



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Jay, Martin

La crisis de la experiencia en la era pos-subjetiva.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Jay, M. (2002). *La crisis de la experiencia en la era pos-subjetiva*. *Prismas*, 6(6), 9-20. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2754>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

*La crisis de la experiencia en la era pos-subjetiva**

Martin Jay

University of California

“El desvanecimiento de la experiencia”, como lo denominó Theodor Adorno, “en última instancia se remonta al atemporal proceso tecnificado de la producción de bienes materiales”.¹ En otro lugar agrega: “podría decirse que la experiencia es la unión de la tradición con un expreso anhelo de lo que es ajeno. Sin embargo, es la misma posibilidad de la experiencia la que está en peligro”.² El lamento de Adorno sobre la amenazadora atrofia de la experiencia fue compartido por muchos intelectuales de su generación. Lo que su amigo Walter Benjamin definió como “la pobreza de la experiencia”³ pareció asolar a muchos pensadores que sufrieron los shocks traumáticos de la historia del convulsionado siglo XX. En el año 1978 el filósofo italiano Giorgio Agamben escribía: “La cuestión de la experiencia sólo puede ser abordada en la actualidad si se reconoce que ya no es accesible para nosotros. En la medida en que el hombre moderno ha sido privado de su biografía, también le fue expropiada su experiencia y de hecho, su incapacidad para tener experiencias y comunicarlas es acaso una de las pocas certezas que pueden afirmarse”.⁴

No resulta nada sorprendente entonces que se haya dedicado una gran cantidad de energía creativa a seguir buscando la manera de recapturar aquello supuestamente perdido o en crisis. En los escritos de pensadores tan disímiles como Martin Buber, Ernst Jünger, Hermann Hesse, Georg Simmel, Georges Bataille, Michel Foucault, Michael Oakeshott y Raymond Williams puede discernirse con claridad el anhelo de poder volver a vivir experiencias auténticas o genuinas. Lo que se dio en llamar un verdadero culto de la experiencia emergió como un antídoto para las vidas supuestamente estériles o alienadas de los hombres y mujeres modernos y para la no menos extenuada conciencia de sí, mayormente teórica, que acompaña dicha alienación.

* Conferencia del autor en el Goethe Institut, Buenos Aires, 12 de noviembre de 2001. Traducción de Silvia Fehrman.

¹ Theodor W. Adorno, *Notes to Literature*, 2 vols. (ed. Rolf Tiedemann, trad. de Shierry Weber Nicholsen), Nueva York, 1992, vol. 2, p. 101.

² *Ibid.*, vol. 1, p. 55.

³ Walter Benjamin, “Erfahrung und Armut”, *Gesammelte Schriften*, II (eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt, 1957, p. 218.

⁴ Giorgio Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience* [1978] (trad. de Liz Heron), Londres, 1993.

Nadie familiarizado con la historia cultural del siglo pasado puede dejar de sentirse impresionado por el alcance de esa ansiedad por aquello llamado experiencia, ansiedad que superó las fronteras políticas y nacionales. Dicha ansiedad incluso influyó, tal como lo definió el crítico norteamericano Philip Rahv, en gran parte de la literatura norteamericana.⁵ Sin embargo, resulta menos evidente que no solamente la experiencia atraviesa una crisis, sino también el concepto mismo de “experiencia”; con justa razón, Hans-Georg Gadamer señala que este concepto es “uno de los más oscuros que tenemos”.⁶ No queda claro, por lo tanto, si el término significa algo específico o si llegó a significar tantas cosas diferentes que virtualmente se ha vuelto ininteligible.

En este análisis habré de referirme a la crisis de la “experiencia”, al concepto o la palabra, y no a la experiencia misma, lo que el concepto o la palabra putativamente significan. Es que si no comenzamos por desenredar la maraña de denotaciones y connotaciones a menudo contradictorias e incompatibles que vienen adheridas sobre el término “experiencia”, no cabe esperar que lleguemos a comprender a qué se debe la crisis, supuestamente tan profunda, ni podemos determinar si se justifica hablar incluso de una crisis como tal. Más que un mero ejercicio semántico, revelar los múltiples niveles de significado y rastrear los diferentes usos que fueron dados a esta palabra permite apreciar aspectos fundamentales de la ansiedad del siglo XX (y de nuestro incipiente siglo XXI) ante la supuesta declinación de la experiencia. Al hacerlo, nos enfrentamos inmediatamente con una aparente paradoja. Hete aquí que la palabra “experiencia” ha sido usada con frecuencia para apuntar precisamente a aquello que excede los conceptos y el lenguaje mismo, para designar aquello que de tan inefable e individual, no puede ser referido en términos meramente comunicativos. Se argumenta entonces que a pesar de que podemos intentar comunicar las experiencias que vivimos, sólo el sujeto sabe realmente en qué consiste su experiencia. Dicho en otros términos, la “experiencia” no puede ser definida, puesto que hacerlo sería reducirla a otras palabras o términos conmensurables —precisamente lo que se busca impedir cuando se invoca el término en cuestión—.

Después de lo que se dio en llamar el “giro lingüístico”, que se volvió cada vez más predominante en la filosofía del siglo XX, también apareció, sin embargo, el planteo contrario. Dado que nada significativo puede aparecer fuera de las fronteras de la mediación lingüística, ningún término puede escapar a la fuerza de gravedad de su contexto semántico. Para algunos defensores extremos de esta posición, la “experiencia” no es sino una palabra, un producto de un sistema discursivo que le da lugar, que no refiere a nada real fuera de su posición diacrítica en dicho sistema.⁷ En este enfoque, más que fundacional o previa a la reflexión, la “experiencia” misma es una función de contraconceptos que se le oponen, como por ejemplo “reflexión”, “teoría” o “inocencia”.

En mi opinión, ninguna de estas alternativas puede ser compartida plenamente. En su lugar sería mejor conservar la tensión creada por la paradoja. Es decir que tenemos que ser conscientes de las maneras en que la palabra “experiencia” es a la vez un concepto lingüístico colectivo, un significante que se refiere a una clase de significados que comparten algo en común, y un recordatorio de que tales conceptos siempre dejan un excedente que escapa a su

⁵ Philip Rahv, “The Cult of Experience in American Writing”, en *Literature and the Sixth Sense*, Nueva York, 1969.

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Nueva York, 1975, p. 310.

⁷ Para un ejemplo de este planteo, véase Joan W. Scott, “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry*, 17, 1, verano de 1991.

dominio homogeneizador. Podríamos decir entonces que la “experiencia” es el punto nodal en la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre la dimensión compartida que se expresa a través de la cultura y lo inefable de la interioridad individual. A pesar de ser algo que debe ser atravesado o sufrido en lugar de adquirido de una manera indirecta, no obstante puede volverse accesible para otros a través de un relato ex post facto, una suerte de elaboración secundaria en el sentido freudiano, que la transforme en una narrativa llena de sentido.

Para desentrañar entonces los múltiples sentidos de este término quisiera comenzar por un rastreo etimológico, por más que la etimología nunca alcance para dar cuenta de un sentido original o primero. Aparentemente hay antecedentes griegos de la palabra “experiencia”, que se remontan a la “*empeiria*”. Existen otras palabras griegas, como “*pathos*”, que funcionan para expresar ciertos significados que luego se agregaron al término, en el sentido de aquello que nos sucede cuando estamos en estado de pasividad.⁸ En este sentido, “experiencia” tiene que ver con algo que sucede cuando uno no lo espera, cuando uno no lo planifica, cuando uno se ve sorprendido por los hechos. Fue el término latino “*experientia*” el que constituye el antecedente más directo, un término que no solamente anticipa “experimento” sino que también, a través de sus afinidades con “*peirā*” y “*experiri*”, puede estar vinculado con la palabra moderna “*peligro*”.⁹

Las variantes alemanas para “experiencia” tienen ricas connotaciones etimológicas que merecieron considerable atención incluso fuera del ámbito germanoparlante. La más antigua, “*Erfahrung*”, contiene la palabra viaje, “*Fahrt*”, lo que sugiere una duración temporal con posibilidades narrativas, permitiendo la connotación de la acumulación histórica o tradicional de sabiduría. Es decir que emprendemos un viaje que nos da una continuidad lineal, que da lugar a una narrativa. La segunda palabra, “*Erlebnis*”, viene de “*Leben*” (vida), y sugiere una inmediatez vital, una unidad primitiva que precede a la reflexión intelectual y a la diferenciación conceptual. Única e incommensurable, “*Erlebnis*” resiste la dominación de la cantidad sobre la calidad. En el vocabulario de teóricos tan diferentes como Wilhelm Dilthey, Martin Buber y naturalmente Walter Benjamin, la distinción crucial entre “*Erfahrung*” y “*Erlebnis*” ha sido planteada temáticamente, aunque con connotaciones muy diferentes e incluso opuestas entre sí.

Para resumir entonces lo que nos ha enseñado la evidencia etimológica, la “experiencia” puede implicar conocimiento empírico y experimentación; puede sugerir lo que nos sucede cuando somos pasivos y cuando estamos abiertos a nuevos estímulos y lo que obtenemos cuando integramos esos estímulos en el conocimiento acumulado que nos ha dado el pasado; también puede connotar un viaje, a veces una travesía peligrosa y difícil, con obstáculos y riesgos, que acaso lleve a un resultado al final del día; al mismo tiempo puede connotar una interrupción dramática en el curso normal de nuestras vidas, cuando sucede algo más vital, algo más intenso, no mediado.

No todos estos sentidos sedimentados están presentes en los usos del lenguaje ordinario; sólo algunos han sido privilegiados por los teóricos, que tratan de hacer que el término funcione de una manera u otra en su sistema conceptual. Algunos de estos sentidos han cobrado autoridad por ejemplo cuando se distinguen diferentes “modos de experiencia”, como el es-

⁸ Entrada léxica para “*Erfahrung*” en el diccionario histórico de filosofía *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 610, y F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, Nueva York, 1967.

⁹ Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom* (trad. de Bridget McDonald), Stanford, Ca., 1993, p. 20.

tético, el histórico, el práctico, el científico o el religioso.¹⁰ Como habremos de ver, sólo algunos de estos sentidos tienen un papel en el discurso del siglo XX acerca de la crisis de la experiencia. Pero todas estas dimensiones en su momento contribuyeron a darle al término su efecto tan poderoso y sobredeterminado.

Por cierto ese efecto no siempre fue de signo positivo. Los griegos, por lo menos a partir de Platón, solían preferir la certeza del conocimiento racional y deductivo a la incierta “empiría”. De acuerdo con John Dewey, quien fue un vigoroso defensor de una noción pragmática de la experiencia, la filosofía clásica había atacado la experiencia señalando tres fallas principales:

Por lo pronto, el contraste entre el conocimiento empírico (en sentido estricto, creencia y opinión, más que conocimiento) y la ciencia; luego, la naturaleza restringida y dependiente de la praxis en contraste con el carácter libre del pensamiento racional; por último, la base metafísica de ambos defectos de la experiencia: el hecho de que los sentidos y la acción física estén confinados al ámbito de los fenómenos, mientras que la razón por su naturaleza inherente se asimila a la realidad última. El triple contraste implica por lo tanto una devaluación metafísica de la experiencia, una desvalorización epistemológica y una depreciación que se extiende a las otras dos y les confiere su valor humano, siendo de índole moral. La diferencia de valor entre una actividad que se limita al cuerpo y los objetos físicos, que se origina y depende de fines próximos, y otra que aspira y se eleva a valores ideales y eternos.¹¹

Superar el desprecio que suscitaba esta falla tomó siglos, hasta que aparecieron Francis Bacon y la revolución científica. Mientras Platón pensaba que la experiencia significa ser esclavo del pasado y de los hábitos más que de la razón y Aristóteles limitaba su uso a la confirmación de leyes universales, Bacon consideró la razón deductiva como una forma de esclavitud que nos impide comprobar las conclusiones en el presente y en el futuro. Pero al reemplazar la razón por la experiencia, Bacon introdujo una importante innovación que supuso desconfiar de aquello que hasta entonces había sido considerado experiencia (su mejor defensor quizás haya sido Montaigne, cuya noción humanista de la experiencia –ahora eclipsada– se basaba en el cuerpo y en el sentido común).¹² Para Bacon, la experiencia va más allá de registrar de manera pasiva lo que nos sucede o incluso de tratar de prestar atención a la percepción sensorial del mundo exterior. En su lugar, la experiencia implica una confrontación más activa e incluso agresiva con el mundo, que de esta manera activa el vínculo entre experiencia y experimento que siempre constituyó la base del método científico. Como señala Agamben, la experiencia sin apoyatura era considerada en la ciencia de Bacon como fuente de probable error o al menos de incertidumbre, lo que llevaba a desplazar la experiencia “lo más lejos posible del individuo y trasladarla a los instrumentos y a los números”.¹³

Cabe señalar una segunda implicación importante que se deriva de la variante científica de la experiencia y que concierne la devaluación del conocimiento histórico. En lugar de per-

¹⁰ Véase por ejemplo Michael Oakshott, *Experience and its Modes*, Cambridge, 1933.

¹¹ John Dewey, “An Empirical Survey of Empiricisms”, en *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*, vol. II, 1935-1937 (ed. Jo An Boydston), Carbondale, Ill., 1987, p. 74. Véase también el capítulo “Changed Conceptions of Experience and Reason”, en *Reconstruction in Philosophy*, Nueva York, 1920.

¹² Michel Montaigne, “Of Experience”, en *Essays* (trad. de D. M. Frame), Nueva York, 1957; para un contraste entre Bacon y Montaigne como dos senderos hacia la modernidad, véase Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, 1990.

¹³ Agamben, *Infancy and History*, cit., p. 17.

mitir que el pasado determinara el presente y el futuro, la nueva concepción de la experiencia como experimentación implicaba que el pasado nos enfrenta con problemas a resolver y con falsas soluciones a evitar. La experiencia se volvía tanto más valiosa no cuando confirmaba las hipótesis del pasado, sino cuando las refutaba, abriendo así la posibilidad de un nuevo conocimiento sin precedentes.

Si Dewey tiene razón, esta implicación práctica y activa cayó en el olvido cuando el empirismo de Locke y de sus sucesores ocupó el centro de la escena en el siglo XVII y en el siglo XVIII. Para estos autores, la experiencia significaba simplemente el *input* sensorial de algo llamado sensación o percepción, fuente de todo conocimiento y no de las ideas innatas. Aquí la mente era entendida como la repetición pasiva y habitual fuente de conocimiento en las inscripciones acumuladas en una suerte de pizarra en blanco. En este sentido, la experiencia podía ser defendida por conservadores como Edmund Burke, quien subrayaba el carácter vinculante de la tradición contra la fuerza corrosiva de la teoría deductiva, pero también como fuente de la fe liberal en la infinita maleabilidad de la naturaleza humana.

La crítica de Kant a las sensaciones y al innatismo fue celebrada e influyente y produjo una noción de la experiencia mucho más sofisticada, que combinaba las facultades mentales activas, a priori, con las pasivas, a posteriori. A pesar de que los juicios sintéticos a priori dependían de las facultades trascendentales de la mente, podían producir no obstante nuevo conocimiento sobre el mundo, en lugar de confirmar únicamente las presunciones ya dadas. Es más, ese conocimiento era universal en su implicación y no únicamente expresión de la idiosincracia individual.

La segunda y tercera crítica de Kant exploraron ámbitos de la experiencia humana que no podían ser subsumidos bajo el título de experimentación científica o de juicios a priori sintéticos. A través de ese planteo, Kant sentó las bases para futuras elaboraciones de esos modos de la experiencia, como lo es la experiencia estética. Sin embargo, hubo dos respuestas genéricas a lo que se percibió como las limitaciones de su concepción, posturas que anticipan las tendencias filosóficas más importantes del siglo XX. La primera respuesta afirmaba el estatus de aquellas experiencias excluidas o denigradas por Kant. La segunda respuesta era aquella que buscaba dar forma a una noción más abarcativa, restauradora de la totalidad que Kant había hecho estallar. La primera anticipaba en ciertos aspectos el culto del “*Erlebnis*” tan importante en la “*Lebensphilosophie*” de los siglos XIX y XX. La segunda puede ser vista como el origen del concepto dialéctico de “*Erfahrung*” que animó a marxistas como Adorno y Benjamin y a hermenéuticos como Gadamer.

El intento de rescatar ámbitos denigrados de la existencia humana fue planteado con particular vehemencia por ciertos teóricos en tiempos de Kant como Hamann y Schleiermacher, que buscaban defender la especificidad de una experiencia religiosa única. En *Sokratische Denkwürdigkeiten* de 1759 Hamann había criticado el fetiche iluminista de la razón y la ciencia y había argumentado que la fe religiosa era una experiencia sin mediación, como una sensación que producía su propio tipo de conocimiento válido.¹⁴ El carácter íntimo, no mediado

¹⁴ Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten* (ed., Sven-Aage Jørgensen), Stuttgart, 1968. Para una reflexión sobre este texto y otros debates poskantianos sobre la experiencia, véase Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., 1987. Demuestra que también en Alemania había discípulos de Locke que se quejaban de que Kant hubiera vuelto a la escolástica por su confianza en un momento a priori en el conocimiento que permitía que la metafísica volviera por la puerta trasera.

y en última instancia inefable de la fe es anterior a los sistemas de creencia y al dogma; es tan primario como la sensación de ver colores. Críticos posteriores recurrieron a un panteísmo spinoziano; planteaban que la luz de la experiencia interior es una fuente de revelación a la misma altura de la Biblia porque Dios está en todos nosotros.

Acaso hubo que esperar hasta que apareciera el teólogo berlinés Friedrich Schleiermacher, en 1799, para que se llegara entonces a una defensa plenamente elaborada de la especificidad de algo llamado “experiencia religiosa”.¹⁵ Schleiermacher buscaba determinar los fundamentos de la religión como algo más que un conjunto de creencias doctrinarias o de prácticas rituales. En este sentido se diferenciaba de Kant y no subordinaba la religión a los imperativos morales. “La verdadera religión –insistía– es sentir el gusto por el infinito”,¹⁶ algo que no puede ser reducido a ningún modo de conocimiento o de entendimiento y que implica un estado de unidad que precede la diferenciación de sujeto y objeto, o la diferenciación de pensamiento, emoción y percepción. Schleiermacher luego reformuló su definición como un sentimiento de “absoluta dependencia”, pero dejó el argumento clave, es decir que la religión es irreductible a otros modos de experiencia y previa a la reflexión.

A pesar de que ha sido fácil criticar a Schleiermacher por hacer entrar de contrabando mediaciones conceptuales que precisamente buscaba excluir, su intento de proteger una religión irreductible de experiencia pre-reflexiva y llamarla religión, tuvo un fuerte impacto que duró hasta el período romántico, tan proclive a la propagación de estas ideas. No solamente se escuchan ecos de esta posición en estudiosos de cuestiones específicamente religiosas, como Rudolf Otto, Martin Buber o William James, sino que también se puede escuchar en los sacerdotes seculares de la *Erlebnis* como Dilthey o Georg Simmel. Lo que puede ser llamado una noción redentora de la experiencia, como un antídoto para todas las desilusiones e incertidumbres del mundo cada vez más desencantado, mantuvo gran parte de su atractivo mucho después de los tiempos de Schleiermacher.

Pero también existía una segunda alternativa a los límites de Kant a la experiencia, que buscaba otra clase de solución. Siguiendo a Gadamer, la noción dialéctica de experiencia fue desarrollada por Hegel, a pesar de que ya había antecedentes en el *Fausto* de Goethe, por ejemplo. Hoy en día puede parecer excesiva la hostilidad de Hegel hacia lo que consideraba implicaciones subjetivas, irracionales y autoritarias de las ideas de Schleiermacher; pero lo que buscaba Hegel era una noción más abarcativa de la experiencia que superara la distinción misma entre la variante científica defendida por Kant y la variante religiosa apoyada por Schleiermacher. Incluso la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel llevaba como subtítulo *Ciencia de la experiencia del consciente*.

Éste no es el ámbito para explorar todas las implicaciones de lo que Hegel pensaba cuando se refería a las *Wissenschaft*, a la ciencia –Martin Heidegger llegó a dedicarle todo un libro a la cuestión–,¹⁷ pero sí podemos plantear un par de observaciones generales. En su *Fenomenología* Hegel escribe que el “movimiento dialéctico que la conciencia ejerce sobre sí misma y que afecta tanto su conocimiento como su objeto, es precisamente lo que se llama experiencia”.

¹⁵ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (trad. de J. Oman), Nueva York, 1958. Un aporte muy útil al debate y una crítica contundente en Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley, 1985. Véase también George P. Schnier, “The Appeal to Experience”, *Theological Studies*, 53, 1992.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷ Martin Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, Nueva York, 1970.

Recurriendo a esta idea de la experiencia como un viaje en el tiempo, como proceso de aprendizaje que debe extenderse más allá de todo momento singular de iluminación, Hegel emplea el término para implicar un proceso que supera la distinción misma entre activo y pasivo, entre sujeto y objeto. La experiencia es saber acumulado, en el sentido de juicio sagaz, en lugar de mero conocimiento de cómo son las cosas, generado por la mediación dialéctica que desacomoda las posiciones iniciales. En este sentido el concepto hegeliano va más allá de la distinción entre entendimiento reflexivo, los juicios sintéticos a priori y la aprehensión prerreflexiva, intuitiva, de verdades más profundas que privilegiaba Schleiermacher. El telos último de esta concepción es la reunificación de lo que ha sido dividido. “La experiencia en sí”, escribe Hegel, “que atraviesa la conciencia puede, en concordancia con su noción, abarcar nada menos que el sistema entero de la conciencia, o el ámbito entero de la verdad del espíritu”.¹⁸

Gadamer apunta a la fundamental diferencia entre las nociones dialéctica y científica de la experiencia, entre Hegel y Bacon.¹⁹ La ciencia busca lo que puede ser confirmado a través de la repetibilidad, lo que en última instancia supone abolir la prehistoria de los experimentos como meros esfuerzos fallidos para encontrar la solución correcta, como prejuicios obsoletos que deben ser superados. En cambio, la dialéctica incluye la prehistoria como una parte valiosa de la experiencia misma, entendiendo la importancia de la tradición, del error y del obstáculo. En ese sentido, Gadamer señala:

La negatividad de la experiencia tiene un curioso sentido productivo; no solamente hay una decepción que nos lleva a la corrección sino un conocimiento abarcador que vamos adquiriendo. La negación por la que llegamos a este conocimiento es una negación determinada. Llamamos a este tipo de experiencia una experiencia dialéctica.²⁰

Como argumenta Gadamer, Hegel confiaba demasiado en que la experiencia pudiera negar toda negación y generar un conocimiento universal que sería el autoconocimiento del espíritu absoluto. Lo que Hegel logró fomentar fue un concepto post-científico de la experiencia como *Erfahrung* que incluía el tiempo histórico, la importancia de aprender de ejemplos negativos y finalmente la conciencia del grado de intrincada interdependencia entre la reflexión y sus otros, conceptos como intuición, sensación, percepción, etcétera.

El legado de la noción hegeliana de experiencia fue formidable y extraordinario, especialmente si recordamos cuán importante resultó para la teoría y la práctica marxista.²¹ Pero el movimiento de retorno a Kant, que tuvo tanta importancia en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en Alemania, y la diseminación del pensamiento positivista en otras regiones, significó la emergencia de una noción de experiencia más limitada y menos totalizadora que se transformó en el mayor obstáculo para aquellos que favorecían las alternativas desarrolladas

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (trad. de A. V. Miller), Oxford, 1979, p. 56.

¹⁹ Gadamer, *Truth and Method*, cit., p. 311.

²⁰ *Ibid.*, p. 317. Para una observación similar véase Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: From Damaged Life* (trad. de E. F. N. Jephcott), Londres, 1974: “El conocimiento nos llega a través de una red de prejuicios, opiniones, inervaciones, autocorrecciones, presuposiciones y exageraciones, en suma, a través del medio de la experiencia, denso, firmemente fundado pero en absoluto uniformemente transparente” (p. 80).

²¹ Incluso marxistas como Louis Althusser, que a menudo criticaron las nociones ingenuas de experiencia, no podían prescindir de ellas. Véase esta discusión en Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and his Influence*, Londres, 1984, p. 203f.

por Schleiermacher y Hegel. Estas alternativas no tuvieron que esperar demasiado para gozar de un *revival* a principios del siglo XX, cuando *Erlebnis* y *Erfahrung* desarrollaron resonancias aún más venerables. Claramente, estas palabras significaban algo que era entendido como una fuerte necesidad, algo que las nociones científicas de experiencia o los sistemas tradicionales de creencias no llegaban a cumplir.

Pero ahora había una diferencia crucial. Mientras que los correctivos anteriores de los conceptos de experiencia, de las sensaciones y de Kant, podían basar sus posiciones en una noción relativamente fuerte del sujeto, los nuevos conceptos, los más recientes, no podían basarse en esta fuerte subjetividad. Estamos hablando, claro está, de la crisis del sujeto cartesiano, del sujeto de la Ilustración, del sujeto burgués o liberal, una crisis cuyas múltiples causas sería imposible enumerar en este contexto, pero que significó que ya no quedaba claro quién, si acaso había alguien, podía vivir las experiencias. Los nombres de Nietzsche, Kafka y Freud representan un decisivo clima de opinión que registra la erosión del yo, del sujeto o del agente centrado, cuya formación o cuyo cultivo de sí podía plantearse como objetivo de la experiencia. Incluso el sujeto romántico, tan importante para la tradición inaugurada por Schleiermacher, había sido subvertido por la aparición del modernismo estético.²² Podríamos decir que el *Fausto* de Goethe,²³ que buscaba ansiosamente pasar por alguna experiencia, se transformó en el *Hombre sin atributos* de Musil, que tenía problemas en experimentar nada.

Sin embargo, la experiencia seguía siendo un concepto venerado y a la vez continuaba beneficiándose del aura redentora que la rodeaba desde los tiempos de Schleiermacher. De hecho, se podría afirmar que la elaboración de una noción de “experiencia sin sujeto” se convertiría en una de las tareas paradójicas de buena parte del pensamiento del siglo XX. Las soluciones para esta experiencia sin sujeto tomaron diferentes formas. Un intento destacado fue el realizado por aquellos que buscaron extrapolar la noción de la *Erlebnis* y llevarla a una noción comunitaria en lugar de individual. Martin Buber por ejemplo estaba entusiasmado por los esfuerzos de una fraternidad llamada “Neue Gemeinschaft” en la Universidad de Berlín, donde había estudiado entre 1899 y 1901, que intentaba promover una noción mística de la experiencia colectiva, que fuera más allá de lo que Schopenhauer había condenado como *principium individuationis*.²⁴ Al atacar la mera *Erfahrung* que identificaba con la dimensión neokantiana y no con el modelo hegeliano de experiencia, Martin Buber por el contrario buscó desarrollar una mística de la *Erlebnis* que le permitiera hacer realidad la vida comunitaria plena que veía en los *shtetl*, pequeñas ciudades judías de Europa Oriental.

A pesar de que Buber más adelante abandonó su misticismo de la *Erlebnis* comunitaria en favor de una noción más modesta y dialógica de la interacción subjetiva, otros siguieron buscando la verdadera experiencia a través de alguna forma de éxtasis colectivo. El caso más notorio fue celebrado como *Fronterlebnis*, la experiencia límite, es decir el vínculo atávico entre los varones en las trincheras de la Primera Guerra Mundial. Hasta un personaje tan improbable como Siegfried Kracauer, quien más adelante se burlaría de sus pretensiones, su-

²² Véase Judith Ryan, *The Vanishing Subject: Early Psychology and Literary Modernism*, Chicago, 1991.

²³ Goethe mismo se transformó en un modelo de experiencia realizada, de exitosa transformación del caos de la vida en una forma con sentido. Para una reflexión sobre esta imagen en escritores como Dilthey, Simmel, Meinecke y Lukács, véase Massimo Cacciari, *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture* (trad. de Stephen Sartarelli), New Haven, 1993, p. 70f.

²⁴ Véase Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, 1989, cap. 3.

cumbió brevemente a esta concepción.²⁵ El exponente más importante de la posguerra fue el novelista conservador Ernst Jünger, que en novelas como *Tormentas de acero* (1920) y *La lucha como vivencia interior* (1922) glorificaba el autosacrificio bélico como una manera de llegar a una existencia más elevada e intensa. Aquí la *Lebensphilosophie*, la filosofía de la vida, llegaba a la paradójica conclusión de que enfrentar el peligro y la muerte era el camino hacia una vida con mayor sentido. A pesar de que Jünger más adelante pareció preferir ser testigo de un espectáculo estético a participar del riesgo violento, postulaba que la muerte del sujeto individual, literal o metafórica, no significaba el fin de la experiencia. En muchos casos la guerra sirvió como una experiencia generacional que implicaba compartir algo mucho más intenso que lo que ocurría en tiempos de paz. En el período de entreguerras esto incluso llevó a alimentar muchas políticas fascistas.

Otros observadores del siglo XX, entre los cuales están los que mencioné al principio de mi trabajo, no fueron seducidos tan fácilmente por estas concepciones. Walter Benjamin por ejemplo en su ensayo de 1936 sobre el narrador protestó sobre la posibilidad de recuperar una experiencia llena de sentido: “¿Acaso no es notable que hacia el fin de la guerra los hombres volvieron del campo de batalla en silencio, no más ricos sino más pobres en experiencias comunicables?... Nunca la experiencia ha sido contradecida de manera más contundente que la experiencia estratégica por la inflación, la experiencia física por la maquinaria bélica, la experiencia moral por los hombres en el poder”.²⁶

De hecho, tanto Benjamin como sus amigos Theodor Adorno y Siegfried Kracauer coincidían en ver que las posibilidades de la genuina experiencia estaban en franco peligro. En uno de sus primeros ensayos, “Sobre el programa de la filosofía futura” (1918), Benjamin había rechazado el intento de Hermann Cohen de salvar una noción neokantiana de la experiencia.²⁷ En busca de una alternativa unificadora, absoluta, francamente metafísica, Benjamin afirmaba que “la gran reestructuración y corrección que debe ser lograda en el concepto de experiencia sólo puede ser lograda a través del lenguaje, tal como lo intentó Hamann en tiempos de Kant”.²⁸ A pesar de que Benjamin no logró presentar una teoría del lenguaje que fuera capaz de apuntar hacia un concepto renovado de experiencia, un lenguaje de nombres miméticos más que de meros signos comunicativos, llegó a darse cuenta de cuán imposible era su propósito si no ocurrían cambios sociales y políticos fundamentales.

Es que en el mundo moderno se enfrentaba una versión disecada, “matemático-mecánica” de la experiencia científica con una concepción no menos problemática, la celebración vitalista de la *Erlebnis* en crudo como su complemento irracional. Esa clase de experiencias eran shocks aislados que no se dejaban asimilar en una narrativa dotada de sentido. Es que se había vuelto irrealizable una noción más dialéctica de *Erfahrung* basada en la continuidad y

²⁵ Siegfried Kracauer, “Vom Erleben des Krieges”, *Schriften*, 5,1, Frankfurt, 1990; original en *Preussische Jahrbücher*, 1915.

²⁶ Walter Benjamin, “The Storyteller”, *Illuminations: Essays and Reflections* (ed. Hannah Arendt), Nueva York, 1969, p. 84. Para una comparación de Jünger y Benjamin con respecto a este tema, véase Andreas Huyssen, “Fortifying the Heart-Totally: Ernst Jünger’s Armored Texts”, *New German Critique*, 59, primavera/verano de 1993.

²⁷ Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3a. ed., Marburgo, 1918. Para conocer las discusiones de Cohen con Benjamin, véase Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (trad. de Harry Zohn), Nueva York, 1981, pp. 58-60.

²⁸ Walter Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía futura”, en *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* (ed. Gary Smith), Chicago, 1989, p. 9.

el desarrollo históricos, en la integración del individuo en una comunidad de sentidos y en un lenguaje compartido que permite a los narradores transmitir los “relatos de la tribu” de generación en generación. “El reemplazo de la antigua narración por la información, de la información por la sensación, refleja la creciente atrofia de la experiencia”, se lamentaba Benjamin en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”.²⁹

Aunque Benjamin en muchos momentos pareció lamentar la pérdida del orden social integrado que permitía el florecimiento de la experiencia dialéctica, también llegó a desconfiar de todos los esfuerzos, incluso los de Jünger, de recuperar el encantamiento en el mundo moderno.³⁰ A falta de una interrupción apocalíptica en el curso indetenible de la historia moderna, sólo quedaban tenues restos de la *Erfahrung* genuina, o acaso sólo prefiguraciones utópicas de sus futuras posibilidades.³¹ Algo similar determinaba las reflexiones de Adorno sobre las posibilidades de la experiencia en las vidas dañadas de los hombres modernos.³²

Un pesimismo comparable aparece en la obra de pensadores franceses como Georges Bataille y Michel Foucault, que buscaron realizar las “experiencias límite” o las “experiencias internas”.³³ A pesar de que proponían la transgresión de las fronteras de la subjetividad convencional (y Foucault lo experimentó él mismo), terminaron reconociendo cuán imposible era su búsqueda de intensidad transgresora. Al mismo tiempo que se resistían a lo que suele ser visto como la disolución posestructuralista de toda noción de experiencia en una red de relaciones discursivas, tanto Bataille como Foucault sospechaban de todo concepto dialéctico de sabiduría acumulada a lo largo del tiempo en el sentido hegeliano. Tampoco creían en la supuesta inmediatez de una *Erlebnis* empírica o fenomenológica. Aunque Bataille y Foucault no estaban dispuestos a abandonar su búsqueda de una alternativa no dialéctica, no brindaron una guía concreta acerca de cómo llegar.

Como resultado, para muchos pensadores y comentaristas recientes se ha vuelto tentador abandonar la búsqueda de toda realización de aquello llamado experiencia, e incluso burlarse de ese afán como de la búsqueda imposible de una totalidad perdida.³⁴ Entre los pensadores contemporáneos tal vez el análisis más desesperanzado de las posibilidades de recuperar algo llamado experiencia se encuentre en la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben, quien radicalizó las lecciones de Walter Benjamin y Adorno sobre la “destrucción de la experiencia”. En su libro *Infancia e Historia* Agamben afirma lisa y llanamente que la búsqueda de la experiencia genuina, sea cual fuere su definición, siempre está condenada al fracaso, no únicamente en la modernidad sino por todos los tiempos.

²⁹ Benjamin, “On Some Motifs in Baudelaire”, *Illuminations*, cit., p. 161.

³⁰ Un análisis de este rechazo puede ser leído en Axel Honneth, “A Communicative Disclosure of the Past: On the Relation between Anthropology and Philosophy of History in Walter Benjamin”, *New Formations*, 20, enero de 1993. Para una discusión de algunos de estos temas en el contexto de la literatura, véase Martin Jay, “Experience Without a Subject: Benjamin and the Novel”, en *Rediscovering History: Culture, Politics, and the Psyche* (ed. Michael S. Roth), Stanford, 1994.

³¹ Un intento de discutir estas tesis en el contexto de la literatura puede ser leído en Martin Jay, “Experience Without a Subject: Benjamin and the Novel”, en Michael S. Roth (ed.), *Rediscovering History: Culture, Politics, and the Psyche*, Stanford, 1994.

³² El subtítulo de *Minima Moralia* de Adorno es *Reflexiones sobre la vida dañada*.

³³ Para un análisis de este tema, véase Martin Jay, “The Limits of Limit Experience: Georges Bataille and Michel Foucault”, *Constellations*, en prensa.

³⁴ Véase por ejemplo Leo Bersani, *The Culture of Redemption*, Cambridge, Mass., 1990, p. 49f, donde Benjamin es el objetivo del análisis.

La experiencia –sostiene Agamben– es otra manera de referirse a la condición imaginaria de una infancia feliz previa a la adquisición del lenguaje. La ilusión de superar la fisura entre el sujeto y el objeto, de entrar en contacto con la realidad vivida sin que medie la reflexión, no es sino una nostalgia de un paraíso perdido que nunca se podrá recuperar, porque nunca existió verdaderamente [...]. Vivir una experiencia necesariamente significa volver a acceder a la infancia como el origen trascendental de la historia. El enigma que la infancia plantea a los hombres sólo puede ser resuelto en la historia, en la medida en que la experiencia, que es infancia y lugar de origen, siempre es un lugar del cual el hombre corre el riesgo de caerse, de caer en el lenguaje y en el discurso”.³⁵

En suma, la historia puede llegar a ser un viaje peligroso, un experimento para darse forma, puede ser la búsqueda del saber, pero al menos para Agamben, la historia no puede generar una experiencia consciente en el sentido de una inmediatez o de una presencia plena, puesto que éstas son impedidas por definición por la caída en el lenguaje. Un sistema por siempre ajeno a quienes lo hablan. En consecuencia Agamben considera irrealizable la esperanza de Benjamin de que la experiencia genuina pudiera ser recuperada en un lenguaje redimido, en el que los nombres y las cosas constituyeran una unidad. Para Agamben, esto es imposible e irrealizable.

Como parece haber entendido Montaigne en su gran libro sobre la experiencia, escrito cuando despuntaba la modernidad, sólo cuando dejamos atrás la experiencia, esa experiencia límite, última, que es la muerte, es cuando nos podemos aproximar a algo similar a nuestra infancia perdida. Hay algunas experiencias, especula Agamben, que “no nos pertenecen, que no podemos llamar ‘nuestras’ pero que por alguna razón, precisamente porque son experiencias de lo inexperimentable, constituyen el límite extremo contra el cual nos empuja nuestra experiencia, y nos hace ir hacia la muerte”.³⁶ Lo que diferencia la posición de Agamben de la celebración de Jünger de la experiencia límite es la comprobación de que ninguna autoinmolación puede producir el éxtasis de la unidad prelingüística con el universo. La experiencia en este sentido maximalista es inevitablemente una causa perdida.

Pero como hemos visto, el término “experiencia” no puede ser identificado siempre con una búsqueda tan grandiosa e irrealizable. De hecho, una de las ironías de esta identificación es que el concepto de Agamben de la experiencia como restauración de la perfecta felicidad pre-lingüística infantil no se diferencia virtualmente de lo que normalmente es construido como su término opuesto, la inocencia. Una vez que ambos se fusionan, ¿acaso resulta sorprendente que toda valorización de la experiencia sea condenada como ejercicio de una nostalgia de una totalidad perdida? Si recorremos las múltiples denotaciones y connotaciones que se han acumulado en torno del término experiencia no podemos sino comprobar que no existe una definición que logre capturar su significado preciso de una vez y para siempre. Por lo tanto, no podemos permitir que Agamben nos intimide con su idea de que la experiencia no es sino nostalgia de esta infancia.

Pero quizás la crisis de la “experiencia”, la conciencia de este término, sea todo menos inocente; tal vez se trate de una oportunidad para una respuesta creativa, en lugar de un llamado a la desesperación saturnina. Es que una vez que reconocemos que el concepto apunta

³⁵ Agamben, *Infancy and History*, cit., p. 53.

³⁶ *Ibid.*, p. 39

a diferentes formas de ser y que funciona en tensión con una multitud de contra-conceptos, que incluyen variantes de la “experiencia” misma, acaso entonces sea posible revelar y ponderar los costos y beneficios de cada definición. En lugar de contrastar aquello simplemente llamado experiencia con la teoría o la reflexión, o incluso con el lenguaje, quizás sea más sabio reconocer su intrincada dependencia de sus aparentes opuestos. En lugar del culto o del mito de la experiencia, que proyecta sobre el término una plétora de deseos no cumplidos o quizás irrealizables, reconocer sus múltiples significados y diferentes funciones acaso brinde una suerte de guía prudente en tiempos convulsionados en los que parece demasiado fuerte el deslumbramiento de cultos y mitos. Como nos recordó recientemente el filósofo inglés Stuart Hampshire en su pequeño libro *Experience and Innocence*, “la idea de la experiencia es la idea del conocimiento culpable, la expectativa de la mugre y de la imperfección inconfesables, de las necesarias decepciones y de los resultados inciertos, de los éxitos y de los fracasos a medias. Una persona de experiencia ha llegado al punto en que espera que lo usual sea elegir entre el menor de dos o más males”.³⁷ A pesar de que esta definición pueda resultar también inadecuada, sería recomendable atenerse a la lección que contiene. Tal vez la “experiencia” no sea el lugar de una posible redención cuya supuesta pérdida es causa de lamento, sino una advertencia contra los desastres que nos esperan si buscamos hacer realidad ese lugar de manera literal. Nuestra experiencia con el concepto de “experiencia” tal vez nos deje alguna enseñanza, después de todo. □

³⁷ Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge, Mass., 1989, p. 170.