

## ALGUNAS NOTAS SOBRE LA EXPERIENCIA Y SUS LENGUAJES<sup>1</sup>

Jorge Larrosa  
Universidad de Barcelona

*Resumen: Sin dejar de tener del todo valor la operatividad de los positivismos y tecnologismos pedagógicos, por un lado, y las posturas crítico-reflexivas y reivindicativas, por otro, este trabajo mantiene la tesis de que esos discursos ya han dicho todo lo que tenían que decir. Se hace preciso pensar la educación de otra manera indagando nuevos espacios de verdad a partir de otras gramáticas que permitan establecer otros efectos de sentido. El hilo conductor elegido es el de la reivindicación lectora de la experiencia; la reivindicación de una experiencia experiencial modificante al margen de anquilosamientos terminológicos sutilmente interesados.*

Hace algún tiempo que vengo usando la palabra experiencia para tratar de operar con ella en el campo pedagógico, para explorar sus posibilidades en el campo pedagógico<sup>2</sup>. Ustedes saben que la educación ha sido pensada, básicamente, desde dos puntos de vista: desde el par ciencia/tecnología y desde el par teoría/práctica. Para los positivistas, la educación es una ciencia aplicada. Para los así llamados críticos, la educación es una praxis reflexiva. Ustedes sin duda conocen esas discusiones que han monopolizado las últimas décadas. Unas discusiones que, por lo menos para mí, están agotadas.

<sup>1</sup> Conferencia inédita dictada en el Seminario Internacional *La formación docente entre el siglo XIX y el siglo XXI*, organizado por el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de Argentina en noviembre de 2003.

<sup>2</sup> Principalmente en *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, Barcelona, Laertes, 1996. Segunda edición ampliada en México, Fondo de Cultura Económica, 2004. Ver también "Experiencia y pasión" y "Sobre lectura, experiencia y formación" en *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*, Barcelona, Laertes, 2003.

Es decir, que tanto los científicos, los que se sitúan en el campo educativo desde la legitimidad de la ciencia, los que usan ese vocabulario de la eficacia, la evaluación, la calidad, los objetivos, los didactas, los psicopedagogos, los tecnólogos, los que construyen su legitimidad a partir de su cualidad de expertos, los que saben, los que se sitúan en posiciones de poder a través de posiciones de saber... tanto ellos como los críticos, los que se sitúan en el campo desde la legitimidad de la crítica, los que usan ese vocabulario de la reflexión sobre la práctica o en la práctica, los que consideran la educación como una práctica política encaminada a la realización de ciertos ideales como la libertad, la igualdad o la ciudadanía, los que critican la educación en tanto que produce sumisión y desigualdad, en tanto que destruye los vínculos sociales, los que se sitúan en posiciones de poder a través de convertirse en portavoces de esos ideales constantemente desmentidos, una y otra vez desengañados... para mí, y hablo en primera persona, tanto los positivistas como los críticos ya han pensado lo que tenían que pensar y ya han dicho lo que tenían que decir sobre la educación.

Lo que no significa que no continúen teniendo un lugar en el campo pedagógico. Los expertos porque nos pueden ayudar a mejorar las prácticas. Los críticos porque sigue siendo necesario que la educación luche contra la miseria, contra la desigualdad, contra la violencia, contra la competitividad, contra el autoritarismo, porque es preciso mantener algunos ideales para que nuestra vida continúe teniendo sentido más allá de nuestra propia vida. Y la educación tiene que ver siempre con una vida que está más allá de nuestra propia vida, con un tiempo que está más allá de nuestro propio tiempo, con un mundo que está más allá de nuestro propio mundo... y como no nos gusta esta vida, ni este tiempo, ni este mundo, querríamos que los nuevos, los que vienen a la vida, al tiempo y al mundo, los que reciben de nosotros la vida, el tiempo y el mundo, los que vivirán una vida que no será la nuestra y en un tiempo que no será el nuestro y en un mundo que no será el nuestro, pero una vida, un tiempo y un mundo que, de alguna manera, nosotros les damos... querríamos que los nuevos pudiesen vivir una vida digna, un tiempo digno, un mundo en el que no dé vergüenza vivir.

Creo que tenemos que mejorar nuestros saberes y nuestras técnicas y creo también que tenemos que mantener permanentemente la crítica, que seguimos necesitando investigadores honestos y críticos honestos, que tenemos que seguir pronunciando el lenguaje del saber y el lenguaje de la crítica. Pero, independientemente de eso, al mismo tiempo, tengo la impresión de que tanto los positivistas como los críticos ya han dicho lo que tenían que decir y ya han pensado lo que tenían que pensar, aunque siga siendo importante seguir hablando, seguir pensando y seguir haciendo cosas en las líneas que ellos han abierto.

Si digo que ya han dicho lo que tenían que decir y ya han pensado lo que tenían que pensar es porque me parece que tanto sus vocabularios como sus gramáticas o sus esquemas de pensamiento están ya constituidos y fijados

aunque, obviamente, aún sigan siendo capaces de enunciados distintos y de ideas novedosas. Una gramática es una serie finita de reglas de constitución de enunciados susceptible de una productividad infinita. Un esquema de pensamiento es una serie finita de reglas de constitución de ideas susceptible también de una productividad infinita. Pero cuando una gramática o un esquema de pensamiento están ya constituidos, cualquier cosa que se produzca en su interior da una sensación de “ya dicho”, de “ya pensado”, una sensación de que pisamos terreno conocido, de que podemos seguir hablando o pensando en su interior sin dificultades, sin sobresaltos, sin sorpresas.

En ese marco, tengo la impresión de que la palabra experiencia o, mejor aún, el par experiencia/sentido, permite pensar la educación desde otro punto de vista, de otra manera. Ni mejor ni peor, de otra manera. Tal vez llamando la atención sobre aspectos que otras palabras no permiten pensar, no permiten decir, no permiten ver. Tal vez configurando otras gramáticas y otros esquemas de pensamiento. Tal vez produciendo otros efectos de verdad y otros efectos de sentido. Y lo que he hecho, o he intentado hacer, con mayor o menor fortuna, es explorar lo que la palabra experiencia nos permite pensar, lo que la palabra experiencia nos permite decir, y lo que la palabra experiencia nos permite hacer en el campo pedagógico. Y para eso, para explorar las posibilidades de un pensamiento de la educación elaborado desde la experiencia, hay que hacer, me parece, dos cosas: reivindicar la experiencia y hacer sonar de otro modo la palabra experiencia.

## 1

En primer lugar, hay que reivindicar la experiencia, darle una cierta dignidad, una cierta legitimidad. Porque, como ustedes saben, la experiencia ha sido menospreciada tanto en la racionalidad clásica como en la racionalidad moderna, tanto en la filosofía como en la ciencia<sup>3</sup>.

En la filosofía clásica, la experiencia ha sido entendida como un modo de conocimiento inferior, quizá necesario como punto de partida, pero inferior: la experiencia es solo el inicio del verdadero conocimiento o incluso, en algunos autores clásicos, la experiencia es un obstáculo para el verdadero conocimiento, para la verdadera ciencia. La distinción platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible equivale (en parte) a la distinción entre *doxa* y *episteme*. La experiencia es, para Platón, lo que se da en el mundo que cambia, en el mundo sensible, en el mundo de las apariencias. Por eso el saber de experiencia está más cerca de la opinión que de la verdadera ciencia, porque la ciencia es siempre de lo que es, de lo inteligible, de lo inmutable, de lo eterno. Para Aristóteles la experiencia es necesaria pero no suficiente, no es la ciencia misma sino su presupuesto necesario. La experiencia (*empeiria*) es

<sup>3</sup> En lo que sigue, tomo algunas ideas del capítulo “Experiencia” del libro de Joan-Carles MÈLICH, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.

inferior al arte (*téchne*) y a la ciencia porque el saber de experiencia es conocimiento de lo singular y la ciencia sólo puede serlo de lo universal. Además, la filosofía clásica, como ontología, como dialéctica, como saber según principios, busca verdades que sean independientes de la experiencia, que sean válidas con independencia de la experiencia. La razón tiene que ser pura, tiene que producir ideas claras y distintas, y la experiencia es siempre impura, confusa, demasiado ligada al tiempo, a la fugacidad y la mutabilidad del tiempo, demasiado ligada a situaciones concretas, particulares, contextuales, demasiado vinculada a nuestro cuerpo, a nuestras pasiones, a nuestros amores y a nuestros odios. Por eso hay que desconfiar de la experiencia cuando se trata de hacer uso de la razón, cuando se trata de pensar y de hablar y de actuar racionalmente. En el origen de nuestras formas dominantes de racionalidad, el saber está en otro lugar que en la experiencia. Por tanto el *logos* del saber, el lenguaje de la teoría, el lenguaje de la ciencia, no puede ser nunca el lenguaje de la experiencia.

En la ciencia moderna lo que le ocurre a la experiencia es que es objetivada, homogeneizada, controlada, calculada, fabricada, convertida en experimento. La ciencia captura la experiencia y la construye, la elabora y la expone según su punto de vista, desde un punto de vista objetivo, con pretensiones de universalidad. Pero con eso elimina lo que la experiencia tiene de experiencia y que es, precisamente, la imposibilidad de objetivación y la imposibilidad de universalización. La experiencia es siempre de alguien, subjetiva, es siempre de aquí y de ahora, contextual, finita, provisional, sensible, mortal, de carne y hueso, como la vida misma. La experiencia tiene algo de la opacidad, de la oscuridad y de la confusión de la vida, algo del desorden y de la indecisión de la vida. Por eso, en la ciencia tampoco hay lugar para la experiencia, por eso la ciencia también menosprecia a la experiencia, por eso el lenguaje de la ciencia tampoco puede ser el lenguaje de la experiencia.

De ahí que, en los modos de racionalidad dominantes, no hay *logos* de la experiencia, no hay razón de la experiencia, no hay lenguaje de la experiencia, por mucho que, desde esas formas de racionalidad, haya un uso y un abuso de la palabra experiencia. Y, si lo hay, se trata de un lenguaje menor, particular, provisional, transitorio, relativo, contingente, finito, ambiguo, ligado siempre a un espacio y a un tiempo concreto, subjetivo, paradójico, contradictorio, confuso, siempre en estado de traducción, un lenguaje como de segunda clase, de poco valor, sin la dignidad de ese *logos* de la teoría que dice, en general, lo que es y lo que debería ser.

Entonces, lo primero que hay que hacer, me parece, es dignificar la experiencia, reivindicar la experiencia, y eso supone dignificar y reivindicar todo aquello que tanto la filosofía como la ciencia tradicionalmente menosprecian y rechazan: la subjetividad, la incertidumbre, la provisionalidad, el cuerpo, la fugacidad, la finitud, la vida...

2

Pero no es bastante con reivindicar la experiencia. Es importante también hacer sonar la palabra experiencia de un modo particular, con una cierta amplitud, con una cierta precisión. Para ello, voy a enunciar ahora algunas precauciones en el uso de la palabra experiencia que, para mí, tienen especial relevancia.

La primera precaución consiste en separar claramente experiencia de experimento, en descontaminar la palabra experiencia de sus connotaciones empíricas y experimentales. Se trata de no hacer de la experiencia una cosa, de no objetivarla, no cosificarla, no homogeneizarla, no calcularla, no hacerla previsible, no fabricarla, no pretender pensarla científicamente o producirla técnicamente.

La segunda precaución consiste en quitarle a la experiencia todo dogmatismo, toda pretensión de autoridad. Ustedes saben que muchas veces la experiencia se convierte en autoridad, en la autoridad que da la experiencia. Ustedes saben cuántas veces se nos dice, desde la autoridad de la experiencia, qué es lo que deberíamos decir, lo que deberíamos pensar, lo que deberíamos hacer. Pero la experiencia lo que hace, precisamente, es acabar con todo dogmatismo: el hombre experimentado es el hombre que sabe de la finitud de toda experiencia, de su relatividad, de su contingencia, el que sabe que cada uno tiene que hacer su propia experiencia. Por tanto, se trata de que nadie deba aceptar dogmáticamente la experiencia de nadie y de que nadie pueda imponer autoritariamente la propia experiencia a nadie.

La tercera precaución consiste en separar claramente experiencia de práctica. Y eso significa pensar la experiencia no desde la acción sino desde la pasión, desde una reflexión del sujeto sobre sí mismo desde el punto de vista de la pasión. El sujeto de la experiencia no es, en primer lugar, un sujeto activo, sino que es un sujeto pasional, receptivo, abierto, expuesto. Lo que no quiere decir que sea pasivo, inactivo: de la pasión también se desprende una epistemología y una ética, tal vez incluso una política, seguramente una pedagogía. Pero se trata de mantener siempre en la experiencia ese principio de receptividad, de apertura, de disponibilidad, ese principio de pasión, que es el que hace que, en la experiencia, lo que se descubre es la propia fragilidad, la propia vulnerabilidad, la propia ignorancia, la propia impotencia, lo que una y otra vez escapa a nuestro saber, a nuestro poder y a nuestra voluntad.

También hay que evitar hacer de la experiencia un concepto. Yo creo que el lector académico, el lector investigador, tanto el teórico como el práctico, quiere llegar demasiado pronto a la idea, al concepto. Es un lector que está siempre apresurado, que quiere apropiarse demasiado pronto de aquello que lee, que quiere usarlo demasiado rápidamente. A mí me pasa a veces, cuando hablo de la experiencia un tanto oblicuamente, cuando trato de señalarla sin determinarla, que consigo una cierta atención pero, al mismo tiempo, me da la impresión de que provocho un cierto desasosiego. Algo así como “todo bien,

profesor, muy interesantes sus palabras, muy sugerente su exposición, pero ¿cuál es su idea de experiencia?, ¿qué es lo que entiende exactamente por experiencia?, ¿qué sería entonces pensar al profesor o al alumno como sujetos de experiencia?, ¿cómo podría pensarse la formación del profesorado desde la experiencia?, ¿cuál es su concepto de experiencia?, ¿qué es exactamente la experiencia?”. Me parece que si la función de los conceptos, como alguna vez escribió María Zambrano, es tranquilizar al hombre que logra poseerlos, a lo mejor querer llegar demasiado pronto al concepto sea como querer tranquilizarse demasiado pronto. Además no estoy seguro de que la pregunta “¿qué es?” sea la mejor pregunta ni la más importante. Y a veces, precisamente para no llegar demasiado deprisa, para que los procesos de elaboración de sentido sean mas lentos, menos superficiales, menos tranquilos, más intensos, hay que resistirse a responder a esas preguntas por el concepto, hay que resistirse a la pregunta “¿qué es?”, hay que resistirse a hacer de la experiencia un concepto, hay que resistirse a determinar lo que es la experiencia, a determinar el ser de la experiencia. Es más, tal vez haya que pensar la experiencia como lo que no se puede conceptualizar, como lo que escapa a cualquier concepto, a cualquier determinación, como lo que resiste a cualquier concepto que trate de determinarla, no como lo que es sino como lo que acontece, no desde una ontología del ser sino desde una lógica del acontecimiento, desde un *logos* del acontecimiento. Personalmente, he intentado hacer sonar la palabra experiencia cerca de la palabra vida o, mejor, de un modo más preciso, cerca de la palabra existencia. La experiencia sería el modo de habitar el mundo de un ser que existe, de un ser que no tiene otro ser, otra esencia, que su propia existencia: corporal, finita, encarnada, en el tiempo y en el espacio, con otros. Y la existencia, como la vida, no se puede conceptualizar porque siempre escapa a cualquier determinación, porque es en ella misma un exceso, un desbordamiento, porque es en ella misma posibilidad, creación, invención, acontecimiento. Tal vez por eso se trata de mantener la experiencia como una palabra y no hacer de ella un concepto, se trata de nombrarla con una palabra y no de determinarla con un concepto. Porque los conceptos dicen lo que dicen, pero las palabras dicen lo que dicen y además más y otra cosa. Porque los conceptos determinan lo real y las palabras abren lo real. Y la experiencia es lo que es, y además más y otra cosa, y además una cosa para ti y otra cosa para mí, y una cosa hoy y otra mañana, y una cosa aquí y otra cosa allí, y no se define por su determinación sino por su indeterminación, por su apertura.

La quinta precaución consiste en evitar hacer de la experiencia un fetiche o, lo que sería aún peor, un imperativo. Hace unos días, en la cantina de alguna Facultad de Educación, comenzó una broma a propósito de un tipo que quería escapar a la determinación de su signo zodiacal, que decía que él no tenía signo zodiacal, que no se sentía ni piscis ni virgo ni acuario ni nada... Ahí alguien contó que, en una ocasión, en Argentina, se atrevió a decir que él no tenía inconsciente, que hacía varios años que venía buscando su inconsciente pero que nunca lo había encontrado... y, naturalmente, todos los argentinos dijeron que sí que tenía inconsciente, que cómo no iba a tener,

que tenía inconsciente aunque no lo supiera, que todos tenemos inconsciente... Alguien dijo después que cuando los españoles llegaron a América tenían ciertas dudas sobre si los indios tenían alma... aunque luego decidieron que sí que tenían alma, aunque ellos no lo supieran, y que era necesario salvar su alma, aunque ellos no vieran la necesidad... Alguien dijo que algo parecido ocurre en España ahora con esa cuestión del multiculturalismo, que cuando llega un emigrante de África, después de muchas penalidades, alguien le dice que aquí todos tenemos cultura y que él, naturalmente, tiene la suya, y que además la vamos a reconocer y la vamos a respetar e, incluso, como ya pasa en algunas escuelas, se la vamos a enseñar. Quiero decir que ya se nos ha implantado un signo zodiacal, un inconsciente, un alma, una cultura... aunque no veamos la necesidad... y a ver si ahora se nos va a implantar también una experiencia y todos vamos a tener que empezar a buscarla, a reconocerla y a elaborarla. En el campo educativo, primero se trataba de la vocación, del amor a los niños y de esas cosas. Luego, con toda esa retórica humanista y neohumanista, de lo que se trataba es de que, para ser educador, había que tener una "idea de hombre", y ahí andábamos tratando de elaborar esa idea tan rara. Más tarde trataron de que desarrolláramos competencias técnicas profesionales al modo de los profesionales de otras áreas técnico-científicas. Era la época en que se usaba tanto la comparación entre los pedagogos y los médicos o los ingenieros. Luego nos mandaron que reflexionáramos sobre la práctica, que desarrolláramos nuestra conciencia reflexiva. Y a ver si ahora nos van a mandar que identifiquemos y elaboremos nuestra experiencia personal. Eso sería convertir la experiencia en un fetiche y en un imperativo, como son un fetiche y un imperativo el signo zodiacal, el alma, la identidad profesional, la cultura, la idea de hombre, la vocación, la conciencia crítica, el inconsciente y todas esas cosas que nos dicen que tenemos aunque no lo sepamos, que deberíamos tener aunque nunca hayamos sentido la necesidad, y que tenemos que aprender a buscar, a reconocer y a elaborar.

La sexta y la última precaución consiste en tratar de hacer de la palabra experiencia una palabra afilada, precisa, una palabra, incluso, difícil de utilizar, y eso para evitar que todo se convierta en experiencia, que cualquier cosa sea experiencia, para evitar que la palabra experiencia quede completamente neutralizada y desactivada. Tal vez por eso lo que he intentado hacer, básicamente, es decir lo que la experiencia no es, como para limpiar un poco la palabra pero al mismo tiempo para dejarla libre y suelta, para dejarla lo más vacía y lo más indeterminada posible. Y lo mismo ocurre con los lenguajes de la experiencia, con la narración, con el ensayo, con la crónica, que hay que reivindicarlos pero que hay que procurar al mismo tiempo no normativizarlos y no trivializarlos y no hacer de ellos tampoco ni una moda, ni un fetiche ni un imperativo.

En fin, que por ahí andamos, dándole vueltas a eso de la experiencia y de los lenguajes de la experiencia, y pensando a veces que si la experiencia comienza a ser tratada en el campo pedagógico como una cosa, y empiezan a abundar los científicos o los técnicos de la experiencia, si la experiencia

empieza a funcionar dogmáticamente, y empiezan a abundar los que se amparan en la autoridad de la experiencia, si se empieza a subordinar la experiencia a la práctica y se hace de ella un componente de la práctica, algo que tiene que ver con la mejora de la práctica, si se empieza a hacer de la experiencia un concepto bien definido y bien determinado, si la experiencia empieza a funcionar en el campo pedagógico como un fetiche o como un imperativo, si la palabra experiencia empieza a ser una palabra demasiado fácil... entonces vamos a tener que dejársela al enemigo y, sólo para llevar la contraria, vamos a tener que empezar a reivindicar la inexperiencia y a explorar lo que la palabra inexperiencia (o el par inexperiencia/sinsentido) nos puede ayudar a decir, a pensar y a hacer en el campo pedagógico...

3

Hasta aquí tres cosas. Primero, una invitación a explorar el par experiencia/sentido como alternativa o como suplemento a un pensamiento de la educación elaborado desde el par ciencia/técnica o desde el par teoría/práctica. Segundo, la necesidad de reivindicar la experiencia y de darle una cierta legitimidad en el campo pedagógico. Y tercero, algunas precauciones para que ese pensamiento de la experiencia o desde la experiencia no se vuelva contra la experiencia y la haga, otra vez, imposible, y la deje, otra vez, sin lenguaje. Hasta aquí un discurso, digamos, positivo, constructivo, de esos con los que es fácil identificarse, con los que es fácil estar de acuerdo. A partir de ahora voy a colocar mi discurso en un lugar un poco más radical, un poco más difícil, un poco más arriesgado. Para dar un cierto sentido a eso de la experiencia y de los lenguajes de la experiencia y, sobre todo, para ponerles a ustedes (y a mí mismo) ciertas dificultades, quizá para compartir con ustedes algo que me inquieta, algo que todavía no sé cómo pensar pero que tengo la sensación de que merece ser escuchado, voy a leer tres textos sobre la experiencia, tres textos de esos que casi te dejan sin palabras, tan radicales que casi nos colocan en eso de la inexperiencia y el sinsentido con lo que yo bromeara hace un momento.

Voy a comenzar leyendo el principio de una conferencia pronunciada en Hamburgo por el escritor húngaro Imre Kertész, el autor de la trilogía sobre la falta de destino<sup>4</sup>. El primer fragmento dice así: "... el conferenciante (...) nació en el primer tercio del siglo XX, sobrevivió a Auschwitz y pasó por el estalinismo, presenció de cerca, como habitante de Budapest, un levantamiento nacional espontáneo, aprendió, como escritor, a inspirarse exclusivamente en lo negativo, y seis años después del final de la ocupación rusa llamada socialismo (...), encontrándose en el interior de ese vacío voraginoso que en las fiestas nacionales se denomina libertad y que la nueva constitución define como democracia, si sirven de algo sus

---

<sup>4</sup> Imre KERTÉSZ, "Ensayo de Hamburgo" en *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona, Herder, 1999.



*experiencias o si ha vivido del todo en vano*". Tenemos, para empezar, una vida que atraviesa el siglo, que padece la historia del siglo, y que se pregunta si sus experiencias sirven de algo o si ha vivido su vida en vano. Si sus experiencias no sirven de nada, entonces habrá vivido su vida en vano. Sus experiencias son su vida, lo que a él le ha pasado, lo que él ha vivido. Por eso su pregunta tiene que ver con el valor y el sentido de esa vida tanto para sí mismo como para los otros. Una vida en vano es una vida sin sentido y sin valor, ni para uno mismo ni para los otros, y sentido y valor no es lo mismo que utilidad, una vida en vano no es lo mismo que una vida inútil puesto que una vida puede ser vanamente útil.

El texto continúa así: "... cuando hablo de mis experiencias, me refiero a mi persona, a la formación de mi personalidad, al proceso cultural-existencial que los alemanes llaman *Bildung*, y no puedo negar que la historia ha marcado de lleno con su sello las experiencias que han marcado mi personalidad". Se diría que Kertész nombra aquí la relación clásica entre experiencia y formación: la experiencia es lo que me pasa y lo que, al pasarme, me forma o me transforma, me constituye, me hace como soy, marca mi manera de ser, configura mi persona y mi personalidad. Por eso el sujeto de la formación no es el sujeto de la educación o del aprendizaje sino el sujeto de la experiencia: es la experiencia la que forma, la que nos hace como somos, la que transforma lo que somos y lo convierte en otra cosa. Y lo que parece decir Kertész es que la historia ha producido las experiencias que han determinado su personalidad. Lo que él es lo es por las experiencias históricas que ha vivido, por el modo como ha vivido lo que su tiempo le ha dado a vivir, le ha hecho vivir. Pero: "... por otra parte, podemos definir como rasgo más característico del siglo XX precisamente el haber barrido de manera completa a la persona y a la personalidad. ¿Cómo establecer pues una relación entre mi personalidad formada por mis experiencias y la historia que niega a cada paso y hasta aniquila mi personalidad?".

Es como si lo que el siglo XX nos hubiera dado a vivir fueran unas experiencias encaminadas a destruir a la persona y a la personalidad. Y aquí esta la primera paradoja: las experiencias de este siglo han determinado mi personalidad, pero esas experiencias tienen como efecto, precisamente, el destruir la personalidad: lo que determina mi personalidad es que mi personalidad ha sido destruida. Y continúa: "... quienes vivieron al menos uno de los totalitarismos de este siglo, sea la dictadura nazi, sea la de la hoz y el martillo, compartirán conmigo la inevitable preocupación por este dilema. Porque la vida de todos ellos ha tenido un tramo en que parecían no vivir sus propias vidas, en que se encontraban a sí mismos en situaciones inconcebibles, desempeñando papeles difícilmente explicables para el sentido común y actuando como nunca hubieran actuado si hubieran dependido de su sano juicio, en que se veían forzados a elegir opciones que no les venían del desarrollo interno de su carácter, sino desde una fuerza externa parecida a una pesadilla. No se reconocían en absoluto en estos tramos de sus vidas que más tarde recordaban de forma confusa y hasta trastornada; y los tramos que no lograron olvidar, pero que poco a poco, con el paso del tiempo, se convertían en anécdota y por tanto en algo extraño, no se transformaban en parte constitutiva de su personalidad,

*en vivencias que pudieran tener continuidad y construir su personalidad; en una palabra, de ningún modo querían asentarse como experiencia en el ser humano”.*

Lo que yo he vivido, parece decir Kertész, lo que millones de personas como yo han vivido, es la sensación de no haber vivido la propia vida, la sensación de no haber tenido una vida propia, una vida a la que se pueda llamar mía, una vida de la que nos podamos apropiar. Nosotros no hemos podido reconocernos a nosotros mismos en lo que nosotros vivíamos, por eso lo que nosotros hemos vivido no tiene nada que ver con nosotros, ha sido algo extraño a nosotros, y por eso no se ha podido convertir en parte de nuestra persona, de nuestra personalidad. El fragmento que quería leerles acaba así: *“... la no elaboración de las experiencias y, en algunos casos, la imposibilidad incluso de elaborarlas: esa es, creo yo, la experiencia característica e incomparable del siglo XX”.*

La imposibilidad de elaborar las experiencias, de darles un sentido propio. Y si las experiencias no se elaboran, si no adquieren un sentido, sea el que sea, en relación a la vida propia, no pueden llamarse, estrictamente, experiencias. Y, desde luego, no pueden transmitirse.

Permítanme ahora producir un eco entre este fragmento de Kertész y el famosísimo texto de Walter Benjamin titulado “El narrador”, un texto clásico para la comprensión de esa relación entre experiencia y sentido con la que estamos trabajando<sup>5</sup>. El texto, como todos ustedes saben, comienza con la constatación de la desaparición de la figura del narrador y, con ella, con la desaparición de la facultad de intercambiar experiencias. El primer párrafo de ese texto acaba con esta frase célebre: *“... diríase que una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias”.* En este texto el relato es el lenguaje de la experiencia, la experiencia se elabora en forma de relato, la materia prima del relato es la experiencia, la vida. Por tanto, si el relato desaparece, desaparece también la lengua con la que se intercambian las experiencias, desaparece la posibilidad de intercambiar experiencias.

Pero el fragmento que quería leerles, igualmente famoso, está en el segundo párrafo y dice así: *“... con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos. Todo aquello que diez años más tarde se vertió en una marea de libros de guerra, nada tenía que ver con experiencias que se transmiten de boca en boca. Y eso no era sorprendente, pues jamás las experiencias resultantes de la refutación de mentiras fundamentales significaron un castigo tan severo como el infligido a la estratégica por la guerra de trincheras, a la económica por la inflación, a la corporal por la batalla material, a la ética por los detentadores del poder.*

---

<sup>5</sup> Walter BENJAMIN, “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991.

*Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en el que nada había quedado incambiado excepto las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano".* Los hombres han vivido la Guerra pero están mudos, no pueden contar nada o, simplemente, no tienen nada que contar. Además, cuando llegan a casa, todo ha cambiado a su alrededor, se encuentran en un mundo que no comprenden, apenas frágiles y quebradizos cuerpos humanos, apenas pura vida desnuda, meros supervivientes. Y continúan mudos. En el centro de un campo de fuerzas tan devastador como incomprensible se quedan sin palabras. Las palabras que tenían, las que podían elaborar y transmitir en forma de relato unas experiencias aún propias o apropiables, ya no sirven. Y las palabras que podrían servir, aún no existen.

Kertész habla del nazismo o del estalinismo, Benjamin de la Primera Guerra, pero lo que dicen es lo mismo: no sé lo que me pasa, esto que me pasa no tiene sentido, no tiene que ver conmigo, no puede ser, no puedo comprenderlo, no tengo palabras.

El tercer texto es de Giorgio Agamben, de un libro que se titula *Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, y les voy a leer el principio del prólogo<sup>6</sup>. El comienzo del texto es un homenaje a Benjamin, y dice así: "... en la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizá sea uno de los pocos datos ciertos que posee sobre sí mismo. Benjamin, que ya en 1933 había diagnosticado con precisión esa 'pobreza de experiencia' de la época moderna, señalaba sus causas en la catástrofe de la guerra mundial...". Hasta aquí Benjamin: la imposibilidad de tener y transmitir experiencias. Pero el texto continúa: "... sin embargo 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. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia: ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo contemplan desde una insalvable lejanía, ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento; tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo, ni la manifestación que de improviso bloquea la calle, ni la niebla de los gases lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revólver retumbando en alguna parte; tampoco la cola frente a las ventanillas de una oficina o la visita al país de Jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de

<sup>6</sup> Giorgio AGAMBEN, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

*acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros– sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia”.*

Benjamin y la Primera Guerra; Kertész, los regímenes totalitarios y ese vacío que se llama libertad o democracia; Agamben, la vida cotidiana en una gran ciudad. El siglo XX, un siglo en el que se ponen en funcionamiento masivo una serie de dispositivos que hacen imposible la experiencia, que falsifican la experiencia o que nos permiten desembarazarnos de toda experiencia (Agamben dice eso de la droga, que tal vez hubo una época en que las personas tenían la sensación de que con las drogas estaban haciendo nuevas experiencias, pero que la actual toxicomanía de masas funciona para que podamos desembarazarnos de toda experiencia). ¿Podemos entonces, sin impostura, seguir hablando de la experiencia?, ¿no será que el discurso sobre la experiencia y la reivindicación de la experiencia pueden funcionar hoy con cierta facilidad precisamente porque tratan de algo que ya no existe?, ¿no habrá que rechazar también la experiencia? A eso parece apuntar el mismo Agamben cuando escribe: “... nunca se vio sin embargo un espectáculo más repugnante de una generación de adultos que tras haber destruido hasta la última posibilidad de una experiencia auténtica, le reprocha su miseria a una juventud que ya no es capaz de experiencia. En un momento en que se le quisiera imponer a una humanidad a la que de hecho le ha sido expropiada la experiencia una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror o mentira, el rechazo a la experiencia puede entonces constituir –provisoriamente– una defensa legítima”.

4

Como ven, en los textos que he leído se formulan tesis muy radicales. Ya no hay experiencia porque vivimos nuestra vida como si no fuera nuestra, porque no podemos entender lo que nos pasa, porque es tan imposible tener una vida propia como una muerte propia (igual que nuestra muerte es anónima, insignificante, intercambiable, ajena, igual que hemos sido despojados de nuestra muerte, nuestras vidas también son anónimas, insignificantes, intercambiables, ajenas, vacías de sentido, o dotadas de un sentido falso, falsificado, algo que se nos vende en el mercado como cualquier otra mercancía, fíjense si no en todos los dispositivos sociales, religiosos, mediáticos, terapéuticos que funcionan para dar una apariencia de sentido, fíjense si no en cómo compramos constantemente sentido, en cómo seguimos a cualquiera que nos venda un poco de sentido), porque la experiencia de lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa, porque la experiencia de nuestra lengua es que no tenemos lengua, que estamos mudos, porque la experiencia de quién somos es que no somos nadie. La primera tesis es que la experiencia ha sido destruida y se nos da en cambio una experiencia falsa. La segunda tesis, correlativa de la primera, es que no hay lenguaje para elaborar la experiencia, que nos faltan palabras, que no tenemos palabras, o que las palabras que tenemos son tan insignificantes, tan intercambiables, tan ajenas y tan falsas

como lo que nos pasa, como nuestra vida. La tercera tesis es que no podemos ser alguien, que todo lo que somos o lo que podemos ser ha sido fabricado fuera de nosotros, sin nosotros, y es tan falso como impuesto, que no somos nadie o que lo que somos es falso. Por lo tanto hablar de la experiencia, o de la formación, o de los lenguajes de la experiencia, es hablar de la mas pura banalidad, o bien de algo que es falso, o bien de algo que solo existe como nostalgia o como deseo pero, en cualquier caso, como imposibilidad.

A partir de aquí podríamos hacer, me parece, varias cosas. La primera seria ir pensando lo que puede ser la experiencia o lo que puede significar reivindicar la experiencia o los lenguajes de la experiencia en el campo pedagógico después de esta imposibilidad, algo así como empezar a pensar sobre tierra quemada. Se trataría de que pensáramos si lo que Kertész, o Benjamin o Agamben dicen de la vida de las personas comunes de su época y de sí mismos se podría trasladar a nuestras vidas y, sobre todo, a la experiencia de ser profesor o de ser alumno, a la experiencia de habitar un espacio escolar, un espacio pedagógico, si se le podría dar un cierto sentido a que la experiencia de la escuela es una experiencia en la que no vivimos nuestra vida, en la que lo que vivimos no tiene que ver con nosotros, es extraño a nosotros, si de la escuela, tanto si somos profesores como alumnos, volvemos exhaustos y mudos, sin nada que decir, si la escuela forma parte de esos dispositivos que destruyen la experiencia o que lo único que hacen es desembarazarnos de la experiencia. La segunda seria protestar, retroceder posiciones, y volver a formular unas tesis menos radicales, de esas que son más constructivas, que provocan más unanimidades. La tercera sería pensar si es posible vivir honradamente, también en educación, la imposibilidad de la experiencia, la falta de sentido, la ausencia de palabras, la conciencia de que no somos nadie. Pero en realidad creo que la opcion es de ustedes. Yo les propongo estos juegos y a ustedes les cabe, soberanamente, aceptarlos o modificarlos, o proponer otros, o ninguno.

5

Y para terminar, o para empezar tal vez una conversación y comenzar a jugar alguno de esos juegos que les he propuesto, dos citas, muy breves, sobre experiencia y lenguaje. La primera de Agamben... *“la experiencia decisiva, de la que se dice que es tan difícil de explicar para quien la haya vivido, no es ni siquiera una experiencia. No es más que el punto en el que rozamos los límites del lenguaje”*. La segunda cita es de Foucault hablando de las experiencias límite, concretamente de la locura, de esas experiencias en las que el lenguaje se abisma: *“seguramente un día será preciso reconocer la soberanía de esas experiencias y tratar de acogerlas; no porque se trate de liberar su verdad –pretension irrisoria ante esas palabras que son límites para nosotros– sino para liberar finalmente a partir de ellas nuestro lenguaje”*.

Agamben habla de experiencias decisivas, Foucault de experiencias límite, pero a lo mejor podríamos pensar que esas experiencias de las que hablaban Kertész, Benjamin o Agamben en los textos que les he leído anteriormente, esas experiencias que pueden ser atroces pero también banales, que pueden ser extraordinarias pero también ordinarias, esas experiencias que lo que nos dicen es que nuestra vida no es nuestra vida, que lo que nos pasa nada tiene que ver con nosotros, esas experiencias para las que también nos faltan palabras porque, en definitiva, no tienen nada que decirnos, porque no nos dicen nada, porque no podemos decir nada a partir de ellas que no sean clichés, banalidades, esas falsas experiencias para las que sólo tenemos palabras falsas... a lo mejor esas experiencias también nos hacen rozar los límites del lenguaje, a lo mejor también exigen de nosotros un lenguaje liberado. Pero será un lenguaje que ya no nos dará el centro, la sensación de que somos los protagonistas de nada, que ya no nos dará el sentido, la sensación de que nuestra vida es algo más que nuestra vida, que ya no nos permitirá pensar que somos los dueños de nosotros mismos y de nuestra historia, de nuestras palabras, de nuestros pensamientos o de nuestras acciones, que ya no nos permitirá decirnos a nosotros mismos que somos alguien, o que aprendimos alguna cosa que valga más allá de nosotros mismos, que ya no nos permitirá darnos importancia, sentirnos importantes... pero que tal vez ahí, en la finitud, en la contingencia, en la humildad, en el fracaso, en el absurdo... nos permitirá encarar nuestra vida con una cierta dignidad.

El texto de Benjamin está atravesado de nostalgia, es un texto elegíaco. El texto de Kertész está atravesado de desesperación, es un texto desesperado. El texto de Agamben, entre nostálgico y desesperado, intenta abrir un espacio para pensar la experiencia de otro modo, no como algo que hemos perdido o como algo que no podemos tener, sino como algo que tal vez se da ahora de otra manera, de una manera para la que quizá aun no tenemos palabras. Y ahí es donde quisiera terminar esta conferencia sobre la experiencia y los lenguajes de la experiencia, en que quizá aún no tenemos palabras.