



¿SE PUEDE TENER UNA EXPERIENCIA DEL SER? FABRICACIÓN, VIVENCIA Y EXPERIENCIA (*MACHENSCHAFT, ERLEBNIS, ERFAHRUNG*) EN LOS ESCRITOS PRIVADOS DE HEIDEGGER¹

IS IT POSSIBLE TO HAVE AN EXPERIENCE OF BEING?
MACHENSCHAFT AND EXPERIENCE IN HEIDEGGER'S PRIVATE WRITINGS

César Gómez Algarra²
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 26.10.2023 - Aceptado: 02.01.2024

RESUMEN

Tal y como expone Heidegger en sus escritos privados de los años 1930-1940, el ser humano hodierno se habría vuelto incapaz de tener una experiencia auténtica (*Erfahrung*). Puede relacionarse con los entes (*Seienden*), pero no logra tener una auténtica experiencia del Ser (*Sein*), el cual actúa como fundamento de toda experiencia ontológica posible. En este artículo, queremos reconstruir la tesis de una imposibilidad de la experiencia, tal y como la podemos encontrar en los escritos del legado póstumo, recientemente publicados y aún por investigar. Nuestro objetivo es demostrar que esta interpretación histórica, que tanta influencia ha ejercido en la filosofía del siglo XX, no puede interpretarse de forma radical ni sin límites. Si no, corremos el riesgo de quedarnos sin una base fenomenológica capaz de dar cuenta de nuestra experiencia –en cualquiera de sus determinaciones. Heidegger expone un *impasse* histórico, donde únicamente tenemos una experiencia del ser en su determinación actual y efectiva (*Wirklichkeit*). Sin embargo, si aceptamos que es tan sólo a partir de una experiencia del Ser que se pueden tener todas las demás experiencias, entonces cerramos los ojos al primer hecho fenomenológico de la donación de la vida –lo que el mismo Heidegger defendió en sus primeros cursos.

Palabras clave: Heidegger; Fenomenología; Experiencia; *Ereignis*.

ABSTRACT

According to Heidegger in his private writings of the 1930s-40s, contemporary humankind has become incapable of experience (*Erfahrung*). It can relate to beings (*Seienden*), but it fails to have an authentic experience of Being (*Sein*), which acts as the foundation of every possible ontological experience. In this paper, we would like to reconstruct the thesis of an impossibility of experience, as we can find it in the writings from the posthumous legacy, recently published and less studied. Our aim is to show that this historical interpretation, which has exerted so much influence on the philosophy of the 20th century, cannot be interpreted radically nor without limits. If we do so, we take the risk to be left without a phenomenological ground capable of accounting for our experience –in any of its determinations. Heidegger exposes a historical *impasse*, where the tendency is that we only have experience of beings in its present and effective determination (*Wirklichkeit*). However, if we accept that it is only from an experience of Being that all other experiences can be considered, then we close our eyes to the first phenomenological fact of the givenness of life –which Heidegger himself defended in his early courses.

Keywords: Heidegger; Phenomenology; Experience; *Ereignis*

¹ Este artículo es una versión reelaborada de una conferencia presentada en el coloquio internacional *Phenomenology and the Limits of Experience*, el cual tuvo lugar en la Universidad de Bucarest, del 21 al 23 de septiembre de 2023. Agradecemos a los asistentes por sus preguntas y por sus comentarios, en particular a Anna Yampolskaya. Se enmarca en el proyecto de investigación “La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical” (PID2019-108291GB-I00), dirigido por François Jaran (Universidad Complutense de Madrid), y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (España) y fondos FEDER.

² Investigador postdoctoral *Juan de la Cierva*. Contacto: cesgom03@ucm.es

¿De dónde le viene al hombre el presentimiento de la representación del Ser? De la experiencia del ente, se suele responder. Pero, ¿qué significa esto? ¿Permanece la experiencia del ente sólo como un motivo, el motivo de cada representación del Ser, o es el ser como entidad captado inmediatamente “junto a” y “en el” ente? Al mismo tiempo, además, se encuentra ante nosotros la pregunta a menudo planteada: ¿cómo se puede experimentar al ente en cuanto ente sin conocer acerca del Ser? (GA 65, § 128, 245)³.

Como para todo buen fenomenólogo, el concepto de experiencia juega en la obra de Heidegger un papel fundamental. Pero no lo hace al mismo nivel ni siguiendo el mismo método que en el caso del fundador de la fenomenología, Husserl, por ejemplo. A primera vista, la experiencia, según Heidegger, no es algo que deba ser depurado y analizado descriptivamente (o reflexivamente), tras toda una serie de reducciones, por y para una subjetividad trascendental⁴. Aunque difícilmente encontremos una constitución de la experiencia subjetiva esto no implica, sin embargo, que se *asuma* la donación de la experiencia sin mayor esfuerzo que el mero dejarse afectar por ella. No hay tampoco una inmediatez ingenua e intuitiva de la experiencia en la obra heideggeriana. Pero sí que nos las habemos con algún tipo de cribado, necesario en el ámbito del rigor propio del preguntar fenomenológico.

Ya desde los primeros cursos de los años 1920, Heidegger procuraba explorar distintos métodos para alcanzar una experiencia fáctica, originaria, de la vida. Y lo hacía llevando a cabo, entre otras tareas, un análisis crítico de las filosofías relevantes en su época: Dilthey, Lask, Natorp, etc. En el debate de la época, la experiencia (*Erfahrung*) aparece ligada, al menos parcialmente, al vocabulario clave del momento, donde la vivencia (o la experiencia vivida: *Erlebnis*, *Erleben*) asumen un papel preponderante en el proceder filosófico. Tal y como Gadamer

³ “Woher kommt dem Menschen die Ahnung und die Vorstellung des Seyns? Aus der Erfahrung des Seienden, antwortet man gern. Doch wie ist dies gemeint? Bleibt die Erfahrung des Seienden nur ein Anlaß, der Anlaß jenes Vorstellens des Seyns, oder wird das Seyn als Seiendheit unmittelbar ‘am’ und ‘im’ Seienden aufgegriffen? Zudem steht sogleich die oft gestellte Frage vor uns: Wie vermag einer Seiendes als Seiendes zu erfahren, ohne um das Seyn zu wissen?”. Para las referencias, remitimos a la paginación de la obra completa de Heidegger (GA = *Gesamtausgabe*) en alemán, con sus indicaciones completas al final, en la bibliografía. Nos hemos inspirado de las traducciones existentes (al castellano y al francés), modificándolas cuando esto fuera necesario para una mejor comprensión del argumento.

⁴ Esta caracterización en ningún caso pretende restituir la importancia del concepto de experiencia en Husserl. Tan sólo resume una visión convencional de la experiencia propia de la fenomenología trascendental, visión que exhibe el propio Heidegger en algunas de sus críticas a las *Ideas I* y otros textos.

mostró en *Verdad y método* (1990, 66-76), y H. Schnädelbach más adelante (2013, 174-197), la vida, junto a todas sus derivaciones, forma un conjunto de sentido decisivo a la hora de comprender el panorama intelectual de principios del siglo XX.

No obstante, ni tan siquiera veinte años después de los primeros cursos de Friburgo, la noción de experiencia fáctica de la vida (*faktische Erfahrung des Lebens*) desaparece del vocabulario conceptual heideggeriano. Y la vivencia, *Erlebnis*, se ha convertido en un enemigo al que enfrentarse: representa ahora el símbolo victorioso del subjetivismo moderno, cuyas consecuencias se dejan rastrear en todos los ámbitos del conocimiento y de la cultura. Esto significa que, al menos, a partir del viraje –la llamada *Kehre* en el pensar del *Ereignis*– el punto de partida ya no lo asume algo así como una experiencia fáctica, vivida, sino que surge del ser mismo. Tampoco surge del *ser* entendido de cualquier manera: ni del ser como determinación lógica, ni del ser intuido subjetivamente, ni de su sentido, interpretado hermenéuticamente, a partir del *Dasein*. Más bien, el ser (*Sein*) del ente debe comprenderse en su despliegue de sentido, en su esenciar (*Wesung*) histórico, que remite al Ser entendido como ese despliegue mismo, como *Seyn*. A partir de los años 1930, lo que interesa progresivamente a Heidegger es la manera en la que el Ser (*Seyn*) abre un horizonte donde el ente mismo se manifiesta y encuentra su lugar propio (el sentido del ser como *Sein*). Por supuesto, este cambio no es inmediato, es más bien paulatino, y si existen continuidades y rupturas –dentro de un alejamiento progresivo que deja de lado la vida en favor del ser y de la ontología–, no deja de ser sorprendente hasta qué punto la terminología heideggeriana ha cambiado en tan poco tiempo.

El objetivo de este artículo es analizar el sentido y los límites de la constelación conceptual que forma la experiencia y la vivencia, *Erfahrung* y *Erlebnis*, tal y como aparecen en los escritos del *Ereignis*, también llamados escritos privados o esotéricos –concentrados entre los años 1930 y 1940. Desde las *Contribuciones a la filosofía* [1936-38] hasta los distintos volúmenes de los *Cuadernos negros*, encontramos en efecto una exposición muy crítica de la experiencia moderna –o, más bien, de la imposibilidad epocal de una experiencia auténtica.

Primero (1), abordaremos el diagnóstico de la Modernidad que encontramos en estos textos y que viene a completar lo que Heidegger ya expuso públicamente en *La época de la imagen del mundo* [1938]⁵. Este diagnóstico crítico se centra, mayormente, en el rechazo de una experiencia reducida (incluso bloqueada e imposibilitada), lo que el filósofo de Meßkirch identifica ahora como

⁵ El texto está incluido en *Caminos de bosque* (GA 5, 75-114). Sin embargo, con la publicación del volumen 80.2, ya tenemos acceso a las diferentes versiones de la conferencia. Reservamos para una investigación posterior la tarea de comparación entre estas versiones y los implícitos que contienen (y que remiten a los escritos del *Ereignis*), en particular sobre la noción de *Machenschaft*.

vivencia, *Erlebnis*. Este bloqueo se debe a una situación histórica, que Heidegger llama *Machenschaft*, término que podemos traducir por fabricación⁶: cuando el sentido del ser se reduce al hecho de hacer algo en su efectividad o su realidad efectiva (*Wirklichkeit*). (2) Frente a este estado de cosas, aparentemente sin salida, encontramos en los diferentes textos la posibilidad de escapar a la *Machenschaft* y a la devastación del significado que acarrea. Pero, para lograrlo, debemos ser capaces de realizar una experiencia distinta del ser, entendiendo ésta como *Erfahrung* y transición (*Übergang*). (3) El análisis comparativo de estos dos fenómenos, *Erlebnis* y *Erfahrung*, nos permitirá esbozar una crítica respecto al estatuto fenomenológico de la experiencia en estos textos, destacando sus ventajas hermenéuticas para un diagnóstico de la Modernidad, pero también las dificultades metodológicas en las que, quizás y pese a todo, Heidegger encallaría.

1. EL BLOQUEO DE LA EXPERIENCIA: FABRICACIÓN Y VIVENCIAS

Penetrar en la arquitectura del pensar del *Ereignis*, o del proyecto de una historia del ser, puede parecer una tarea imponente a primera vista. Pero, precisamente, la dimensión crítica, o negativa, de este proyecto resulta más fácil de delimitar con cierta claridad. Dicho de otro modo, es más fácil entender a qué se enfrenta Heidegger en los años 1930-1940 que cuál es su propia propuesta filosófica. En ese sentido, consideramos que la fabricación (*Machenschaft*) constituye una puerta de acceso privilegiada para elucidar el concepto de experiencia en estos escritos –aunque no sea necesariamente la única (podríamos tomar también, como ejemplo, la confrontación con el concepto dialéctico de experiencia de Hegel, pese a que los dos estén relacionados).

¿Qué debemos entender por fabricación, por *Machenschaft*? Como el propio filósofo subraya en el § 45 de las *Contribuciones a la filosofía*, con la *Machenschaft* no se trata de una mera maquinación o complot, (aunque la resonancia esté ahí), sino de un estado epocal en el que todo está ya decidido, de antemano, a partir de la primacía del *machen*, del hacer (GA 65, § 61; GA 69, § 41). Y lo que hacemos, a su vez, ya está comprendido en un sentido muy preciso y determinado, a saber, a partir de la determinación del ser como realidad efectiva y efectividad: *Wirklichkeit*. Recordemos que la *Carta sobre el humanismo*, de 1947, comienza deplorando que “no pensamos de manera suficientemente radical la esencia de la acción” (GA 9, 323). Con esta queja, Heidegger apunta a que, a

⁶ Dado que Heidegger rechaza el sentido habitual de maquinación para comprender el concepto de *Machenschaft*, hemos preferido optar por el neologismo de *fabricación*, el cual expone con mayor claridad la dimensión de *hacer* y de *fabricar* que el filósofo quiere poner de manifiesto. Sobre este punto, nos inspiramos en la traducción francesa del volumen 66, *Méditation* (*Besinnung*), llevada a cabo por Alain Boutot.

partir de la Modernidad, la acción se piensa exclusivamente como aquello que tiene un *efecto* visible y presente en el mundo. De esta manera, la acción misma se juzga cada vez más según las cualidades de sus resultados: cuanto mayor *efecto* tenga, mayor peso esencial se atribuye a la acción efectiva. No obstante, las reflexiones que abren este texto fundamental de la segunda mitad del siglo XX se están preparando, entre bastidores, en los escritos privados de los años 1930-1940, que son los que nos ocupan aquí.

Analizar en detalle el largo proceso histórico que aboca, según Heidegger, a la dominación del *hacer* subjetivo nos alejaría del objetivo de este artículo. Si los textos publicados en vida de Heidegger exponían los principales jalones de esta historia, especialmente los capítulos finales del *Nietzsche* II, los escritos privados la completan y la profundizan en algunos de sus aspectos clave. Valga subrayar entonces que se trata de un proceso que remonta hasta los griegos presocráticos. Desde la *physis* hasta la voluntad de poder nietzscheana, pasando por la *idea*, la *energeia*, la *technè*, el *agere* y la *creatio*, asistimos a una vasta reconstrucción en la que se pone de manifiesto un privilegio progresivo del sentido del ser como algo presente (*anwesen*) y efectivo (*wirklich*), algo que está ahí dado según estos mismos parámetros. Para ese proceso que culmina, en la época contemporánea del final de la metafísica, con la fabricación (*Machenschaft*), lo decisivo es que el ser (del ente) se entiende de una única manera, exclusiva y opuesta a cualquier otra posibilidad –de ahí que fabricación y olvido del ser sean dos caras de la misma moneda. De esta forma, la experiencia humana como vivencia, como *Erlebnis* aparecerá exclusivamente ligada a la efectividad de la presencia, efectividad que corresponde siempre a la de un producir y a la de un *hacer: machen*.

Por decirlo más claramente, para Heidegger habría aquí dos dimensiones, una *objetiva* y una *subjetiva*, cuya imbricación conforma el bloqueo de cualquier experiencia posible fuera de este marco (pre)establecido. Por un lado, *objetivamente*, todo ente se ve reducido a su estatuto de realidad presente y efectiva y, por el otro lado, *subjetivo*, ese ente solo tiene valor y sentido dentro de la vivencia subjetiva (de la representación propia del sujeto) de aquél que se relaciona con lo ente. Y se relaciona, mayormente, en el actuar y en el producir (de las) cosas, de tal manera que, como pone de relieve D. Pradelle, este proceso acaba pensándose como una *causa efficiens* cuya consecuencia (*Er-folg*) y resultado tiene un valor efectivo e indubitable –valor que constituye finalmente, su éxito: *Erfolg* (GA 95, 316; Pradelle, 2013, 382).

De esta manera, nos vemos conducidos a asimilar la experiencia únicamente en el trato con los entes efectivos, a partir de la desnudez de un *factum brutum* –que deja de lado innumerables determinaciones, las cuales también serían posibles. Éste es el fenómeno propio del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), y Heidegger da a entender que ese *factum brutum* no es necesariamente unívoco

ni unilateral, sino que puede adoptar distintas formas. Sin embargo, ya sea la del absoluto incondicionado del espíritu (en referencia a Hegel) o de la fluidez del devenir de la vida (en referencia a Nietzsche), en ambos casos se revela la primacía totalizadora de la efectividad. Finalmente, este (falso) privilegio de la efectividad tiene consecuencias directas en nuestra manera de relacionarnos con todo lo que nos rodea y con el conjunto de lo que es –y constituye precisamente lo que la ubicuidad del término de vida y de vivencia, *Leben* y *Erlebnis*, revela.

Una frase de las *Contribuciones a la filosofía* expone esto de manera directa: “Sólo lo vivenciado y lo vivenciable, lo urgente en el círculo de la vida vivida, lo que el ser humano puede traer consigo y logra traer delante de sí, puede valer como ‘siendo’” (GA 65, 129)⁷. Ésta es, a grandes rasgos, la tesis que ya aparecía en *La época de la imagen del mundo*, de 1938, donde el filósofo afirma que “el ente sólo vale como ente en la medida y hasta dónde se le inserta y se le reintroduce en esta vida, es decir, [que el ente] se vuelve vivenciado y vivencia” (GA 5, 94)⁸. Dicho de otro modo, más allá del ente que se capta en la vivencia de la efectividad, *no existe nada (de verdad) que no entre en estos parámetros*.

Para Heidegger, se trataría aquí de una especie de “violencia” ejercida contra el ser, en la medida en que se reduce o incluso se *fuera* el sentido de las cosas (aquellas con las que podemos tener experiencia) a uno solo: un sentido que se volverá único y exclusivo de ahora en adelante⁹. Esta reducción del sentido no implica, sin embargo, que la experiencia, entendida como vivencia, esté condenada a agotarse. Es más bien a la inversa: las coordenadas del hacer (*machen*) y de la efectividad hacen posible que toda vivencia se propague hasta dimensiones insospechadas –lo que en estos textos se identifica como *lo gigantesco (das Riesenhafte)* (GA 65, § 71). A partir de la noción de gigantesco, el filósofo quiere diagnosticar la inversión conceptual que instaura la Modernidad, y más particularmente la época presente, al entender y fijar la *cantidad* como *calidad*, fenómeno que se llevaba preparando durante siglos pero que alcanzaría su máximo esplendor en el siglo XX. Lo gigantesco corresponde entonces a un fenómeno epocal en el que reina “la instalación y la representación calculadoras del ente en su totalidad, a partir del centro y para el centro que constituye la certeza del ser humano entendido como *subjectum*” (GA 95, 350)¹⁰.

⁷ “Nur das Erlebte und Erlebbare, in dem Umkreis des Erlebens Vor-dringliche, was der Mensch sich zu bringen und vor sich zu bringen vermag, kann als ‘seiend’ gelten”.

⁸ “Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in dieses Leben ein- und zurückbezogen, d. h. er-lebt und Er-lebnis wird”.

⁹ La violencia aparece tematizada de manera fragmentaria en el conjunto de los escritos privados. Véase, en particular, GA 65, § 159, 282 y GA 69, §§ 59-63. Para una primera aproximación al problema remitimos a Perretta (2021).

¹⁰ Sobre *lo gigantesco*, véase también GA 65, § 260, 441-442; GA 94, 485-488 y GA 95, 24-26.

A partir de la certeza, este valor de lo calculable, extendido precisamente hasta lo incalculable por excelencia, concierne también a la vivencia, que penetra todos los ámbitos imaginables. Como Heidegger escribe en las “Reflexiones VI” [1938], la vivencia así entendida corresponde al reinado de “la forma más banal del *ego cogito me cogitare*”, donde lo que uno *siente* equivale sin más a la efectividad de lo que es experimentado, *vivenciado* (GA 94, 452)¹¹. La verdad de lo vivenciado ya no puede ser puesta en duda: su efectividad es la marca justificadora de su legitimidad. De esta manera se manifiesta que la vivencia, según Heidegger, “no tiene límites”, y que para ella “nada es imposible” (GA 65, 129). No es imposible porque la vivencia se sitúa en un marco conceptual donde todo lo que es posible y lo efectivo ya están determinados de antemano según el esquema de la fabricación, y porque es sólo a partir de este marco que los resultados son medidos y calculados¹².

A lo largo de los tratados y de los *Cuadernos negros*, el filósofo multiplica estas referencias críticas a la(s) vivencia(s), un fenómeno que rastrea en todos los ámbitos del saber científico, pero también en la cultura contemporánea. La vivencia es entonces aquello que rige en toda conceptualización respecto a lo que *es*, abarcando desde la ciencia histórica (*Historie*) hasta la industria cinematográfica. Así lo percibe, precisamente, en el desarrollo de la industria cultural, y podemos leer en *Meditación* [1938-39], en un tono que suena casi adorniano, que “lo que es *kitsch* no son las películas, sino lo que, como resultado de la fabricación y de la vivencia, deben proponer y promover como lo que vale la pena ser vivido” (GA 66, § 11, 31). Pese a lo mucho (o lo poco) que haya cambiado Hollywood hoy en día, no es difícil sostener que la crítica de fondo sigue vigente.

¹¹ Pasajes como éste permiten matizar algunas de las críticas clásicas dirigidas a la crítica heideggeriana del sujeto, en la medida en que se le reprocha haberse centrado únicamente en la determinación epistemológica de la representación subjetiva frente a la dimensión afectiva. O, con las palabras de Michel Henry: “La esencia de la representación es la esencia del ser tal y como lo comprende Heidegger, la crítica de la filosofía del sujeto no es aquí más que su simple repetición (*redite*)” (2003, 17). Sin embargo, no se trata para Heidegger de negar estas otras dimensiones y su importancia para el sujeto. Lo que quiere destacar es más bien cómo la primacía epistemológica se infiltra en todos los ámbitos de la existencia, incluyendo lo que creemos *sentir* o *vivenciar*. Sobre esta categorización de lo que sentimos, véase, p. e., GA 71, 218.

¹² No sólo la guerra se ha convertido en una vivencia, como ya anunció Jünger (criticado implícita o explícitamente a lo largo de todos estos escritos), sino que incluso nuestra relación con la divinidad es susceptible de medirse (y de calcularse) en términos de vivencias. Por eso la relación con dios, ironiza Heidegger poco después de la guerra, en las “Anotaciones III” [1946/47], es susceptible de convertirse en “objeto de la psicopatología” (GA 97, 266). Nótese que Heidegger dista mucho de ser el primero en realizar este diagnóstico sobre la Modernidad, que ya aparece con claridad desde (por lo menos) los trabajos de Weber y en el capítulo final (“El estilo de vida”) de la *Filosofía del dinero* de Simmel (1976, 535-649). Sin embargo, al vincular el problema con el desarrollo histórico de la metafísica, Heidegger lo radicaliza. Sobre el problema de la medida y de la desmedida en el *Ereignis-Denken*, remitimos a Polt (2011). Para una interpretación general en la obra heideggeriana, véase Elden (2006) y Medzech (2022).

Todo esto apunta a que existe un sentido, eminentemente subjetivo y efectivo –humano, demasiado humano, podríamos decir– que caracteriza a la experiencia en cuanto vivencia (*Erlebnis*), y es ese sentido, en cuanto última figura eminente de la Modernidad, lo que Heidegger denuncia a lo largo de estos escritos. Sin embargo, esta caracterización representa al mismo tiempo un límite, en la medida en que reduce la experiencia al actuar, al producir y al sacar provecho, al explotar (*Betrieb*) el ente presente –algo que dista mucho de agotar todo lo que podemos sentir y todo lo que podemos vivir *verdaderamente*. ¿Significa esto que la experiencia no tiene nada que decir ni nada que aportar al pensar del *Ereignis*? Al contrario, Heidegger defenderá que la experiencia sigue siendo esencial y que tiene mucho que ofrecernos. Pero se trata de considerar *otro sentido* de la experiencia, un sentido que, en principio, nada tiene que ver con la vivencia subjetiva ni con la fabricación-*Machenschaft*. Todo se juega entonces en el paso de la experiencia como *Erlebnis* al de la experiencia como *Erfahrung* –si acaso este tránsito es siquiera concebible.

2. SALIR DEL ENCIERRO METAFÍSICO: LA EXPERIENCIA COMO TRÁNSITO DEL SER

Pero, ¿cómo el pensar, que desde hace dos mil años busca al ente y lo toma como lo efectivo y que encuentra al ser indudablemente en la “realidad efectiva”, supuestamente inexplicada y no necesitada de explicación, cómo el pensar debe ser antes transformado, para conocer al Ser y, conociéndolo, experimentarlo como lo que viene? (GA 69, 31)¹³.

¿Dónde podremos encontrar una vía abierta hacia otro sentido de la experiencia? Y, antes que nada, ¿a qué puede parecerse esta experiencia distinta? Encontramos indicios de esto al final de la segunda parte-fuga (llamada la resonancia: *Der Anklang*) de las *Contribuciones*, en las secciones §§ 77-80, donde se analiza la naturaleza del *experiri*, es decir, de las condiciones bajo las cuales es concebible el experimento científico moderno. Este análisis retoma y completa, por lo esencial, lo que Heidegger expone, no sólo en *La época de la imagen del mundo*, sino también en los *Leitgedanke* sobre la génesis de la metafísica y de la ciencia moderna (GA 76), al mismo tiempo que prefigura las conferencias de posguerra sobre la esencia de la técnica. Sin embargo, no será necesario detallar aquí la concepción heideggeriana de la ciencia, sino que nos bastará con indicar, provisionalmente, el sentido *auténtico* y *originario* de la experiencia al que estas páginas apuntan.

¹³ “Wie soll aber das Denken, das seit zwei Jahrtausenden das Seiende sucht und es als das Wirkliche nimmt und das Sein fraglos findet in der angeblich unklärbaren und klärungsunbedürftigen ‘Wirklichkeit’, wie soll das Denken zuvor erst dahin verwandelt werden, das Seyn zu wissen und wissend als das Kommen zu Erfahren?”.

En el § 77, Heidegger ofrece una lista de definiciones de la experiencia, entendida ésta como *Erfahren*, con vistas a su posibilidad de repetición, prueba y cálculo de regularidades. Pero la primera definición, la más determinante (aunque sea por el momento), es la siguiente. Experiencia sería entonces: “dar con [contra] algo y a saber algo tal que a uno le sucede; un tener que soportar, lo que a uno le sale al encuentro y le hace algo, lo que nos afecta, lo que nos sale al encuentro sin nuestra intervención” (GA 65, 160)¹⁴.

Sin embargo, en la época de la fabricación esta misma posibilidad de que algo nos afecte y nos determine –algo contra lo que *damos* y *topamos*– más allá de nuestro hacer y de nuestro control se ve anulada por completo. ¿Cómo podemos acceder entonces a otro sentido de la experiencia –y, por lo tanto, a otra manera de comprendernos a nosotros mismos? Heidegger se interroga al respecto al principio de las *Contribuciones*: “¿Se da la posibilidad de que advenga esta remoción del ser humano? Por supuesto”. Pero entonces, ¿cuál sería esta posibilidad? La respuesta por parte del filósofo no se hace esperar: “ésta es la tribulación del abandono del ser. [...] se debe tener la experiencia de esta tribulación” (GA 65, 26)¹⁵.

Lo que está en cuestión es lo siguiente: ¿cómo puede volverse posible esta experiencia de la tribulación y del abandono del ser para el ser humano? Y cabe reconocer que este punto de la argumentación de Heidegger es, quizás, uno de los más delicados. Nos hallamos, por decirlo de algún modo, frente a *un círculo de la experiencia*: debemos ser capaces de “experimentar” el abandono y la tribulación del ser para, a partir de ahí, tener una experiencia originaria en cuanto tal.

En las páginas que le dedica al análisis de la tribulación, el filósofo la caracteriza como la otra cara de la fabricación, aunque inseparable de ella. Es solo porque el sentido del ser reina exclusivamente como efectividad, anulando todos los otros sentidos, que puede ocurrir que percibamos esta situación epocal, que suframos este vacío de sentido. Pero, por lo general, la mayoría nunca será capaz de percibirlo, de ahí que el abandono del ser sea él mismo *abandonado* y *olvidado* en cuanto tal (GA 65, 97-98). Para Heidegger, en esto consiste la verdadera tribulación, definida precisamente como ausencia de ella, *Not der Not-losigkeit*: es el hecho de que no somos conscientes de este abandono y que, por lo tanto, asumimos que el ente es presencia efectiva y nada más que presencia efectiva

¹⁴ “[...] auf etwas stoßen und zwar solches, was einem zustößt; hinnehmen müssen von solchem, was einen trifft und einem etwas antut, was uns “affiziert”, was ohne unser Zutun uns begegnet”.

¹⁵ “Oder gibt es die Möglichkeit, daß diese Verrückung über den Menschen kommt? Allerdings. Und das ist die Not der Seinsverlassenheit. Diese Not bedarf zuerst nicht einer Hilfe, sondern muß zuvor selbst das Helfende werden. Aber diese Not muß doch erfahren werden”.

(GA 65, 11)¹⁶. O, en los términos que manejamos aquí, significa *que solo tenemos experiencia del ente como tal en nuestra vivencia subjetiva*.

De lo que se trata entonces es de volvernos capaces de pensar fuera del marco de la fabricación, de la situación epocal que constriñe toda experiencia a algo efectivo y repetible, para abrimos así a la posibilidad de una experiencia que nos “haga pasar” a otro orden de sentido. Una experiencia que constituiría justamente un recorrido y un tránsito –una transición, *Übergang*–, lo que la etimología de *Er-fahren* permite poner de relieve. Tal y como expone H. Maldiney en un texto injustamente olvidado, *experiri, empereia* y *Er-fahren* son tres términos que remiten todos al “viajar, atravesar, pasar del otro lado del mar” y, con esta actividad, “aprender” de semejante travesía (1982, 106). La verdadera experiencia, defiende Heidegger, es la que nos permite alcanzar lo que desconocemos, aquello que, de antemano, se mueve fuera de nuestro ámbito de acción y de nuestra voluntad. Conciérne aquello contra lo que, por así decirlo, *topamos*, sin poder controlarlo ni manipularlo, sin poder reintegrarlo sin más al circuito subjetivo de las vivencias. Esto es precisamente lo que el filósofo llama una experiencia del ser: *Erfahrung des Seyns*.

Pero, entonces, ¿a qué corresponde, más precisamente, esta experiencia del ser? Debemos captar una experiencia que no está ni afectada ni mediada por las determinaciones efectivas, aquellas que han sido privilegiadas exclusivamente en y por la historia de la metafísica –hasta llegar a la fabricación. Así es como la describe en un importante fragmento de *Das Ereignis*, al remitir a una experiencia del ser que, escondida en la ausencia de tribulación, se enfrenta “contra todo lo hecho e instalado del ente”, contra todo lo que se expone “en la apariencia de la entidad [en cuanto] estado de cosas, efectivo y viviente” (GA 71, 88)¹⁷. Se trata entonces de una experiencia cuyo sentido y determinación de ser son radicalmente distintos de los que han tenido lugar en la historia de la metafísica hasta el presente.

No obstante, Heidegger no nos ofrece una descripción detallada de cómo *atravesamos* este tipo de experiencia, ni mucho menos de dónde llegamos *a través* de ella. Se limita a apuntar a una experiencia del ser en cuanto apertura de nuevas y diferentes posibilidades de relacionarnos con los entes. Esto se debe a

¹⁶ Véase también la definición que da Heidegger en una nota manuscrita publicada a título póstumo: “Porque la más alta tribulación [está] en el carácter de la ausencia de tribulación, por eso también aumenta lo máximo posible, porque como tal no es experimentada en absoluto, porque no parece estar ahí [*Weil das höchste Not im Charakter der Notlosigkeit, deshalb wird sie auch aufs höchste gesteigert dadurch, daß sie als solche gar nicht erfahren wird, weil nicht da zu sein scheint*]” (GA 82, 511).

¹⁷ “Diese Not-losigkeit ist aber im Verborgenen die höchste Not, wenn anders die aus der Seinsverlassenheit entsprungene Seinsvergessenheit das Notigste übergeht: die Erfahrung des Seyns gegenüber allem Gemächtige und Bestellen des Seienden im Schein seiner Seiendheit, die das Tatsächliche, Wirkliche, Lebendige als das Seiende dargibt”.

que tal apertura manifiesta a la vez una restricción, puesto que, al no limitarse al sentido efectivo de la vivencia, la experiencia del ente ya no se concibe como algo infinitamente ejecutable según esas coordenadas conceptuales. En ese sentido, podemos leer en las *Contribuciones* que “la experiencia del ser, el mantenerse en su verdad, devuelve el ente a su límite (*Schranke*) y aprehende la aparente singularidad de su primacía” (GA 65, 255)¹⁸. Pero, justo después, el filósofo añade que “el ente no se vuelve así menos ente, al contrario, se vuelve más ente; es decir, más esencial en la esenciación del Ser”¹⁹. *Más esencial* debe captarse aquí como lo que aparece y se muestra ligado al despliegue del Ser en su diferencia misma, manteniéndose abierto en esa diferencia sin por ello fijarse en una determinación concreta de lo que es –en su *presencia*.

Comprendemos así que la verdadera experiencia con las cosas, en cuanto *Erfahrung*, no puede confinarse en un sentido único y exclusivo de la vivencia –sentido que perseguimos indefinidamente, pese a que en realidad ya sabemos a qué corresponde y, por lo tanto, ya conocemos el resultado que se producirá con este tipo de experiencia, real y efectiva. Dicho de otro modo: esta experiencia nunca nos puede enseñar nada nuevo. Sin embargo, esta diferencia radical entre experiencia-*Erlebnis* y experiencia-*Erfahrung* implica ciertos presupuestos –metodológicos y fenomenológicamente relevantes– que quizás Heidegger no desarrolla con toda la profundidad que merecerían. Concluiremos abordando esta dificultad.

¹⁸ “Die Erfahrung des Seyns, das Ausstehen seiner Wahrheit bringt allerdings das Seiende in seine Schranke zurück und nimmt ihm die scheinbare Einzigkeit seines Vorrangs”. A ese respecto, sería pertinente un análisis comparativo entre el problema *Erlebnis-Erfahrung* en Heidegger y en Benjamin, el cual, como es bien sabido, usa la distinción como clave hermenéutica de la Modernidad en su *Libro de los pasajes*, pero que acompaña otros escritos menores. Véase, p. e., “Experiencia y pobreza” de 1933: “Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añoraran una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo en-torno en el que puedan hacer que su pobreza externa y también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso. No siempre son ignorantes o inexpertos. Con frecuencia es posible decir todo lo contrario: lo han ‘devorado’ todo, la ‘cultura’ y ‘el hombre’ y están sobresaturados, cansados [*Erfahrungsarmut: das muß man nicht so verstehen, als ob die Menschen sich nach neuer Erfahrung sehnten. Nein, sie sehnen sich von Erfahrungen freizukommen, sie sehnen sich nach einer Umwelt, in der sie ihre Armut, die äußere und schließlich auch die innere, so rein und deutlich zur Geltung bringen können, daß etwas Anständiges dabei herauskommt. Sie sind auch nicht immer unwissend oder unerfahren. Oft kann man das Umgekehrte sagen: Sie haben das alles ‘gefressen’, ‘die Kultur’ und den ‘Menschen’ und sie sind übersatt daran geworden und müde*]” (GS II-1, 218; trad. esp., 1973, 172).

¹⁹ “Aber so wird es nicht weniger seiend, im Gegenteil, seiender, d. h. wesender in der Wesung des Seyns”.

3. ¿CRIBADO DE LA EXPERIENCIA O CRÍTICA FENOMENOLÓGICA?

Si le damos la razón a Blumenberg, y defendemos como él que, tal y como escribe en su *Teoría del mundo de la vida*, “la queja por la disminución o incluso la pérdida de la experiencia es una de las figuras retóricas básicas de la crítica cultural”, entonces habría que admitir que de eso se trata precisamente en estos escritos de Heidegger (2013, 63). Nos las tenemos con textos que él redacta, sin perspectivas de exponerlos al mundo (al menos, no antes de varios siglos), en pleno hundimiento bélico de la civilización occidental –con lo que el término de “escritos esotéricos”, desarrollado en particular por P. Trawny (2011) y Ch. Sommer, está plenamente justificado (2017a; 2017b). Por supuesto, el filósofo rechazaría violentamente esa apelación a la cultura, y numerosas páginas de estos escritos se enfrentan a toda idea de crítica cultural –lo que pretende realizar es más bien una crítica de toda posibilidad de *Kultur*, a causa de sus raíces modernas y subjetivistas.

Sin embargo, más allá de la cuestión de la cultura –que aparece constantemente en los *Cuadernos negros* y que merece todo un trabajo aparte²⁰– el problema radica aquí, sobre todo, en la distinción tajante entre dos órdenes de la experiencia; ya sea, por un lado, en su subjetividad controlada, manipulable y efectiva, y, por el otro, en el choque con lo inhóspito e inagotable, con aquello que nos golpea “sin nuestra intervención” –es decir, con la experiencia histórica del Ser y de su despliegue. Pero, ¿dónde situar exactamente los límites entre estos dos tipos de experiencia? Se podría afirmar que Heidegger pretende saltar de una dimensión a otra y, si exhibe cierto cuidado al efectuar un tipo de cribado ontológico –diferenciando la determinación del ser que correspondería a la *Erlebnis* y a la *Erfahrung*–, la transición de una experiencia limitada a una más auténtica se expone, pese a todo, a una crítica de orden fenomenológico.

Ciertamente, no cabe duda de que en la tradición fenomenológica el “cribado” de la experiencia, a través de un largo proceso de reducciones, juega un papel estructural fundamental. En ese sentido, una lectura fenomenológica *cariativa* podría subrayar que las operaciones de sentido siguen estando presentes en los escritos de los años 1930: es decir, la reducción y la experiencia. En las *Contribuciones* y en el resto de los textos colindantes, el “fenomenólogo” (si nos arriesgamos con semejante expresión) opera *reduciendo* la efectividad de la vivencia, para reconducirla y devolverla (o recuperarla, *zurückbringen*) a su sentido genuino y originario, a partir de la tribulación y de la experiencia del ser y más

²⁰ Sobre el problema de la cultura en los *Cuadernos negros* encontramos algunos avances en Radloff (2020) y J. A. Barash (2021). No obstante, aún es necesario realizar un trabajo de investigación más profundo que analice la cuestión en los años 1930-1940 y reinterpreté este problema a partir de la distinción *Kultur-Zivilisation*, que Norbert Elias puso de manifiesto en el primer capítulo de su monumental *Proceso de la civilización* (2015, 57-96).

allá de los límites que la fabricación (*Machenschaft*) le había trazado de antemano. Pero difícilmente encontraremos aquí, sin un suelo de experiencia claro, las balizas conceptuales o, más bien, los amarres a los que todo fenomenólogo debe sujetarse para que la investigación siga su curso de manera legítima.

Ésta es, quizá, una de las graves consecuencias que se siguen de la pretensión hiperbólica de Heidegger –de su *hybris* presente en los escritos del *Ereignis*, como afirma S.-J. Arrien en un texto reciente, y a quien seguimos en este punto (2023). Dicho de otro modo, son las dificultades inherentes a un proyecto que, tal y como leemos en *Das Ereignis* [1941/42], se arriesga a “aprender a captar lo más difícil, a saber, que en tal pensar surge una experiencia que se eleva contra todas las otras experiencias” (GA 71, § 288)²¹. Pero afirmar que sólo la experiencia del ser, profundamente indeterminada en su núcleo, constituye la única experiencia legítima y originaria, ¿acaso no equivale a *suprimir de entrada un campo igualmente ilimitado de experiencias que merecerían nuestra atención?* Si nos expresamos en términos husserlianos, cabría preguntarse si aquí sigue habiendo algo así como un mundo de la vida. En términos blumenberguianos, si sigue existiendo un mundo (o siquiera un fundamento) que cuidar (1992, 187).

Heidegger asegura en las *Contribuciones* que, cuando uno pregunta por el origen de la representación del ser, la respuesta habitual siempre defiende que partimos de la experiencia con el ente (GA 65, 245). A lo que añade, y estamos de acuerdo con él en esto, que cierto “saber del ser” es necesario para tener una experiencia del ente. Pero lo que resulta más problemático es llevar hasta el final la tesis de que, a partir de la Modernidad y de la fabricación, ya nunca podemos tener una experiencia del ser a partir de ningún ente. Y que, en consecuencia, ni tan siquiera podemos conocernos a nosotros mismos a partir del ente. Como escribe en *Das Ereignis*: “Quién es el hombre –esto sólo puede ser experimentado en la experiencia del ser; aquí no [nos] ayuda ninguna descripción, ni [nos ayudan] ningunos ‘valores nuevos’ o ‘clasificaciones’” (GA 71, § 204)²². Cabe preguntarse si, en el seno mismo de nuestra propia subjetividad –de una subjetividad que ya no se reduce a las determinaciones representativas y epistemológicas de la presencia y de la efectividad– no existiría una fuente de experiencia capaz de dar cuenta del aparecer del mundo en conjunción con nuestro propio surgimiento en él. Contra esta distinción radical entre dos órdenes de experiencia, es pertinente preguntarse si no existiría otro sentido, más amplio, aunque no por ello menos riguroso, que pudiera dar cuenta de una imbricación mutua entre la *Erlebnis* y la *Erfahrung*.

²¹ “Wer dies wagt, muß das Schwerste hegreifen lernen, daß in solchem Denken eine Erfahrung entspringt, die gegen alle sonstige Erfahrungen sich erhebt”.

²² “Wer der Mensch ‘sei’ – das wird nur erfahren in der Erfahrung des Seyns ; keine Beschreibung hilft hier und keine ‘neuen Werte’ und ‘Ordnungen’”.

A nuestro entender, esa posibilidad ya existiría, no sólo en el proyecto de otros fenomenólogos, sino en algunos desarrollos de los textos heideggerianos de juventud, donde asume precisamente la forma de una experiencia fáctica de la vida. Con esta experiencia, vale la pena recordar el inicio del curso sobre *Fenomenología de la vida religiosa* [1920], lo esencial es “el hecho de que el sí-mismo que experimenta y aquello que experimenta no están separados como si se tratara de dos cosas distintas” (GA 60, 9). Dicho de otro modo, una aproximación al problema de la experiencia (y de sus límites), partiendo del concepto de facticidad, permitiría dar mejor cuenta no sólo de aquello contra lo que damos y que nos sobresalta, sino también de la manera que tenemos de integrar esa experiencia y lidiar con ella –sin reducir por ello esa vivencia a nada más que una vivencia presente y efectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Arrien, Sophie-Jan. 2023. “El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger. De la destrucción fenomenológica a la destrucción poética”. *Studia Heideggeriana*, XIII: 9–21.
- Barash, Jeffrey Andrew. 2021. “L’histoire de l’Être comme mythologie politique”. En *Heidegger aujourd’hui. Actualité de sa pensée de l’événement*, editado por Sophie-Jan Arrien y Christian Sommer, 41–51. París: Hermann.
- Benjamin, Walter. GS (*Gesammelte Schriften*) II-1, “Erfahrung und Armut”, 213–219. Berlín: Surhkamp; trad. esp., 1973. *Discursos intempestivos I*. Madrid: Taurus.
- Blumenberg, Hans. 2013. *Teoría del mundo de la vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blumenberg, Hans. 1992. *La inquietud que atraviesa el río*. Barcelona: Península.
- Elden, Stuart. 2006. *Speaking Against Number. Heidegger, Language and the Politics of Calculation*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Elias, Norbert. 2015. *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Tubinga: Paul Siebeck.
- Heidegger, Martin. GA 5. 1977. *Gesamtausgabe 5. Holzwege*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 9. 1976. *Gesamtausgabe 9. Wegmarken*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 60. *Gesamtausgabe 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 65. 1989. *Gesamtausgabe 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 66. *Gesamtausgabe 66. 1998. Besinnung*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 69. *Gesamtausgabe 69. 2022. Die Geschichte des Seyns*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 71. *Gesamtausgabe 71. 2009. Das Ereignis*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 76. *Gesamtausgabe 76. 2009. Leitgedanke zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaften und der modernen Technik*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 82. *Gesamtausgabe 82. 2018. Zu eigenen Veröffentlichungen*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 94. *Gesamtausgabe 94. 2014. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.

- Heidegger, Martin. GA 95. *Gesamtausgabe 95*. 2014. *Überlegungen VII-IX (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. GA 97. *Gesamtausgabe 97*. 2015. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag.
- Henry, Michel. 2003. “La critique du sujet”. En *De la subjectivité. Phénoménologie de la vie*, t. 2, París: Presses universitaires de France.
- Maldiney, Henri. 1982. “La prise”. En *Qu’est-ce que l’homme ? Philosophie / Psychanalyse*, editado por Daniel Coppeters de Gibson, 102–117. Bruselas: Presses Universitaires de Saint-Louis.
- Medzech, Martin. 2022. *Berechnung oder Besinnung? Zum Verhältnis von Maß und Sein im Denkweg Martin Heideggers*. Friburgo: Karl Alber Verlag.
- Perretta, Tomás. 2021. “Violencia y poder en Heidegger”. En *Anacronismo e Irrupción*, vol. 11, (21): 142–168.
- Polt, Richard. 2011. “Measure, Excess and Event”. En *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1: 26–53.
- Pradelle, Dominique. 2013. *Par-delà la révolution copernicienne. Essai sur l’historicité du sujet transcendantal. de Kant à Heidegger*. París: Presses universitaires de France.
- Radloff, Bernhard. 2020. “The Metaphysics of Cultural Production in the *Black Notebooks*”. En *Heidegger Studies*, 36: 57–76.
- Schnädelbach, Herbert. 2013. *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*. Berlín: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 1976. *Filosofía del dinero*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Sommer, Christian. 2017a. “Für die Wenigen – Für die Seltenen. Doctrine ésotérique et art d’écrire chez Heidegger”. En *Lire les Beiträage zur Philosophie*, editado por Alexander Schnell, 7–24. París: Hermann.
- Sommer, Christian. 2017b. *Mythologie de l’événement. Heidegger avec Hölderlin*. París: Presses universitaires de France.
- Trawny, Peter. 2011. *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlín: Matthes & Setz.