

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

DAVID RAMOS CASTRO Interpretación, crítica y antropología.
Hacia una experiencia de extramodernidad

ARTURO AGUIRRE MORENO Afectos aporóforos como violencia activa.
Y RICARDO GERSAIN RAMOS GUERRA Hacia una filosofía crítica de los afectos
ante el empobrecimiento neoliberal

Dossier

Pensamiento de la izquierda
en México a finales del s. XX.
Propuestas y tareas pendientes

OLIVER KOZLAREK *What's Left?* La izquierda como “optimismo social”

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR Del marxismo al neozapatismo:
la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido

IVER A. BELTRÁN GARCÍA Un concepto integrador de ideología.
Discrepancias y convergencias entre Zea,
Villoro y Sánchez Vázquez

JORGE ZÚÑIGA MARTÍNEZ Ética política o política normativa.
Un diálogo entre Luis Villoro y Enrique Dussel

Nota

EDUARDO PELLEJERO Urgencia de lentitud



INTERPRETACIÓN, CRÍTICA Y ANTROPOLOGÍA. HACIA UNA EXPERIENCIA DE EXTRAMODERNIDAD

David Ramos Castro
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH
antropologiayarte@gmail.com

Resumen: En este artículo reflexiono sobre la noción de experiencia a partir de algunos planteamientos de la hermenéutica y la Teoría Crítica, con el fin de, por un lado, encontrar puntos en común entre ambas que justifiquen conjugar interpretación y crítica, y, por otro lado, incluir a la antropología sociocultural en la interpretación de la modernidad. Así, sirviéndome de un diálogo con *la antropología de la experiencia* de Victor Turner y *la antropología modal* de François Laplantine, propongo una interpretación crítica de la experiencia moderna, como una experiencia de *extramodernidad*.

Palabras clave: hermenéutica, teoría crítica, antropología de la experiencia, antropología modal, modernidad.

Recibido: octubre 15, 2024. **Revisado:** febrero 22, 2025. **Aceptado:** marzo 28, 2025.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.991>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 11-46

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

INTERPRETATION, CRITIQUE AND ANTHROPOLOGY. TOWARDS AN EXPERIENCE OF EXTRAMODERNITY

David Ramos Castro
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UMSNH
antropologiayarte@gmail.com

Abstract: In this article I reflect about the notion of experience based on hermeneutical and Critical Theoretical approaches, in order to, on the one hand, find points in common between them that justify combining interpretation and critique, and on the other, include sociocultural anthropology in the interpretation of modernity. Thus, by using a dialogue with Victor Turner's *anthropology of experience* and with François Laplantine's *modal anthropology*, I propose a critical interpretation of modern experience as an experience of extramodernity.

Keywords: hermeneutics, critical theory, anthropology of experience, modal anthropology, modernity.

Received: October 15, 2024. **Reviewed:** February 22, 2025. **Accepted:** March 28, 2025.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.991>

DEVENIRES. Year xxvi, No. 52 (July-December 2025): 11-46

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Con motivo de sus 75 años de vida, la revista de espectáculos *Hola* organizó un evento especial denominado “Casa Hola” que prometía a sus lectores y visitantes vivir “la experiencia *Hola*”.¹ Cinco años más tarde, mientras iba de camino a Morelia desde CDMX en autobús, observé una publicidad en la pantalla individual que llevaba asociada a mi asiento, en la que se mencionaba “la experiencia incomparable de viajar con Primera Plus”. Ya en la capital michoacana, la oferta de “experiencias” se multiplicó. Una página web promocional animaba a vivir “una experiencia única en la Ciudad de la Cantera Rosa”, que incluía gastronomía, hoteles, lugares donde celebrar tu boda y hasta una curiosa categoría de “turismo médico”; mientras, un pequeño pero acogedor café del centro, cercano a la catedral, se anunciaba como una “cafetería de experiencias”. El panorama estaba claro: las experiencias parecían andar por todas partes y la experiencia misma se había convertido en una palabra de moda a la que era habitual recurrir.

Para capturar algo de lo que la palabra *experiencia* oculta en los rastros desperdigados de su etimología, podemos comenzar recurriendo al vocablo latino *experientia*, que denota ‘juicio, prueba o experimento’. También el verbo *expereri* (probar) parece guardar relación con la palabra *periculum* (peligro). Una relación aparentemente extraña, aunque deja de serlo cuando reparamos en que la experiencia “puede connotar también una mundanidad que ha dejado atrás la inocencia al enfrentar y superar los peligros y desafíos que la vida suele presentar” (Jay, 2009: 26). En todo caso, salta a la vista que la prodigalidad actual de la palabra *experiencia*, que poco caso presta a estas sutilezas etimológicas, ha coincidido más bien con un desdibujamiento del concepto. Así, “en su uso común e incluso académico, la idea de experiencia continúa siendo

¹ Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre experiencia, ciudad e imaginarios tecnocientíficos, que realizo en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, gracias al apoyo de una beca posdoctoral de CONAHCYT (actual SECIHTI).

una caja negra o un concepto extremadamente laxo y abarcativo, que no se define porque alguien ha tenido una experiencia y presume saber lo que significa el término” (Lacapra, 2006: 61). Tal vez a ello haya contribuido su naturaleza conflictiva y hasta confusa (Díaz, 1997). Aun así, a esa banalización –por exceso de uso– o a esa opacidad –por densidad semántica– se le oponía un cierto relieve atribuido en algunas teorizaciones de los últimos cuatro decenios (Turner y Bruner, 1986; Dubet, 2010; Lacapra, 2006; Kozlarek, 2015).

De hecho, también la experiencia había sido esencial tanto para la hermenéutica como para los pensadores de la llamada Teoría Crítica, sobre todo los de su primera generación, quienes abordaron sus cambios, coincidentes con los que ellos mismos vivían, y que a Walter Benjamin le costaron la vida.² Pese a ese nexo experiencial entre hermenéutica y Teoría Crítica, ambas se han tomado habitualmente como corrientes separadas. Los miembros de la Escuela de Frankfurt, al desarrollar su programa de teoría crítica y decantarse por el interés en la investigación social, poco o nada parecían poder compartir con una teoría de la interpretación histórica derivada de Heidegger, a quien Adorno aborrecía, basada en meditaciones ontológicas. Sin embargo, en la reflexión que aquí planteo, defiendo no sólo la pertinencia de buscar puntos en común entre ambas tradiciones, considerando la sintonía de lo ontológico y lo sociocultural como algo que provoca resonancias mutuas entre la interpretación hermenéutica y la teoría crítica, sino también la incorporación de mi propia disciplina, la antropología sociocultural, en el diálogo acerca de la experiencia. Pretendo, así, mostrar cómo ese diálogo a tres nos conduce a una interpretación crítica de una experiencia concreta, que defino como la experiencia de nuestra condición *extramoderna*.

Teniendo en mente ambos objetivos, he dividido el artículo en cinco apartados. En el primero, hago un recorrido sintético por las relaciones

² A causa del nazismo, Walter Benjamin organizó su exilio en Estados Unidos. En el camino de Francia a Portugal, desde donde saldría hacia el país americano, Benjamin se encontró con la negativa de las autoridades franquistas españolas de sellarle el permiso de entrada al país. Ante el espantoso panorama de ser entregado a las autoridades colaboracionistas francesas, que a buen seguro lo enviarían a un campo de concentración, Walter Benjamin decidió acabar con su vida con una sobredosis de morfina. Tenía 48 años.

del concepto de experiencia con la hermenéutica y la Teoría Crítica, para lo cual me refiero a tres hermeneutas (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Gianni Vattimo) y a algunos autores de la Escuela de Frankfurt (Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse y, en menor medida, Jürgen Habermas). En el segundo apartado, formulo los aspectos en los que, a mi juicio, se producen resonancias entre las respectivas propuestas hermenéuticas y críticas de estos autores. En el tercero, abordo el caso de la antropología y su relación con la experiencia, por medio de la *antropología de la experiencia* de Victor Turner y la *antropología modal* del antropólogo y filósofo francés François Laplantine. En el cuarto, apoyándome precisamente en esas propuestas antropológicas, reflexiono sobre una nueva noción a la que denomino *extramodernidad*, y que en este artículo sólo es esbozada. Por último, en un quinto apartado que sirve de conclusión, sintetizo las consecuencias del artículo, planteando la extramodernidad como tema para una antropología crítica de la experiencia.

1. Experiencias hermenéuticas y críticas experiencias

En Hans-Georg Gadamer, la experiencia ocupa un lugar fundamental. Gadamer (2003) rebate la noción experimental empleada por las ciencias empíricas, cuyo objetivo consiste en liberar a la experiencia de lo histórico, y nos recuerda que nuestra vida experiencial está siempre inmersa en una trama que implica prejuicios, tradiciones y reconocimiento de la autoridad (Gadamer, 2003). La existencia es histórica y, por eso, nuestra historicidad “tiene la estructura de la experiencia” (2003: 421). En este sentido, es una mezcla de límite y posibilidad o, lo que es lo mismo, de confin y libertad. Por eso, no basta con considerar la experiencia como una vivencia de la conciencia (*Erlebnis*), como la asumía Dilthey, pero tampoco como algo que se refiere a lo aprendido a través de alguna cosa particular. La experiencia (*Erfahrung*) debe apelar a lo general. Aunque Gadamer admite que el conocimiento metódico de la ciencia ha permitido captar “un momento verdadero de la estructura de

la experiencia”, entiende que la hermenéutica no puede reducirse a él sin reconocer antes que el proceso experiencial es “esencialmente negativo” (p. 428), dialéctico, algo que la ciencia moderna ha olvidado. Siguiendo esa negatividad, la experiencia hermenéutica se desvía de la negatividad científica, pues en ella el error, en lugar de ser clave para la impugnación de una teoría, como defenderá el falsacionismo de Popper, se incorpora a la experiencia general del vivir.

Pese a que, al hablar de negatividad, la huella de Hegel se haga patente, la absolutización de su resultado es inaceptable para Gadamer. “La verdadera experiencia –nos dice– es así experiencia de la propia historicidad” (p. 434), de manera que nuestro ser histórico significa “no agotarse nunca en el saberse” (p. 372), pues “la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias” (p. 431). Al mismo tiempo, y dada su temporalidad, la esencia de la experiencia supone tomar en consideración nuestra finitud. En esa dialéctica entre finitud y apertura es donde Gadamer fundamenta su defensa de los prejuicios, la tradición y la autoridad. El filósofo alemán intenta alejar ambos conceptos de las sospechas que se ciernen sobre ellos. Aun así, su referencia resultó controversial para Jürgen Habermas, quien criticó que la hermenéutica se apoyara en criterios de tradición y autoridad que le impedirían detectar y oponerse a las distorsiones de la comunicación motivadas por la ideología y el poder (Habermas, 1988). El propio Gadamer, al recordar aquella discusión, justificaba el interés de Habermas por *Verdad y método*, destacando que la obra le había ofrecido “algunos agarraderos para su propio trabajo sobre el arte de la reflexión” (Gadamer, 2002: 58).

Paul Ricoeur consideraba igualmente esencial la temporalidad de la experiencia humana, pero añadía que ésta se encuentra “marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas” (Ricoeur, 2002: 16). El texto aparece en él como el modelo seminal para elaborar una particular interpretación de la experiencia narrativa y la ficción poética, la cual nos insta a dejar “de identificar realidad y realidad empírica o, lo que viene a ser lo mismo, [...] experiencia y experiencia empírica” (Ricoeur, 2002: 27). Esta mediación entre tiempo y narración se explicita en un proceso que va de la inteligibilidad de la acción a la configuración de la

trama, y de ésta a la interacción del mundo del texto con el del oyente o lector. Es el círculo de la mimesis (Ricoeur, 2004: 113 y ss.), cuya circularidad, que recuerda la del círculo hermenéutico, permite separar el campo semiótico de aquél que concierne a la hermenéutica: mientras que la semiótica puede limitarse a la mimesis II y “tener en cuenta únicamente las leyes internas de la obra literaria”, la hermenéutica deberá “reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar” (2004: 114).

La reflexión de Ricoeur sobre la experiencia aúna experiencia textual y vital. Con todo, hay distancia entre ellas, pues “la vida es vivida, la historia es relatada” (Ricoeur 2002: 18). Pese a ello, el obrar del círculo mimético permite que la cadena de mediaciones involucradas comunique ambos mundos y convierta los textos en acciones, y lo inerte de los signos dormidos, en el despertar vital de las interpretaciones. Las implicaciones que de ahí se derivan no son triviales para la experiencia, pues los campos separados por la hermenéutica de Dilthey, entre la explicación (*Erklärung*) y la comprensión (*Verstehen*), son aquí reunidos por una propuesta hermenéutica que considera la explicación como “el camino obligado de la comprensión” (2002: 103). Los resultados del análisis estructural defienden esa dirección. Al abordar los textos desde las partes de su configuración interna, podemos aspirar a alcanzar una interpretación que los explique. Comprenderlos, empero, nos compromete a llevar lo explicado a la vida fáctica del lector: a su experiencia. El camino hermenéutico que emprende Ricoeur, al recobrar el análisis del texto como procedimiento legítimo, recobra también cuestiones de método que reintroducen el papel de las ciencias humanas y sociales (que en el vocabulario de Ricoeur figuran como “hermenéuticas regionales”) en la comprensión, tal como ésta había sido pensada desde una “hermenéutica general” u ontológica (p. 91).

Por su parte, Gianni Vattimo, cuyo pensamiento es deudor de influencias como las de Nietzsche y Heidegger, ha reflexionado desde la ontología acerca del nihilismo, la estética y las controversias de la modernidad, en un desarrollo intelectual propio que se conoce como *pensiero devole*. Aunque

hermeneuta a carta cabal, Vattimo llegó a criticar que la hermenéutica cayera en enunciados que no eran sino puntos de partida arbitrarios (*coup des dés* los llamó, en alusión al poeta Mallarmé y a la deconstrucción de Derrida). Incluso, argumentó que Gadamer no había logrado justificar el nexo que une las dos partes de *Verdad y método*: una reservada a la experiencia de la obra de arte, y la otra, al proceso que había llevado de la autoconciencia de las ciencias del espíritu a “una filosofía general de la existencia en términos de interpretación” (1997: 63). El dilema para Vattimo estaba claro: ni la hermenéutica podía defender reconstrucciones históricas como si fueran descripciones más válidas que otras (lo que la obligaría a aceptar tesis metafísicas contrarias a su carácter antimetafísico), ni tampoco podía resignarse al irracionalismo que presentaba a la hermenéutica como un “nuevo vocabulario o sistema de metáforas”, como un nuevo discurso que simplemente debíamos asimilar.

Algún antropólogo interpretó la crítica de Vattimo como prueba del fracaso de la teoría hermenéutica en su aplicación a la práctica antropológica (Reynoso, 2008), pero se olvidó de mencionar que, para el pensador italiano, la única garantía de racionalidad en el caso de la hermenéutica estribaba en “la conciencia radical de su propio carácter no descriptivo ni objetivo, sino interpretativo” (Vattimo, 1997: 65). Lo que proponía Vattimo era retornar al fundamento ontológico de la hermenéutica, a “la enunciación de su pertenencia a una transmisión, a una tradición” (pp. 67 y 68). Había, a su vez, otros tres aspectos importantes en su meditación, a saber: la relación con la tecnología, el nexo con la experiencia de la modernidad y la apertura ontológica hacia la crítica. Vattimo recordaba, con Heidegger, que la esencia de la técnica no es nada técnico (Heidegger, 2007), y retomaba las nociones de *Ge-Stell* y *Ereignis* del pensador alemán. La extraña intuición heideggeriana según la cual el sistema técnico (la *Ge-Stell*) podía anunciar por vez primera la llegada del acontecimiento (*Ereignis*) le hacía pensar en un cambio en nuestra concepción de la tecnología, que debía pasar del modelo centralizado del motor al descentrado de “la tecnología de la comunicación, la técnica de recogida, ordenación y distribución de las informaciones” (Vattimo, 2004: 31). Además, Vattimo creía que la hermenéutica no

podía sustraerse a las cuestiones suscitadas por la ciencia y la técnica modernas, pues todas ellas, hermenéutica incluida, eran hijas de la modernidad. De hecho, por entonces se refería a la hermenéutica como teoría de la modernidad y la posmodernidad (Vattimo, 1997: 69).

Desde la Escuela de Frankfurt, la experiencia había seguido otro rumbo. En 1913, siendo aún un muchacho, Walter Benjamin había publicado un breve artículo dedicado al tema, titulado *Erfahrung* (Experiencia). En él, el joven Benjamin tomaba la experiencia con suspicacia porque veía en ella algo que servía al adulto para ejercer su autoridad sobre el joven. “La máscara del adulto se llama experiencia. Siempre igual, inexpressiva, impenetrable” (Benjamin, 2007: 54). Lo que censuraba Benjamin era esa inexpressividad que convierte la experiencia del adulto en una derrota. El “adulto ya lo ha vivido todo [...]. Y todo era una ilusión. A menudo estamos intimidados o amargados. [...] ¿Qué podemos nosotros contestarle? Todavía no tenemos experiencia”. El contraste entre el hartazgo, la carencia de sentido vital, la brutalidad y el deseo de futuro que eleva al joven por encima de lo experimentado define la actitud de Benjamin respecto de la experiencia. Pese a ello, el camino de las ideas que atesora el joven tampoco puede ser la única vía, pues reconoce Benjamin el valor de una experiencia que sea transformada por los ideales del espíritu (2007: 55). Lo que anhelaba, al cabo, eran ambas cosas: ofrecer un contenido espiritual a su experiencia y conservar al mismo tiempo sus sueños de juventud.

La postura de Benjamin cambiará luego, cuando admita el papel crucial que desempeña la experiencia en su reflexión (Kozlarek, 2014: 140). Con todo, hay que reconocer un tenue lazo entre ambas posturas, el cual se deja percibir en el constante dilema entre la experiencia y el futuro. En su texto de 1933, *Experiencia y pobreza*, Benjamin se pregunta quién podría relacionarse ya con la juventud basándose en la experiencia (Benjamin 1973: 167). Una duda que invierte su pensamiento de dos décadas atrás, pues en su día él mismo habría empleado aquel interrogante para rechazar la experiencia acumulada y estancada de los adultos. Ahora, sin embargo, un asomo de desconcierto se adivinaba al afrontar la pobreza experiencial de la nueva época. Benjamin la veía manifestarse en la pérdida

de importancia del saber narrativo, así como en la nueva incapacidad de las personas para narrar (Benjamin, 2008). La gente volvía enmudecida de la guerra, había advertido, y aquel empobrecimiento se revelaba como el brote de una nueva barbarie, aunque también podía suponer una ocasión para recomenzar (Benjamin 1973: 169). En este sentido, el impulso juvenil por el futuro seguía vivo en él, que de este modo cumplía con la promesa de no traicionar su ideal de juventud.

Aquella fidelidad de Benjamin a la voluntad de futuro y su relativo optimismo acababa revelando, sin embargo, un escenario ambiguo. En efecto, cabía la esperanza de tomar la barbarie como acicate para un nuevo inicio, pero asimismo se registraban las pruebas de los enormes sacrificios y pérdidas que se habían hecho para mantener vivas aquellas posibilidades abiertas, que, por lo demás, seguían previendo un porvenir aciago y miserable: “Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad [...]. En sus edificaciones, en sus imágenes y en sus historias, la humanidad se prepara a sobrevivir, si es preciso, a la cultura” (1973: 173). En tales condiciones, era difícil no advertir el amargo dilema que sintetizarían Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en el decenio siguiente, al referirse a las relaciones entre pasado y porvenir: “No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir las esperanzas del pasado. Pero hoy el pasado se prolonga como destrucción del pasado” (Adorno y Horkheimer, 2007: 15). La esperanza con la que Benjamin había asumido aquella fidelidad juvenil y su ideal de futuro se daba de bruces con la destrucción de las experiencias pasadas de la humanidad. Que hubiera hombres dispuestos a sacrificar la cultura para sobrevivir no desmentía que la supervivencia fuera misérrima. El sacrificio, una vez más, racionalizaba un engaño (2007: 64).

De alguna manera, el concepto de industria cultural de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer cifraba la instalación de aquel embeleco en la vida cotidiana y entregaba el sacrificio de una posible experiencia vital, enfocada en la emancipación, en manos de un entramado que sancionaba “la victoria de la razón tecnológica sobre la verdad” (p. 151). Para estos autores, la cultura se había dedicado a domar los impulsos revolu-

cionarios y bárbaros; ahora, su versión industrializada enseñaba “la condición bajo la cual podrá uno soportar esta vida despiadada” (p. 166). Ya Benjamin (1973) había hecho el recuento de los seres ahítos y cansados que buscaban librarse de la experiencia, al haberlo “devorado todo, una cultura y el hombre”. Ahora, bajo el gélido neón de la industria cultural, a nadie se le escondía que tales individuos ya no habían fagocitado experiencias, sino mercancías. Y en ese punto coincidía la crítica de la industria cultural, interpretada como un sistema de integración total y perteneciente a lo falso de la totalidad, con el deterioro de una experiencia absorbida en gran medida por la función de la publicidad. “La experiencia es reemplazada por el cliché” (Adorno y Horkheimer, 2007: 215), algo que era tan cierto en la propagación del antisemitismo, a la que se referían los autores, como en el cine de Hollywood o el allanamiento del lenguaje, que mencionaban en otras partes de su obra.

Lo que estos pensadores advertían por medio de su crítica era que la experiencia individual había sucumbido a la reflexión “de la propia impotencia: saber que no se es nada” (Adorno, 2006: 55). Herbert Marcuse abonará la misma idea al señalar que “una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada” (Marcuse, 1993: 31). La experiencia aflorará allí como el fondo esencial desde donde percibir los contrastes entre el presente y el mundo pretérito, el cual ni existe ni puede ya ser recobrado, pues es “invalidado en un sentido estricto por la sociedad tecnológica” (1993: 88). La crítica de Marcuse retrata una experiencia que se ha volatilizado a causa del nuevo funcionalismo sistemático de la sociedad industrial avanzada. Aun así, cabe aceptar que “el reino de los fines” para una sociedad futura sea todavía posible mediante otra organización. Muchos años más tarde, desde la hermenéutica, Gianni Vattimo interpretará ese optimismo tecnológico como algo insostenible. No obstante, aunque sea cierto que Marcuse pensó en una posible liberación tecnológica de energías creativas individuales que revolucionasen la relación *erótica* con la civilización (Marcuse, 1983, 1993), su implacable crítica a la racionalidad tecnológica había sido tan rotunda como fructífera, algo que lo llevó a distinguir muy oportunamente entre la técnica y la tecnología (Marcuse,

2001),³ así como a arremeter contra el aparato tecnológico que destruía las posibilidades de nuestra experiencia. Un mundo donde la dominación se perpetuaba “como tecnología” y la falta de libertad aparecía “como una sumisión al aparato técnico” (Marcuse, 1993: 186) era un mundo donde realmente no podíamos experimentar nada, por más que ese mismo aparato aumentase las comodidades materiales y la productividad.⁴

Hasta aquí he hecho un recorrido acerca de la importancia que tiene la experiencia tanto para una teoría de la interpretación histórica como para una teoría social crítica. La relación entre ambas teorías ha sido tomada, sin embargo, como difícil de conciliar. Desde el rotundo rechazo de Adorno a Heidegger hasta la crítica de Habermas a Gadamer, las diferencias se hicieron patentes. Algún texto posterior, de mucho menor calado (Honneth, 2003), se sumó a tal desencuentro. Sin embargo, por lo expuesto hasta aquí, no parece razonable considerar que exista una distancia insalvable entre las dos.⁵ Por el contrario, el tema de la experiencia atenúa tal separación, no sólo por la importancia que, implícita o explícitamente, ambas corrientes le atribuyeron, sino por las resonancias mutuas que existen en el pensamiento de todos los autores mencionados. En ningún caso se puede negar la especificidad de la hermenéutica o la Teoría Crítica, pero tampoco que los matices y cambios que introdujeron tales pensadores en su pensamiento, hermenéutico o crítico, sirvieron para acercar eventualmente sus posturas y para producir resonancias recíprocas que no debemos pasar por alto. Así, sería absurdo pensar que

³ A diferencia de los instrumentos propiamente técnicos, la tecnología supone para Marcuse una relación social que incluye “la totalidad de los instrumentos, mecanismos y aparatos que caracterizan la edad de la máquina”, de manera que se torna un “instrumento para el control y la dominación” (Marcuse, 2001: 54). Es un cambio que puede recordar a la aparición de las *existencias* para Heidegger en el seno del dispositivo de la *Ge-Stell* (Heidegger, 2007).

⁴ A fin de cuentas, esa productividad y aparente comodidad podía acabar en una distopía como la de *A Brave New World*, que Adorno criticó extensamente (Adorno, 1962).

⁵ Bien mirado, era algo que Gadamer nunca había negado completamente; en vez de eso, se había limitado a reclamar la autonomía de la perspectiva hermenéutica con respecto a su uso por parte de las ciencias sociales, y su mayor amplitud con respecto a quienes querían confinarla en la crítica sociocultural de las ideologías (Gadamer, 2000: 239 y 240).

las objeciones de Habermas a Gadamer no supusieron, a su vez, una variación previa respecto de la crítica que los autores anteriores de la Escuela de Frankfurt habían realizado; de igual modo, sería torpe creer que la hermenéutica de Ricoeur o Vattimo no tuvo efectos distintos a la hora de vincular interpretación y crítica.

2. Resonancias de la interpretación y la crítica

En el caso de Gadamer, podemos detectar ya una coincidencia entre su idea de experiencia hermenéutica y la crítica que realizan Theodor Adorno y Max Horkheimer a la Ilustración. Si bien la defensa de los prejuicios en Gadamer se apoyaba en lo que había sido el prejuicio inconsciente del proyecto de la *Aufklärung*, o sea, el prejuicio “contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición” (Gadamer, 2003: 337), la desmitificación ilustrada analizada por Adorno y Horkheimer mostraba una nueva caída en otro proceso de mitificación. Tal caída bien podía interpretarse como el resultado del propio prejuicio de la Ilustración que, al no ser consciente ni aceptarse, era incapaz de superarse. Asimismo, también la relación entre finitud y experiencia, que para Gadamer ponía su límite al “poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora” (Gadamer, 2003: 433), podía conciliarse con la crítica a la racionalidad instrumental de la crítica frankfurtiana y con la denuncia del todo como lo no-verdadero (Adorno, 2006: 55). Era evidente que la radicalidad planteada por la hermenéutica era mayor, pues comprometía el recuerdo de nuestra propia finitud. Sin embargo, se ponía igualmente de manifiesto que aquella limitación resonaba en las posibilidades, servidumbres o excesos de la vida social.

Por otra parte, ya comenté que la experiencia gadameriana entraña una mezcla de confin y libertad. Aun cuando la polémica con Habermas planteó en cierta forma una discrepancia en cómo entender tales límites y de qué manera hacer posible aquella libertad, lo cierto es que existen coincidencias que deben rescatarse si queremos pensar en las resonancias entre hermenéutica y crítica. De hecho, la renuencia de Gadamer a aceptar que sea el distanciamiento metodológico de las ciencias sociales y su olvido

de nuestra historicidad lo que se imponga a la hermenéutica no significa que ignore la distancia interior del pensamiento. Simplemente, aclara que ambas son distancias distintas. De ahí que escriba: “La diferencia está en la identidad, pues en caso contrario la identidad no sería identidad. El pensar contiene dilación y distanciamiento, pues en caso contrario el pensar no sería pensar” (Gadamer, 1995: 71). Además, dado que no hay tradición que no cambie y, por eso mismo, que no suscite un conflicto entre nuestros deseos y la realidad de nuestras limitaciones, tampoco hay para Gadamer forma de evadir esa distancia crítica. “Yo diría incluso que la única crítica real es la que decide en esa relación práctica” (Gadamer, 2000: 259). Tal alusión a la praxis, que retoma la dialéctica hermenéutica entre límite y libertad, defiende a su vez que el terreno de la libertad sea el de la praxis, y no el de la técnica,⁶ algo que coincide con la crítica de Marcuse a la sociedad tardointustrial (Marcuse, 1993), o del propio Habermas a la ideología de las sociedades tecnificadas (Habermas, 2009: 99).

Al mismo tiempo, también podemos considerar que la oposición propuesta por la teoría crítica entre ésta y la teoría tradicional (Horkheimer, 2003) no está tan lejos de la apertura que hace posible toda experiencia hermenéutica como experiencia interpretativa. Cierto es que tal relación resulta en principio controversial, dado que la hermenéutica se apoya en una ontología, mientras que la teoría crítica lo hace en una teoría social. Ahora bien, semejante separación se atenúa si pensamos en que esa ontología es la que da pie a que diversas experiencias históricas se concreten en realidades socioculturales específicas que, además, cambian con el tiempo. Liberada de ciertas rigideces teóricas vinculadas a lecturas específicas del marxismo, lo que ofrece una teoría crítica de tipo sociocultural es precisamente el mejor testimonio de aquello que la hermenéutica de Gadamer defiende desde la ontología, a saber: la posibilidad de que toda experiencia, si lo es realmente, se abra a nuevas

⁶ Un claro ejemplo de ello es el de la guerra. Otro, la tecnociencia actual (Sadin, 2024; Cerqui y Warwick, 2008). Pero si hoy intentamos disolver las discusiones sobre lo práctico, o reducirlas a un mero nivel de representación política que excluya al mayor número de seres humanos posible de dicha discusión, debemos aceptar que lo que estamos haciendo es aniquilar las condiciones de toda experiencia humana de libertad.

experiencias. ¿No es esto lo que nos muestra la historia social? Aunque ello provoca tensiones con una idea excesivamente rígida de la Teoría Crítica que ceda a los devaneos de cierto historicismo, no parece ser ésa, ni mucho menos, la única opción adoptada por dicha teoría. Pensemos, por ejemplo, en la dialéctica negativa de Adorno (Adorno, 2014), cuyo proyecto coincide con la crítica de Gadamer al cierre histórico del Espíritu absoluto. La dialéctica nunca puede acabar clausurada, pues el tiempo que la consume es también el que la renueva; pero eso, ¿no abre una posibilidad para la reinterpretación de la tradición, la comprensión histórica y la autocomprensión individual?

En Paul Ricoeur estas cuestiones adquieren una dimensión hermenéutica nueva que también puede vincularse con algunas aportaciones de los autores comentados. Al analizar la polémica de Habermas y Gadamer como una disputa entre una “hermenéutica de las tradiciones” y una “crítica de las ideologías”, Ricoeur toma una postura intermedia. Así, por un lado, defiende el carácter crítico de la hermenéutica, pero, por el otro, destaca el papel que juega la reflexión hermenéutica dentro de la crítica. Puesto que considera que el texto, descontextualizado y reintegrado a la vida histórica de otra manera, supone ya un desplazamiento crítico “en el corazón de la interpretación” (Ricoeur, 2002: 338), rompe con el autismo del análisis semiótico, el cual impide el retorno del texto a la experiencia viva, y restituye el rol de la reflexión en la autocomprensión. En la reflexión hermenéutica, dirá, “la constitución del *sí mismo* y la del *sentido* son contemporáneas” (2002: 141). Pero, a su vez, limita igualmente las aspiraciones críticas y emancipatorias que la “hermenéutica profunda” o “metahermenéutica”, propuesta por Habermas, reclama como contrarias a la tradición. A este respecto, Ricoeur recuerda que “una hermenéutica de lo profundo es todavía una hermenéutica” y que, además, el hombre sólo puede atisbar su emancipación y una comunicación sin trabas ni límites apoyándose para ello “sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales” (2002: 344).

Asimismo, la importancia del relato en Ricoeur se complementa bien con las reflexiones de Walter Benjamin acerca del ocaso de la experiencia narrativa. Bien es verdad que nuevamente debemos aquí tener en cuenta

el salto de una ontología a una teoría social, pese a lo cual la resonancia entre ambas puede justificarse. Quizá Ricoeur no concuerde con Benjamin en la radicalidad fúnebre de su dictamen acerca de la muerte narrativa, puesto que en aquél es nuestra propia condición temporal la que va implícita en la necesidad de contar, pero cabe pensar que, precisamente por la intimidad de esa unión, el diagnóstico de Benjamin deba ser incluido en una interpretación sociológica sobre el ocaso de la experiencia, entendiendo ésta, una vez más, como cauce e impulso para otras nuevas experiencias. Puesto que Ricoeur piensa que, por medio de la reinterpretación siempre renovada de los textos, acaba cifrándose la posibilidad de encontrar nuevas “lecturas”, o sea, nuevos caminos de libertad para el intérprete que busca comprenderse mejor a sí mismo, es posible hallar en la crítica de Benjamin una forma no metafísica de comprobar si nuestra vida narrativa actual y nuestra autocomprensión derivada no traslucen una experiencia existencial empobrecida.

Por otra parte, la reconsideración que hace Vattimo de sus ideas sobre tecnología y comunicación, aunque intensifiquen las preguntas ontológicas de raíz heideggeriana, también descubren interpretaciones críticas sobre el ocaso sociocultural de la experiencia.

Como ya apunté, Vattimo pensaba que la transformación del tipo de tecnología (del motor a la información) marcaba el cambio de la época moderna a la posmoderna, y coincidía con el posible advenimiento de una sociedad transparente en la que la implosión mediática constituyese una promesa de emancipación (Vattimo, 1990). Se anunciaba con ello una transformación radical de la experiencia. Era un pensamiento opuesto a Adorno, sin duda. “La tecnología de la información –sentenciaba Vattimo– desmiente las simplistas y apocalípticas previsiones de Adorno” (2004: 33). Sin embargo, más de veinte años después, en vista de los cambios experimentados por las sociedades globales, las cosas se mostraban muy distintas. La contundente sentencia de Vattimo contra Adorno se veía drásticamente mitigada, pues aquél detectaba ahora más bien la consecución de un “transparente totalitarismo” (Vattimo, 2020). La posmodernidad misma aparecía como un sueño “*ausgeträumt*, finito y disuelto” (2020: 146). La sociedad de comunicaciones descentrali-

zadas que portaba semillas nietzscheanas de confusión y creatividad se había vuelto impensable en nuestro nuevo mundo, tendente al control integrado. Se preguntaba entonces Vattimo, en clara alusión a una de las famosas frases de Adorno: “¿Será que, de hecho, la transparencia [...] no es ambigua en absoluto, sino que, estando orgánicamente conectada a la globalización, ha devenido un aspecto del dominio de todo, que ya no es más lo verdadero, sino precisamente su contrario?” (p. 150).

La perplejidad tardía de Vattimo ante la pregunta sobre la técnica (que, siguiendo la enseñanza de Marcuse, podríamos ya denominar tecnología) reflejaba el cariz de crítica sociocultural adquirido por su lectura hermenéutica de la época. Si el enviar (*schicken*) era también lo propio del pensamiento filosófico, era comprensible que la filosofía se hubiera incorporado al conjunto de envíos, de experiencias concretas de la humanidad en devenir, por medio de un cierto tono de “impresionismo sociológico”, como lo había llamado Gyorgy Lukács, a quien Vattimo cita (Vattimo, 2004: 20). Pero, además, las observaciones de Vattimo, no sólo como filósofo, sino como político durante años en el Parlamento Europeo, lo habían movilizado en contra de la integración de las sociedades globales, algo en lo que sin duda resonaban muchas de las tesis de la Escuela de Frankfurt. El avance de la hermenéutica, aun en su reconocimiento de la apertura histórica y la disolución de los fundamentos, iba ligado a la práctica de la crítica. El pensador tomaba distancia del rumbo social y cultural de nuestro tiempo, extrayendo razones que, aunque nunca desligadas de un pensamiento posmetafísico, se presentaban como convincentes para rechazar el rumbo hegemónico de la vida moderna y su pérdida de experiencia. El reiterado olvido del ser impuesto por la unificación tecnocientífica del mundo, que coincidía con la sola contemplación del ser “bajo el aspecto de la elaboración (*Verarbeitung*) y la administración (*Verwaltung*)” (Adorno y Horkheimer, 2007: 96), justificaba la crítica. Vattimo acababa encontrando así un proyecto común de emancipación, al igual que en la Teoría Crítica hallaba una manera propia de criticar la violencia sobre el ser, como hace la hermenéutica.

Los dilemas de la modernidad, que cobraron expresión en el pensamiento de Vattimo y su propia reflexión acerca de la posmodernidad,

son de hecho uno de los últimos lugares desde donde podemos indagar en las resonancias que la Teoría Crítica y la hermenéutica se plantean mutuamente. En los últimos años, toda la literatura crítica sobre la modernidad, bastante de ella ligada a la reflexión poscolonial, ha servido, entre otras cosas, para destacar la diversidad reconocible en las trayectorias modernas. El antropólogo Saurabh Dube así lo señala cuando hace notar que los procesos de la modernidad han sido muy variopintos en los últimos cinco siglos, “de modo que la modernidad siempre ha sido representada en plural: *modernidades*” (Dube, 2018: 54). En una línea similar, se encuentra la reflexión del filósofo y sociólogo Oliver Kozlarek, para quien “la Teoría Crítica (con mayúscula) se encuentra en una encrucijada: debe empezar a entenderse a sí misma como una teoría crítica (en minúscula) entre otras” (Kozlarek, 2015: 70). Se trata de una transformación coincidente con la pluralidad hermenéutica, entendida como una pluralidad de intérpretes sobre las experiencias modernas vividas. Así lo expresa, literalmente, este autor cuando afirma que “el trabajo de los teóricos modernos es hermenéutico”, pues ellos interpretan las experiencias de los mundos y sus respectivas modernidades, gracias a lo cual salen a la luz sus alegrías, luchas y conflictos.

3. De una antropología de la experiencia a un modo de experiencia antropológica

No cabe duda de que la pluralidad de mundos y la emisión de diferentes significados es uno de los aspectos que la hermenéutica siempre ha tenido en cuenta como condición de nuestra existencia histórica. Pero fue también la cualidad idónea para que la antropología, hija asimismo de la modernidad (Lévi-Strauss, 2004), conversara con su propia tradición y planteara nuevas exploraciones temáticas e interpretativas. De ahí surgieron propuestas relacionadas con la experiencia y la sensibilidad, que no sólo han trazado nuevas rutas propias para la antropología, sino que pueden compartir resonancias e inquietudes con aquello que la hermenéutica y la teoría crítica han expuesto y debatido. En este sentido, quiero enfocar

ahora mi atención en los aspectos que a este respecto me parecen más destacables de la llamada *antropología de la experiencia* en Victor Turner, así como de la *antropología modal* propuesta por el antropólogo francés François Laplantine. La sucinta revisión de estas dos propuestas me llevará luego a replantear la noción de modernidad.

En 1980, en el transcurso del encuentro anual de la AAA (American Anthropological Association), tuvo lugar un simposio cuyo tema fue precisamente la antropología de la experiencia. El libro, que reunió los trabajos presentados, más un epílogo de Clifford Geertz, salió a la luz en 1986 con el título *The Anthropology of Experience*, bajo la edición de Edward M. Bruner y Victor W. Turner. Este último, fallecido tres años antes, en 1983, era un antropólogo reconocido por sus investigaciones en África sobre el ritual, pero también por su deriva hacia fecundas reflexiones acerca de los procesos dramáticos que tomaban cuerpo en la vida social o, en otro sentido, en la importancia ganada por el teatro. A él se debía precisamente la invención del nombre de *antropología de la experiencia*, en el que resonaban las influencias de la filosofía en el terreno antropológico. Pero el camino no era unidireccional, de manera que se planteaba la posibilidad de que la antropología sociocultural pudiera también sumarse a ciertos debates internos de la filosofía, como el que planteaba la relación con la experiencia en la hermenéutica y la crítica.⁷

En palabras de Bruner, uno de los editores del libro y autor de la introducción, “la antropología de la experiencia se ocupa de cómo los individuos experimentan su cultura, es decir, cómo los eventos se reciben en la conciencia. Por experiencia no sólo nos referimos a los sentidos, datos, cognición [...], sino también a los sentimientos y expectativas” (Bruner, 1986: 5). Se deduce de estas palabras que la noción de experiencia que se está concibiendo dista mucho de la comúnmente aceptada por las ciencias humanas y sociales rayanas en un nuevo positivismo. Se trata de una postura ligada a

⁷ Contra lo que algunos aún se obstinan en creer, la relación entre filosofía y antropología viene de antiguo. Entre sus nexos, no sólo se cuenta con la influencia del pensamiento ilustrado, alguna de cuyas derivas se expresó aún en el evolucionismo del siglo XIX, sino también de las vías alternativas del idealismo alemán, el romanticismo y sus sucesivas reinterpretaciones (Adams, 2003).

la importancia que toman las expresiones concretas de la experiencia (1986: 6). Las expresiones, como formas específicas de lo experimentado, plantean a la antropología de la experiencia varios problemas. Uno de ellos tiene que ver con la relación entre experiencia y expresión. Otro, con la articulación de tres planos diferentes de la vida: el de la realidad que se vive, el de la experiencia que se experimenta y el de la acción que se expresa (p. 6). Aunque existen discontinuidades y tensiones que se generan entre estos tres planos, su vertebración permite comprobar que las expresiones nunca conforman un “texto aislado y estático”, sino que siempre se hallan “involucradas en procesos: un verbo, una acción arraigada en una situación social con personas reales en una cultura particular y en un momento histórico dado” (p. 7). Ello les otorga una particular dimensión temporal.

Por su parte, Victor Turner se apoya en la distinción hermenéutica de Wilhelm Dilthey entre “mera experiencia y una experiencia” (Turner, 1986: 35), para distinguir el simple fluir de los eventos sucesivos de su ruptura por medio de la fijación particular de ciertos rasgos que componen un momento destacado que se fija en la memoria. Acorde con esta perspectiva, la antropología de la experiencia parte de una convicción sobre la íntima relación que une a los significados y los actos humanos, los cuales inevitablemente se comunican con interpretaciones significativas (Geertz, 2000). A juicio de Turner, todos los actos humanos son significativos, “y eso es algo difícil de medir, pero frecuentemente puede captarse, aunque sólo sea de manera fugaz y ambigua” (1986: 33). Los significados surgen de la unión de experiencias presentes y la acumulación de experiencias pasadas, en una movilidad que crea y recrea sin cesar los momentos significativos, al tiempo que busca expresarlos siguiendo la pauta del círculo hermenéutico. Así, la experiencia estructura las formas expresivas que, a su vez, moldean la propia experiencia (Bruner, 1986: 6). Turner recurre a otro filósofo, John Dewey, para poner énfasis en el tono dinámico de lo experiencial y apuntalar la importancia que tiene lo expresivo; en el caso de Dewey, a partir de la “conexión intrínseca entre experiencia [...] y forma estética” (Turner, 1986: 37).

La importancia de lo estético corresponde a lo experimentado por una criatura viva que no deja de presenciar, en palabras de Dewey que Turner

registra, cómo “la vida pierde y reestablece incesantemente el equilibrio con su entorno”. En este sentido, añade el filósofo, “el momento de paso de la perturbación a la armonía es el de mayor intensidad para lo vivo” (1986: 38). Más tarde, el propio Dewey consideró aconsejable sustituir la idea de experiencia “por el término cultura, pues ahora que su sentido está plenamente establecido, puede hacerse cargo, plena y libremente, de mi filosofía de la experiencia” (citado en Zask, 2007). Claro está que la antropología había tenido protagonismo en dicho establecimiento. Sin embargo, la antropología de la experiencia, a diferencia de aquella que tal vez Dewey conoció cuando escribió tales palabras, se basaba en el reconocimiento pleno de los elementos de dinamismo, expresividad y cambio que formaban parte de la participación humana en la vida social. Así, el *paso* al que hacía referencia Dewey en el retorno vital a la armonía resonaba ahora en lo investigado por el propio Turner en el proceso ritual, el teatro y, sobre todo, los *dramas sociales*. Unos y otros descubrían situaciones de conflicto relativas a paradojas estructurales de una cultura, pero que, aun en esos casos, no correspondían a situaciones estáticas, sino a dinámicas que refundaban la vida social una y otra vez o, como ocurría en algunos dramas sociales, desencadenaban un cisma definitivo. Sea como fuere, la intensidad de lo vivo se manifestaba en cada momento por medio de expresiones que comprometían al participante por completo, corporal, anímica e intelectualmente.

Desde luego, no se podía pensar en una antropología de la experiencia que no partiese de la importancia que se concedía al individuo y a su compleja relación de participación cultural con la sociedad (Fresán, 2016). Una complejidad que Turner analizó en el ritual, en las representaciones teatrales propias de los géneros surgidos en las sociedades industrializadas, y en lo que llamó *dramas sociales*, entendidos como “unidades no-armónicas o disonantes del proceso social que surgen en situaciones de conflicto” (Turner, 1988: 74). No sólo se trataba de reconocer la importancia de los aspectos cognitivos y volitivos involucrados en las trayectorias de los individuos, sino también de captar el relieve de las energías liberadas en el acoplamiento individual a las situaciones de la vida colectiva. En un cierto nivel de excitación, que podía desprenderse del ritual, la fase liminal o los

dramas sociales, Turner creía que se podían liberar “fuentes energéticas de los individuos participantes” (Turner, 1986: 43). De cualquier modo, tanto el ritual como el teatro derivaban “del corazón subjuntivo, liminal, reflexivo, exploratorio de drama social, donde las estructuras de la experiencia del grupo eran respondidas, desmembradas, reordenadas, remodeladas, y en silencio o a viva voz hechas significativas”. Eran *expresiones* que aunaban las formas heredadas de la tradición con la incesante movilidad que aportaban las actuaciones e interpretaciones particulares de los participantes, las cuales exponían conflictos e implicaban reflexividad.

Entendida, así, como una antropología reflexiva, la antropología de la experiencia integraba nuevamente una importante herencia de Dewey, quien, según Zask (2007), se había alejado de las estériles polémicas que enfrentaban al individuo con la sociedad, estableciendo a partir de ahí toda clase de dualismos y oposiciones. Contrariamente a ello, Dewey propuso en *Experience and Nature* una visión interactiva del individuo y su entorno, de lo material y lo ideal, que llevaba a concebir la experiencia como sinónimo de la cultura. Vista así, la cultura figuraba como el espacio de dicha interacción, el cual debía asegurarle al individuo la posibilidad de disponer de un proceso de individuación que mantuviera abierta y en movimiento la relación de los seres humanos –basada en roces, acuerdos y conflictos– a sus respectivos entornos socioculturales. “En la medida que una experiencia reposa en las transformaciones que un individuo imprime a su mundo social, ninguna cultura puede ser estática; ninguna, perdurar por la pura y simple reproducción de sus formas principales, de generación en generación” (Zask, 2007: 146). Por otra parte, este nexo de la experiencia con la cultura y el individuo, en el terreno de una antropología de la experiencia como la de Turner, no sólo incluía a los participantes culturales, sino que se extendía al caso particular del antropólogo en su experiencia sobre el terreno, viéndose movido a tomar en consideración sus propios sentimientos y reflexiones durante el trabajo de campo, como parte de un proceso de autocomprensión. En todo caso, se trata de una autocomprensión cruzada, dialógica, pues, durante el trabajo de campo, la autocomprensión del antropólogo se entrecruza con la experiencia que provoca su presencia entre los demás (Fresán, 2016: 22).

La inclusión de lo que vive el antropólogo al realizar su trabajo etnográfico hace que no sólo podamos referirnos a una antropología de la experiencia, sino también hablar de y desde una fidedigna experiencia antropológica. Sobre ella reflexiona largo y tendido el antropólogo y filósofo François Laplantine, antiguo alumno de Paul Ricoeur, quien considera que la disolución de ciertos presupuestos intelectuales de Occidente, que nos han llevado a establecer una serie de oposiciones categóricas y jerárquicas en nombre del solo primado de la Razón, debería ser una de las tareas principales de la antropología (Laplantine, 2005). Entre tales disociaciones, se encuentra, y acaso en primer lugar, la que opone lo racional a lo sensible. Es esta oposición la que ocupa la meditación general del antropólogo y filósofo. En una línea de pensamiento que bien podría coincidir, aunque no lo haga de forma explícita, con la antropología de la experiencia, Laplantine entiende que la antropología debería ser la primera en acabar con ése y otros dualismos, una vez que ella misma ha comprobado, gracias al trabajo etnográfico, que “la experiencia sobre el terreno es una experiencia de compartición (*partage*, en el original) de lo sensible” (2005: 11). La investigación que este nuevo punto de partida suscita en el antropólogo lo lleva a proponer lo que él mismo llama una *antropología modal*, que define como sigue:

Lo que propongo llamar una *antropología modal*, radicalmente diferente de una antropología estructural, consiste en una empresa que permite aprehender los *modos* de vida, de acción y de conocimiento, las *maneras* de ser, y de forma aún más precisa, las *modulaciones* de los comportamientos, incluidos lo que parecen más anodinos, no sólo en relación con el espacio, sino en la dimensión del tiempo o, más bien, de la duración. [...]. Una antropología modal, que es por lo tanto una antropología de los modos, de las modificaciones y de las modulaciones, implica un modo de conocimiento susceptible de tener presente el carácter dúctil y flexible de la experiencia sensible (pp. 185-187).

Se trata, por lo tanto, de una antropología atenta a los pequeños detalles, que no se ocupa de reproducir una concepción sistemática de la sociedad y la cultura basándose en principios estructurales y clasificaciones tan sólidas como estáticas, sino que, por el contrario, se preocupa

por la producción de gradaciones, matices y transiciones entre modos de experimentar nuestra estancia en un mundo.⁸ La particularidad de cada mundo que se habita no se ve, empero, confiscada por un relativismo estéril, pues Laplantine emprende asimismo una reflexión acerca del *mestizaje*, como vía intermedia entre lo homogéneo y lo heterogéneo (Laplantine y Nouss, 2001), como un “proceso en perpetuo devenir que nace de lo intermedio (*l’entre-deux*), de la circulación ininterrumpida entre la conjunción y la disyunción” (Cognet, 2003: 193). Así, ese mundo particular que se habita y experimenta puede, al mismo tiempo, involucrarse en una experiencia más amplia, que es precisamente la que pone en marcha la aventura antropológica en su relación con la alteridad y en su duda constante acerca de identidades o diferencias *puras*. “La mentira, la ilusión –escribe Laplantine–, [...] consiste en pensar que ‘la hierba es verde’, siempre verde, cualquier día o a cualquier hora. A esta falta de precisión y de rigor es que puede conducir la violencia identitaria del saber” (Laplantine, 2005: 196).

Tal y como ocurre con la antropología de la experiencia de Turner, la experiencia antropológica modal en Laplantine parte también de la atención que reclaman los mundos socioculturales con respecto a su constante renovación. Nada permanece incólume, y “una aproximación estructural de lo sensible no da cuenta sino de una parte ínfima de la vida” (2005: 186). De hecho, la regulación estructural elimina todo aquello que “se presenta como inadecuado, irregular, impar, impuro, híbrido, mestizo, [...] es decir, la mayor parte de nuestra experiencia, no solamente sensorial, sino también intelectual” (p. 195). El camino de esta antropología conduce, en cambio, a un interés por lo rítmico y la vibración. “Lo real está en perpetua vibración”, dice el antropólogo (p. 196). De ahí que preste una particular atención, como hace la antropología de la experiencia, a las artes del ritmo, cual la danza o el teatro; pero también al cine, del que Laplantine se muestra un gran conocedor. Todo ello como forma de enriquecer la experiencia antropológica y de postu-

⁸ Por eso, discrepo de la lectura de Rivière (2006), quien distingue tajantemente el contenido antropológico del libro (sólo el primer capítulo) y el filosófico. Lo esencial de la obra de Laplantine, me parece, va en contra de este tipo de clasificaciones.

lar una “política de lo sensible”. Reacia a aceptar, una vez más, el fácil dualismo entre la manipulación política y lo retraído de la sensibilidad, la experiencia antropológica modal aboga por una vía diferente. Dado que “la política sin lo sensible se arriesga a ser una abstracción, pero lo sensible sin lo político tiene todos los rasgos de una evasión”, Laplantine propone una política de lo sensible que esté basada en “la inscripción de lo político, lo ético y la historia en la sensibilidad, es decir, concretamente, en la vida temporal del sujeto.

El sujeto, a quien Laplantine dedicó otra obra (Laplantine, 2010), cobra en este punto toda su importancia, al convertirse en el protagonista crítico de la política de lo sensible, “que rechaza la sumisión al Uno y la conformidad al Todo” (Laplantine, 2005: 169). La diferencia que hace este autor entre el individuo, como aquél que sólo plantea una relación consigo mismo, y el sujeto, entendido como el que formula cuestiones que “conciernen a la relación con los demás” (Laplantine, 2010: 81), supone un contraste con la subjetividad que reclama la antropología de la experiencia cuando alude a la experiencia vivida por individuos concretos, incluido el etnógrafo-antropólogo. Ello exige realizar una mínima aclaración. En este sentido, y por más que el individuo que Laplantine nos presenta cuenta con el riguroso aval histórico de lo que supuso la conformación del concepto en la *Monadología* de Leibniz, *La democracia en América* de Tocqueville y *La sociedad de los individuos* de Norbert Elias (todas ellas obras que cita Laplantine en su obra sobre el sujeto), creo que se puede argumentar a favor de otro tipo de individuo, en el que resuenen también las cuestiones concernientes a su relación con los otros. Tal individuo, más que encerrado consigo mismo, estaría ya siempre situado en la exterioridad de sus vínculos históricos y socio-culturales con los demás, como una manifestación de su relación íntima con el sujeto. Ello evita, desde luego, que el individuo pueda autoerigirse en sujeto; pero la posibilidad contraria, la de un sujeto que pueda prescindir de los individuos, se ve igualmente rebatida.

Así pues, una sociedad de individuos incompletos, abiertos e interpelados a cada paso por la más radical alteridad lograría impedir que, simultáneamente, el sujeto pudiera convertirse en una abstracción sin cuerpo,

en una mónada mucho mayor que *sujetase* a los individuos corporales y concretos, inmersos en su vivir histórico y sociocultural. Sin duda, una posibilidad de vida y pensamiento desencarnados a la que la antropología modal de Laplantine se enfrenta decididamente. No en vano, su vindicación del *lenguaje* frente a la *lengua* (que el autor ve como mero sistema estructural, gramatical y semiótico) está en parte fundada en que el lenguaje es “respiración, entonación, voz, es decir, cuerpo en actividad” (p. 200). En resumidas cuentas, se trata de que ni un individuo pueda reclamarse sujeto, ni de que el sujeto pueda prescindir de su dialéctica interior, articulada y expresada por los individuos y los cuerpos en los que resuena. Se conjugan ahí la defensa que hace la antropología de la experiencia de las expresiones humanas, sobre todo de las artísticas, con la experiencia antropológica modal que reclama una dimensión del arte que participe de la política de lo sensible. Por eso, al referirse al sujeto que puede oponerse y resistir al Uno y al Todo, Laplantine explica que esa totalidad es la que “conduce a mostrarlo todo, a decirlo todo” (Laplantine, 2005: 169). Justamente, las artes van a escapar a esa totalidad integradora; lo harán por medio de perspectivas, ángulos, planos y una demora en la captación de detalles que permite percibir los modos de estar, las gradaciones, el ritmo cambiante, las vibraciones: la compleja estética de lo modal.

4. Apunte sobre extramodernidad

Al exponer su idea del individuo, Laplantine escribe que el proceso que ha llevado a la individuación y al individualismo “se ha designado a menudo con el término *modernidad*, entendida como ruptura de lazos con la comunidad y la tradición, pero también con la naturaleza” (2005: 79). Se trata de una concepción bastante asumida, y que, no obstante, a tenor de todo lo escrito hasta aquí, puede ser revisada y reinterpretada. Como último apartado, antes de hacer las consideraciones finales, quiero detenerme brevemente en esa posible reinterpretación. No se trata de algo ajeno al tema del artículo, sino más bien una consecuencia derivada de lo que aquí he intentado hilvanar. En los distintos enfoques hermenéuticos sobre la

experiencia, así como en los relativos a la teoría crítica (ya en minúsculas), se nos ha presentado, directa o indirectamente, el asunto de la modernidad. La inclusión, después, de la antropología sociocultural, por medio de dos propuestas teóricas concretas en defensa de una experiencia sensible reconocida, me ha permitido ahondar en aspectos que desembocan inevitablemente en un nuevo interrogante acerca de la experiencia de nuestra época; en una pregunta por su modo de presentarse.

Para Lévi-Strauss, la modernidad de la antropología provenía de una herencia sin duda ambigua. La consecución, en tantos aspectos tenebrosa, de la empresa conquistadora y colonial europea había arrojado una extraña luz sobre el interés del ser humano por comprenderse a sí mismo en sus desconcertantes diferencias: “Nuestra ciencia –decía Lévi-Strauss– llegó a su madurez el día en que el hombre occidental empezó a entender que no se comprendería jamás a sí mismo, en tanto que en la superficie terrestre una sola raza, un solo pueblo, fuese tratado por él como un objeto” (Lévi-Strauss, 2004: 35). Una conclusión que, allende las reticencias que pueda despertar en quienes la interpreten como una muestra de candor, cuando no de engaño, encierra una verdad: la de nuestra constante incomodidad con respecto a la modernidad occidental y su verdadero alcance.⁹ Sólo así pueden comprenderse las varias correcciones que se han propuesto al proyecto moderno (entendido como proyecto exclusivamente occidental) en el transcurso del último medio siglo, que van de la posmodernidad (Lyotard, 2006; Vattimo, 1987) a la sobremodernidad (Augé, 2000); de la hipermodernidad (Lipovetsky y Charles, 2008) a la transmodernidad (Rodríguez Magda, 2004, 2011; Dussell, 1999, 2004), o de la revisión crítica de la modernidad (Touraine, 1993; Subirats, 1991; Taylor, 2006; Kozlarek, 2014, 2015) a una relectura desencantada de las indeseables consecuencias de la posmodernidad (Vattimo, 2020).

⁹ El candor o engaño de Lévi-Strauss se demuestra si revisamos los motivos y procedimientos que tomaron forma durante la conquista americana, y que poco o nada tuvieron que ver con ese noble intento de liberación humana universal. Ni siquiera la pretendida universalidad de la iglesia católica, como *mater imperii*, y su correlato jurídico, fue otra cosa que un avance estratégico en la colonización de las almas y la sujeción de la población autóctona a la voluntad del imperio colonial (véase Subirats, 1994).

Frente a las dudas que siguen despertando estos conceptos y sus prefijos, y en virtud de lo expuesto en este artículo, considero mejor hablar de nuestra época como una época *extramoderna*. Al acuñar este término, resalto los dos significados del prefijo *extra*, tanto su valor intensificador cuanto su expresión de exterioridad. En lugar de las alusiones espacio-temporales que resuenan en las ideas de posmodernidad y transmodernidad;¹⁰ o del énfasis sustantivo que hace lo propio en las de sobremodernidad e hipermodernidad,¹¹ la noción de extramodernidad resalta el carácter ambivalente de la llamada modernidad, una ambivalencia que responde a la propia historicidad de lo moderno. Pero ¿qué sentido tiene aplicar estos matices semánticos al tema de este artículo y a la interpretación de nuestra época histórica? Pues, en primer lugar, porque creo que la dualidad entre interpretación y crítica, en los sentidos que le atribuyen a ambos términos la hermenéutica y la teoría crítica, respectivamente, corresponde al desvelamiento de la extramodernidad, el cual se produce a partir de la expresión de una constante tensión: la que opone un adentro y un afuera, un interior y un exterior. A diferencia de una oposición binaria, aquí el resultado produce una continua mediación entre ambos términos, una relación *modal* (en el sentido de Laplantine), de manera que el adentro se intensifica cuanto más quiere *extralimitarse*, salir de sí, vivir en su afuera, mientras que el exterior se concibe como una *ficción* mediadora que plantea lo interior para expandirse, de modo análogo a

¹⁰ Soy consciente de que la reunión que hago de la posmodernidad y la extramodernidad con base en criterios espaciotemporales no se corresponde con la forma como los autores de la extramodernidad aquí señalados han interpretado la posmodernidad, ni tampoco con sus diferencias mutuas al respecto. Sin embargo, no considero que eso invalide mi clasificación, pues resulta obvio que ambas propuestas contienen aspectos territoriales (espaciales) e históricos (temporales). Aunque sería deseable un análisis más detallado de esto, dadas las características del artículo, en el que la extramodernidad es una noción de llegada y no un concepto de partida, no ha sido posible extenderse más aquí al respecto.

¹¹ Por sustantivo me refiero al énfasis que ambas nociones ponen en la modernidad como proceso histórico intensificado. Pero mientras que Lipovetsky ve en ello una culminación de dicha modernidad (algo similar hace Enrique Dussel cuando piensa en la posmodernidad como el cumplimiento de lo moderno), el antropólogo Marc Augé destaca el exceso de la sobremodernidad como una lógica que atraviesa procesos antitéticos de uniformización y particularización.

como Paul Ricoeur piensa en la mediación literaria como una vía indirecta de autocomprensión. Es algo que asimismo participa del movimiento captado por Hegel al hablar de *Aufhebung*: una superación que al mismo tiempo supera y conserva una parte de lo superado (Ferrer, 2015).¹²

La globalización, como fruto de la modernidad, ha enfatizado la expresión de la condición extramoderna, lo cual tiene consecuencias para la hermenéutica, la teoría crítica y la antropología. Para la hermenéutica, por medio de un reconocimiento de la experiencia histórica como una búsqueda de nuevas interpretaciones o, lo que es lo mismo, de nuevas experiencias que son, en el contexto extramoderno, expresiones plurales de modernidades históricas y culturales diferentes. Para la teoría crítica, haciéndola reducir sus aspiraciones y convirtiéndola en una teoría crítica en minúsculas, que resulta del diálogo sociocultural entre críticas diferentes que pertenecen a tradiciones distintas. Y para la antropología, otorgándole un papel crucial en la producción de interpretaciones concretas sobre tales enclaves de diferencia, así como de su compleja incorporación a una nueva “conciencia del mundo” (Kozlarek, 2014) que plantea respuestas regionales a problemas comunes. No está de más aclarar que no hay contradicción entre esa modernidad de la globalización y su carácter extramoderno. Al contrario, nos permite captar la ambivalencia del prefijo *extra* en el despliegue de la historicidad de lo moderno; así, cuanto más ha procurado la modernidad experimentar su afuera o su después, más ha topado una intensificación de sus posibilidades internas, referidas, en este sentido, a las vías que han encontrado

¹² Pese al aprovechamiento del concepto de *Aufhebung*, la idea de extramodernidad que propongo cuenta con un sentido sociocultural y antropológico que se opone a la unidad y el eurocentrismo de la filosofía de la historia de Hegel. Tal como la concibo, la extramodernidad piensa la modernidad sólo a partir de sus condiciones para reconocer las experiencias culturales múltiples. La *ficción* del afuera sólo implica que el movimiento *extra* de lo moderno reconozca la situación concreta de cada mundo histórico y cultural, al mismo tiempo que la conciencia sobre las limitaciones de cada uno abre el espacio necesario para que se relacionen críticamente entre sí y puedan llegar a verse, eventualmente, como mundos alternativos. Nada de esto tiene que ver con un sentido previsto de la historia y, mucho menos, con la hegemonía *espiritual* de una sola cultura sobre las demás. Pero tampoco esa conciencia de la diferencia cultural cancela la pregunta por la sociedad como medio para pensar en mejores formas de vida en común que no queden condenadas por alguna clase de particularismo cultural con carácter determinista.

los otros de dar forma a sus propias experiencias de modernidad, por medio de la discusión, y hasta conservación, de sus respectivas tradiciones (Bermeo, 2024).¹³

Dado que la principal experiencia de la tradición en el contexto global moderno, de donde nace también la hermenéutica, es la de una interpelación entre mundos distintos, el único carácter relativo que aparece aquí, y que nada tiene que ver con las acusaciones de relativismo, surge de la aceptación hermenéutica de la finitud y del espacio que ello abre para que el otro aparezca. Sólo así se deja lugar para escuchar y hablar con el otro, para que el otro me escuche y me hable. Por su parte, la teoría crítica ha de aceptar ahora esa polifonía, al mismo tiempo que encuentra un criterio para justificar su crítica, como una denuncia de las condiciones socioculturales que dificultan la buena fe de ese diálogo. En cuanto a la antropología, ésta experimenta lo extramoderno al interpretar lo particular desde su nexo con los problemas y debates comunes. Ahí puede nacer una antropología sociocultural crítica que entienda que ni la defensa de la tradición implica la clausura semántica de las tradiciones, ni la de las culturas, un autismo cultural que sólo elogie su identidad y menosprecie toda diferencia. Cabe recordar, con Gadamer, que la

¹³ Con todo, hay que advertir una posibilidad inversa, en la que la ficción del afuera se olvide y, al ser tomada como realidad, impulse una reificación del otro que busque marginarlo, dominarlo y hasta aniquilarlo. ¿También entonces cabe hablar de extramodernidad? A mi juicio, en tal caso deberíamos referirnos a una extramodernidad distorsionada y negativa que, enfatizando sólo una versión de modernidad específica, lo que hace es entorpecer las posibilidades afirmativas que entraña la exterioridad como ficción creadora de mundos. Sin embargo, y por desgracia, tal distorsión es la que vuelve a ganar terreno en muchos de los acontecimientos del presente. Las guerras, los genocidios, el auge de los populismos y de la extrema derecha o todos los casos de violencias *glocales*, como la del llamado crimen organizado, así lo demuestran; pero también lo atestiguan las visiones tecnocientíficas del ser humano y de la vida, cuya imposición de imaginarios post y transhumanistas genera una violencia que con frecuencia pasa mucho más inadvertida. La composición del nuevo Gobierno de Donald Trump en EUA ha proporcionado, no obstante, una nueva claridad a esa agresiva unión del capital y ciertos sectores tecnológicos del imperialismo ultra y neoliberal. Como ha ocurrido con todo imperialismo moderno, su despliegue histórico se ha apoyado, otrora y ahora, en una versión unívoca de la modernidad y, como consecuencia, en una inversión de los aspectos creadores y afirmativos de la extramodernidad. En oposición a ellos, lo que se instala es la violencia de una constante reificación del otro que pierde por completo el fértil desvío de la ficción.

diferencia está en la identidad y no fuera de ella. Además, los elementos culturales tampoco deben sustituir las preguntas sobre la sociedad, sino saber conjugarse con ellas.

5. Extramodernidad y antropología crítica de la experiencia: a modo de conclusión

A lo largo de este artículo, he mostrado cómo, aun por vías distintas que van de la ontología a la teoría sociocultural, la hermenéutica y la Teoría Crítica han convivido y coinciden en aspectos fundamentales. La interpretación y la crítica, lejos de oponerse, se precisan mutuamente, y así lo demuestran al pensar en la experiencia en nuestra época. La conversión de la ciencia y la tecnología en tecnociencia (Hottois, 1991; Echeverría, 2003, 2005) o la implicación en ello de un nuevo imperativo de adaptación implantado por el neoliberalismo (Stiegler, 2019) dificultan que se pueda librar hoy lo experimentado de los límites impuestos por una organización social a escala planetaria que cancela la experiencia y la reemplaza por un mercado de productos experienciales, como aquellos que mencioné al comienzo de este artículo. En este sentido, la necesidad recíproca de interpretación y crítica ha supuesto un cambio de orientación en la llamada Teoría Crítica. El fracaso del ideal de *transparencia* de Gianni Vattimo, o su crítica posterior al rumbo de la globalización, despiertan un interés renovado por conceptos como el de *industria cultural*, de Adorno y Horkheimer. No obstante, el viejo modelo de esa crítica se ha reformulado, de manera que la teoría crítica se ejerce hoy en letras pequeñas y desde cada una de las *regiones* de la pluralidad de mundos históricos existentes. Ello ha acentuado la importancia de las interpretaciones, pero también hace que la interpretación deba recordar el carácter crítico de toda praxis, máxime cuando debe distinguirse de la actividad técnica. La hermenéutica puede criticar la falta de experiencia en el mundo de hoy a causa de ese olvido. Por tal motivo, no hay hermenéutica que no acabe siendo crítica.

Pero, por otra parte, si esto es lo que ocurre al pensar en la experiencia *en* nuestra época, debemos reparar también en lo que sucede al reflexionar sobre la experiencia *de* nuestra época. En este sentido, he defendido una interpretación alternativa de nuestro tiempo, acuñando para ello el concepto de *extramodernidad*. Pese a que se trata de una noción que sólo he podido abordar en este artículo en forma de *apunte*, una lectura abierta y comprensiva puede detectar en ella una propuesta novedosa y promisorio para pensar en los matices epocales. Por lo demás, simplemente se le ha de dar el tiempo necesario para seguir madurando, como a cualquier otra idea, pues no hay que pensar en disciplinas como las nuestras que no ocurra *in media res*, y por eso no debe exigírsele que aparezca acabado *ante rem*. En todo caso, el principal rasgo de la extramodernidad ha quedado bien definido por la ambivalencia constitutiva de la dinámica moderna, presente en el corazón mismo de lo extramoderno, entre una oposición del adentro y el afuera, el exterior y el interior. Desde el origen de la modernidad racionalista y expansionista del imperialismo europeo, hasta su implosión en una pléyade de experiencias modernas diferentes, dicho contraste entre el adentro y el afuera se ha distinguido menos por una rotunda separación que por una incesante mediación entre la *ficción* exterior y una recurrente meditación sobre la propia experiencia. Conforme a esta interpretación histórica, se puede afirmar que no existe modernidad que no sea conciencia de extramodernidad, ni que la extramodernidad sea otra cosa que la condición inherente de lo moderno.

Asimismo, tanto la relación entre vivencia (*Erlebnis*) y experiencia (*Erfahrung*) abordada por la hermenéutica como la mediación dentro/afuera característica de la extramodernidad pueden ser interpretadas como partes del círculo hermenéutico. En el primer caso, en la medida en que la vivencia (aún fija en su idea de acceso inmediato a la conciencia) se convierte en experiencia (exterior a la conciencia del intérprete), y desde ahí puede retornar como una vivencia enriquecida (donde la reflexión es el resultado del acceso indirecto y mediado al sí mismo), origen de nuevas exterioridades, de nuevas experiencias. En el segundo, el de la extramodernidad, al mostrar que, cuanto más se plantean las experiencias exteriores, más se nos revelan como *ficciones*, no en un

sentido de expresiones falsas, sino, *a contrario*, como el único modo verdadero de acceso al diálogo de las modernidades consigo mismas. En un sentido inspirado en Paul Ricoeur y su hermenéutica, planteo que la imposibilidad de la autoconciencia de acceder a sí de forma inmediata corresponde, en el plano histórico y sociocultural, a la incapacidad de la extramodernidad para acceder a la modernidad sin el desvío necesario que suponen las modernidades. La razón de plantear esto como una ficción reside únicamente en que esa exterioridad que representan las distintas modernidades vuelve, una y otra vez, a abonar la comprensión ampliada de la experiencia extramoderna.

El lugar protagónico de la antropología parte de este punto, pues, como hija de la modernidad, su ensanchamiento de las imágenes y representaciones de lo humano, que no siempre se produjo sin volverse cómplice de la colonización y la violencia, implicó, al mismo tiempo, un paulatino aumento de las expresiones de extramodernidad. El propio trabajo del etnógrafo-antropólogo, con su inevitable desajuste existencial en el terreno, ilustra perfectamente nuestra condición extramoderna. Las anotaciones de sus libretas de campo, siempre eco de la tensión que enlaza a un sujeto difuso con un objeto inabarcable, traslucen el permanente revoloteo alrededor de una situación tan paradójica. Desde ella podemos captar mejor las propuestas que nos hacen la antropología de la experiencia de Victor Turner y la antropología modal de François Laplantine, cuyas formulaciones desafiantes significan ya un rebasamiento de lo moderno como algo propio de lo extramoderno. La reivindicación de lo sensible, como forma real del lenguaje y del pensamiento, o la restitución de las formas rituales, artísticas y creativas de la cultura, en cuanto que medios expresivos de una energía social que exterioriza acuerdos y tensiones, consensos y conflictos, convierte a ambas teorías en sendas exploraciones antropológicas de los modos de la extramodernidad, con sus intervalos, gradaciones y ritmos.

En ese particular reclamo de la experiencia resuenan la hermenéutica y la teoría crítica, pues ni la antropología de la experiencia o la modal pretenden rebasar el marco de las interpretaciones, marco siempre abierto y discutible, pues ambas son plenamente conscientes de la instalación

de las sociedades y sus culturas en el devenir, como tampoco renuncian a las opciones críticas que habilitan sus respectivos modos de reflexividad. Aunque la relación entre crítica y antropología ya ha sido tratada *in extenso* (Marcus y Fischer, 2000), ambas propuestas añaden nuevos matices a lo que significa criticar la experiencia del mundo actual, y lo que supone, cual antropólogos, vivir una experiencia crítica y transformadora. La crítica de Laplantine a la nueva pobreza estética o sus aportes sobre una teoría del mestizaje se mueven en esa dirección. Ambos movimientos forman parte del vaivén de lo extramoderno y su dinámica hermenéutica circular. A su vez, la insistencia que hace la antropología de la experiencia de Turner en las cualidades rituales y dramáticas de la vida sociocultural nos lleva a preguntarnos si esta ambigüedad de lo extramoderno no da pie a nuevos rituales y expresiones dramáticas de ambivalencia. Queda para otro momento analizar esta cuestión. Pero lo que no despierta ninguna duda es que nada de todo esto tiene que ver con la suplantación de la experiencia por un mercado de experiencias, cuya pobreza sustitutoria es también la principal razón para que la antropología se convierta en una antropología crítica de la experiencia extramoderna.

Referencias

- ADAMS, W. (2003). *Las raíces filosóficas de la antropología*. Madrid: Trotta.
- ADORNO, Th. W. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (1962). *Prismas*. Barcelona: Ariel.
- ADORNO, Th. W. (2006). *Minima moralia*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2014). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- AUGÉ, M. (2000). *Los no-lugares*. Barcelona: Gedisa.
- BENJAMIN, W. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (2007). *Obras II, Vol. 1*. Madrid: Abada.
- BENJAMIN, W. (2008). *El narrador*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados.
- BERMEO, J. L. (2024). *Modernidad taraumar. Seguir siendo rarámuri*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- BRUNER, E. M. (1986). Experience and its Expressions. En V. Turner, E. M. Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience* (3-30). USA: University Illinois Press.
- CERQUI, D. y Warwick, K. (2008). Re-Designing Humankind: The Rise of Cyborgs, a Desirable Goal? En P. E. Vermaas, P. Kroes, A. Light, S. A. Moore. *Philosophy*

- and Design. From Engineering to Architecture* (185-195). Dordrecht / New York / Berlin: Springer.
- COGNET, M. (2003). [Reseña del libro *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, por F. Laplantine y A. Nouss]. *Anthropologie et Sociétés*, 27(3), 192-193. <https://doi.org/10.7202/007935ar>
- DUBE, S. (2018). *Modernidad e historia*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- DUBET, F. (2010). *Sociología de la experiencia*. Madrid: CIS-UCM.
- DÍAZ, R. D. (1997). La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia. *Alteridades*, 7(13), 5-15.
- DUSSEL, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Lupus Inquisitor.
- DUSSEL, E. (2004). Sistema-mundo y Transmodernidad. En S. Dube, I. Banerje, W. Mig-nolo (eds.), *Modernidades coloniales* (201-227). Ciudad de México: Editorial El Colegio de México.
- ECHEVERRÍA, J. (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid: FCE.
- ECHEVERRÍA, J. (2005). La revolución tecnocientífica. *Confines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, 1 (2), 9-15.
- FERRER, (2015). Perseverar y superar (del ‘*conatus*’ a la ‘*Aufhebung*’): La crítica de Hegel a Spinoza. *Studia Hegeliana*, 1, 89-106. <https://doi.org/10.24310/stheg.v0i1.3697>
- FRESÁN, M. (2016). *Susurros de la montaña. Antropología de la experiencia*. México: Samsara.
- GADAMER, H. G. (2003). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H. G. (2000). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H. G. (1995). *El círculo hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- GADAMER, H. G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- GEERTZ, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- HABERMAS, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (2009). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, M. (2007). *La pregunta por la técnica y otros textos*. Barcelona: Folio.
- HONNETH, A. (2003). On the destructive power of the third. *Philosophy & Social Criticism*, 29(1), 5-21.
- HORKHEIMER, M. (2003). *Teoría crítica*. Madrid: Amorrortu.
- HOTOIS, G. (1991). *El paradigma biotético*. Barcelona: Anthropos.
- JAY, M. (2009). *Cantos de experiencia*. Buenos Aires: Paidós.
- KOZLAREK, O. (2014). *Modernidad como conciencia del mundo*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- KOZLAREK, O. (2015). *Modernidad, crítica y humanismo*. Morelia: Silla Vacía.
- LACAPRA, D. (2006). *Memoria en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: FCE.
- LAPLANTINE, F. y NOUSS, A. (2001). *Le métissage*. París: Téraèdre.
- LAPLANTINE, F. (2005). *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. París: Téraèdre.
- LAPLANTINE, F. (2010). *El sujeto. Ensayo de antropología política*. Barcelona: Bellaterra.

- LÉVI-STRAUSS, C. (2004). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- LIPOVETSKY, G. & Charles, S. (2008). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- LYOTARD, J. F. (2006). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- MARCUS, G. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MARCUSE, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MARCUSE, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- MARCUSE, H. (2001). *Guerra, tecnología y fascismo (textos inéditos)*. Medellín: Colombia.
- REYNOSO, C. (2008). *Corrientes teóricas en Antropología. Perspectivas desde el Siglo XXI*. Buenos Aires: SB.
- RICOEUR, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE.
- RICOEUR, P. (2004). *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI.
- RIVIÈRE, C. (2006). [Reseña del libro *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, por F. Laplantine]. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 37(2). <https://doi.org/10.4000/rsa.597>
- RODRÍGUEZ Magda, R. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- RODRÍGUEZ Magda, R. (2011). Transmodernidad: un nuevo paradigma. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1), 1-13.
- SADIN, E. (2024). *La vida espectral. Pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales generativas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- STIEGLER, B. (2019). *Il faut s'adapter: sur un nouvel impératif politique*. Gallimard.
- SUBIRATS, E. (1991). *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona: Anthropos.
- SUBIRATS, E. (1994). *El continente vacío*. México: Siglo XXI.
- TAYLOR, Ch. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Anthropos.
- TOURAINE, A. (1993). *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.
- TURNER, V. W. y Bruner, E. M. (eds.) (1986). *The Anthropology of Experience*. USA: University Illinois Press.
- TURNER, V. W. (1986). Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. En V. W. Turner, E. M. Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience* (33-44). USA: University Illinois Press.
- VATTIMO, G. (1997). La reconstrucción de la racionalidad hermenéutica. En Fischer, H. R, Retzer, A., Schweizer, J. (comps.). *El fin de los grandes proyectos* (57-70). Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (2004). Nihilismo y emancipación. Barcelona: Paidós
- VATTIMO, G. (2020). *Alrededores del ser*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- VATTIMO, G. (1987). El fin de la modernidad. Barcelona: Gedisa.
- ZASK, J. (2007). Anthropologie de l'expérience. En D. Debaise (eds.), *Vie et expérimentations. Peirce, James, Dewey* (129-146). París: Vrin.