

## EXPERIENCIA, MUNDO, LENGUAJE

*Experience, world, language*

CARMEN SEGURA PERAITA

*Universidad Complutense de Madrid (España)*

*csegura@filos.ucm.es*

### Resumen

La idea dialéctico-hermenéutica de experiencia, entendida como *Erfahrung*, reivindica el lugar de esta en el lenguaje, sosteniendo que no es necesario desterrarla al territorio de lo a-racional y prelingüístico. Tanto Gadamer como también Agamben, a pesar de sus diferencias, han mostrado la incontestable vinculación entre experiencia y lenguaje: este es el lugar de la verdad de la experiencia, aunque esta no sea científica. Una experiencia no puede ser tal si no puede ser transmitida. La actual experiencia de crisis se muestra, también, como una crisis de experiencia. Los seres humanos tienen su arraigo en un mundo significativo, que es el de la experiencia, el de experiencias verdaderas. Y verdaderas son las que se pueden convertir en una gran o pequeña historia.

Palabras clave: Experiencia; crisis; dialéctica; hermenéutica; lenguaje; verdad.

### Abstract

The dialectic-hermeneutic idea of experience, understood as *Erfahrung*, vindicates the place it has in language, maintaining that it is not necessary to banish it from the realm of the a-rational and pre-linguistic. Both Gadamer and Agamben, despite their differences, have shown the undeniable link between experience and language: this is the place of the truth of experience, even if this truth is not scientific. An experience cannot be considered as such if it cannot be transmitted. The current experience of crisis also reveals itself as a crisis of experience. Human beings are rooted in a world of significance, the world of experience, of true experiences. And those that are true can become either a great or short story.

Key words: Experience; crisis; dialectic; hermeneutic; language; truth.

### 1. LA SITUACIÓN DE CRISIS DE LA EXPERIENCIA

La situación de crisis de la experiencia ha sido denunciada por notables pensadores contemporáneos y actuales. Hay en todos ellos un anhelo de volver a vivir experiencias auténticas y genuinas, porque entienden que la falta de experiencia implica esterilidad y alienación, extenuación de la conciencia de sí. Benjamin se refirió a la “pobreza de la experiencia” (2007a); Adorno (1981) declaró el “desvanecimiento de la experiencia” (p. 127). Por último Agamben (2007) ha sostenido más recientemente que la experiencia ya no es accesible para nosotros (p. 7): el hombre moderno ha sido privado de su biografía y así de su experiencia; es incapaz de tener experiencias y de comunicarlas. Esto último implica que también ha sido privado de su capacidad para narrar experiencias, para configurar un relato enriquecedor, de esos que se transmitían y

recibían como una forma de conocimiento y de incremento del mismo. Lo que, en consecuencia, se denuncia es que hemos perdido la capacidad para una forma de conocimiento, del que justamente se deriva de la experiencia que comporta, o comportaba, una manera de ver y comprender el mundo, a las cosas y a nosotros en medio de ellas. Gadamer (1992), por su parte, afirmó que el concepto de experiencia era uno de los menos ilustrados y aclarados (p. 421).

Las variadas razones aducidas para dar cuenta de esta crisis de experiencia son conocidas: los procesos tecnificados de producción, la alienación en el trabajo, el dominio de la representación, la instalación en “la época de la imagen del mundo”, el desarraigo y la nivelación de la existencia, el dominio de la sociedad de la información y la comunicación, la globalización, etc. Las consecuencias son también conocidas: vivimos sin experiencia en un mundo aparente, en imágenes, automatizado y reglado. Vivimos, al fin, en un determinado acceso al mundo en el que somos y del que ya está ausente esa cierta comprensión de la realidad a la que se ha aludido en el párrafo anterior.

De acuerdo con los pensadores que han denunciado esta crisis de experiencia, ya han pasado muchas décadas, quizá casi un siglo, desde que esta estalló. Sin embargo, parece claro que la actual crisis de experiencia tiene perfiles propios que la diferencia de las que anteriormente la precedieron. Aludiendo a Benjamin, quien encontró su causa en la Primera Guerra Mundial, Agamben, su discípulo, ha afirmado que actualmente para destruir la experiencia ya no se necesita de una gran catástrofe (como lo fue la Primera Guerra Mundial), que basta, por el contrario, con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Es nuestra incapacidad para traducir en experiencia la existencia cotidiana lo que la torna insoportable:

(...) hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad (...) Esa incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable –como nunca antes– la existencia cotidiana, y no una supuesta mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea respecto a la del pasado” (Agamben, 2007, pp. 7-8).

Pues bien, esta “pacífica existencia” constituye el caldo de cultivo adecuado, y quizá premeditado, que ha permitido los abusos y disfunciones que están en el origen de la actual crisis, al menos en buena parte. Por esta razón, tal “pacífica existencia”, a la que pertenece constitutivamente la ausencia de experiencia, ha de ser cuestionada. Es posible que solo así logremos, en definitiva, salir de la crisis a la que nos hemos visto abocados. De cualquier manera, si hemos de dar fe al diagnóstico de Agamben, entonces es preciso que nos preguntemos por qué razón hemos perdido dicha capacidad. Y para poder responder es todavía preciso formular una sencilla pregunta previa: ¿qué significa experiencia?, es decir, ¿de qué estamos hablando, a qué nos referimos, cuando lo hacemos a la crisis de experiencia?

## 2. EXPERIENCIA TRADICIONAL *VERSUS* EXPERIMENTO CIENTÍFICO

Para intentar responder a esta última cuestión, basta con tomar en consideración, una vez más, la diferencia existente entre lo que solemos denominar experiencia y el experimento científico controlado, tal como este se entiende según los parámetros de la ciencia moderna, desde Bacon hasta nuestros días (Gadamer, 1992, pp. 421-434). Porque es posible sospechar, como han hecho con perspicacia tanto Agamben como Gadamer, que en el origen de la actual crisis de experiencia se encuentre el imperio hegemónico de la idea moderna de ciencia y del ideal cartesiano de sujeto. Así, Agamben (2007) ha afirmado que “en cierto sentido, la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna” (pp. 13-14).

En las páginas del segundo capítulo de *Experiencia e infancia*, que Agamben dedica a “la expropiación de la experiencia”, expone cuáles son, a su juicio, las diferencias existentes entre experiencia tradicional y científica. Comienza señalando que “experiencia y ciencia tenían cada una su lugar propio. Y no solo eso, también era diferente el sujeto del cual dependían” (p. 15). El de la experiencia era el sentido común, el de la ciencia, el *noûs*, que es divino. Por el momento lo que ahora importa destacar son algunas de las características que el autor reconoce en la experiencia tradicional y en la científica.

Por lo que se refiere a la experiencia tradicional, interesa tomar en consideración las dos que siguen: 1) la experiencia tradicional se traduce en máximas y proverbios, pertenece al orden de las verdades de hecho, no al de las verdades de razón (Agamben 2007, p. 14), 2), la experiencia tradicional “es precisamente una experiencia del límite que separa ambas esferas [las del saber humano y divino]. Ese límite es la muerte” (p. 17), porque, como continúa Agamben, la muerte es el límite extremo de la experiencia. Así, el fin de la experiencia tradicional “era conducir al hombre a la madurez, es decir, a una anticipación de la muerte como idea de una totalidad acabada de la experiencia, era en efecto algo esencialmente finito, era algo que se podía *tener* y no solamente *hacer*” (p. 24).

Así pues, la experiencia tiene que ver, por una parte, con la narratividad, con la lingüisticidad y, por otra (que en realidad es inseparable de aquella), con la finitud. También Benjamin insistió en que la experiencia se expresaba, se vertía lingüísticamente y, así, se narraba, era aquello que los mayores, con su autoridad, *transmitían* –es decir, narraban, relataban– a los más jóvenes.

Ahí estaba muy claro qué representaba la experiencia: los mayores se la daban a los jóvenes. De manera concisa: con la autoridad de la edad, con refranes; de modo más prolijo: con su locuacidad y con historias; contando a veces cuentos de otros países, junto a la chimenea, delante de los hijos y los nietos. ¿Qué fue de todo eso? ¿Dónde podemos encontrar a alguien que sepa aún relatar bien algo? ¿Dónde hay moribundos que digan frases que pasen de generación en generación, al modo de un anillo? ¿Quién se acuerda ahora de un refrán? (Benjamin, 2007a, p. 217).

Volveremos sobre esto más adelante.

Por lo que toca a la experiencia científica, al experimento, interesa destacar, de lo dicho por Agamben, dos cosas.

En primer lugar, que la experiencia científica nace de una desconfianza sin precedentes respecto de la experiencia tradicional, que Bacon percibe como selva y laberinto (Agamben 2007, p. 14); tal desconfianza se expresa paradigmáticamente en la duda cartesiana. La duda es la que explica la necesidad de certeza, una certeza que se ha perdido respecto de la experiencia tradicional, así se desplaza a lo más ajeno al hombre; los instrumentos y los números. Es decir, hay una falta de confianza, de seguridad, por parte del sujeto moderno, en el mundo de la vida y de la experiencia. Esta inseguridad, que ha conducido a separarnos de lo humano es causa de una forma particular de pobreza. También Benjamin (2007a) en este caso lo expresa bien:

Está muy claro que la cotización de la experiencia se ha venido abajo (...) Una miseria completamente nueva cayó sobre los hombres con el despliegue formidable de la técnica. (...) Pues sí, admitámoslo; esta pobreza de experiencia es pobreza, pero lo es no solo de experiencias privadas, sino de experiencias de la humanidad” (pp. 217-218).

Es cierto, con el autor de *Experiencia y pobreza*, que esta puede conducir a una nueva y positiva especie de barbarie, pero de ese asunto no me voy a ocupar aquí. No es preciso insistir en que ciencia moderna y técnica van unidas, pero quizá valga la pena subrayar que la pobreza de experiencias privadas está vinculada con las de la humanidad en general. Asunto este que, sin duda, tiene que ver con el lenguaje y nuestra posibilidad o no de transmitir las experiencias individuales.

En segundo lugar, volviendo a Agamben hay que destacar también que con el experimento, su sujeto, ese *cogito* desarraigado, carece de límite; la experiencia se transforma en algo esencialmente infinito, en “nada más que el proceso infinito de conocimiento” (p. 24). Así, no hay aquí, frente a la experiencia tradicional, posibilidad de madurez, ni de totalidad narrativa. El experimento científico proporciona logros predecibles, cerrados, controlables, a él pertenecen la linealidad y la repetición en un tiempo infinito y homogéneo.

Ahora bien, ese *cogito* desarraigado reclama su *otro* como alternativa (y quizá, medio desesperado) para “salvar” la experiencia. Ese *otro* puede encontrarse del lado de las experiencias místicas, de la entronización de los *Erlebnisse* –en el sentido etimológico de vida, de inmediatez previa a cualquier reflexión e irreductible a ella– o del encumbramiento del inconsciente freudiano. Todo esto tiene que ver, claro está, con la actual crisis del sujeto y la subjetividad, asunto en el que ahora no puedo entrar. Ahora bien, ¿es esta la alternativa viable y positiva?, ¿ha de ser el territorio del *ello*, de lo a-racional y prelingüístico, el único lugar disponible para la experiencia o, por el contrario, hemos de recuperar la experiencia, apropiarnos de ella (como se defiende en este trabajo) recuperando su lugar en el lenguaje? En este sentido, hay que apuntar que tanto Gadamer como Agamben rompen con la supuesta dicotomía al afirmar, respectivamente, que la experiencia ha de acceder al lenguaje y que el misterio, la

experiencia, es el voto que compromete al hombre con la palabra y con la verdad (Agamben, 2007, pp. 70-71).

Hasta aquí la experiencia tradicional se ha mostrado vinculada, de manera esencial, por un lado a la finitud –y, como se verá mejor, a una mejor comprensión de la temporalidad auténtica– y por otro a la lingüística (Gadamer, 1992, pp. 421-439). En lo que sigue intentaré desarrollar ambas cuestiones.

### 3. LA IDEA DIALÉCTICA DE EXPERIENCIA Y SU CORRECTIVO HERMENÉUTICO: FINITUD Y APERTURA

Las notas que se acaban de mencionar se encuentran en línea como una idea dialéctica de experiencia, que es la que aquí se intentará recuperar en cierta medida, aunque con un inevitable y fundamental correctivo de carácter hermenéutico. Se trata de una idea que está vinculada preferentemente con el sentido de experiencia como *Erfahrung*, entendida como viaje y que implica, por tanto, la duración temporal con posibilidades narrativas. También porque la noción de *Erfahrung* incluye historicidad y negatividad, las concepciones dialécticas de la experiencia destacan siempre esa nota de la negatividad que le pertenece íntimamente y que, a mi parecer, es necesario destacar y recuperar. Una nota sin la que, a su vez, no se puede dar cuenta de la temporalidad.

Sabemos que Hegel (como recordó, entre otros, Martin Jay (2003) en “La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva”) entendía la experiencia como un viaje en el tiempo, como saber acumulado y no como mera acumulación de conocimientos. Por su parte, Gadamer, al señalar la diferencia fundamental entre las nociones dialéctica y científica de experiencia –entre Hegel y Bacon– recordaba algunos de los elementos integrantes de la experiencia entendida en sentido dialéctico. Así, sostenía que mientras que la ciencia busca lo que puede ser confirmado por la repetibilidad, la dialéctica incluye “la prehistoria [de los experimentos] como una parte valiosa de la experiencia misma, entendiendo la importancia de la tradición, del error y de obstáculo” (Gadamer, 1992, p. 432).

A juicio de Gadamer, la deficiencia de la teoría de la experiencia, elaborada desde las ciencias naturales, es que ha desatendido su historicidad interna. Así también, en el caso de la teoría aristotélica de la inducción, “cuando se considera la experiencia solo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia; pues este es esencialmente negativo” (p. 432). En este sentido hay que tener en cuenta que, como señala el autor de *Verdad y Método*, las verdaderas experiencias no son aquellas que se integran en nuestras expectativas, sino aquellas que *se hacen* y que son siempre negativas (p. 428). Precisamente, concluye Gadamer, “a esta forma de experiencia le damos el nombre de *dialéctica* (p. 429).

Se advierte que en esta comprensión dialéctica de la experiencia se integran la negatividad y la historicidad. Esto sería lo que de positivo aporta la comprensión hegeliana de la experiencia, según Gadamer. Sin embargo, lo que tiene de rechazable, a su parecer, es que Hegel entiende que “la consumación de la experiencia es ‘la ciencia’,

la certeza de sí mismo en el saber. Por eso la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto” (p. 431). De esta manera, concluye críticamente Gadamer que la esencia de la experiencia es pensada aquí desde el principio desde algo en lo que la experiencia está ya superada. Pues la experiencia misma no puede ser ciencia (p. 431).

En definitiva, según nuestro pensador, “la dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (p. 432). Tal apertura continúa incluyendo sin duda la negatividad, ya que la experiencia consumada solo se alcanza mediante decepciones, de tal manera que se aprende con el padecer. En esta fórmula de la *Orestíada* de Esquilo se expresa, señala Gadamer, la *historicidad interna de la conciencia*. En este sentido conviene subrayar que lo que el ser humano aprende por medio del dolor no es esta cosa o aquella sino *la percepción de los límites del ser hombre*. El autor de *Wahrheit und Methode* lo expresa así:

La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro (...). El que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna. Reconocer lo que es no quiere decir aquí conocer lo que hay en un momento, sino percibir los límites dentro de los cuales hay todavía posibilidad de futuro para la expectativas y los planes; o más fundamentalmente, que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada. La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad” (Gadamer 1992, pp. 433-434).

También Agamben (2007) ha evocado el coro de la *Orestíada* insistiendo (pp. 16-17) en que ese aprender por medio del dolor excluye toda posibilidad de prever; es decir, de conocer algo con certeza (Agamben). Es así, precisamente, como la experiencia se muestra como un conocimiento del límite, de la muerte. Pues se trata de la experiencia de quien “está y actúa en la historia” que expulsa todo dogmatismo y desarraigo. Podemos concluir, por tanto, de acuerdo con lo visto, que a una comprensión dialéctico-hermenéutica de la experiencia le corresponden las notas de apertura y finitud. Siguiendo a Agamben, “la experiencia tradicional (...) se mantiene fiel a esa separación de la experiencia y de la ciencia, del saber humano y el saber divino. Es precisamente una experiencia del límite que separa ambas esferas. Ese límite es la muerte” (p. 17).

#### 4. EXPERIENCIA, LINGÜÍSTICIDAD Y RELATO

Tanto Gadamer (1992, pp. 526-547) como Agamben (2007, pp. 54-74) –aunque con enfoques y horizontes diferentes e incluso contrapuestos en algunos aspectos fundamentales– vinculan de una manera sólida experiencia y lenguaje. En realidad, de acuerdo con ambos autores esta vinculación resulta incontestable.

A juicio de Agamben, un planteamiento riguroso del problema de la experiencia se ha de enfrentar necesariamente con el problema del lenguaje (p. 59). Según este pensador, hay una diferencia esencial entre el ser humano prelingüístico, el in-fante (carente de lenguaje), y el sujeto. El sujeto se constituye en el lenguaje y mediante él. Desde esta comprensión el “lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia ‘muda’, es desde siempre un ‘habla’”. Por eso, precisamente, una experiencia originaria no puede ser algo subjetivo, ya que sería aquello que está en el hombre antes de ser sujeto, antes del lenguaje. Pero como también subraya Agamben, esa experiencia, esa infancia no es algo que se pueda buscar con independencia del lenguaje (pp. 64-65).

En definitiva, la idea de una infancia presubjetiva se sitúa en el terreno del mito, igual que la idea del sujeto prelingüístico (p. 66). Y si esto es así, entonces no podemos acceder a la infancia –es decir, a la experiencia– sin toparnos con el lenguaje. Es cierto que el lenguaje se muestra en un cierto sentido como expropiación, pero también, y cito sus palabras: “como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad” (p. 70).

Entender el lenguaje como lugar de la verdad abre la experiencia –sin que tenga que prescindir de su especificidad definitiva– a la comunicación, al diálogo intersubjetivo; es así como se puede superar la dicotomía entre experiencia incommunicable y contenido objetivado mediato. En este sentido el autor de *Infancia e historia* sostiene que:

*Lo inefable es en realidad infancia. La experiencia es el mysterion que todo hombre instituye por el hecho de tener una infancia. Ese misterio no es un juramento de silencio y de inefabilidad mística; por el contrario, es el voto que compromete al hombre con la palabra y con la verdad (p. 71).*

Pero se trata sin duda de una verdad que no ha de ser entendida como la proposicional, la propia de la ciencia ni de los enunciados teóricos en general. Benjamin entendió que la experiencia es la de la narración y, en esto, su discípulo parece coincidir con él cuando afirma que: “la experiencia no tiene su correlato necesario en el conocimiento, sino en la autoridad, es decir, en la palabra y el relato” (Agamben, 2007, p. 9). Y es que la experiencia, entendida como *Erfahrung*, puede ser compartida en forma de una narración. Se da una construcción de significado por medio de la narración de la experiencia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Lo expuesto hasta el momento con relación a la vinculación entre experiencia y lenguaje en Agamben, me lleva a discrepar de la interpretación de Martin Jay. De acuerdo con ella, el autor de *Infancia e historia* sería el exponente actual de la desesperanza en cuanto a las posibilidades de recuperar algo llamado experiencia. No me puedo detener ahora en esta crítica, pero el que Agamben sostenga, en un determinado lugar de *Infancia e historia*, que la experiencia es el lugar del que el hombre siempre está en riesgo de caer, de caer en el lenguaje y en el discurso, no implica la comprensión unilateral de la infancia como “el lugar de una posible redención cuya supuesta pérdida es causa de lamento” (Jay, 2003, p. 40). De lo que más bien se trata es

Por su parte, Gadamer, al mantener que la experiencia lingüística del mundo es absoluta (1992, p. 539), muestra de otro modo que lo anterior y primero no es el sujeto y que nuestro ser en el mundo y nuestro mundo no es el resultado de una objetivación previa: el mundo, afirma, no se hace objeto del lenguaje, no hay objetivación. Así, sostiene que,

La experiencia lingüística del mundo es absoluta (...). La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje.* Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo” (p. 539).

Así pues, nos encontramos de nuevo con que el conocimiento científico, teórico, no es el paradigma. Lo que nos constituye y constituye mundo es el lenguaje al que accede la experiencia. Ella accede al lenguaje y a la verdad, aunque esta verdad no sea la de la ciencia (que, por cierto, es siempre derivada).

Frente a Agamben, Gadamer defiende la absolutez de nuestra experiencia lingüística; no hay nada previo a ella, ni tan siquiera lo que podríamos llamar un *lugar* o *tiempo* mitológico que anteciedera de algún modo nuestro ser en el lenguaje. Se trata de una diferencia fundamental. Pero no es solo la única, pues el modo en que Gadamer concibe la experiencia misma es diferente, ya que esta, por lo que se acaba de recordar, es y solo puede ser lingüística. Así es nuestro modo de acceso, el único al mundo. De él hacemos experiencia y así somos humanos, no sujetos. No hay propiamente en Gadamer, una distinción entre el *sujeto* de la experiencia y el sujeto del conocimiento, pues este ya es y ha sido siempre sujeto de experiencia. Este que es el ser-en-el-mundo puede, además y después hacer ciencia, objetivar, pero lo puede hacer desde la experiencia lingüística del mundo en el que ya es. “La lingüisticidad [sostiene Gadamer] caracteriza en general a toda nuestra experiencia humana del mundo” (p. 547). De este modo, no cabe propiamente, desde los presupuestos de la hermenéutica filosófica, hablar de una expropiación por o en el lenguaje.

De todos modos, que Gadamer sostenga que la verdadera realización lingüística se da en la conversación acerca de alguna manera ambas posiciones. Porque no hay experiencia, en el sentido tradicional, en el conocimiento científico, ni tampoco posibilidad de una transmisión narrativa.

Ya Benjamin (2007b) sostuvo que la gran reestructuración que debía ser realizada en el concepto de experiencia solo sería posible mediante el lenguaje (pp. 162-165). Pues la ya desaparecida experiencia se vertía lingüísticamente y, así, se narraba, era aquello que los mayores, con su autoridad, *transmitían* –es decir,

---

de una comprensión en la que la infancia opera como la instancia trascendental y ahistórica que posibilita algo así como historia.

narraban, relataban— a los más jóvenes con proverbios, con historias y narraciones de países lejanos, etc. (Benjamin, 2007a, p. 217).

A mi juicio, y tras lo visto hasta ahora, esta comprensión es certera, también porque es posible dudar de que una experiencia sea tal, y lo sea cabalmente, si no es o no puede ser transmitida. Es decir, a la experiencia le pertenece íntimamente su relato. En él está implícita su propia configuración, es decir, su definitiva consolidación como experiencia. También porque, acudiendo a la diferencia establecida por Agamben, solo en el lenguaje la experiencia, además de hacerse, se tiene, se posee. Y solo aquello que se posee se puede transmitir.

## 5. EXPERIENCIA DE LA CRISIS

Como se ha dicho al principio, parece necesario recuperar la experiencia, de manera que se ponga en crisis “la pacífica existencia en una gran ciudad”. La experiencia de la crisis se muestra, también después de lo apuntado, como una crisis de la experiencia. El modelo moderno de ciencia y de experimento ha bloqueado, sin duda, la posibilidad de la verdadera experiencia. Abrirle camino a esta última puede contribuir, de manera sustantiva, a superar la crisis en la que estamos inmersos a nivel global.

Nuestra ahora pacífica existencia en una gran o pequeña ciudad ha estado marcada por la linealidad de un tiempo infinito (no definido por la finitud y la historicidad) y por la homogeneidad de una existencia objetivada, asegurada y carente de negatividad. Todo eso nos ha transformado en *personajes de historieta*, virtuales y flotantes, aferrados a una imagen proyectada y desarraigados del suelo de las vivencias auténticas. En este terreno, la sustitución de la palabra por la imagen constituye un síntoma alarmante de carestía existencial.

Somos, nos ha recordado Agamben, “como aquellos personajes de historieta de nuestra infancia que pueden caminar en el vacío hasta tanto no se den cuenta de ello: si lo advierten, si lo experimentan, caen irremediablemente” (p. 12). La caída puede ser experimentada como negativa, y posiblemente, lo será. Sin embargo, la ganancia, aun sin garantía de éxito programada, es predecible: no se puede caminar indefinidamente en el vacío. Los seres humanos tienen su arraigo en un mundo significativo y este es el mundo de la experiencia, de experiencias verdaderas, no de meras aventuras. Y verdaderas son las que se pueden convertir en una gran o pequeña historia. Los relatos se transmiten y, así, las experiencias individuales pasan a ser patrimonio común, que puede ser compartido por toda la humanidad.

## OBRAS CITADAS

- Adorno, Theodor (1981). “Noten zur Literatur”, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Agamben, Giorgio (2007). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Benjamín, Walter (2007a). “Experiencia y pobreza”, *Obras*, libro II, vol. 1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada editors.

—— (2007b). “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Obras*, libro II, vol. 1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada editors.

Gadamer, Hans-Georg (1992). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.

Jay, Martin (2003). “La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva”, en *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Chile: Universidad Diego Portales.