «animal de realidades» (...). A todo ello le aboca la realidad sentiente (Abellán 2006:89-91).

Apréciase el drama de la quiebra, el conocimiento no alcanza a movilizar al sujeto, no alcanza a hacerle comprender de modo profundo, ni, como decíamos más arriba, a enamorarlo. La ciencia alcanza los entresijos *físicos* del sujeto, pero sólo un saber de la experiencia toca *bondamente* (espiritualmente) al sujeto. Por ello, las preguntas nodales sólo pueden lograr respuestas adecuadas desde estos segundos círculos.

En suma, se divorcian vida y pensamiento.

Las ideas han dejado de ser para la vida, y la vida, por el contrario, ha llegado a ser para las ideas. Pero en este mismo instante las ideas han perdido su maravillosa realidad de intermediarias, de ventanas comunicadoras, poros por donde la inmensa realidad penetra en la soledad del hombre para poblarla y alimentarla, y se convierten en una pálida imagen de sí misma, en una mistificación de las ideas verdaderas, y así el extremo intelectualismo viene a hacer traición a la verdadera inteligencia en el instante mismo en que se vuelven de espaldas a la realidad (Zambrano 1989:75).

Sólo el saber de la experiencia satura la herida y reflota la relación de modo vívido.

4.3. El saber de la experiencia y su incidencia en la filosofía actual

Antes de acabar, sería necesario descender a una definición del saber de la experiencia. quede dicho que preferimos el desglose de las notas previas antes de una definición cerrada que dejará muchas notas aparte. El saber de la experiencia, aquí asimilado al saber experiencial, es aquel que se obtiene de haber padecido (sentido) y transitado por experiencias que han impactado sobre el sujeto. Ese impacto ha generado una reflexión que se ha escanciado en máximas. Tales máximas constituyen un fondo cristalizado desde la que partirán las decisiones más importantes del sujeto. Esta es la razón por la que el saber de la experiencia integra la razón lógico-argumental y le añade un conocimiento vital escanciado con el tiempo y los errores y pruebas de la existencia.

Si tuviéramos que evaluar su incidencia en el pensamiento contemporáneo actual aseveraríamos que la filosofía actual mantiene una postura dual. Por una parte, encontramos autores que defienden la filosofía desde bases argumentales. Para ellos, esa cristalización de saber no siempre es capaz de estandarizarse en construcciones lógicas cerradas. Esto es debido a que la vida excede a la limitación lógico-conceptual. La justificación de esas cristalizaciones, que funcionarían como conclusiones, depende de experiencias, del paso y evolución personal y de la necesidad de haber pasado por una trayectoria personal de quien las estudia. Por tanto, entender su tramoya interna es más complejo que, exclusivamente, evidenciar su coherencia interna. La conclusión de este primer grupo es, en el peor de los casos, negarla y, en el mejor, hacer *epojé* de ellas.

El segundo grupo pertenece son aquellos que han trabajado esta cuestión, desgraciadamente, no muy numerosos. En medio de ambos sectores, se localizan aquellos que, admitiendo este tipo de saber, no lo consideran tema académico. Por tanto, muestran aceptación del mismo, aunque se dan como una suerte de *pizzicato* en medio de sus publicaciones y discursos.

4.4. Saber de la experiencia y salud del alma

Arribamos en el cielo proceloso de un saber que es preciso manejar si queremos curar las afecciones del alma. Entiéndase por éstas las que competen a la fenomenología vital inserta en el saber del alma. Esta patología anímica, si queremos llamarla así, no se cura con las herramientas de aquellos que hacen del sujeto algo objetivo, sino de aquellos que comprende a la persona como un ente en constante y progresivo avance existencial.

Ciertas evidencias de la experiencia de la vida ayudan a superar al amor perdido, el padre fallecido, la traición del amigo o el fracaso del proyecto existencial. Estas evidencias son las que, después del periodo de duelo, nos ayudan a retomar nuestra vida con nuevos ojos. En ocasiones, el sujeto accede a ellas sin participación de nadie. Otras veces la participación de compañeros de caminos son imprescindibles. María Zambrano pone de manifiesto esta capacidad para catalizar la evidencia y para inducir este tipo de saber.

Los que me frecuentan... obtienen un provecho admirablemente grande, tal como les parece a ellos mismos y a los demás y, sin embargo, es evi-

dente que nada han aprendido nunca de mí, sino que ellos han encontrado en sí mismos, muchas y bellas cosas que ya poseían (María Zambrano citada por Juan Fernando Ortega en la introducción a Zambrano 2007:16).

Obsta decir que queda analizar las características que facilitan este tipo de saber transformador, su fisiología. Sin duda, un tema sugerente para un artículo futuro. Ahora, dejemos al silencio actuar.

Bibliografía

- ABELLÁN, J. L. (2006). *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos: Barcelona.
- AURELIO, M. (2004). *Pensamientos. Cartas. Testimonios*, Madrid: Tecnos.
- AA.VV. (1966). *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza.
- AA.VV. (1989). *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes, 1988*. Barcelona: Anthropos-Ministerio de Cultura-Dirección General del Libro y Bibliotecas.
- BARRIENTOS, J. (2010). «Bases formales metafísicas de Miguel de Molinos dentro las concepciones filosóficas de María Zambrano», *Estudios filosóficos* 169 (en prensa).
- (2010). *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*, Sevilla: Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Sevilla.
- COMTE-SPONVILLE, A. (2000). *El amor. La soledad*. Barcelona: Paidós.
- FEYERABEND, P. (2003). *Contra el método*. Folio: Barcelona.
- FREIRE, P. (1987). *Pedagogía do oprimido*. Río de Janeiro: Paz e terra.
- HEIDEGGER, M. (1953). *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- (2001). *Introducción a la metafísica*, trad. Pilar Ángela Ackermann, Barcelona: Gedisa.
- HESSE, H. (1989). *Siddharta*, en *Los premios Nóbel de la literatura*, Barcelona: Plaza&Janés.
- HUXLEY, A. (1977). *La filosofía perenne*. Barcelona: Edhasa.
- MAILLARD, Ch. (1992). *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Anthropos: Barcelona.
- MANNHEIM, K. (1997). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid: Fondo de cultura económica.
- MAQUIAVELO, N. (1999). *El príncipe*, Madrid: Albor.

- ORTEGA Y GASSET, J. (1994). *Obras completas VIII*, Madrid: Alianza.
- PERNIOLA, M. (2008). *Del sentir*. Valencia: Pre-textos.
- SCHELER, M. (2001). *Muerte y supervivencia*, Madrid: Encuentro.
- (2003). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- SÉNECA, L. A. (2001). *Epístolas morales a Lucilio* (volúmenes I y II), Madrid: Gredos.
- SPRANGER, E. (1949). *La experiencia de la vida*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires: Realidad.
- TOLSTOI, L. (1998). *Calendario de la sabiduría*, Barcelona: Martínez Roca.
- VIVES, J. L. (1959). *Introducción a la sabiduría*, Madrid: Aguilar.
- ZAMBRANO, M. (1986). *El sueño creador*. Madrid: Turner.
- (1989a). *Notas de un método*, Madrid: Editorial Mondadori.
- (1989b). *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, Barcelona: Anthropos.
- (1993). *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.
- (1995a). *La confesión: género literario*. Madrid: Siruela.
- (1995b). *Las palabras del regreso*. Salamanca: Amaru Ediciones.
- (1996). *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid: Endymion.
- (2001). *Filosofía y poesía*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (2002a). *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Valencia: Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia.
- (2002b). *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa.
- (2004a). *De la aurora*. Madrid: Tabla Rasa.
- (2004b). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- (2007). *Filosofía y educación*. Málaga: Ágora.
- ZUBIRI, Xavier. 1940. «Sócrates y la sabiduría griega», *Escorial*, número 2. Págs. 187-226.
- (1984). *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza.
- (1998). *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza.

Recibido: 8/04/2010

Aceptado: 13/06/2010

