

El mito de la experiencia propia

JUAN BAUTISTA LIBANO

“ y sin duda nuestro tiempo... prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser... lo que es “sagrado” para él no es sino la ilusión, pero lo que es profano es la verdad. Mejor aún: lo sagrado aumenta a sus ojos a medida que disminuye la verdad y crece la ilusión, hasta el punto de que el colmo de la ilusión es también para él el colmo de lo sagrado.”

Feuerbach

Prefacio a la segunda edición de
“La esencia del Cristianismo”.

En el marco de las IX Jornadas de Filosofía nos propusimos pensar en la experiencia y los métodos para acceder a ella. Ahora bien, reflexionar sobre la experiencia nos obliga a detenernos en la conformación y elección de ella como objeto de estudio. Se trata casi una tarea obligada para hacer de esta investigación una práctica reflexiva. Sería conveniente entonces que, en forma previa a cualquier desarrollo, acordemos que entendemos por “experiencia”.

Partimos de un problema entonces, porque el término “experiencia” se usa en varios sentidos. Vale la pena mencionar cuatro para dar cuenta de ello. Uno de esos sentidos se encuentra relacionado con la aprehensión que un sujeto de la realidad, es decir, la experiencia como modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido. Otro sentido se vincula con la aprehensión sensible de la realidad externa, lo que supone que tal realidad se da por medio de la experiencia¹. Una tercera

¹ Se llama experiencia, normalmente, a todo conocimiento que nos llega a través de los sentidos. Este es el sentido que le dio sobre todo el empirismo, que afirma que es solo por la experiencia como llega el conocimiento al hombre. El problema que plantea la experiencia así entendida, como fuente de conocimiento, es que todo cuanto se conoce mediante los sentidos no es sino una percepción, aquí y ahora, realizada en la conciencia del individuo acerca de algo singular y subjetivo; en el empirismo clásico, estos inconvenientes desembocaron a menudo en el fenomenismo o en el escepticismo.

acepción hace mención a la experiencia adquirida con la práctica² y una cuarta con la confirmación de los juicios sobre la realidad por medio de una verificación sensible.³

Sin embargo, este problema no resulta ser tan grave, porque pese a las diferencias, hay algo en común en los distintos sentidos en que usamos el término “experiencia”: el hecho de que se trate de una aprehensión inmediata por un sujeto de algo que se supone dado.⁴

Pero me permito entonces plantear un problema mayor: ¿hasta qué punto es real lo que ingenuamente y sin el menor reparo aceptamos como dado? ¿Y es si no es real aquello que solemos llamar realidad?

Llamamos “realidad” a lo que es o existe de un modo actual u objetivo, por oposición a lo que es una apariencia, una ilusión o una ficción, o a lo que es meramente posible o ideal, o subjetivo.⁵

Normalmente, y desde el sentido común, se entiende que lo real es aquello que pertenece al mundo en que vivimos y, por tanto, lo que existe en el espacio-tiempo.⁶ La experiencia, luego, es experiencia de lo dado.⁷

Pero resulta que en la sociedad actual la “experiencia” - nuestra experiencia del mundo- está marcada por los patrones de

² En este sentido se habla de experiencia en un trabajo, en un oficio y, en general, de la experiencia de la vida. Así, la experiencia se nos manifiesta como un saber o conocimiento que alcanzamos por realizar con cierta frecuencia determinados actos o haber tenido determinadas percepciones. Es como un saber práctico, el que Aristóteles concedía a los «hombres de experiencia», en contraposición a los que poseen un saber teórico.

³ Se dice entonces que un juicio sobre la realidad se confirma o verifica por medio de la experiencia. Para la ciencia, por ejemplo, la experiencia es observación y experimentación, es decir, método experimental.

⁴ Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004, pág. 1181.

⁵ Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Barcelona, Empresa Editorial Herder S.A., ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

⁶ La aplicación rigurosa de esta noción espontánea lleva a confundir lo real con lo «independiente» de la mente o con lo material o lo empírico, es decir, aquello que puede ser conocido por los sentidos. De hecho, lo real debe definirse en consonancia con los presupuestos ontológicos y epistemológicos desde los que se define ser, ente u «ontológico» o realidad en general, esto es, ha de entenderse desde una teoría determinada, pero sobre todo ha de poder diferenciarse de lo que se considera simple apariencia.

⁷ Pero aunque el sentido común percibe que lo real es lo empíricamente observable, no solo lo empíricamente observable es real. Por esto es preciso contar con otros criterios para determinar qué cosa podemos llamar real. A veces llamamos «real» no solo a lo que está obviamente presente a los sentidos, sino a todo aquello cuya existencia externa podemos determinar como objetivamente independiente de nuestro pensamiento y de nuestra observación a través de una verificación intersubjetiva. De este modo, no solo son reales los objetos externos, sino por lo menos algunas de sus propiedades y sus principios materiales internos. La filosofía, por lo demás, no se cierra a la posibilidad de considerar reales las entidades metafísicas.

consumo. Tomando a Heidegger podría decir que el mundo se convirtió en “imagen”.

Y, siguiendo a Heidegger, que el mundo devenga imagen significa que el “hombre” se ha apropiado de todo ente, lo ha sometido y ese mundo, ahora, es lo que el hombre “ve” en él. Eso que el hombre “ve” en el mundo que ha conquistado, desde su subjetividad fundante, es “su” mundo, tan suyo que la imagen que le devuelve es su propia imagen.

Nuestra imagen consumista, capitalista e individualista ya no experimenta la realidad en su totalidad. Millones de seres humanos mueren cada año de forma prematura por causas relacionadas por la pobreza, un número mucho mayor vive en condiciones que amenazan su subsistencia,⁸ y convivimos diariamente con sujetos a los que se les hace difícil protegerse a sí mismos y a sus familias.⁹

Pero de algún modo esos sujetos están ausentes. Tal vez sea solo una ausencia determinada por un estar presente pero distanciado por la extrañeza. Solo el desmantelamiento de los encuadramientos puede suministrar un acercamiento.

Pero todas las injusticias, las desigualdades, y en definitiva la marginación, ocurren bajo un orden institucional global diseñado para beneficio de los gobiernos, corporaciones y ciudadanos ricos.¹⁰

Algunos eligen qué y dónde comer mientras otros deben conformarse con lo que encuentran en los residuos de basura. Frente al sortilegio abismante del mercado, los segundos están condenados a no ser, a permanecer tras el umbral de visibilidad de la ciudad del consumo. La lógica de la polarización social vigente quiere inconscientemente que desaparezcan en silencio.

⁸ Estos sectores marginales, muchas veces son objeto de prácticas de persecución, contención y manipulación a través de las redes políticas clientelares que canalizan la ayuda social. A diferencia de las políticas públicas propias del estado bienestar, que eran planificadas, universales, de oficio, y tendiente a la asistencia, las prácticas políticas sociales en la actualidad se caracterizan porque son discrecionales, focalizadas, a requerimiento de parte, y tendiente a la subsistencia.

⁹ Thomas Pogge, *La pobreza severa como una violación de los derechos humanos*, en *Derechos Humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pág. 81.

¹⁰ Tomando a Foucault podemos decir que el biopoder, gracias a su potencia disciplinaria, ha fortalecido el crecimiento económico promovido por el capitalismo. Si por una parte el aparato estatal ha mantenido las relaciones de producción básicas, por la otra, parece bastante claro, los mecanismos de poder inventados por el biopoder que están presentes en todos los estratos de la sociedad, han actuado en el proceso económico y en el ordenamiento general de la sociedad moderna y contemporánea. Sergio Albano, *Michael Foucault, Glosario de aplicaciones*, Buenos Aires, Quadrata, 2005, pág. 60.

Pero el consumo alienado nos mantiene ciegos o indiferentes a esas experiencias desagradables. Inmersos en un mundo mediaticizado por la tecnología y regido por un bombardeo constante de pautas publicitarias, nos encontramos con una realidad que mezcla de modo indisoluble información y ficción.¹¹

En este sentido Marx vio como nadie que la razón instrumental capitalista hace del hombre una cosa, le quita su humanidad. Esta es la esencia de la *enajenación*. Se enajena al hombre en su condición de tal. Se hace un no- hombre.¹²

La propaganda logra que las múltiples decisiones anónimas respondan a los constantes estímulos que los individuos reciben de la alta densidad de información que los medios de comunicación transfieren al público para provocar motivación o desmotivación respecto de un asunto.¹³

Y si nuestra experiencia del mundo se encuentra mediada por las pautas de consumo, todo es una gran puesta en escena, y los problemas globales los experimentamos a través de mediaciones que operan con estéticas del humor, del horror, de lo grotesco, de la distorsión discursiva.¹⁴ Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que fue vivido directamente se aparta ahora en una representación.¹⁵

Sustentada en la fetichización del mercado, la globalización se traduce en la promoción del consumismo desaforado en las naciones opulentas, en la cultura del “úselo y tírelo” (como diría Galeano), con el consecuente deterioro del medio ambiente y el agotamiento de los recursos naturales no renovables. Este modo de consumo se traslada a través de múltiples canales a las naciones menos desarrolladas, las cuales, sin haber alcanzado el nivel de desarrollo adecuado, se ven abocadas a asimilar patrones culturales ajenos a sus propias realidades.¹⁶

¹¹ Ver al respecto: Umberto Eco, *La estrategia de la ilusión*, Barcelona, Lumen/De la Flor, 1990.

¹² José Pablo Feinmann, *La filosofía y el barro de la historia*, Buenos Aires, Planeta, 2008.

¹³ Daniel Alberto Sinópoli, *Opinión pública y consumos culturales*, Buenos Aires, Docencia, 2004, pág. 20.

¹⁴ Ford, Aníbal, *La marca de la bestia*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 1999.

¹⁵ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Rosario, Último Recurso, 2008, pág. 27.

¹⁶ Romero, Alberto, *Globalización y pobreza*, Editado por e-libro.net, pág. 27 <http://faculty.ksu.edu.sa/belaichi/Clases/PROYECTO/Globalizaci%C3%B3n%20y%20pobreza.pdf>

Simultáneamente, el uso irracional de los recursos naturales, así como el consumismo desaforado promovido por las naciones opulentas, están deteriorando en forma progresiva el medio ambiente y la calidad de vida de las personas, haciendo cada vez más insostenible el desarrollo. Esta situación, inherente al modo de acumulación imperante a escala planetaria, no es nada nuevo, aunque tiende a volverse cada vez más dramática.

El sistema dirige sus imperiosas órdenes de consumo, difundiendo la fiebre compradora. Así, el hombre acaba consumiendo fantasías. La mercadería cumple meramente el papel de objeto soporte, y es modelizada bajo diversas semióticas que la asocian imaginariamente a propiedades extrínsecas que ella no contiene, pero en razón de las cuales es interpelada y consumida.¹⁷

Ya Habermas en su tratado de 1962, *Historia y crítica de la opinión pública* entendía la conformación de la opinión pública como un instrumento para cohesionar la masa. Las masas consumidoras reciben hoy órdenes en un idioma universal: la publicidad. Los niños pobres toman cada vez más Coca-Cola y cada vez menos leche, y el tiempo de ocio se va haciendo tiempo de consumo obligatorio. Tiempo libre, tiempo prisionero: las casas muy pobres no tienen cama, pero tienen televisor, y el televisor tiene la palabra. Comprado a plazos, ese animalito prueba la vocación democrática del progreso: a nadie escucha, pero habla para todos. Pobres y ricos conocen, así, las virtudes de los automóviles último modelo, y pobres y ricos se enteran de las ventajosas tasas de interés que tal o cual banco ofrece.¹⁸

Deberíamos entonces, como filósofos, repensar la construcción de la subjetividad en el sistema capitalista. Necesitamos de la hermenéutica de Heidegger para “abrir” ese mundo de entes u objetos teóricos y dar espacio a la emotividad del *Dasein*.

Para ello habría que dar cuenta de las condiciones culturales dadas a nivel planetario en las últimas décadas, caracterizadas por la producción de una nueva modalidad de subjetividad, la cual aparece como oscilante, variable, sin centro fijo ni continuidad de sentido y convicciones.

¹⁷ Biagini, Hugo y Roig, Arturo, *Diccionario de Pensamiento Alternativo*. Buenos Aires, Biblos, 2008, pág. 123

¹⁸ Galeano, E., *El imperio del consumo*, <http://latinoamericana.org/2005/textos/castellano/Galeano.htm>

Esta subjetividad da lugar a un comportamiento *light*, poco comprometido con los otros y con las grandes causas éticas y políticas de interés colectivo o universal. En definitiva, constituye un sujeto centrado sobre sí mismo, sumido en una modalidad *neonarcisista*.¹⁹

De un cruce de lecturas focalizadas entre *La contribución a la crítica de la economía política* de Marx y *Vigilar y Castigar* de Foucault emerge con claridad uno de los ejes teóricos metodológicos absolutamente indispensables para pensar el capitalismo: el cuerpo, como el ámbito de desarrollo de la explotación, la lucha de clases, el disciplinamiento y los nuevos dispositivos de saber-poder que el capitalismo trae aparejados.²⁰

Bajo el término de “cuerpo dócil” Foucault designa el cuerpo “ideal”, el cuerpo del hombre máquina, carente de discurso, vacío de subjetividad, que permite ser manipulado, modelado, inserto en distintos dispositivos sin ofrecer ningún tipo de resistencia.²¹

Por su parte, en los *Manuscritos de economía y filosofía*, Marx explica como la producción produce al hombre no solo como mercancía, *mercancía humana*, hombre determinado como mercancía, sino que también lo produce como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente.²²

Hoy la globalización se nos presenta como una ideología que enaltece el fundamentalismo del mercado, exalta la libertad de comercio,²³ impulsa el flujo libre de los factores de la producción,²⁴

¹⁹ Biagini, Hugo y Roig, Arturo, *Diccionario de Pensamiento Alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pág. 424.

²⁰ Para profundizar, ver al respecto: Juan Carlos Marín, *La silla en la cabeza*, Buenos Aires, Colectivo Ediciones, 2009, pág. 18.

²¹ El “cuerpo dócil” es el lugar donde el poder inscribe su anatomía política por medio de sucesivas modelaciones y manipulaciones impuestas. No se trata del cuerpo de un sujeto sino de una máquina capaz de cumplir las funciones más diversas en cualquier circunstancia.

²² Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2009, pág. 123.

²³ Vale destacar que al tiempo que operan tendencias hacia la integración de las economías mundiales, a la destrucción de las fronteras económicas nacionales, a la conformación de un mercado mundial y de una “aldea global”, también se consolidan procesos de conformación de megabloques comerciales de carácter regional y se profundizan las desigualdades entre un puñado de superpotencias tecnológicamente más desarrolladas y el resto de países del mundo.

²⁴ Excepción hecha de la mano de obra, que continúa sometida a numerosas restricciones de diverso tipo.

propugna el desmantelamiento del Estado,²⁵ asume la monarquía del capital, promueve el uso de las nuevas tecnologías, favorece la homologación de las costumbres y la imitación de las pautas de consumo y fortalece la sociedad consumista.²⁶

La globalización se muestra ya como un proceso irreversible, que abarca no solo todas las naciones del mundo, sino también todos los aspectos del hombre.²⁷ Y la actividad de forjar un mundo²⁸ requiere, entre otras cosas, de una imagen unificada de la naturaleza, de metodologías que sostengan con teorías esta imagen y de criterios compartidos para evaluar esas teorías.

Pero requiere también de paradigmas de aplicación que guíen la innovación tecnológica al ritmo que impone el mercado y de un sistema de gestión de la investigación que responda a esas imposiciones. Por último, requiere de supuestos metafísicos que nos convenzan de la pureza de la ciencia, de la objetividad de las teorías que sus métodos justifican y de la necesidad de la lógica, en nombre del progreso, impone su marcha. Así, la epistemología emergente proporciona instrumentos que acompañan y sostienen el proceso, al tiempo que resultan posibilitados por él.²⁹

Método y racionalidad se hallan estrechamente interrelacionados, por cuanto todo método es una manera de aplicar la racionalidad, pero a su vez la racionalidad misma puede definirse como el método de justificar adecuadamente nuestras creencias.³⁰ Y así, el discurso del poder aparece como el conjunto de justificaciones mediante las cuales sus mecanismos y dispositivos quedan encubiertos tras una superficie de racionalización.

²⁵ Aunque la minimización del estado, que en América Latina reconocimos en las sucesivas políticas de ajuste, en la reforma de estado y la flexibilización laboral, no implicó que el estado haya desaparecido sino, muy por el contrario, que este ha ido mutando. El estado malestar no es un estado mínimo sino un estado que ha redefinido sus prioridades, sus problemas, su gasto público. Un estado que ya no interviene en la sociedad para generar integración social, sino para contener la exclusión social. No se trata de asistir sino de subsistir a los sectores sobrantes de la población.

²⁶ Romero, Alberto, *Globalización y pobreza*, editado por e-libro.net. <http://faculty.ksu.edu.sa/belai-chi/Clases/PROYECTO/Globalizaci%C3%B3n%20y%20pobreza.pdf>

²⁷ Ricardo Maliandi, *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos. 2006, pág. 44.

²⁸ A imagen y semejanza de la burguesía, que según Marx y Engels, arrastra a la corriente de la “civilización” a todas las naciones mediante la imposición de la fuerza.

²⁹ Silvia Rivera, *La epistemología y sus formas cambiantes*, en: Roberto Bergalli, Claudio Martyniuk, *Filosofía, política y derecho. Homenaje a Enrique Marí*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

³⁰ La cuestión fundamental que plantea todo método es que no se trata simplemente de una manera útil y razonable de averiguar o conseguir algo, sino que el hecho de adoptar un método concreto determina ya aquello mismo que puede averiguarse o conseguirse. Del método hay que decir lo mismo que se afirma del conocimiento en general: que modifica aquello mismo que intenta conocerse.