

JUSTICIA EXPERIENCIAL

LA EXPERIENCIALIDAD EN EL DISCURSO SOBRE LA JUSTICIA COMO MEDIO PARA AUMENTAR SU IMPACTO INDIVIDUAL, INSTITUCIONAL Y SOCIAL*

Prof. Dr. José Barrientos Rastrojo

Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
barrientos@us.es

Resumen:

La aplicación de la justicia desde el ámbito de la filosofía ha consistido en la creación de discursos de indudable valor argumental y sutil fundamentación conceptual, que han clarificado y denunciado situaciones que, previamente, no era posible ver por la ciudadanía. Sin embargo, esos discursos no siempre han permeado la sociedad. Este artículo parte de la hipótesis de que la improductividad inherente en estos casos se debe a que se ha olvidado el uso del discurso experiencial y de la palabra dicente. Así, se estudiarán las condiciones formales necesarias para que el discurso de la justicia aumente su impacto en la sociedad mediante una aproximación experiencial.

Palabras clave:

Experiencia, justicia, experiencialidad, argumento, lógica.

Abstract:

The application of justice from the field of philosophy has consisted in the creation of discourses of undoubted argumentative value and subtle conceptual foundation, which have clarified and denounced situations that previously could not be seen by the citizens. However, these discourses have not always permeated society. This article is based on the hypothesis that the inherent unproductiveness in these cases is due to the neglect of the use of experiential discourse and of the significant word. Thus, we will study the formal conditions necessary for the discourse of justice to increase its impact on society through an experiential approach.

* Este trabajo se ha realizado en el seno del proyecto de investigación "Ciencia, Tecnología y Sociedad: Problemas políticos y éticos de la computación en nube como nuevo paradigma socioético" (Referencia: FFI2013-46908-R), dirigido por el profesor Javier Bustamante. Asimismo, se ha finalizado durante la estancia de investigación iniciada por el autor el 17 de abril de 2017 en la Universidade de São Paulo con la Profesora Marta Amoroso y financiada por la Fundación Carolina.

Keywords:

Experience, Justice, Experienciality, Argument, Logics.

Recibido: 02/05/2017

Aceptado: 12/05/2017

INTRODUCCIÓN: UNA DEBILIDAD EN LOS DISCURSOS SOBRE LA JUSTICIA.

La discusión sobre los tipos de justicia nos conduciría a un apasionante debate sobre los sus diferentes sistemas y sobre sus conflictos históricos y conceptuales. Nos obligaría a reflexionar desde consideraciones iusnaturalistas trascendentales, como las de estoicos como Cicerón, a otras fundadas en la virtud racional y argumentativa, lo cual sucede, por ejemplo, en un utilitarismo preferencial como el de Peter Singer. Además, resulta interesante detenerse en las concreciones materiales partiendo desde las clásicas justicias distributivas y conmutativas aristotélicas y llegando a cuestiones actuales, como el modo en que la justicia influye en los derechos del no nacido o cómo ha de configurarse en el contexto de una hiperhistoria fundada en una sociedad de la información (Floridi, 2014). Por último, la casuística, cuya evaluación dependería de los sistemas filosóficos a los que aludíamos inicialmente, también ha variado a lo largo de los siglos, siendo muy diferente, por ejemplo, plantearse las consecuencias de una guerra justa para Séneca, el Aquinate y para una sociedad líquida (Bauman, 1999), para una telépolis (Echeverría, 1994, 1998) o la electrópolis (Reid, 1991).

Todos los vibrantes alegatos que apoyan la justicia acostumbran, con frecuencia, enfrentarse al problema de su implementación. A pesar del celo teórico de muchos autores, sus vidas no siempre son reflejo de sus ideas. La distinción entre ambos universos se traslada a la de lector: ¿caso las prédicas sobre la justicia no acaban provocando modificaciones en quien las mira con ojos críticos? ¿Cómo aumentar su impacto en la persona? ¿Cómo conseguir que el especialista en justicia se convierta en alguien justo o cómo asegurarnos que no haya una fisura entre su pensar, decir, su volición, afección y, en suma, su ser?

Si se consiguiera tal sintonía, el discurso sobre la justicia abandonaría su condición de realidad abstracta para alcanzar efectos en la realidad o, al menos, mejoraría la profundidad de la huella de quienes se exponen a él.

Nuestro texto realizará una propuesta hermenéutica que explique esta escisión en este ámbito y propondrá a la experiencia y sus adláteres (evidencia, anagogía) como recursos ontológicos que cierran la herida abierta.

HERMENÉUTICA DE UNA ESCISIÓN: DEL DECIR AL HACER JUSTICIA.*¿Defendiendo un imposible?*

La escisión entre el contenido del discurso y la propia existencia no sólo atañe al tema de la justicia sino que constituye uno de los clásicos en el área general de la

filosofía moral e incluso de la filosofía contemporánea. No es complicado pensar en especialistas y académicos dedicados a la ética cuyas vidas no sólo no reflejan el contenido de las máximas que predicán sino que, bajo un manto de cinismo provocativo, las asumen como ideales inalcanzables. La situación, es análoga al de hermeneutas cuyas capacidades de diálogo y comprensión están mermadas, fenomenólogos incapaces de salir de sus esquemas ideológicos predefinidos en lugar de lanzarse a las cosas mismas o a alcanzar un punto cero en la comprensión de lo que se presenta, especialistas en sociología del conocimiento que se atrincheran en una verdad individual que consideran como original y propia frente a la muchedumbre y que rehúsan buscar una construcción compartida (y populista) del conocimiento, especialistas en Nietzsche que han convertido su existencia en un tramado apolíneo pragmático perfectamente orquestado y que se aterran a una huida artístico-báquica o marxistas que lanzan panegíricos contra el capital mientras, en la intimidad, se niegan a reducir sus sueldos por el bien de la mayoría o aceptan negocios lesivos para el proletariado sobre la base de que teoría y vida pertenecen a universos antagónicos.

Estos ejemplos y defensas se han repetido a lo largo de la historia. Pablo de Tarso se dolía del cisma entre su saber y su querer en la *Carta a los Romanos*. Su problema no se cernía sobre el conocimiento de la ley de Cristo, a la que, inicialmente, se opuso, pero que acabó defendiendo como base de su propia vida. Su contrariedad residía en su cumplimiento: “No hago el bien que quiero sino el mal que no quiero, eso hago” (Rm, 7, 19), aseveraba.

Irvin Yalom escribió una novela, *Quando Nietzsche chorou*, que retrata esta situación de inconmensurabilidad. Los dos protagonistas, Breuer, el maestro de Freud, y Nietzsche, plantean la posibilidad de pasarse consulta mutuamente. Mientras Breuer utilizará una metodología propia de la ciencia, el filósofo del martillo se convierte en la narración en una suerte de orientador filosófico que busca ayudar a su consultante mediante técnicas como el *amor fatti* y el diálogo deconstructivo. Uno de los diálogos pone de manifiesto una de las críticas recurrentes a la filosofía: Breuer quiere superar uno de sus miedos con un texto filosófico, pero ante la incapacidad del texto filosófico se queja dolido delante del filósofo:

He aquí una verdad con una racionalidad suprema e irrefutable. Sin embargo, cuando estoy verdaderamente asustado, ella no funciona, nunca calma mis temores. Ése es el fallo de la filosofía. Enseñar filosofía y aplicarla en la vida real son empresas bastante diferentes (Yalom, 2007: 220).

Breuer constata la potencia argumentativa del clásico juicio de Epicuro en *La carta a Meneceo*: no hay que temer a la muerte porque, cuando ella está presente, quien la padece ya no se encuentra y, cuando ese que la va a sufrir todavía anda por este mundo, ella no está. Sin embargo, la lógica no es suficiente para calmar los temores, no posee una potencia significativa para provoca una aquiescencia de la emoción suficiente a la constatación lógica. La posición de Breuer es similar a la de Pablo de Tarso, pudiendo admitir “conozco y asiento delante de la teoría, pero mi vida emocional recorre senderos ajenos a ella”.

Estos ejemplos dibujan la redundante imagen del filósofo como alguien hospedado en su mundo hiper-ouránico y con escasa incidencia en la vida auténtica, como sucedía con el Sócrates de *Las nubes* de Aristófanes (2007), que mirando el cielo cae en un agujero, el filósofo del cuadro de Rembrandt con título homónimo, con ese personaje oscuro que sólo es accesible después de recorrer unas escaleras oscuras y que sólo se acompaña de quien le cubre necesidades físicas (enciende la chimenea) pero que permanece alejada de sus consideraciones o *El pensador* de Rodin, que, en su mirada de insondable, pierde el contacto con la realidad y, por ende, sus dictados sólo tendrían eficacia en él mismo y en quien haya recorrido un viaje tan profundo como él. En esta última frase, donde se alza, ahora, el problema, se empezará a dibujar, más adelante, la solución.

Estas explicaciones no pretenden ingenuamente reprobar al especialista que no alcanza los elevados estándares de su teoría: ¿acaso la vida no goza de una condición paradójica esencial? Sin embargo, quedan perplejas ante quienes defienden un discurso de carácter eminente práctico (la justicia) y no siempre buscan un camino para concretarlo en la particularidad del día a día¹.

El primer paso para avanzar en la solución posee un carácter hermenéutico: comprender las bases de esta debilidad del discurso. Más tarde, se avanzará a una vía pragmática: proponer vías para incentivar la performatividad (experiencial) del discurso filosófico y, específicamente, del vinculado con la justicia.

Del subjetivismo absolutista de la creación al subjetivo genitivo humilde y descentrado.

“Quien posee el ordo amoris de un hombre, posee el hombre” (Scheler, 1996: 27), señalaba Max Scheler. El ordo amoris se constituye como entidad previa y fundamentadora de la racionalidad de la persona. La razón quedaba bosquejada como una, inerme, esgrimidora de justificaciones hipotecadas al ordo amoris. “En cada caso de ese atraer y repeler se oculta ya el ordo amoris del hombre y su especial relieve” (Scheler, 1996: 29) y nunca la cartesiana potencia argumental de *El discurso del método*. Siguiendo el espíritu pascaliano, Scheler añade:

El corazón tiene sus razones, “las suyas”, de las cuales el entendimiento nada sabe y nada puede saber y tiene razones, es decir, evidencias objetivas sobre hechos para las cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos (Scheler, 1996: 55).

Este texto es coherente con el *Geistige* de Ast, que daría lugar a la posición hermenéutica de Schleiermacher. Para éste, comprender al otro tampoco depende de un cuidado desvelamiento de sus razones claras y distintas sino que requiere un

¹ Afortunadamente, esta realidad no incumbe a todos los especialistas de la ética. Reseñable es el compromiso de los miembros de Academics Against Poverty iniciado por el profesor de la Universidad de Yale, Thomas Pogge. También, la coherencia entre el discurso de defensa animal y de crítica al despilfarro del Primer Mundo del profesor Peter Singer, de la Universidad de Princeton, que es vegetariano y dona un 25% de su salario a ayudar a los países subdesarrollados.

proceso que integra una visión más holística que integra más instancias que las argumentales. “La tarea hermenéutica consiste en reproducir todo el curso interno de la actividad compositiva del escritor”, apunta Scheleiermacher. Ítem más: se trata de que “que el intérprete se sumerja lo más posible en la entera constitución del escritor” (Schleiermacher, 1996: 67). Las dos capacidades necesarias para hacerlo posible son la intelección racional y la *subtilitas intelligendi*. La primera apelaría a una comprensión intelectual del contenido. La segunda exige una agudeza de carácter artístico semejante a la delicadeza de gusto humeano (Hume, 1998 53-58) que permite horadar la comprensión material de la semántica del discurso para instalar al sujeto en las verdades previas a las que dieron lugar. Así, comprender para Schleiermacher es un acto que demanda el desarrollo de la comprensión de las razones y el avance en capacidades intuitivas para ver detrás de éstas.

La apelación a este otro acceso a la comprensión tiene vinculaciones con el arte. De hecho, su contexto y ejemplos pertenecen al área de la estética, tal como el posterior desarrollo ha evidenciado. No hace falta más que avanzar en la historia y acudir al concepto de “expresión” de Dilthey, cuya tesis doctoral dedicó a Scheleiermacher, para evidenciar que se mantiene la impronta artística como medio de comprensión de los subterráneos de textos y personas. Gadamer subraya cómo Dilthey, antes que Scheler, se había apercebido a esa visión prerracional:

Dilthey destaca, y sin duda con razón, que antes de toda objetivación científica lo que se forma es una concepción natural de la vida sobre sí misma. Ésta se objetiviza en la sabiduría de refranes y leyendas, pero sobre todo en las grandes obras del arte, en las que «algo espiritual se desprende de su creador». Por eso, el arte es un órgano especial de la comprensión [expresión] de la vida, porque en sus «confines entre el saber y la acción» la vida se abre con una profundidad que no es asequible ni a la observación, ni a la meditación, ni a la teoría (Gadamer, 2001: 297).

Esta visión previa determinaría los juicios de valor incluidos, nota basal de este trabajo, los relativos a la justicia. Comprender la teoría de la justicia de un autor requiere no sólo acceder a su contenido argumental sino al espíritu, al *Geist*, entrñado que ha funcionado como detonante. Como veremos más adelante, esa comprensión implica una suerte de participación (lo cual será un mecanismo para cerrar la herida abierta más arriba).

El previo prerracional sobre el que se erige el sistema conceptual ha de entenderse desde una atalaya estética. Ahora bien, ésta no es de índole cosmética sino ontológica. Gadamer ha denunciado con acierto cómo la estética en ocasiones se ha entendido como un adorno sobre el que se alza la auténtica realidad, cuando su consideración debería ser ontológica, es decir, en ella se despliega la auténtica realidad. Siguiendo la definición de su maestro, “la obra de arte es la puesta por obra de la verdad” (Heidegger, 2001). Esta orientación ontológica afirma el arte como una verdad sustancial sobre la que no sólo se construye el ser humano y sus juicios sino toda la realidad. Concuera con esta visión la afirmación de Hernández Pacheco: “las rosas son en verdad lo que los poetas han hecho de ellas” (1995: 94). Así, el poeta no *construye* la rosa sino que quien gracias a su sutileza y agudeza o

finura es capaz de descubrir su esencia propia (no la que vicariamente se le impone).

La importancia de este argumento es básico en el tema que nos concita: si generamos un discurso de la justicia que, en lugar de *exponer* contenidos *construidos*, nos *instale* en ella y que le dé prioridad a la justicia misma sobre el propio sujeto (que desaparece o, al menos, aparece depotenciado), se evitarán las divergencias entre el pensamiento, la volición y la decisión. Este marco evitará un sujeto que se cree con un poder omnímodo sobre su contenido y que lo defiende como creación propia; por el contrario, el individuo propio de una visión que privilegie el contenido se identifica con uno que se siente poseído por la justicia, uno que, humildemente, se siente en camino hacia ella y que, por ende, está dispuesto a la escucha de otras visiones que lo ayuden en su peregrinación. Raimon Panikkar (2001) ha acuñado el término “genitivo subjetivo” para conceptualizar este emplazamiento: no es el sujeto el que actúa sino que es una entidad transcendental (en nuestro caso, la justicia) la que funciona en la persona y gracias a la cual el individuo adquiere su entidad. Si en el ejemplo místico el creyente no es nadie salvo cuando es *en, de, por y para* Dios, en la justicia, lo importante es que el sujeto adquiere su rostro en el momento en que recorre su camino hacia ella.

Dentro de este paisaje, Heidegger se queja de aquellos casos en que la realidad no se manifiesta por sí misma, sino que aparece como entidad deudora de una visión pragmática que le roba su esencia. Si nos detenemos en la esencia atribuida a unas botas de una campesina, la visión más común las identifica con un útil para una función específica y pierde su ser (se convierte en basura o algo inservible y desechable) en el momento en que no cumple su función:

Las botas campesinas las lleva la labradora cuando trabaja en el campo y sólo en ese momento son precisamente lo que son. Lo son tanto más cuanto menos piensa la labradora en sus botas durante su trabajo, cuando ni siquiera las mira ni las siente (Heidegger, 2001: 23).

Frente a esta perspectiva se encuentra la del artista, que rescata su ser. Van Gogh, para pintar *Par de botas*, no impone un sentido sino que se vacía para que sus manos les sirvan como micrófono, Van Gogh es instrumento en manos de las botas, se convierte en bota y, en tanto en cuanto habla está inspirado por ellas. Son, pues, las botas las que hablan por medio de Van Gogh, que queda en segundo plano. Se podría afirmar que Van Gogh no es el artífice sino que *Par de botas* es un autorretrato. La propuesta de estas líneas consiste en animar a que el especialista en justicia adquiera sus olvidadas dimensiones artísticas, permitiendo su disolución.

El filósofo japonés Nishida también es vocero de estas circunvoluciones partiendo de tradiciones diferentes: la budista y la de la escuela de Kyoto japonesa. Resumimos las ideas que concitan con lo anterior brevemente;

- (1) *Indagación sobre el bien* destaca que “experimentar significa conocer hechos tales como éstos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones” (Nishida, 1995: 41).

- (2) En el *junsui keiken*, en la experiencia pura, “no hay todavía ninguna oposición de sujeto y objeto, ni separación de conocimiento, sentimiento y volición” (Nishida, 1995: 90).
- (3) Se da preeminencia a la experiencia trascendental que al sujeto, puesto que “No hay experiencia porque exista un individuo sino que existe un individuo porque hay experiencia” (Nishida, 1995: 59).

Nishida concuerda con los teóricos que asumen la construcción del sujeto sobre la base de la experiencia de la vida. La profundidad de un sujeto y la capacidad para dibujar en su rostro rasgos idiosincráticos, distinguibles del resto, depende de las propias experiencias de la vida, de los modos de enfrentar cada dificultad, de la valentía para enfrentarse a la propia debilidad y a los monstruos interiores. Spranger (1949), Julián Marías, Aranguren (1966), Gadamer (1966) recalcan que sin estas experiencias vitales el sujeto quedaría como una entidad sin forma, o, más probablemente, como un remedo usufructuario de las imposiciones e intereses del poder vigente. Si no se viven las propias experiencias, la persona se convierte en una parodia de aquello que las grandes corporaciones acaben vendiéndole.

Comprendiendo la ineficacia del discurso ante la obcecación creencial.

El *ordo amoris* scheleriano se instalaría en la vertebración creencial orteguiana. De acuerdo con la clásica dicotomía del filósofo madrileño, hay que distinguir dos entidades que deciden nuestras acciones: las ideas y las creencias. Una idea es un contenido mental que se acepta como válido hasta que un argumento con más fuerza se presenta. Sin embargo, las creencias desafían esa mudanza tan lábil. Un creyente no se desinstala de su posición con una mera discusión racional, por el contrario se incentivará su posición.

La razón de esta disparidad de cursos de acción ante una y otra es simple para Ortega: “las ideas se tienen, en las creencias se está” (Ortega y Gasset, 1994: 383). Visto con detenimiento es esquema de la afirmación responde a lo visto anteriormente. Las ideas son creadas por nosotros y somos sus dueños y señores, mientras que las creencias corresponde al marco del genitivo subjetivo: nosotros les pertenecemos, ejerciendo, pues, potestad sobre nosotros. Esto se funda en que “las creencias constituyen el continente de nuestra vida [...] vivimos de ellas” (Ortega y Gasset, 1994: 384). La consecuencia es doble:

- (1) Se defiende porque, con su caída, nos desplomaríamos al unísono. Acostumbramos a identificar el personaje que construyen con nuestro auténtico yo, siendo engorroso establecer la diferenciación salvo en los casos de crisis.
- (2) Al ser nuestro contenedor, conforman el marco desde el que vemos la realidad, por lo que contenedores antitéticos generarían comprensiones incompatibles con la propia existencia, es decir, ni siquiera permiten entender al otro. En este sentido, sería muy complicado que un niño de cuatro años accediera a la comprensión del virtuoso del violín relativo al carácter sublime del *Ave María* de Schubert. Justificar la magnitud de la obra de Schubert con razones (ideas), no serviría para mover un ápice la posición del niño.

El ejemplo del niño contribuye a la comprensión de la debilidad del discurso de la justicia cuando pretende cambiar al sujeto instalado en contenedores creenciales antagónicos a aquellos de los que parte el discurso de la justicia. Como las disertaciones se articulan sobre “ideas-ocurrencias”, pero las posiciones acostumbran a asentarse en creencias, la tarea acostumbra a ser tan estéril (inicialmente²) como intentar reparar una miopía aplicando colirio a los ojos.

Nuestra hipótesis se basa en que la mayor parte de los discursos sobre la justicia se fundan en ideas con excelente tramados conceptuales y argumentales, pero ¿acaso no se está predicando en el desierto? Cuando se proyecta un discurso favorable sobre los aliados, no se enseña nada nuevo o a lo sumo se profundiza en lo aceptado; cuando se proyecta sobre los adversarios, sólo cabe la incomprensión y ahondar en la rivalidad. Este escenario explica los cortijos grupales de diversa índole.

Aplicando la teoría orteguiana a la scheleriana, el *ordo amoris* creencial determina el juicio antes de que se haya leído el contenido. El fundamento del problema es doble:

- (1) Ontológico: el sujeto se convierte en el contenedor creencial que determina todas sus dimensiones.
- (2) Epistémico: para que se opere una auténtica comprensión en estas latitudes es precisa una metamorfosis de la persona, un cambio de su contenedor creencial. Así, la epistemología se infiere de la ontología. Así, el dictador que se cree justo (i) no comprende la crítica del demócrata y (ii) ni, a la inversa, que el demócrata no se haga cargo de que la única verdad es la que pertenece a sus dictados absolutistas.

Este marco explica las disfunciones anteriores que separaban el pensamiento, la volición y la emoción. Por una parte, Breuer podía comprender cognitivamente, el tramado lógico de la frase de la *Carta a Meneceo* que debería vacunarlos de su miedo a fallecer (“cuando existimos nosotros, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, nosotros no existimos” (Epicuro 2001: 88)); sin embargo, las dimensiones ontológicas de la razón son mucho más: instalarse en el contenedor de las escuelas morales helénicas que configuran un tipo de ser o tramado creencial específicos. Análogo es el caso de Pablo de Tarso cuando se queja de hacer aquello que *sabe* no es correcto.

En síntesis, un trabajo para impulsar la justicia no debe partir exclusivamente de un trabajo con ideas sino de la reactivación de resortes para trocar las creencias del injusto. Estos se pueden encontrar en diversos emplazamientos. Uno se infiere de la resolución del dilema planteado arriba: ¿cómo es posible que el niño de cuatro años con manifiesta indiferencia por la música clásica o un joven con patente hostilidad se convierta en un amante del *Ave María* de Schubert? Una formación teórica sobre sus orígenes, su carácter diferencial sobre otras obras clásicas, los matices de cada una de las frases musicales (es decir, por el aprendizaje de ideas) contribuye. Sin

² Como se indicará más adelante, el problema no es el uso de las palabras sino centrar los argumentos y el pensamiento crítico-conceptual.

embargo, no son razones (ideas) suficientes, puesto que muchos estudiantes de música no acaban amando esta obra sino desarrollando una aversión más incisiva. Otros estudiantes y, aun quienes no hayan logrado un nivel profundo de conocimiento teórico respecto a la obra, quedan conmovidos por la delicadeza del sonido de los violines en el momento más elevados. ¿Cuándo se desarrolló ese amor? Tal vez, fue la banda sonora de la relación con su actual pareja, la primera que aprendió a interpretar con cariño en su violín o, simplemente, golpeó en su alma con la fuerza de un huracán que abrió la *evidencia* de una emoción que se repetirá cada vez que la escuche. Esa *experiencia* cambia los continentes, transforma la indiferencia o la animadversión por Schubert en un amor inexpugnable por esta pieza. Experiencia, evidencia³ y revelación son pues determinantes en la tarea que aquí nos concita.

HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA DE UNA RESPUESTA: LA JUSTICIA EXPERIENCIAL

El medio material: la evidencia y la revelación.

María Zambrano se sitúa en una crítica vitalista al intelectualismo vitalista para materializar un alegato que explica cómo las ideas se han desvinculado de la vida, discurso que nos recuerda la debilidad del discurso ante la vida:

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).

La filósofa malagueña no asevera una rivalidad entre la vida y las ideas, sino entre la primera y un uso o determinación específica de las segundas, aquellas donde se desdibuja (se hace pálida) su propia entraña con su carácter transformativo, las ideas con peso ontológico expresada por palabras dicentes, como veremos más adelante.

Continuando con la experiencia, Zubiri añade que su saber se adquiere “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). Aranguren enfatiza este punto: “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” (Aranguren, 1966: 36).

³ El *insight* psicoanalítico, la iluminación mística, la revelación estética son hermanos de la evidencia. No nos detendremos en este punto, aunque estamos finalizando un libro sobre la experiencia que explicarán estas vinculaciones.

El resultado de la experiencia no es la *conclusión* lógica sino la evidencia. La evidencia es consecuencia y medio: (1) erige una nueva visión, como su nombre hace intuir y (2) es órgano receptor por el que se observa la realidad, una nueva al cambiar la atalaya. Así, es tanto contenedor renovado como razón para alcanzar una nueva creencia. El niño no sólo posee una nueva interpretación del *Ave María* sino que esta es posible porque la torre desde la que otea, o contenedor creencia, ha mudado.

Por ello, el hecho de que el contenido intelectual de la evidencia “suele ser pobre, terriblemente pobre” (Zambrano, 1995: 69) no es importante, puesto que lo que se busca no es aumentar los contenidos sino el lugar de enfrentarse a ellos, es decir, su potencia para instaurar un mundo nuevo para el contemplador.

La crisis quiebra las creencias previas, demostrando su ineptitud para afrontar las nuevas circunstancias. La ausencia de fundamentos hace que “ninguna vida, mientras pasa, alcanza quietud y sosiego por mucho que lo anhele” (Zambrano, 2004b: 100). El individuo se siente “llevado y traído” (Zambrano, 2004b: 101) porque no dispone de asideros existenciales sobre los que construirse. El nuevo suelo no puede ser ideacional: recordémoslo, sólo sobre las creencias se vive.

La instauración de la nueva vida corre de la mano de las evidencias: sólo ellas generan certidumbre. “La verdad de la evidencia se impone y al imponerse produce seguridad, certidumbre. Es a la vez firme y transparente” (Zambrano 1995: 67).

Zambrano realiza una fenomenología de la evidencia-revelación que merece la pena rescatar para abundar en su potencia existencial:

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)

La formalidad: la experiencia.

La evidencia es el fruto de la experiencia. Por tanto, tendremos que detenernos en este concepto. De acuerdo con Ortega y Gasset, la raíz de experiencia, “per”, procede del verbo griego “peira”, que significa ensayo o prueba. Este origen cuadra con la designación zubiriana de la experiencia como “probación física de la realidad” (Zubiri 1984: 95) o con la nishidiana que conecta la experiencia con la inmersión en la auténtica realidad más allá de la superficial falsedad.

Asimismo, “per” se conecta con la idea de viaje. Experiencia corresponde con el sustantivo alemán “Erfahren”, siendo “fahren” el verbo para viajar. Por ello, no es descabellada la siguiente interpretación de Ortega:

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 y Gasset 1994: 176).

Ese viaje no se vertebra sobre un desplazamiento físico del sujeto sino sobre la consecuencia existencial del padecimiento del viaje. Así, se podría distinguir al turista del peregrino, del héroe clásico o de los jóvenes que realizaban viajes de iniciación en los pueblos antiguos. El viaje no reporta al turista *experiencias* sino panorámicas sin incidencia en su ser. Por el contrario, los periplos del héroe le ofrecían un ser diferente y el joven tras su ritual iniciático adquiriría un nombre propio (su ser de adulto) gracias a la aventura y lo mismo podría decirse del peregrino para quien el viaje es más un descubrimiento de la nueva identidad que de lugares inexplorados.

Las distinciones entre estos dos modos de desplazamiento son variadas: la urgencia y programación del turista frente al carácter no rectilíneo del peregrino (hay que llegar a Roma, pero no siempre por el mismo sendero), la ausencia de riesgo en el primero y la pulcritud con que logra su destino frente al hecho de que quien recorre el viaje experiencial se deja algo en el camino (Zambrano decía que había que dejar prenda) y a la clara conciencia de que “aprender padeciendo” (Zambrano 2002: 80) para adquirir el ser que se persigue⁴.

Dewey enfatizaba la estrechez del turista en los siguientes términos

El apresurado turista ya no tiene una visión estética de Santa Sofía o de la catedral de Rouen, al igual que el automovilista, a cien kilómetros por hora, no ve el paisaje huidizo. Se debe caminar alrededor, dentro y fuera, y, en visitas repetidas, dejar que la estructura se presente gradualmente bajo una iluminación variada y en conexión con estados de ánimo cambiantes (Dewey, 2010: 248).

La lógica experiencial trasladada al discurso ético obliga a un aprendizaje que no depende, exclusivamente, de una aprehensión conceptual o cognitiva sino de un éxodo que horade el interior y/o que ayude a encontrar nuevos fundamentos. En suma: o hay aprendizaje ontológico o éste no sucede.

Instalados aquí, las máximas de la justicia, sean cuales sean su color, no se *comprenden* si no ubican al sujeto al lugar desde el que se enuncian. Su objetivo no se vincula tanto con una ampliación de conocimientos como con una reubicación existencial. Esta apuesta será acorde con quienes intentaban enseñar la ética con ejercicios espirituales como la *praemeditatio malorum*, la *parresia*, la escritura de un diario personal, la memorización de textos para su aplicación en cada circunstancia o el análisis de las propias determinaciones de acuerdo a un principio racional de

⁴ Como señalan los estoicos, los vencedores (en nuestro caso los que han vivido una experiencia) son los que regresan con cicatrices: “Igual que tú no dices que le haya ido mal al gallo que vence lleno de heridas, sino al que resulta vencido sin un golpe, ni consideras satisfecho al perro que ni sigue el rastro ni se esfuerza, sino cuando lo ves sudado, derrengado, reventado de la carrera” (Epicteto, 1993: 389). “No puede un atleta que nunca ha recibido contusiones aportar a un certamen gran fortaleza. Aquel que vio su sangre, cuyos dientes crujieron bajo un puño; aquel que, derribado, ha soportado todo el peso del cuerpo de un adversario y no pierde valor después de haber sido derribado; el que cuantas veces cayó se levantó más obstinado” (Séneca, 2001: 51).

validez. Aquí se inscribe la base de la comprensión anagógica, una hermenéutica que exige vivir determinadas experiencias.

La recepción anagógico-experiencial.

La comprensión metamórfica es usufructuaria de la consecución de evidencias que llevarían a la persona a nuevos contenedores. Las evidencias son frutos de los viajes experienciales. La hermenéutica inherente a esta aproximación se corresponde con la anagógica, o la espiritual, en palabras de Antón Pacheco.

La anagogía se corresponde con la dimensión espiritual de los textos, o, más concretamente, el medio por el que su lectura literal se alza hacia sus dimensiones trascendentales. Se basa en que la letra no coincide con la entraña del texto sino que la primera es un *medio* para lograr la segunda. La lectura analógica correcta no se conforma con la superficie sino que aspira desenterrar la raíz originaria.

La dinámica de la analogía se ilustra en la *lectio divina* medieval: “Para el pensamiento medieval, conocer es asimilarse y asimilarse supone pasar de un grado a otro en la escala del ser” (Antón Pacheco, 2010: 63), de una creencia a otra. Zambrano apunta a un proceso de abismamiento para comprender la verdad. Hay que caer en el abismo o dar vueltas a la piedra sagrada de la kaaba (Barrientos Rastrojo 2010: 919-925), idea que nos retrotrae a la visión estética de Dewey señalada arriba para tocar el poder sagrado de las palabras y las ideas.

El juego conduce a la reificación en la vida real de lo que se oculta tras el velo: “la hermenéutica espiritual, desde esta perspectiva, es lo que nos conduce desde lo presente a la presencia, desde lo modelado al modelo, desde la letra hasta el espíritu” (Antón Pacheco, 2010: 206). Nótese la diferencia con el argumento o pensamiento crítico. El discurso analítico tiene vocación de desarrollo de una arquitectura lógica y finaliza su misión una vez conseguida, puesto que no cabe un mañana detrás de su potencia, de la verdad lógica; a lo sumo, reiteración de lo ya establecido. Sin embargo, la lectura anagógica no se acaba en lo descubierto sino que, como en la música, la pintura o la mística, el descubrimiento genera un anhelo para revisitarlo constantemente. El lector de poesía, el amante de la música, de la pintura o de la propia pareja o el místico lanzan repetidas veces su mirada a la obra de arte o repiten sus mantras. En esa acción, descubren matices desconocidos previamente y, ante todo, consiguen que la obra de arte se les haga presente, que ellos desaparezcan para convertirse en ella. Pollock, pintor abstracto resume su relación con su obra en los siguientes términos:

Cuando estoy dentro de mi pintura no soy consciente de lo que estoy haciendo. Tan solo después de un periodo de aclimatación me doy cuenta de lo que ha pasado. No tengo miedo a hacer cambios, destruir la imagen, etc., porque la pintura tiene vida propia. Intento dejarla salir (Pollock, 1956).

Esta reificación en el receptor incide en todas sus dimensiones puesto que el efecto se opera sobre su base, su ser. El *amante* de los lienzos misteriosos e irónicos de Magritte se *convierte* en *experto* de su obra. Su experticia no es sólo teórica sino que se traslada a su propia existencia, que acaba con análogas notas de misterio e

ironía. La situación es semejante cuando el estudiante de Ortega y Gasset de tanto visitar su obra no sólo memoriza su teoría sino que adquiere sus puntos de vista y la luminosidad de su estilo. Estos casos coinciden con la lógica de la hermenéutica espiritual o anagógica.

El presupuesto fundamental de la hermenéutica del Libro consiste en la adecuación y homologación entre los grados y planos de lectura con los grados del Ser; y a su vez, los grados del Ser coinciden con los del conocer [...]. Para la hermenéutica espiritual del Libro, coinciden los *modi essendi*, los *modi cognoscendi* y los *modi interpretandi* (Antón Pacheco, 2010: 151).

Se infiere que el avance analógico se cifra en dos indicadores:

- (1) La unificación del ser del receptor no sólo con el del filósofo o el del artista sino con la fuente que, primero, provocó que el artista realizase su obra y con la que, más tarde, entraría en comunión el receptor.
- (2) La coincidencia del ser, sentir, hacer y pensar del receptor en torno al foco originario. Circunstancia que coincide, como no podía ser de otro modo, con el abordaje experiencial indicado más arriba.

La emisión anagógico-experiencial.

¿Qué sucede cuando este receptor se convierte en emisor? ¿Qué tipo de discurso genera alguien cuyo aprendizaje haya sido anagógico-experiencial?

Su aprendizaje no consistió en la adquisición de un saber subjetivo, es decir, clausurado por las condiciones particulares de una persona específica, sino en uno que se ponen en camino hacia una verdad que supera estas determinaciones. Por ende, su objetivo no es la exposición de ideas *propias*, puestas que estas se aceptan como hitos en el camino pero no como destino final. Si quedase en la defensa inexpugnable de la propia posición se estaría confundiendo las posadas del camino con el último paso. Esto no resta validez a los descansos intermedios, puesto que pueden ser un objetivo para quienes se encuentran menos avezados en el tránsito. No obstante, este especialista es más ducho en el caminar que en saberse en la posesión de la verdad definitiva, en contenidos veritativos que en la verdad.

Los modos en que se concreta el discurso poseen una relevancia crucial también. El emisor experiencial reconoce su misión profética. Gerhard Ebeling estableció tres hermenéuticas. La hermenéutica como traducir implica trasladar el contenido entre lenguas diferentes, por ejemplo, la traducción de la obra de Peter Singer al español. La hermenéutica como expresar hace acopio de estudios históricos, filológicos y análogos para traer al presente un texto complejo de Hegel o Marx. Será materia de la hermenéutica como decir o proferir el acto de traer a la palabra el elemento originario del que parte el discurso, hacer presente (o ayudar) su realidad por los medios oportunos. Coincide con las conferencias en las que se desdibujan las palabras del ponente para traer a la luz el foco, que no sólo encandila a los asistentes en ese momento sino que coincide con aquel que enamoró a quien, ahora, habla. Ese profeta “vuelve a escuchar y hacer suya la palabra originaria” (Antón Pacheco, 2010: 216); más correctamente, habría de indicarse que la palabra

hace acopio del sujeto. Nótese en este punto que es un error confundir al profeta con aquello que se anuncia en la palabra, es decir, el éxito de estos discursos pertenece muy remotamente a quien los proclama.

Quien escucha este discurso metamórfico ha de ser consciente de que su discernimiento depende de “la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la conciencia qué pensamiento subyace a lo que se dice” (Grondin, 1999: 110). La comprensión no consiste en reflexionar sobre la bondad lógica del argumento, se produce si la palabra (pintura, plegaria o escultura) son el medio para su propia destrucción y, con ello, para hacer aparecer el fondo previo que elevaba el discurso. En el ejemplo de Heidegger, supone el proceso que va desde el significado impuesto a las botas al que Van Gogh escucha y que se materializa usando sus manos. El viaje desde la exposición al fondo originario es narrado con maestría por Gadamer en los siguientes términos:

Tal es la razón por la que todo comprender es siempre algo más que un simple revivir una opinión ajena. Cuando se pregunta se dejan abiertas posibilidades de sentido, de manera que aquello que tenga sentido pueda introducirse en la propia opinión. Sólo en sentido in-auténtico pueden entenderse preguntas que uno mismo no hace, esto es, las que uno considera o superadas o sin objeto. Esto significa entonces que uno comprende cómo se han planteado determinadas preguntas bajo determinadas condiciones históricas. Este comprender preguntas es en realidad comprender los presupuestos cuya inconsistencia ha hecho en cada caso inconsistente la correspondiente pregunta [...]. Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta (Gadamer, 2001:454).

La justicia desde la perspectiva anagógico-experiencial demanda el desplome (o depotenciación) del sujeto y de su imperialismo subjetivista, la pérdida de prioridad del argumento frente a la búsqueda de lo originario de la defensa o a la necesidad de re-crear (regresar al momento de creación) del discurso, que obliga a una apertura comprensiva de su entraña antes que a litigar (de modo clausurante) con juicios propios. Esta apertura no implica la aceptación acrítica del dictado del otro sino la concepción de que el otro puede ayudar a la consecución de una verdad que, parcialmente, me es desconocida. Ocioso es indicar, que el otro también posee elementos de oscuridad que pueden beneficiarse de la propia iluminación. Sin embargo, el privilegio de la verdad no reside en ninguno de los dos (que cuentan con las aludidas oscuridades) sino en algo previo (u originario) y más relevante que ambos ante lo que sólo cabe ponerse en camino integralmente (no sólo implicando a la dimensión argumental).

La unidad básica del discurso experiencial: la palabra dicente.

La obra de arte provoca cambios en la persona. Desde que Aristóteles hablase del poder catártico del teatro en la *Poética*, los estudios se han multiplicado. La psicología ha estudiado los cambios en la afectividad provocados por la estética, llegando a crear terapias específicas como la musicoterapia. En el pasado, los ejércitos utilizaban los sonidos de la percusión para incentivar a las vanguardias. En un orden neoliberal, las estrategias de marketing son conscientes de que hay que

seleccionar sintonías específicas de acuerdo a los objetivos comerciales perseguidos para la venta de sus mercancías en las tiendas.

El poder metamórfico del arte reside en dimensiones previas a la psicología, en la ontología. Esto es demostrado en los estudios del pintor ruso Vasili Kandinsky, que estudió las relaciones entre las unidades de la pintura y sus efectos. Kandinsky explicó en *De lo espiritual en el arte* los efectos en el sujeto del uso de colores, formas o modos de darse las líneas. La pintura abstracta busca las unidades básicas del lienzo para, comprendidos sus efectos, crear cuadros que produzcan el mismo efecto que un Goya o un Picasso sin recurrir a sus elementos representativos. Sabiendo que el color amarillo es propio de la alegría, una pintura donde abundasen las líneas de este color produciría efectos análogos a los de una representación pastoral de un conjunto de niños riendo mientras juegan en un prado. Con ello, descubre un modo originario en la pintura al desnudarla de elementos accesorios representativos: aquel que atribuyese la percepción del amor que rebosa en *El beso* de Klimt a los rostros de sus protagonistas estaba equivocado puesto que no es necesaria la carne del retrato para producir la resonancia interior inherente a la estética. La selección de los pigmentos, los planos utilizados o el estilo son los determinantes de la experiencia.

No es un hombre ni una manzana ni un árbol lo representado, sino que el artista utiliza todos esos elementos para crear un objeto de resonancia interior pictórica que se llama «imagen» (Kandinsky, 1996: 43).

He aquí la razón de que la fotografía no haya dado la extremaunción a la pintura: el objetivo del artista excede ser mero copista fidedigno de la realidad. Ahora bien, también se explica que haya fotografías con indudable calidad estética y otras que sólo poseen un carácter informativo-representativo (y pragmático) al no conseguir convocar experiencia originaria alguna.

El arte revivifica: según Kandinsky, Cézanne “elevó la *nature morte* a una altura en la que las cosas exteriormente «muertas» cobran vida” (Kandinsky: 43). Un joven coetáneo de nuestro pintor, Marshall McLuhan, estudiando los nuevos medios tecnológicos y de la información, reiteraba este poder de la pintura: normalmente, la pintura afecta a la vista, pero es posible que ésta adquiera efectos táctiles:

Hildebrand inspiró la observación de Berenson: “El pintor sólo puede llevar a cabo su tarea dando valores táctiles a las impresiones retinianas”. Un programa así implica conferir a cada forma plástica una especie de sistema nervioso propio (McLuhan, 1996: 258).

La cuestión sería si esta pujanza táctil de la pintura podría repetirse con la palabra. Gadamer tiene clara conciencia de esta opción después de su lectura del Valéry:

El poeta Paul Valéry creó una metáfora brillante para distinguir la palabra poética de las palabras que utilizamos en la comunicación. La palabra que utilizamos habitualmente es como la moneda corriente, es decir, significa algo que no es. La pieza de oro de otras épocas era, al mismo tiempo, el valor que representaba ya que su valor metálico correspondía a su valor monetario (Gadamer, 1993: 107).

El peso de ciertas palabras es notorio como en el caso del insulto. Sus efectos son similares a los de la gravedad de una piedra que cae encima de una persona. Esa palabra trasciende su poder como mero transmisor, o una moneda de cambio, y se yergue como arma arrojadiza con efectos análogos a los de un cuadro. Son las palabras dicientes gadamerianas (Gadamer, 2010).

Las palabras dicientes *dicen* algo al individuo o a los grupos, ese decir, “hablan” de modo significativo y metamórficamente gracias a su valor ontológico. No se restringen a transmitir información sino que abren un mundo nuevo: son un acontecimiento. Se produce ante la palabra (frase) religiosa: sacerdote en la Eucaristía no la usa para transmitir un evento pasado cerrado sino para convocar una realidad (o realizar un sacramento) que se alza más allá del tiempo cronológico. La palabra poética adquiere, también, este carácter, por eso se regresa a ella con frecuencia: no tiene sentido regresar a un argumento puesto que la comprensión de su estructura agota su sentido, caso distinto es cuando el poema sirve para bañarse (por primera o décima vez) en un misterio inagotable y convertir al lector en parte de él. Asimismo, sucede con el músico que ama la marcha Radetsky y regresa a ella, ritualmente, en el concierto de año nuevo. En el universo capillita sevillano, la llamada del Llamador del Hermano Mayor del paso de *La Paz* adquiere un sentido idéntico: el cofrade se sumerge en un orbe que lo conecta con sonos religiosos o con las experiencias que lo vinculan con una entraña que lo trasladan a la infancia o a retomar la relación con seres queridos fallecidos.

El uso musical de la palabra responde a intenciones hermenéuticas explícitas: la comprensión de realidades que la palabra instrumental no alcanza. La obra de arte abstracto de Kandinsky, o la representativa de Klimt, la marcha Radetsky de Johann Strauss o el sonido seco del Llamador de la Hermandad de la Paz en la puerta de la Iglesia de San Sebastián trasladan a un universo que con mucha dificultad es alcanzado por la palabra transmisora e incluso, en matices, no es posible alcanzar.

Diversos filósofos han concretado esta acción con su palabra en el siglo XX. Por ejemplo, *Notas de un método* de María Zambrano señala que el sentido de las “notas” no son apuntes sino que su obra ha de ser leída como notas musicales, sus frases están en claves musicales. Esta circunstancia se repite en la contemporaneidad en autores como Heidegger, en el carácter aforístico de Nietzsche o incluso en la *Minima Moralia* de Adorno. Ni que decir tiene que sería un desafío para la justicia estudiar más las condiciones dicientes de las palabras que las crítico-analíticas.

Conclusiones: hacia un discurso experiencial de la justicia.

La condición musical del discurso diciente es concomitante con el experiencial. La diciencia y musicalidad de la palabra devuelve a la vida a la palabra. Detrás del discurso dilapidado en los libros, la discusión es la primera forma de devolver al discurso una primera vida. Al comienzo de este artículo, nos preocupaba la efectividad del discurso sobre la justicia, su impacto en la individualidad y los grupos. Recordábamos cómo no siempre las ideas coincidían con los universos emocionales o de toma de decisiones del lector. Sin embargo, la discusión elevaría la temperatura lo suficiente para enfatizar la acción de los disputantes: haría de la letra muerta, vida. No obstante, no sólo se trata de elevar la temperatura para

conducir a la acción sino movilizar a los litigantes a contenedores creenciales diferentes a los que los circundaban inicialmente.

La experiencia mediada por la anagogía y la palabra dicente es una propuesta con dos fines:

- (1) La integración homogénea del decir-pensar-sentir-hacer.
- (2) La progresión del sujeto hacia una verdad no subjetivista.

Hay dos modos de experiencia: directa e indirecta. La indirecta se infiere de lo narrado en los últimos epígrafes. Se refiere a una experiencia en cuya *lectura* se recupera el fondo originario del que partió: la contemplación de la obra de arte, la escucha encandilada de la música o la lectura ardiente del poema son tres ejemplos. Las obras de ética que pulsán con más eficacia en el sujeto poseen estas notaciones artísticas: apelan a haikus, a lecturas artísticas y, más comúnmente, a narraciones y ejemplos reales. Pensemos en las obras de Peter Singer. *The life you can save* intenta explicar la inconsistencia de la negación a donar recursos económicos personales al tercer mundo con el siguiente ejemplo. Un hombre sale a pasear por el *Central Park* de Nueva York tras su jornada de trabajo. Repentinamente, escucha los gritos de un niño que ha caído por uno de los puentes a uno de los lagos. El trabajador se va a lanzar al rescate; sin embargo, se apercibe del precio de la ropa y los zapatos que lleva y se plantea si es mejor evitar el coste que implica su heroísmo. Más adelante, explica el caso de una persona que ha invertido toda su jubilación en un coche. Se planta ante la situación de elegir entre éste y la salvación de un niño. Estos ejemplos son narrados con el suficiente número de detalles para hacer que el lector entre en situación y se enfade por la decisión cínica de los protagonistas al priorizar su economía sobre una vida de un niño. Una vez puesto ahí, Singer pregunta si nuestro curso de acción no es éste cuando destinamos parte de nuestro salario a un plan de pensiones en lugar de a niños en países desfavorecidos o cuando gastamos nuestra economía en beber agua embotellada. La retórica conoce este recurso y suele aconsejar que una de las formas de atraer la atención sea comenzar con una historia real o inventada del caso. En el caso que a nosotros nos conmina, constituye un ejemplo básico de introducción experiencial de la ética en estos contornos.

La experiencia indirecta queda perfeccionada con la experiencia directa. Ésta consiste en vivir sin mediaciones y sin huidas una situación, que acaba manifestando su problemática entrañada. Siguiendo esta línea, la mejor forma de entender la ética animal pasa por desarrollar la responsabilidad de cuidar una mascota. Ciertamente, la conclusión puede acabar en falacia: convertirse en defensor de las mascotas y no de los animales, como señala Peter Singer en la introducción a *Liberación animal* (1977); aun en ese caso se habrá provocado una mutación en la persona respecto a contenedores anteriores que aseverasen un descuido ante perros y gatos. Por otro lado, la forma más efectiva de desplegar una conciencia por el Tercer Mundo pasa por convivir con ellos durante un periodo de tiempo más o menos prolongado. Las consideraciones anagógicas, estéticas, “peligrosas” y experienciales anteriores son el telón de fondo que están actuando en este cambio de plano existencial.

En síntesis, si hay vocación metamórfica en el discurso de la justicia, es necesario que (1) además del rigor argumental se cuide el impacto experiencial de la palabra usada y/o (2) se incentive la concreción experiencial de la acción. La apertura, la aceptación de lo diferente, la desinstalación del lugar de la creencia en la posesión de la verdad, la capacidad para desarrollar sutileza para escuchar más allá de la articulación lógica del discurso son disposiciones necesarias para generar la experiencia y, concretamente en la justicia, para entrenar su músculo dentro de los universos individuales, institucionales y sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Antón Pacheco, J.A. (2010). *El ser y los símbolos*. Madrid: Mandala.
- Aranguren, J.L. (1966). "La experiencia de la vida" en *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, pp. 35-55.
- Barrientos Rastrojo, J. (2010). *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Bauman, S. (1999). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Aristófanes (2007). *Nubes*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires.
- Dewey, J. (2010). *Arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Echeverría, J. (1994) *Telépolis*. Barcelona: Destino.
- (1998) *Los señores del aire: Telépolis y Tercer Entorno*. Barcelona: Destino.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Epicuro (2001). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- Floridi, L. (2014). *The forth revolution. How infosphere is reshaping human revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H.G. (1993). *Poesía y diálogo*. Barcelona: Gedisa.
- (2001). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- (2010). *Arte y verdad en la palabra*. Barcelona: Paidós.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2001). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza.
- Hernández Pacheco, J. (1995). *La conciencia romántica*. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (1998). *La norma del gusto y otros ensayos*. Barcelona: Península.
- Kandinsky, V. (1996). *De lo espiritual en el arte*. Barcelona: Paidós.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

- Marías, J. (1966). "Experiencia de vida" en *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, pp. 119-145.
- Nishida, K. (1995). *Indagación sobre el bien*. Barcelona: Gedisa.
- Ortega y Gasset, J. (1994). *Ideas y creencias en Obras completas 5*. Madrid: Alianza, pp. 379-490.
- Panikkar, R. (2001). *Iconos del misterio*. Península: Barcelona.
- Pollock, J. (1956). "The Wild Ones", *Times*, 20/2/1956.
- Reid, E. (1991). "Electropolis. Communication and Community in IRC". Disponible online en <https://www.medienSprache.net/archiv/pubs/2742.html> (último acceso 2 de febrero de 2017).
- Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós.
- Scheleiermacher, F. (1991). *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Séneca, L.A. (2001). *Epístolas morales a Lucilio I*. Madrid: Gredos.
- Singer, P. (1977). *Animal liberation*. New York: Avon Books.
- Spranger, E. (1949). *La experiencia de la vida*. Buenos Aires: Realidad.
- Yalom, I. (2007). *Quando Nietzsche Chorou*. Parede: Saída de Emergencia.
- Zambrano, M. (1989). *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*. Barcelona: Anthropos.
- (1995). *La confesión: género literario*. Madrid: Siruela.
- (2002). *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Valencia: Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia.
- (2004a). *De la aurora*. Madrid: Tabla Rasa.
- (2004b). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1940) "Sócrates y la sabiduría griega", *Escorial*, número 2, pp. 187-226
- (1984). *El hombre y dios*. Madrid: Alianza.