

INDAGACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA¹

Pablo Oyarzún R.

Facultad de Filosofía

P. Universidad Católica de Chile

Facultad de Arte / Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad de Chile

Las “indagaciones” cuya primera parte presento aquí tienen un alcance preparatorio². Conciernen al *concepto de experiencia*. Su asunto no es, por lo tanto, la experiencia *misma*: no se trata de proponer aquí una fenomenología, una psicología, una arqueología, una analítica o una hermenéutica de la experiencia. Cualquiera de estos posibles enfoques metódicos, y la propia opción de abordar la experiencia “misma”, tienen su específica legitimidad, pero esta debería

¹ El presente ensayo fue elaborado con ocasión de un proyecto de investigación bianual emprendido entre 1997 y 1999 (Fondecyt 1971139), bajo el título general “Un estudio sobre el epicureísmo en el horizonte de una teoría de la experiencia”, que aborda paralelamente las condiciones de formulación de una teoría general de la experiencia y la significación que para tal empresa posee el pensamiento epicúreo. En el proyecto participaron, como coinvestigadores, los profesores Sergio Rojas y Eduardo Molina y, como tesista, el estudiante Rogelio González.

² Una segunda –y extensa– parte de este trabajo está integrada por análisis particulares referidos a autores que he considerado como hitos decisivos en la interrogación del tema propuesto: Platón, Aristóteles, Montaigne, Hume, Kant (y a propósito de este también Bacon y Locke), Hegel, Nietzsche, Heidegger y Benjamin. Estos análisis fueron complementados por contribuciones del coinvestigador Sergio Rojas a propósito de Descartes, Leibniz, Sade y Husserl.

permanecer en vilo en tanto no se disponga de base suficiente para decidir hasta qué punto y bajo qué condiciones es posible elaborar una teoría de la experiencia. Tal decisión está afectada por dificultades que de ninguna manera son simples; en lo que sigue intentaré sugerir, al menos indirectamente, la gravedad de esas dificultades. Entre tanto, se establece aquí una distancia respecto de la experiencia "misma", preguntando por su concepto, entendiendo que esta distancia permitirá definir la perspectiva desde la cual se haga posible dilucidar, en futuras aproximaciones, aquella cuestión. En este sentido, el provisorio perfil de las condiciones y caracteres del "concepto de experiencia" (1.) y la discusión igualmente provisorio de su actualidad (2.) intentan despejar el terreno para instalar la experiencia como *problema filosófico*.

1. Concepto y experiencia

Hacer de un *concepto filosófico* el tema de averiguación *teórica* —y no meramente historiográfica— impone algunas consideraciones previas. La primera de todas consiste en preguntarse qué es un concepto filosófico. Una pregunta como esta puede parecer abismal, apenas se empieza a pensar en la enorme diversidad de ejemplos que podrían darse de tal expresión. Pero aquí, y particularmente en este momento inicial, no se trataría de sentar ninguna doctrina al respecto, sino solo de señalar unos cuantos rasgos que nos permitan localizar con un grado mínimo de certidumbre aquello por lo que preguntamos.

Un concepto filosófico es un lugar de intensidad reflexiva: un lugar en el cual incide e insiste la reflexión filosófica, porque reconoce en él la densidad de un problema. Y no es este un gracioso reconocimiento: lo reclama la *resistencia* que opone a la reflexión el *problema* condensado en el concepto. En este sentido, puede pensarse que mientras mayor es la resistencia, más decisivo es el concepto, más se acusa este como un lugar de *decisión* para la filosofía. Dicho un poco a la inversa, la filosofía se define por una peculiar susceptibilidad para las resistencias que albergan los conceptos, por un saber peculiar acerca de la necesidad de decidir a propósito de ellos atendiendo a esas resistencias. Ser filósofo supone saber que no se puede hacer de un concepto —o con él— lo que uno desee: supone saber, por lo tanto, que los conceptos poseen una tenacidad propia, una autonomía, que

desafía los propósitos que un determinado plan o esfuerzo reflexivo podría haberse hecho en principio acerca de ellos. Y digo esto sin perjuicio de admitir que no existe un “principio” absoluto, puro, de la reflexión –un momento puramente manifestativo–, sino que esta se desata en el contexto de una trama de resistencias y, por tanto, de lucideces y opacidades relativas.

La tenacidad de que hablo es doble: tiene, por una parte, un carácter *lógico* y, por otra, un carácter *histórico*. Subsiste entre ambos caracteres una relación esencial, que no se evidencia a primera vista. Un logro importante de un trabajo como el que se emprende aquí consistiría en esbozar las condiciones bajo las cuales esa relación se hace visible e interrogable.

Hay, por lo pronto, una *lógica* de los conceptos filosóficos, que atañe a las diversas determinaciones de una noción dada, y a la articulación de esas determinaciones. Esa lógica, sin embargo, no es un dato. Tal como las determinaciones no están todas presentes al unísono y del mismo modo para un ejercicio reflexivo, no hay tampoco ninguna reflexión que pueda enunciar la lógica que permitiese articular todas las determinaciones posibles. Esto, probablemente, no se debe a que el modelo de reflexión –o de pensamiento– al que podemos acudir es de índole finita (y que le atribuyamos a un pensamiento infinito –el pensamiento de la “mente de Dios”– la capacidad de percibir a la vez todas las determinaciones contenidas en un concepto y todos los modos posibles de articulación: Dios no “piensa” en “conceptos”), sino a que los conceptos mismos, en virtud de su inherente tenacidad, están definidos por una reticencia esencial. Dicho de otro modo, los conceptos no son instancias que pudieran ser consistentemente moduladas de acuerdo a una posibilidad infinita, sino que son, cada uno, *una* posibilidad específica, peculiar, un bosquejo o conato de mundo.

Con esa reticencia podemos vincular el carácter histórico de los conceptos filosóficos, su *historicidad*. Ella no se restringe a ser una reserva de sentido que ningún momento histórico de la reflexión alcanza a agotar, pero cuya elucidación podría ser delegada en la totalidad virtual de un curso teleológico (de la Razón, del Espíritu, lo cual, trocando *arjé* por *telos*, no diferiría, en última instancia, de la “mente de Dios”). La historia de un concepto filosófico no da cuenta únicamente de las dimensiones semánticas que permanecieron ocultas para una determinada reflexión, mientras otras la ocuparon expresamente,

ni tampoco del proceso de su paulatino descubrimiento, sino también del cambio radical en el ordenamiento de dichas dimensiones; no solo atañe a la especificación de las diversas dimensiones de sentido implicadas en un concepto, sino a la diversa especificación del sentido mismo de esas dimensiones. De hecho, podría decirse que hay una genuina diversidad —una diversidad *heterogénea*— de dimensiones semánticas de un concepto, en la medida en que es posible atribuir al conjunto de dimensiones dadas un nuevo sentido general, una nueva ordenación, como decíamos antes, y esto ciertamente implica también su inscripción en una nueva trama de relaciones con otros conceptos.

Esta nueva ordenación suele ir asociada a tres fenómenos peculiares, que, a su vez, están estrechamente ligados entre sí: en primer término, implica el hallazgo de dimensiones de sentido que no constaban manifiestamente en el espectro semántico del concepto en cuestión; segundo, estas nuevas dimensiones no se agregan sin más a las anteriores, es decir, sin una modificación perceptible, más o menos radical, de su régimen semántico; y tercero, tales dimensiones son reconocibles como una cierta reserva, una cierta virtualidad implicada en el concepto, pero que no puede ser relacionada con las previas sin un cambio de lógica³.

La historia de un concepto filosófico, no es la historia acumulativa de las dimensiones semánticas descubiertas en él, tal como puede

³ Hay todavía un cuarto fenómeno, fundamental, que no tomamos aquí inmediatamente en consideración, pero que determina el marco analítico del presente examen del "concepto de experiencia". Los cambios en la lógica de un concepto determinado admiten estratificaciones, de modo que lo que en un nivel aparece como una ruptura radical no lo es, en sentido propio, en un nivel más profundo, en el cual pueden hallarse los principios articuladores de las lógicas contrapuestas del nivel más superficial. La lógica de la noción empirista de experiencia puede oponerse de manera recalcitrante a la lógica de la noción racionalista, pero en ambas prevalece la lógica de la subjetividad. Pero —y esto es decisivo— el discernimiento de ese nivel más profundo solo es posible a partir de un cambio equivalentemente radical de lógica (en el caso referido, por la "superación" de la lógica de la subjetividad). Dicho en otros términos, el cambio de lógica de un concepto en un nivel dado implica simultáneamente, de manera expresa o tácita, la crítica de la lógica del nivel más profundo. Este factor es esencial para nuestra tentativa de discriminar los principios que gobiernan el concepto *tradicional* de experiencia, puesto que el adjetivo "tradicional", tomado rigurosamente, alude a una lógica profunda y abarcadora de todas las *nuances* semánticas y lógicas del concepto a lo largo de una historia susceptible de ser circunscrita. Esta tentativa apela a su legitimidad aduciendo que el "pensamiento contemporáneo" —una magnitud que aquí debe permanecer, todavía, imprecisa en su perfil y su índole— encierra una transformación radical que subvierte aquellos principios y discierne, así, el trazado de la circunscripción.

registrarlas un diccionario, sino también la historia de las revoluciones en el modo de establecer la lógica de tales dimensiones. Pero esto quiere decir, a su vez, no solo que la reticencia de que hablábamos puede o incluso debe ser vinculada con la historicidad de los conceptos filosóficos, sino, más aun, que propiamente hay historia para un concepto en cuanto subsiste alojada en este una resistencia esencial.

¿Qué es la resistencia de un concepto? ¿Qué hace resistencia en un concepto? No una cierta índole insondable del concepto mismo, como ya sugerimos, en el sentido de una infinitud del contenido, sino algo que en el concepto mismo resiste al poder –aprehensor y comprehensor– del concepto, algo que, alojado en el concepto bajo la forma de huella o de resto, de traza, de estigma o de marca, no puede ser jamás sometido cabalmente a la capacidad del concepto, algo que este, por lo tanto, no puede contener. Esto que resiste en el concepto al poder del concepto es, por definición, lo *inconceptual*. Pero no se trata de lo inconceptual como aquello que es meramente extrínseco, absoluta –inconcebiblemente– extraño al concepto, pues ¿qué podría ser eso para nosotros? Se trataría de aquello que *da qué pensar*, sin darse jamás a sí mismo de igual modo y al mismo tiempo que *aquello que da a ser pensado*⁴. Hipotéticamente llamaremos aquí a *eso* la experiencia. En cuanto origen incontenible de todo contenido posible del pensamiento, la experiencia se acusa como límite –principio y confín– del concepto.

Esta idea del límite puede ser ilustrada mediante el tópico de la intransferibilidad de la experiencia. Nadie –se dice– puede transmitir al prójimo su experiencia. Los padres quieren ahorrarle a sus hijas e hijos los dolores, las frustraciones y las penas, pero deben rendirse al fin a la evidencia que ya habían adivinado desde un comienzo: que en cada cosa es preciso hacer la prueba por sí mismo. En este tópico se enfatiza una cierta insuficiencia del lenguaje –concebido como ve-

⁴ Anotamos aquí, pues, una diferencia irreductible entre “dar *que* pensar” y “dar *qué* pensar”: en el primer caso, el énfasis recae en la *ocurrencia* conjunta del dar y el pensar, en el segundo, en el *contenido* de lo dado a pensar. Pero si el contenido puede ser, dentro de determinados límites (hemos estado hablando de ellos, y seguiremos haciéndolo inmediatamente), apropiado por el pensamiento, el dar, por su parte, permanece ajeno a toda continencia: in-continente (excedido siempre en su donación y por ella) e in-contenible (excediendo toda posibilidad de delimitar el don) a la vez. De ser así, un cierto abismo se abriría entre el dar y el pensar; ese abismo sería lo que antes llamamos la ocurrencia. Pero conviene que no nos dejemos llevar tan tempranamente por el raptó especulativo.

hículo de conocimiento, como transmisor de información— para dar cuenta de la experiencia. Parece suponerse aquí lo siguiente: si bien es posible para mí confiar al lenguaje el relato de *lo que* he experimentado, me es enteramente imposible hacer partícipe al otro, por obra de mi relato, de la experiencia misma. Pero en esa putativa debilidad del lenguaje viene también enredado el concepto⁵. Si el concepto es la medida de una comunicación posible —entendida como participación discursiva, dialógica, en algo, en un contenido, común—, la idea de la intransferibilidad de la experiencia habla, al mismo tiempo, de una incomunicabilidad —como límite de la capacidad lingüística con relación a lo que provoca a los conceptos— y una inconmensurabilidad —que no solo tiene que ver con el límite de la capacidad de pensar unívocamente todos los contenidos experienciales posibles referidos por un mismo concepto, de la que hemos hablado antes, sino que alude a una diferencia tal vez originaria entre lo conceptual y lo experiencial—. Habría que contar, pues, con esa incomunicabilidad y con esa inconmensurabilidad al referirse a eso que llamamos la “experiencia”. Pero hacerse cargo de tal no equivale sin más a registrar pasivamente el límite, a concederlo como un *factum brutum*, sino a pensar el concepto de experiencia a partir de los límites que lo determinan. *Pensar* un concepto filosófico no consiste en enumerar sus varios sentidos ni en catalogar sus diversos empleos; pensar un concepto filosófico es reflexionarlo, es decir, ponerlo en tensión con sus límites, lo que implica exponer a la propia reflexión, al pensamiento mismo, a la eficacia del límite. Lo cual puede decirse también del siguiente modo: la reflexión hace la experiencia de un concepto. Y esto debería valer eminentemente a propósito del concepto de experiencia, si es atinado decir, siguiendo las observaciones precedentes, que el concepto de experiencia es, de algún modo, el concepto del límite como tal⁶.

⁵ Hablo de una presunta debilidad, no para desvirtuar el tópico, sino para llamar la atención sobre un doblez del problema: si acaso no hay ningún traspaso posible de experiencia *a través* del lenguaje, hay, en cambio, una experiencia *del* lenguaje alojada en la tentativa de comunicación, sobre la cual ni el relator ni el destinatario tienen pleno dominio. A la experiencia (in)comunicable en su ocurrir debe sumarse la ocurrencia de una experiencia del lenguaje que, al mismo tiempo, excede y circunscribe la comunicación. Este aspecto de la cuestión de la experiencia habrá de ocuparnos, en lo sucesivo, más de alguna vez.

⁶ En esta misma medida, no cabe apelar, a propósito del concepto de experiencia, a la “mente de Dios” bajo ningún respecto posible. Si antes afirmamos que Dios no piensa en conceptos, tenemos que sostener ahora, por idéntica razón, que para Dios, por definición, no hay experiencia.

2. Sobre la “actualidad” del concepto de experiencia

Pero ¿por qué escoger, para los fines del análisis, el concepto de experiencia, entre muchos otros conceptos a los que tendría que reconocérsele una gravitación esencial en la constitución del discurso de la filosofía? ¿Qué podría distinguir a este, especialmente? Si lo que acabamos de argüir no es del todo erróneo, si cabe afirmar una relación esencial entre concepto y experiencia —una relación que caracterizaría fundamentalmente al pensar filosófico—, tendríamos ya con esto una base suficiente, desde el punto de vista estructural, o, para seguir hablando en los términos en que veníamos haciéndolo, desde el punto de vista lógico, para acreditar el estudio que ahora emprendemos. ¿Qué ocurre, sin embargo, con el punto de vista histórico? (Y recordemos aquí lo que ya se dijo antes: no se trata de perspectivas dicotómicas, sino que entre ambas prevalece una vinculación originaria).⁷ ¿Cuál es la relevancia que tiene *hoy* la averiguación del concepto de experiencia? ¿En qué medida ese examen puede —y eventualmente debe— interesarnos *a nosotros* (y este “nosotros” se profiere aquí para marcar un índice de localización histórica)? ¿Hasta qué punto es posible ese examen solo en el horizonte —incierto e inestable— de aquello que, en el sentido más enfático y, por eso mismo, más indeciso, podemos llamar nuestra *contemporaneidad*? O dicho de otro modo, con menos abuso de supuestos, ¿en qué contexto de pertinencia sería preciso situar, *para nosotros, hoy*, un examen y una revisión crítica del concepto de experiencia? ¿Y qué habría de jugarse en él?

La hipótesis más general con que trabajaremos aquí —de una manera que, por lo pronto, carece de los desarrollos necesarios y es todavía más bien elíptica— considera, ante todo, tres premisas. Todas

⁷ Acerca de la perspectiva lógica, quedaría por resolver aún si el análisis del concepto de experiencia atañe solo a un segmento o a una región del discurso de la filosofía, o si compromete al discurso filosófico en su conjunto. Esta cuestión es decisiva, no solo porque nos obliga a reconsiderar la inscripción del concepto de experiencia en ese discurso —estamos habituados a reconocerle a esa noción una pertinencia epistemológica, y este hábito no se remonta exclusivamente a la modernidad filosófica—, sino también, porque plantea la necesidad de preguntar por la lógica del discurso filosófico como tal, no ya únicamente de tal o cual concepto, es decir, por los principios y las operaciones de articulación de los conceptos, de sus regímenes semánticos y lógicos, entre sí. Pero es posible —y con esta hipótesis trabajaremos aquí— que esta pregunta solo pueda ser abordada teniendo a la vista la vinculación de lo lógico y lo histórico a que hemos apuntado. La razón se anunciará indirectamente en lo que sigue.

ellas hablan de la experiencia como *problema*. En lo que formulamos antes se insinuó que es “problema” aquello que provoca al concepto filosófico: decimos, acentuadamente, aquello que lo provoca, que signa, así, su origen, como una cierta resistencia y un cierto límite. Sería este el sentido originario de lo que denominamos un “problema”, en virtud del cual hay, en general, conceptos filosóficos, los cuales pueden ser considerados como epítomes o acuñaciones de la experiencia que del problema hace el pensamiento, la reflexión. Ciertamente, cuando hablamos de “problemas” podemos referirnos también a las tareas que nos proponemos como dignas de resolver en vista de algún propósito de nuestro arbitrio. Pero esta sería solamente una acepción secundaria, derivada, de aquello que llamamos prioritariamente “problema” y que escapa por principio a la previsión del arbitrio⁸. Las premisas se refieren, pues, al problema de la experiencia, e insisten, así, en el límite resistente que alberga el concepto heredado de experiencia, que es, en primera línea, el concepto que heredamos de la tradición que nos determina directamente: el legado de la modernidad. Las tres premisas –cuyo aspecto de postulados no voy a disimular, pero que no son establecidas aquí de manera dogmática– son las siguientes:

- a) El problema de la experiencia podría ser descrito como el resto inasimilable a lo largo de todo el programa filosófico de la modernidad, si es válido sostener que este ha vivido del afán por resolver la tensión entre conciencia y experiencia, como dimen-

⁸ Escapa a dicha previsión no tanto como lo *imprevisible*, aquello que no puede ser sometido aún al poder de dilucidación y de enmarque de los conceptos con que nos abocamos al problema propuesto, y que exige el afinamiento e incluso la fuerte modificación de los mismos a fin de poder incorporar lo (relativamente) imprevisible al campo de la visión, sino como lo *imprevisto*, lo que, antecediendo a los conceptos, inscribe en ellos por adelantado su límite. Un problema, en acepción etimológica, es algo arrojado allí delante y, así, un obstáculo. Todo depende de cómo se module aquí la proposición –pro– que hace las veces de prefijo: agenciada por nuestro arbitrio, determina al “problema” como *objeto*: un impedimento que ha de ser apartado o dominado, y que, en última instancia, ya pertenece al horizonte de nuestro control, en cuanto ha sido *pro-yectado* desde el foco subjetivo; si es el índice de algo que se adelanta desde sí mismo –de una *cosa*, pues este es el nombre que le convendría–, nos referimos, entonces, a lo que hace posible al arbitrio mismo. En este sentido hemos hablado antes de la “resistencia” alojada en un concepto filosófico. La diferencia que aquí trazamos entre concepto y experiencia –que posee el carácter de un diferendo, es decir, de una relación inseparable– tiene que ver esencialmente con estas dos modulaciones de la palabra “problema” y del prefijo en ella.

siones originarias del sujeto, y si precisamente puede entenderse que este afán queda, para toda la modernidad, irresuelto. La filosofía de la subjetividad identifica a la conciencia como la dimensión de ser de un ente privilegiado que puede dar cuenta de su acontecer presente y, a partir de este, acreditar la presencia de todo ser-presente posible; para esa misma filosofía, y atendiendo a la multiplicidad de matices en que esto puede ofrecerse, la experiencia aparece como la dimensión de un ser siempre diferido, reacio a la acotación en el presente, sea este el presente del saber o de la vida. La conciencia es, como pleno dominio (como certeza) del ser-presente, el principio sobre el cual sería posible cimentar la sustantividad del sujeto; la experiencia, considerada en sí misma, es la continua pérdida de sustancia, el *shock*, la insistencia de la negatividad. La *experiencia de la negatividad* sería la forma general de la experiencia en la modernidad (y aquí no decimos solamente filosófica)⁹. Con la crisis de la filosofía del sujeto –concebida como matriz de la filosofía moderna–, tales dimensiones quedan, por así decir, huérfanas de encuadre. En cuanto que el sujeto fue primariamente identificado con su conciencia, aquella crisis acarrea consigo el cuestionamiento radical de esta dimensión¹⁰. En la dimensión de la experiencia se deposita, por eso mismo, la carga de problematicidad liberada por la crisis.

b) Sin embargo, la irresolución a que aludimos –la persistencia de la tensión jamás plenamente sintetizable entre las dimensiones de la conciencia y la experiencia, persistencia que, en cierto modo, coincide con uno de los sentidos de lo que se ha denomi-

⁹ La noción de “experiencia de la negatividad” no ha de confundirse con el tópico tradicional de la negatividad de la experiencia. Esta última supone un modo de concebir la experiencia que parte por establecer su insuficiencia de principio para la verdad (la experiencia aparece aquí como el espacio –y el tiempo– del error, por mucho que pueda aprenderse de los fallos cometidos). La primera, en cambio, expresa el conocimiento fundamental de que la presencia efectiva del sujeto es determinante de la verdad de lo que es: pero esa presencia es una modificación (una negación) de “lo que es”, que es sabida por el sujeto como tal modificación. Este saber de la modificación es la experiencia –bajo cuño moderno– y la modificación misma, en cuanto negatividad, es conocida en dicho saber como principio y condición de la verdad.

¹⁰ Ciertamente, no deberíamos creer que este cuestionamiento simplemente suprime dicha dimensión. Queda mucho por investigar a su propósito, siguiendo el hilo conductor de las nociones de “fuero interno” y de “secreto” (para citar solo las que nos parecen más relevantes).

nado el “inacabamiento” del programa moderno— no se presenta, en el contexto *actual*, es decir, aquel que nos concierne *inmediatamente*, el contexto de la *totalización*¹¹, como instancia álgida, urgencia o cuestionabilidad insistente, sino bajo la forma de la débil extinción. Lo peculiar de esta extinción, la medida de su debilidad, estribaría en que ya no podría ser dramática (como si el acabamiento de la experiencia pudiera darse, todavía, como experiencia y, si se quiere, apocalípticamente), sino *virtual*, es decir, a la manera de una administración indefinidamente modalizada del fin¹². En este sentido, el problema *actual* de la experiencia estribaría en la insistente tendencia a la imposibilidad de la experiencia misma, no porque ya no pueda haber más experiencias, sino porque ninguna de estas podría alterar el régimen preestablecido (programado) de posibilidad en que ellas han de encuadrarse¹³.

- c) Pero si es atinado pensar que la “actualidad” está signada por la extinción de la experiencia (en los términos en que hemos intentado bosquejarla), ¿cómo podría tener sentido hablar aún de un *problema* de la experiencia allí donde esta no tendría fuerza ya para hacer valer su putativa y resistente irreductibilidad? La persistencia de un tal problema —esto es, de un resto que la misma administración no administra y que, quizás, tiene necesariamente que suponer— es afirmada aquí como la persistencia del problema de la *totalidad* en el contexto de la totalización. Quizá lo único que todavía podría llamarse “experiencia” en este contexto, apelando al sentido fuerte del término, esto es, a

¹¹ La “totalización”, asumida como hipótesis filosófica (y no sociológica) para la descripción e interpretación de los procesos articuladores del mundo “de hoy” está estrechamente relacionada a la “experiencia de la negatividad”. La verdad de la cual la negatividad es condición no es la verdad de un estado de cosas o de una proposición aislada, sino la verdad del todo y, a la vez, la verdad como todo; la negatividad es su dinamismo y, así, el principio de la totalización del todo como verdad.

¹² Y aquí tendremos cuidado de admitir, para la palabra “administración”, no solo la acepción del gobierno regulado de las posibilidades, sino también la de la aplicación dosificada de las mismas, lo que, desde luego, supone haber traído lo que llamamos las “posibilidades” a una facultad general de programa, a un menú. La articulación de las “posibilidades” en programa es lo que caracterizamos aquí en términos de “virtualidad”.

¹³ Esta última seña llama la atención sobre una característica esencial de la experiencia: su capacidad para gestar una posibilidad no alineable con el acervo de posibilidades habidas.

aquel sentido en que se hace valer la *fuerza* peculiar de la experiencia, su potencia de alteración, tenga que ver con la frágil o débil advertencia de una sustracción: apenas una sospecha, casi un malestar, un conato regularmente inhibido de desazón a propósito del hecho de que, en el proceso general de la totalización, se sustrae a cada momento, e indefectiblemente, la totalidad (llámese a esta el sentido o la verdad del proceso en su conjunto): en este callado barrunto, la totalidad se insinúa como absolutamente otra que la totalización. En conformidad con estas suposiciones, hipotéticamente sostenemos aquí que es posible elaborar ese resto, trabajando con un concepto tentativo (y crítico, es decir, todavía moderno) de la experiencia como *remisión no totalizable a la totalidad*.

— *Information science* is a discipline that is concerned with the study of information and its processes, and the development of methods and techniques for the collection, organization, storage, retrieval, and dissemination of information. It is a multidisciplinary field that draws on a wide range of disciplines, including library science, communication, sociology, psychology, and computer science. The primary goal of information science is to improve the efficiency and effectiveness of information systems and processes.

— *Library science* is a discipline that is concerned with the study of libraries and library services. It is a multidisciplinary field that draws on a wide range of disciplines, including library science, communication, sociology, psychology, and computer science. The primary goal of library science is to improve the efficiency and effectiveness of library services.

— *Library studies* is a discipline that is concerned with the study of libraries and library services. It is a multidisciplinary field that draws on a wide range of disciplines, including library science, communication, sociology, psychology, and computer science. The primary goal of library studies is to improve the efficiency and effectiveness of library services.

— *Library studies* is a discipline that is concerned with the study of libraries and library services. It is a multidisciplinary field that draws on a wide range of disciplines, including library science, communication, sociology, psychology, and computer science. The primary goal of library studies is to improve the efficiency and effectiveness of library services.

— *Library studies* is a discipline that is concerned with the study of libraries and library services. It is a multidisciplinary field that draws on a wide range of disciplines, including library science, communication, sociology, psychology, and computer science. The primary goal of library studies is to improve the efficiency and effectiveness of library services.

— *Library studies* is a discipline that is concerned with the study of libraries and library services. It is a multidisciplinary field that draws on a wide range of disciplines, including library science, communication, sociology, psychology, and computer science. The primary goal of library studies is to improve the efficiency and effectiveness of library services.

— *Library studies* is a discipline that is concerned with the study of libraries and library services. It is a multidisciplinary field that draws on a wide range of disciplines, including library science, communication, sociology, psychology, and computer science. The primary goal of library studies is to improve the efficiency and effectiveness of library services.

— *Library studies* is a discipline that is concerned with the study of libraries and library services. It is a multidisciplinary field that draws on a wide range of disciplines, including library science, communication, sociology, psychology, and computer science. The primary goal of library studies is to improve the efficiency and effectiveness of library services.