Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578

La "*destrucción*" moderna de la experiencia. Dos lecturas desde Benjamin y Agamben.

Lic. Héctor R. Bentolila*

Introducción

La experiencia es un tema recurrente en la filosofía, sobre todo a partir de la modernidad, donde se impone como cuestión central del discurso filosófico. La experiencia remite entonces a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento y al examen auto-conciente acerca de la validez de las representaciones de un mundo objetivo. Sin embargo, al mismo tiempo en el que la experiencia es afirmada en tanto que punto de partida y límite del pensamiento y de la razón, la filosofía moderna efectúa una *destrucción* sistemática de la misma, puesto que, la experiencia de la que se habla a partir de ella, es un conocimiento o una representación: la anticipación abstracta y universal de la experiencia posible bajo los estrictos cánones de la razón científica. De aquella experiencia singular y única que en el pensamiento anterior asumía cada suceso de la vida como un acontecimiento transformador, por el cual, quien tenía una experiencia resultaba enriquecido: "punto de fuga" de la existencia que de ningún modo puede reducirse a conocimiento o a representación formal y vacía; de esa experiencia la modernidad sólo puede hacer una diferencia: el límite incognoscible (*noumeno*) que deslinda razón de sin razón.

Afirmación y destrucción de la experiencia son por tanto la cara y contra-cara de un movimiento paradójico que a partir de la modernidad convierte la experiencia particular que no se puede sino *tener*, en la experiencia general que sólo se puede *hacer*, es decir, convierte la *praxis* en *teoría*. A la clarificación de este movimiento pretendemos contribuir en lo posible con este trabajo y, para ello, se toma como perspectiva de abordaje el concepto de *expropiación de la experiencia* recientemente propuesto por Giorgio Agamben. El objetivo es exponer dos lugares comunes del pensamiento moderno y contemporáneo en los que se produce dicha expropiación. Ambos lugares están señalados por el *método*, entendido como camino seguro al conocimiento de la verdad; conocimiento universal y necesario que en tanto hacer organizado y controlado racionalmente se identifica con la ciencia, y, por el *lenguaje*, en tanto medio o instrumento puesto al servicio de la comunicación de conocimientos y del poder.

La "destrucción de la experiencia" I: el método

El primer síntoma de que la identificación moderna de experiencia y conocimiento conlleva intrínsecamente el germen de destrucción de la primera es diagnosticado por Benjamin en un ensayo de 1933, bajo el expresivo título de *Experiencia y pobreza*. Con un fino sentido histórico de quien ya ha vivido la experiencia de la primera guerra mundial, el pensador judío denuncia las causas de la pobreza de su época como una característica propia de la cultura moderna. Ve el signo de esta pobreza no sólo en una imposibilidad material de apropiarse de lo nuevo, que todavía está por comenzar, sino sobre todo en una incapacidad de orden espiritual de poder convertir lo nuevo en una oportunidad positiva para crear. En tal sentido, se refiere a la pobreza de experiencias como a

* hrodolfo2002@yahoo.com.ar

la incapacidad de la gente para *tener* experiencias, para *narrar* como es debido, para transmitir o comunicar historias aleccionadoras, en fábulas o en proverbios, para habérselas con la juventud basándose en la autoridad de la experiencia[1]. En suma, para agenciarse de la experiencia en el sentido de las prácticas contingentes y temporales a las que se está naturalmente arrojado y desde las cuales nos constituimos como seres singulares e históricos.

Benjamin advierte esa pobreza, sorprendentemente, en el hecho contradictorio de una generación que, como la suya, había padecido la atroz experiencia de la guerra. Se podía constatar entonces dice: "que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable... Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano."[2]

Pero junto con esta "pobreza del todo nueva" para el hombre, se da también, dice Benjamin "el enorme desarrollo de la técnica"; una técnica que permite *hacer* experiencias, experimentar repetidamente una misma cosa sin que lo que se experimenta deje ninguna *huella*. La ausencia de huellas borra precisamente toda memoria y cancela el pasado; vuelve innecesaria la autoridad de la palabra en tanto medio *en el* que se expresa una experiencia y hace del lenguaje un mero *instrumento* al servicio de la comunicación y del poder.

A partir del diagnóstico benjaminiano y desde un enfoque más radical, propio de quien ha conocido las fábricas de guerra actuales, G. Agamben considera que hoy "cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable"[3]. Y para ello, no se necesita ya de una catástrofe. En su opinión, basta con contemplar "la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad", donde "la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia."[4]

Ahora bien, lo que vuelve imposible realizar o tener experiencias, sostiene Agamben, no es el hecho de que no haya experiencias, sino la situación paradigmática de que éstas "se efectúan fuera del hombre". La expulsión de la experiencia al exterior del individuo, su *expropiación* como lugar de un padecer "que excluye toda posibilidad de prever; es decir, de conocer algo con certeza" asume la forma de una liberación del sentido común por la razón y de la comprensión práctica del mundo (que es finita y temporal) por el conocimiento teórico de los hechos que componen ese mundo. La experiencia inmediata y primaria que el hombre tiene de las cosas, en su relación práctica con un mundo del que es parte y al que se encuentra socialmente vinculado o comprometido, aparece pues postergada por el examen *a-priori* de la condiciones trascendentales de dicha relación para un sujeto desvinculado y abstracto.

Agamben considera que la "expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna"[5]; proyecto en la cual dicha expropiación se consuma en un doble movimiento: "la identificación de la experiencia con el cono-

[1] Cfr. Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre, Buenos Aires, Taurus, 1989, pág. 167
[2] Ibid., pág. 168
[3] Giorgio Agamben. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, traducción Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004, pág. 7
[4] Ibid., pág., 8 y ss.
[5] Cfr. G. Agamben, op. cit., pág. 13

cimiento científico" y con el *método*, como único camino seguro hacia la verdad, y la remisión de las condiciones de la experiencia a "un nuevo y único sujeto": el *ego cogito* cartesiano, elevado a axioma indiscutible de toda acción teórica. La ciencia moderna consigue superar así la clásica concepción de la experiencia, cuya idecibilidad solo puede expresarse en la fábula o el relato: es decir en prácticas de narración, no teóricas. El nuevo sujeto de la experiencia, cuya manifestación lingüística es la primera persona *Yo*, es algo que puede ser dicho en cada pensamiento y en cada frase. Agamben dirá, "no un *pathema*, sino un *mathema* en el sentido originario de la palabra: algo que desde siempre es inmediatamente reconocido en cada acto de conocimiento, el fundamento y el sujeto de todo pensamiento."[6]

Sobre este modelo, el hombre actual se ha acostumbrado a *hacer* experiencias, a construir el conocimiento mediante caminos racionales, y, de esta manera, a cancelar cualquier posibilidad de ser transformado por las cosas; de *tener* experiencias en el sentido de un *pathei mathos* (aprender únicamente a través y después de un padecer) o, para exponerlo en términos diferentes pero complementarios, de partir de las prácticas sociales desde la que se actúa y se conoce.

La "destrucción de la experiencia" II: el lenguaje

La situación no cambia cuando en la actualidad, *giro lingüístico* mediante, es el lenguaje y no el conocimiento el que ocupa la atención principal del pensamiento, por cuanto, también allí se lleva a cabo la destrucción de la experiencia. En este caso la destrucción tiene lugar por la estrategia de colocar la mediación lingüística de la experiencia en el uso estrictamente enunciativo y comunicativo de la lengua, clausurando de este modo, la vía de una experiencia que se tiene *en* la lengua. Una experiencia que descubre en la *expresión* del *ser lingüístico*, en el plano indeterminado de la "potencia del decir", los límites y poderes del lenguaje.

Nuevamente, es precisamente esta vía la que Benjamin explora en su análisis del *lenguaje en general* y *del lenguaje de los hombres*. Como crítica del lenguaje burgués, que convierte la experiencia del lenguaje en una experiencia del *hacer* y *fabricar* arbitraria y convencionalmente la palabra que nombra, su filosofía crítica del lenguaje ahonda en las prácticas lingüísticas del decir y responder al sentido de las cosas. Oponiéndose a la filosofía del lenguaje burguesa, Benjamin plantea la posibilidad de salir de la lengua *charlatana* del mercado hacia la experiencia del nombre que nombra y es respuesta al ser lingüístico de las cosas, es decir como experiencia que se tiene *en* el lenguaje y no *a través* de él[7]. No obstante, en la medida en que la reflexión benjaminiana remite en última instancia al trasfondo metafísico-teológico de la cultura judía, en especial a la mística de la Cábala, sus originales apreciaciones de la experiencia lingüística no nos dan sino un buen punto de partida para pensar la expropiación o destrucción de la misma.

Para pensar con Benjamin más allá del plano metafísico en el que terminan derivando sus críticas, hemos de volver nuevamente a Agamben. En el epílogo a su obra *Infancia e Historia. Ensayos sobre la destrucción de la experiencia*, el autor se interroga: "¿Cómo es posible hacer experiencia no con un objeto, sino con el mismo lenguaje? ¿Y

[6] G. Agamben, págs. 21 y 22

[7] Véase W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, traducción H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1999, págs. 89-104 Para un estudio de las diferencias y semejanzas con Heidegger puede consultarse la obra de Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos, 1998, págs. 84 y ss.

en cuanto al lenguaje, no con esta o aquella proposición significante, sino con el puro hecho de que se habla, de que exista lenguaje?"[8]. La respuesta no está para él sino en la práctica de un *experimentum linguae*, experimento que nos coloca desde un principio en el ámbito del *tener*, mediante la experiencia de la lengua como *pura potencia* del decir.

De este *experimentun* se sustrae pues el lenguaje de la semántica filosófica, en el que la expropiación de la experiencia toma la forma del análisis del enunciado y sus referencias al mundo. Dicho análisis expulsa nuevamente la experiencia hacia fuera, en la exterioridad del lenguaje como representación y como obra (*ergon*), y posterga o cancela la experiencia que se tiene del mismo como movimiento (*dynamis* o *energueia*). En dicha experiencia se sostiene todo el sentido del acto de enunciar que antecede al habla. Pero esta experiencia es al mismo tiempo el origen del lenguaje y de la historia; experiencia de un indeterminado "no tener qué decir" que expresa en su indeterminación toda la potencia del "poder-decir". Es la experiencia que se tiene (se padece) cuando faltan los nombres, cuando la palabra se interrumpe en los labios. Cuando, como dice Benjamin, el nombre es respuesta del lenguaje de los hombres al lenguaje de las cosas.

Un lugar paradigmático de nuestra actual "cultura epistémica", donde se constata la expropiación de la experiencia en el método y en el lenguaje es en la *comunidad de investigación*. Como reunión de los que saben "qué hacer" y "qué decir", los miembros de tal comunidad sólo pueden apelar a los patrones impuestos por su propio campo como criterios universales de obrar y de hablar. Es decir, al método que garantiza la experiencia de conocimiento, en el sentido ahora de una aproximación gradual a la verdad -pero vigilada por la lógica de la validación-, y al lenguaje enunciativo artificial en el cual queda asegurada la correspondencia arbitrariamente postulada entre nombre y cosa. Sólo por esta vía, la comunidad de investigación representada por la comunidad de los que tienen un habla determinada, pueden *fabricar* una experiencia siempre externa a las prácticas en las que ya siempre están inmersos.

Sobre esta base, la comunidad de investigación opera deslindando campos y capacidades por el único recurso de separar en la *práctica* y en el *decir* los que están dentro y cuentan como "partes", de los que, por carecer de habla (*logos*) o de "competencia comunicativa" *no* cuentan, "no son parte". Pero, aunque sin habla ni competencia, tienen no obstante la *potencia* de decir, la simple *voz* (*phone*)[9]; y es precisamente ésta, y no alguna facultad o capacidad aislada racionalmente, la que los convierte en parte, aún cuando parezcan no contar en la comunidad. Es entonces allí, en esta dimensión no reducible a conocimiento ni a lenguaje donde es posible recuperar entonces la experiencia efectiva de la que hablan Benjamin y Agamben.

---

[8] Cfr. G. Agamben, epílogo a *Infancia e historia*, pág. 216 y ss.

[9] "La *voz*, dice Aristóteles, es un instrumento destinado a un fin limitado. En general, sirve para que los animales indiquen (*semainein*) su sensación de dolor y de agrado. Agrado y dolor se sitúan más acá de la partición que reserva a los seres humanos y a la comunidad política el sentimiento de lo provechosos y lo perjudicial, por lo tanto, la puesta en común de lo justo y lo injusto. Pero, al distinguir tan claramente las funciones corrientes de la voz y los privilegios de la palabra, ¿puede olvidar Aristóteles el furor de las acusaciones lanzadas por su maestro Platón contra el gran animal popular? (…) Por eso, la ciencia de quienes se presentan en su recinto consiste enteramente en conocer lo efectos de voz que hacen gruñir al gran animal y los que lo tornan dócil y amable. Así como el demos *usurpa el título de la comunidad, la democracia es el régimen –el modo de vida- donde la voz que no sólo expresa sino que también procura los sentimientos ilusorios del placer y la pena usurpa los privilegios del logos* que hace reconocer lo justo y ordena su realización en la proporción comunitaria." Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, pág. 41 las cursivas son mías.

Finalmente, ¿no se trata pues de la dimensión de las simples prácticas sociales y de sentido; prácticas donde sólo pueden tenerse experiencias y donde pueden oírse las voces indeterminadas de los que, permaneciendo en el límite de toda comunidad (y de toda determinación) pueden tomar la palabra, esto es, pueden decir su existencia?

Conclusión: ¿Experiencia re-encontrada?

Las lecturas sobre la experiencia realizadas a partir de Benjamin y, sobre todo, de Agamben, ha conducido a despejar una dimensión insospechada de la experiencia que vincula a ésta con un tener y un padecer, comprensibles únicamente de manera singular e irrepetible desde las prácticas en las que permanecemos siempre inmersos en tanto sujetos sociales. A falta de nombre puede llamarse a esta dimensión, la "dimensión activa o productiva de la experiencia", si se entiende por acción un "poder mover" que está siempre abierto al cambio, y por producción cualquier actividad o práctica que se deja "afectar" permitiendo que lo nuevo irrumpa como "punto de fuga" hacia el "despliegue" o "florecimiento"[10] de todas sus potencialidades.

En un contexto distinto, pero cuestionando también el mismo punto de vista de la experiencia moderna, reducida a conocimiento y método, Gadamer, siguiendo la senda descubierta por Heidegger, ha elaborado una hermenéutica como interpretación de la experiencia que se da o acontece en el medio "histórico *efectual*" del lenguaje. Esta experiencia es para él esencialmente apertura al "ser que puede ser comprendido", es decir, al lenguaje. Pero que la experiencia esté abierta de esta manera quiere decir que el acontecimiento que ella es no puede resumirse en una sola dirección, como pretenden la filosofía moderna y la filosofía del lenguaje. Para él y, puede agregar, como también para Benjamin y Agamben, la experiencia es esencialmente movimiento.

Gadamer concibe el movimiento de la experiencia en correspondencia con el del pensar y se desenvuelve circularmente según el modelo del círculo hermenéutico en el que toda comprensión se da siempre sobre el trasfondo de comprensiones previas y apunta a una comprensión diferente. Pero aunque a semejanza de Benjamin y de Agamben, Gadamer afirme también la experiencia como un *pathos*, y recalque además que ésta tiene lugar en todo momento "como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinado por el peso de una o otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable"[11], el pensador alemán se mantiene todavía dentro de una visión universal del acontecer como un momento dentro del continum de la historia del ser.

Por último, más allá de los "parecidos de familia" de estas propuestas, en las que no podemos detenernos ahora, cabe esperar que, desde la "destrucción" de la experiencia descripta por Benjamin y Agamben pueda abrirse para nuestro presente un nueva posibilidad que, más acá del giro copernicano y del giro lingüístico de la filosofía, alumbre un *nuevo giro* hacia las prácticas y acciones productivas generadoras de voces diferentes. Quizá por esta vía se pueda "re-encontrar" la experiencia, cuyo acceso es permanentemente cancelado por la cultura epistémica y lingüística, heredera de la filosofía moderna y la filosofía del lenguaje contemporánea.

---

[10] Utilizo aquí los conceptos de producción y florecimiento en el sentido de Mario Heler de una producción orientada al despliegue de sus posibilidades intrínsecas. Véase *Ciencia Incierta. La producción social de conocimientos*, Buenos Aires, Biblos, 2005, págs. 76-77 y 124-25 y ss.

[11] Cfr. Hans G. Gadamer, *Verdad y Método*, traducción de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 5ª ed., 1993, pág. 428.