

Esta tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Silvina Agudo, en la orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección de la Profesora Licenciada Laura Morales, y la Co – Dirección del Doctor en Filosofía Hipólito Hasrun.

**Índice**

Introducción	2
Capítulo I: Caracterización de la filosofía como práctica filosófica y su posible utilidad	5
Capítulo II: La experiencia íntima y su posibilidad de transmisión	25
Consideraciones finales	45
Referencias	49

## **Introducción**

El objetivo de esta tesis es interrogar a la filosofía, entendida como una experiencia íntima, sobre su utilidad y la posibilidad de comunicar dicha experiencia. Precisar sentidos acerca del filosofar, ya que estos suelen quedar en un terreno indeterminado, posibilitará echar luz sobre la cuestionable utilidad de la filosofía. Por otra parte, realizar un análisis de un recorte de la historia de la filosofía permitirá observar que las motivaciones y problemáticas de la filosofía pueden resultar relevantes para cualquier persona, ya sea dentro o fuera del ámbito filosófico académico.

La experiencia íntima en tanto transformación subjetiva se logra, en ciertas ocasiones, en la práctica de la filosofía. El asombro, la duda, las situaciones límite o la disconformidad social son los orígenes psicológicos que mueven a pensar asuntos complejos como los misterios del universo, los alcances de la noción de verdad, la muerte o el origen del poder. Competerá a la tesis el tipo de experiencia que modifica la propia subjetividad y la manera de dar cuenta de ella.

En este sentido se puede decir que reflexionar sobre la filosofía, cuestionarla, interrogarla, es también filosofar. De esta manera, la investigación guiada por los interrogantes acerca de la utilidad de la experiencia filosófica en su orden íntimo, posibilitará el relevo de un aspecto un tanto silenciado del quehacer filosófico académico: la filosofía como herramienta transformadora de la propia vida.

Desde la antigüedad se ha intentado caracterizar de distintas maneras la filosofía, su ámbito de incumbencia y su utilidad. A lo largo de la historia, y dependiendo desde qué postura se manifieste, dichas caracterizaciones fueron poniendo el acento en distintos aspectos de la actividad filosófica. Por este motivo se puede hablar de “discurso filosófico” y de “filosofía como modo de vida” (Hadot, 2006) como si estos términos refirieran a ámbitos diferentes desde los cuales se filosofa. En este sentido, la tematización de la filosofía como modo de vida será el marco desde el que se indagará la experiencia.

La historia de la filosofía occidental se construye a través de diversos vaivenes, entre ellos, estas dos maneras de entender el quehacer filosófico. Si bien es posible rastrearlas, el modo de recepción imperante concibe esta disciplina como meramente especulativa y escindida del ámbito práctico y experiencial. En este sentido su labor es pensada como un análisis teórico acerca de disciplinas puramente filosóficas, como la metafísica o la ética, o sobre otros ámbitos como la ciencia, el arte y el derecho.

De esta manera quienes se abocan a la tarea filosófica arriban a interpretaciones, concepciones o visiones del mundo relativas a su ámbito de investigación. En la actualidad, la mayoría de los filósofos se especializan en aspectos cada vez más sutiles de la rama de la filosofía a la que se dedican, convirtiéndose su saber en asequible solo para eruditos y, en algunos casos, llegan a conformar auténticos sistemas que abarcan distintos ámbitos. Así, los trabajos filosóficos comprenden una complejidad tan importante y su objeto de estudio es tan abstracto, que solo pueden ser entendidos y puestos en valor por los propios especialistas que, por su parte, responden a las presiones del mercado de trabajo (Hurtado Pérez, 2003).

De esta manera estudiar filosofía puede igualarse con el aprendizaje de cualquier otro oficio que alguien ejerce sin que le plantee ningún tipo de transformación íntima. Estas características de la tarea generan un gran distanciamiento entre quienes estudian temas filosóficos y quienes no lo hacen, constituyendo esa distancia la base de la crítica de su utilidad (Bontempo y Odell, 1979).

Respecto del problema de la experiencia se pueden observar dos grandes corrientes filosóficas. Por un lado, la que la entiende como el control de determinadas condiciones por parte del sujeto, siguiendo el modelo de la ciencia. En esta tradición, tributaria del empirismo inglés, se enrola el pragmatismo. Por otro, la experiencia entendida como una transformación íntima; esta tiene como cultor moderno a Montaigne y en la contemporaneidad, desde distintos marcos teóricos, a Walter Benjamin, Pierre Hadot y Michel Foucault. Uno de los aspectos fundamentales a considerar desde esta última perspectiva es si la filosofía es una experiencia íntima, ¿es transmisible?, es decir ¿puede comunicarse a otros? ¿Qué puede transmitirse de ella?

Desde una renovada lectura de la historiografía de la filosofía, Hadot revaloriza la experiencia como transformación íntima. Sostiene que para el pensamiento antiguo, clásico y tardo-antiguo la filosofía era, ante todo, una forma de vida en la cual tenían fundamental importancia los ejercicios espirituales. Los filósofos eran considerados como tales por llevar una vida acorde a los principios de su filosofía aun cuando no hubieran desarrollado un tipo de discurso filosófico. Por este motivo para Hadot “[e]n esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo” (2006, p. 249).

En cuanto a la estructura de la tesina, está organizada en dos capítulos que permitirán, metodológicamente, un doble acercamiento. Por una parte, se presentará el resultado de una

labor hermenéutica de los textos académicos relevantes y, por otra, al considerar que la filosofía académica hasta cierto punto ha dejado de lado el problema y que es fundamental la voz en primera persona de quienes ejercen la profesión, se expondrá el testimonio directo de filósofos contemporáneos de trayectoria. A través de entrevistas se ha indagado su opinión sobre la utilidad de la experiencia filosófica como transformación íntima y sobre si la misma puede, y de qué modo, ser expresada.

La selección realizada, amén del prestigio académico de los informantes, se debe a que son accesibles a la autora de esta tesina por el entramado de redes intelectuales a las que puede acceder por sus vínculos institucionales. Se ha intentado, además de considerar la accesibilidad, barrer un espectro disciplinar amplio. Han concedido entrevistas Adriana Arpini, especialista en ética e historia de la filosofía argentina y latinoamericana (CONICET y Universidad Nacional de Cuyo); Alberto Bonnet, académico de la Universidad Nacional de Quilmes y de la Universidad de Buenos Aires, quien, en su doble filiación disciplinar: economía y filosofía, aborda problemas de la filosofía política contemporánea; Manuel Comesaña, epistemólogo (Universidad Nacional de Mar del Plata); Walter Kohan, filósofo de la educación (Universidad del Estado de Rio de Janeiro); y Darío Sztajnszrajber, especialista en filosofía de la religión y divulgador filosófico (FLACSO, Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de La Plata). Gracias a la generosa colaboración de todos ellos se pudo realizar este trabajo.

En cuanto al contenido, el primer capítulo de la tesina se abocará a rastrear las nociones fundamentales de la filosofía como práctica filosófica y también se indagará en la noción de “utilidad filosófica” y sus implicancias, por un lado, para la tradición que se desprende del pragmatismo y, por el otro, para la corriente que retoma la filosofía como experiencia transformadora relacionada con el plano subjetivo.

El segundo capítulo versará sobre la noción de “experiencia filosófica”, su interioridad y su intersubjetividad; además de su función y posibilidades de transmisión. A partir de los distintos testimonios y los marcos conceptuales trabajados se arribará a que es posible pensar un dialogo filosófico en pos de una transformación subjetiva e intersubjetiva.

Finalmente se plantearán las inquietudes propias que se desprenden del trabajo elaborado que, lejos de cerrar el planteo, abren nuevas búsquedas y se vinculará brevemente la experiencia filosófica con la experiencia psicoanalítica para mostrar el recorrido y la perspectiva personal en la que la autora de esta tesina se siente implicada.

## Capítulo I

### Caracterización de la filosofía como práctica filosófica y su posible utilidad

La filosofía en sus inicios se desarrolló a través de la práctica de la indagación, el cuestionamiento y la reflexión que involucraba las distintas expresiones del pensamiento. Las cuestiones consideradas más relevantes para el ser humano fueron pensadas desde esta forma de conocimiento, entendida en un sentido amplio, como camino hacia la sabiduría. El filósofo aspiraba a ser un sabio cuyo proceder, a través de la indagación, desmontara los prejuicios del sentido común para dar lugar a los conceptos verdaderos. De esta manera sus interlocutores podían ejercitarse en la virtud y acercarse a la felicidad en un ascenso sostenido y subordinado a conceptos universales que articulaban todo el conocimiento.

Así, la actividad filosófica es considerada desde sus orígenes como una tarea intelectual, como una reflexión de segundo orden (es decir, sobre la poesía, la política o la matemática), pero también como una experiencia que atraviesa la propia vida de quien filosofa. Es necesario aclarar que para el pensamiento antiguo, clásico y tardo antiguo, la experiencia filosófica se relacionaba, con distintos matices según la corriente filosófica, con un tipo de transformación humana. Ello en virtud de que no existía para esta tradición una escisión entre el discurso filosófico y la vida filosófica.

Al respecto, Alberto Bonnet menciona en la entrevista que “[s]eguramente en el pensamiento antiguo había una relación diferente entre el pensamiento filosófico y la formación de sí mismo.” Esa relación, agrega, era entendida en un sentido más amplio del que se le asigna actualmente. “¡La sociedad actual parece haber degradado aquella relación a la autoayuda!”.

Para pensar esta escisión es necesario buscar los intereses originales de la filosofía. Manuel Comesaña señala que

*La filosofía y la ciencia nacieron juntas, mezcladas, y su separación, que ni siquiera ahora es completa, se fue produciendo muy lentamente; todavía el principal libro de Newton se llamó Principios matemáticos de la filosofía natural. Como consecuencia de esto durante bastante tiempo fue posible que alguien excepcionalmente dotado supiera ‘todo’. Aristóteles, por ejemplo, era filósofo, físico, químico, biólogo, politólogo, etcétera. Creo haber escuchado o leído alguna vez que esta situación*

*duró hasta el Renacimiento y que el último que supo 'todo' fue Pico della Mirandola. Hoy, hace mucho que eso no le pasa ni puede pasarle a nadie.*

Darío Sztajnszrajber aborda esta escisión desde otra perspectiva:

*Considero que se trata de un proceso de transformación en la historia de la filosofía donde, como en todas las esferas culturales, esa historia va marcando transformaciones que incluso llegan a renegar del aspecto originario por el cual una disciplina o un espacio vital o forma de construcción de sentido surgen originariamente.*

Se puede observar que tanto Comesaña como Sztajnszrajber acuerdan en que la historia de la filosofía muestra un rotundo cambio en la relación entre la esfera discursiva y la práctica. Sin embargo, para cada uno de ellos el derrotero es distinto; mientras Comesaña se sitúa en la relación entre filosofía y ciencia, Sztajnszrajber señala el cambio en el aspecto existencial que caracterizaba a la filosofía. En esta investigación se adoptará la perspectiva de Pierre Hadot, quien realiza un renovado análisis historiográfico. En consonancia Sztajnszrajber expresa:

*Creo que cuando nace la filosofía –sobre todo la entendida como un hecho griego y, especialmente, la que se desarrolla en esa época que después la historia de la filosofía llama helenismo– es el momento donde más maridaje había entre la teoría filosófica y la praxis vital; se trataba de otro marco conceptual, era otro mundo, en el sentido heideggeriano de ser en el mundo...*

Desde distintas líneas de pensamiento, actualmente se puede observar una división tan significativa entre estos dos planos de la filosofía que la actividad que se lleva a cabo desde esta disciplina es interpelada sobre la utilidad, incluso desde otros ámbitos. En este sentido, tal como lo expresa Hadot: “Los no-filósofos consideran en general la filosofía como un lenguaje abstruso, como un discurso abstracto que solo un escaso grupo de especialistas puede comprender, que gira interminablemente alrededor de asuntos incomprensibles y sin el menor interés...” (2006, p. 299). Para aclarar esta cuestión –entre propios y ajenos a la filosofía– será oportuno señalar que para los filósofos antiguos la filosofía no es solo un discurso sino, fundamentalmente, una forma de vida cuya tarea está orientada hacia la sabiduría, entendida como un conocimiento para la transformación.

La sabiduría es entendida como el estado al que se aspira alcanzar aun cuando sea inaccesible para el ser humano. Este estado implica la serenidad de espíritu (*ataraxia*), la

libertad interior (*autarkeia*) y, con el estoicismo y el epicureísmo, se incorpora la noción de “conciencia cósmica”. La forma en la que la filosofía se orienta hacia la sabiduría no consiste en la mera reflexión, sino en una práctica que involucra la transformación personal ya que, como lo expresa Hadot, “la sabiduría no proporciona sólo conocimiento; ella hace ‘ser’ de otra manera” (2006, p. 236). En palabras de Sztajnszrajber:

*Había una especie de deseo, de vocación puesta en la filosofía desde la salvación como salvación de la persona, de la finitud. La pregunta filosófica así como generaba la conciencia de finitud, generaba al mismo tiempo la posibilidad, tal vez, de una respuesta.*

En este sentido, los estoicos plantean una distinción entre discurso filosófico y filosofía en sí misma (Seneca, 1998). El primer concepto se refiere a la teoría filosófica que se enseña, es decir, la teoría ética o la lógica. Pero la filosofía en sí misma alude a la vida filosófica que no consiste en teorizar sobre la ética, sino en vivir según un orden justo y recto, de la misma manera que no implica reflexionar sobre la lógica, sino que consiste en hablar y pensar teniendo en cuenta los principios lógicos. Esta diferenciación fue aceptada por la mayoría de los filósofos. Entendido de esta manera, el discurso filosófico no se asume como filosofía si no es puesto en práctica y lo que caracteriza al filósofo no es su desarrollo teórico, sino que lleve adelante una vida filosófica.

A la luz de estos conceptos es oportuno mencionar el quiebre historiográfico que constituye el planteo de Hadot (año, pp. 241-245) para quien la práctica filosófica sucumbe a consecuencia del propio desarrollo de la filosofía. Este autor denomina “ejercicios espirituales” a dicha práctica ya que implica un modo de pensar que supone el registro de las emociones y la observación de los sentimientos. No se trata de ejercicios de razonamiento meramente especulativos según reglas argumentativas, sino que están relacionados con el modo de vivir filosófico que pone en juego la propia existencia.

De esta manera es posible observar en los estoicos y epicúreos una permanente actividad destinada a organizar la propia vida de acuerdo a los principios filosóficos que la guían. Para los estoicos el objetivo es la armonía de la voluntad del hombre con la voluntad de la naturaleza, en tanto que para los epicúreos implica la búsqueda del placer de existir. Para ambas escuelas filosóficas, en última instancia, se trata de buscar la felicidad en el presente a través de vías diferentes, coherentes con sus propias máximas pues la felicidad no significa para ellos solo la consumación de un deseo, sino un deber a cumplir. “Se trata de una obligación imperiosa, pues el futuro es incierto y nos amenaza la muerte” (Hadot, 2006,



p. 240). Ya en Sócrates se observa la característica fundamental de un estilo de vida que luego será conocido como socrático, basado en el diálogo y la indagación de las propias certezas. Por su parte, Platón plantea que el objetivo es estar preparado para la muerte a través de unos ejercicios que abarcan toda la existencia y en Aristóteles el intento de alcanzar la felicidad se realiza a través del cultivo del hábito en concordancia con la virtud.

En este sentido, para Comesaña la función de la filosofía antigua tiene una arista innegablemente práctica pues:

*... un filósofo, que no era un especialista sino un 'todólogo', se sentía con autoridad en cuestiones morales y existenciales; es decir, se sentía en condiciones de decirle a la gente cómo debía vivir: unos decían que no había que desear nada; otros, que no había que privarse de ningún placer, entre otras respuestas. En esa época, como en todas, había desacuerdos entre los filósofos, de modo que, si se lo pensaba bien, los consejos de los sabios no servían de mucho ya que distintos sabios daban distintos consejos, pero tenía sentido que alguien pretendiera cumplir esa función, cosa que desde hace mucho ya no ocurre.*

Para este autor la razón que sostenía el ideal de sabio es el dominio de un vasto campo de conocimientos que le permitía a los filósofos desarrollar un discurso orientador de la existencia y al variar las condiciones históricas esa función de maestro de vida ya no es posible. Sin embargo, desde otras posturas la práctica filosófica juega un rol fundamental en la concepción del filósofo antiguo y la legitimidad del sabio no puede estar escindida de la misma. Esto hace posible retomar el ideal que la filosofía escolástica y moderna han cerrado.

En ese sentido, el recorrido trazado por Hadot implica una crítica a la visión de la historia de la filosofía como el desarrollo de los distintos discursos filosóficos. El relato hegemónico de la historia de la filosofía suele ubicar la práctica de los ejercicios espirituales como un modo de evasión para compensar la imposibilidad de la actividad política durante la conquista macedónica de las ciudades griegas o en la época imperial. En este sentido, como se puede observar, se halla en la filosofía antigua una actividad en relación con la vida interior que constituye un aspecto central en la existencia de los filósofos que hicieron la historia de la filosofía antigua occidental.

Para Hadot la Edad Media y la época moderna cumplen un rol fundamental en el desplazamiento de este aspecto central de la filosofía, pues en un principio el cristianismo primitivo también se presenta como un modo de vida: "Si filosofar supone vivir en

conformidad con la ley de la Razón el cristiano es un filósofo, puesto que vive en conformidad con la ley del Logos, de la Razón divina (Justino, Apología, I, 46, 1-4)” (Hadot, 2006, p. 242). Los rasgos de la filosofía cristiana están muy relacionados con las características de distintas escuelas filosóficas desarrolladas hasta ese momento. De esta manera se integran a la incipiente vida cristiana tanto aspectos teóricos de la filosofía antigua, como ejercicios espirituales filosóficos. En este sentido para Sztajnszrajber

*El mundo era otro y la filosofía se entramaba con prácticas vitales porque se la entendía, previamente a la que se produce con el cristianismo y que de algún modo es una desembocadura de esa época, como una especie de soteriología escatológica.*

Con la patrística comienza una ruptura entre la esfera teológica y la filosófica; según Agustín de Hipona la filosofía no alcanza para conducir al hombre a la vida eterna, pero sus conceptos sirven para defender la fe cristiana. En la Alta Edad Media, con el surgimiento de las universidades, se separan la filosofía, basada en la razón, de la teología, basada en la fe. La filosofía ahora ocupa el lugar de “sierva de la teología” a la que le facilitará sus conceptos y argumentaciones. De esta forma la filosofía se transforma en un conocimiento abstracto y desconectado de la vida práctica, salvo por su intermediaria y ama, la teología, que conserva los ejercicios espirituales. En palabras de Sztajnszrajber

*...con el paso del tiempo y con lo que parece algo menor, el surgimiento de las religiones institucionales en Occidente, la filosofía va perdiendo esa motivación salvífica y entonces entra, como muchas otras disciplinas, en una burocratización, en un ejercicio hasta de pura erudición. Esto después se va entroncando con la lógica de las instituciones educativas. En algún momento, ya con el desarrollo de la modernidad, la filosofía se vuelve netamente un área disciplinar absolutamente escindida de sus motivaciones originarias.*

De este modo el entrevistado resume el proceso histórico iniciado con la creación de las universidades, con sus profesores y especialistas que ubican la filosofía en el terreno de la teoría desconectada de la *praxis*. Ya no se trata en absoluto de la transformación de la propia vida en pos de la felicidad y sobre la base de principios filosóficos, sino en la formación de aquellos que ejercen la escolástica, dispositivo que funciona de esta manera en Europa hasta finales del siglo XVIII y en América Latina hasta bien entrado el XIX. En este contexto es oportuno destacar los desarrollos filosóficos que tuvieron lugar entre los

siglos XVI y XVIII con Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz, cuyas producciones constituyen una tarea creativa apartada de la universidad.

Sin embargo, la escisión entre teoría y práctica se acentúa en la modernidad cuando la filosofía se concentra en generar un lenguaje técnico que solo resulta accesible a los expertos. Con Wolf, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, en la universidad se consolida el proceso iniciado por el cristianismo, al subordinar la filosofía a la teología, y sistematizado por la escolástica de la Edad Media. De esta forma el discurso filosófico de la modernidad se plasma en textos académicos susceptibles de interpretaciones, argumentaciones, refutaciones y reivindicaciones.

Por supuesto, existen en la modernidad consolidada fisuras y resistencias que permitieron en ciertos espacios conservar algunos aspectos existenciales de la filosofía antigua. Tales son los casos de Schopenhauer o Nietzsche que invitan a la transformación, o los jóvenes hegelianos y Marx que exhortan a no separar teoría de *praxis*. Ya en el siglo XX, la filosofía de Bergson, así como la fenomenología de Husserl y Heidegger, con el existencialismo, intentan salir de lo meramente sistemático; aunque, frecuentemente, la recepción de la obra queda anclada en el discurso filosófico. En el caso de Latinoamérica cabe señalar la filosofía de la liberación y la reivindicación de un pensamiento situado como intento renovado de aunar discurso y vida filosófica.

En la actualidad la profesionalización no contribuye a recrear el sentido de la filosofía como modo de vida, sino todo lo contrario. En este sentido Sztajnszrajber sostiene que *“es importante diferenciar entre una historia de la filosofía y una práctica filosófica”*. Respecto de la división en estos dos planos de la filosofía, otra de las entrevistadas, Adriana Arpini, explica –desde la postura de Agnes Heller– que la fragmentación ética de las esferas de la sociedad lleva a que cada una de ellas tenga sus propias reglas y valores. Esto habilita a comportamientos contrapuestos, según se trate de una u otra ocasión y menciona que

*...resulta muy difícil para cualquier persona mantener cierta coherencia entre discurso y práctica filosófica. Ahora bien, quienes practicamos la filosofía como profesión no podemos ignorar estas contradicciones; existen, necesitamos tematizarlas. Ignorarlas, por negligencia o por comodidad, implica abandonar el compromiso de reflexión crítica que asumimos cuando decidimos dedicarnos a la filosofía.*

De esta forma se puede observar una correlación entre especialización y fragmentación. Para Comesaña la especialización es un proceso deseable que no ofrece ninguna arista controversial, porque desde su perspectiva este modelo es superior del sabio “todólogo” que no era capaz de ofrecer respuestas unánimes a los problemas existenciales.

En cambio Arpini expresa que dicha especialización lleva a una autonomía de las esferas de la vida que requiere, al menos, la atención de las personas para ser conscientes y estar precavidos ante las posibles contradicciones que estas escisiones pueden provocar. En esta línea, la filosofía contemporánea se caracteriza por un proceso de especialización cada vez más profundo que puede ser perjudicial para la propia tarea de la filosofía. Hurtado Pérez apunta que

... es imposible estar al tanto de todo lo que se publica sobre todos los temas y muy difícil estarlo de todo lo que se publica en un área. Actualmente la mayoría de los filósofos profesionales son especialistas en un tema –o, al menos, eso tratan de aparentar–. No hay que perder de vista que esta exigencia de especialización es, en buena medida, un resultado de la presión del mercado de trabajo (2003, p. 40).

La producción de los investigadores suele estar más relacionada con las acreditaciones necesarias para sostener un cargo dentro del sistema académico, que con el proceso de maduración y profundidad del pensamiento. El desarrollo de los conocimientos filosóficos se ve compartimentado, como en otras áreas, y prescinde de una visión integral de la realidad. Todo el quehacer filosófico se ve afectado por un modo de producción, en el que los requerimientos de resultados suelen apartar aún más al filósofo de su actividad.

En este sentido Charles J. Bontempo y S. Jack Odell plantean la crítica de irrelevante que se le hace a la filosofía. De esta manera describen que se reprocha

...que los filósofos han fragmentado su materia en una serie de problemas técnicos que no guardan relación con los problemas de la crisis humana de hoy día, y que, al parecer, incluso carecen de relación entre sí.

Se argumenta que los filósofos se han concentrado en un grupo cerrado de elites profesionales, que deliberadamente ignoran la responsabilidad de tomar decisiones angustiosas y de aconsejar en materia de vida sociopolítica, al igual que la urgente tarea de planificar y participar en acciones encaminadas hacia metas humanas y sociales. También se ha argumentado que al adoptar esta poco atractiva postura, los filósofos de hoy han distorsionado la verdadera naturaleza y los verdaderos fines de su materia (1979, p. 20).

Acerca de esta cuestión, Hurtado Pérez menciona que quienes desempeñan el trabajo académico suelen tener como requisito abstenerse de comprometerse con temas que los involucran como seres humanos. Esto tiene su origen en que la tarea académica se visualiza como una tarea aséptica, alejada del plano concreto y las posturas ideológicas. Para este autor tanto la ciencia como la filosofía se desarrollan en comunidades que responden a un contexto sociocultural, a sus posibilidades y obstáculos materiales y esta idea contradice la exigencia de una filosofía universal. La filosofía no puede ignorar su contexto, los problemas filosóficos no están delimitados por regiones geográficas, pero la manera de abordarlos no puede universalizarse y, a pesar de la efectividad en la comunicación de las comunidades de investigación, “el diálogo es más complejo de lo que pensábamos” (2003, p. 41).

En relación con el vínculo entre discurso filosófico y filosofía como modo de vida a la luz de las prácticas filosóficas institucionalizadas, Walter Kohan advierte que:

*En la actualidad la filosofía parece tener bastante poco que ver con la vida de quien la practica en las instituciones académicas. A mi modo de ver es un empobrecimiento. En cierto modo, las prácticas no académicas en sentido estricto, como cafés filosóficos, filosofía con niños, etcétera, parecen más próximas al tipo de compromiso exigido en la filosofía antigua... Parece que la vía es desviarse de la academia por los condicionamientos que genera, reales o creados por sus practicantes.*

Sin embargo, para Comesaña esa vinculación ya no es posible porque, según su mirada, en la antigüedad

*El filósofo era un ‘sabio’ capaz de decirnos cómo teníamos que vivir; hoy, en cambio, es un especialista (en el mejor de los casos; en el peor, es un charlatán); es obvio que estudiar la discusión sobre el realismo científico, por ejemplo, no me da más autoridad en cuestiones morales que la que pueda tener alguien que se dedique a estudiar la mecánica cuántica o la presidencia de Mitre. Pero entre los filósofos no hay acuerdo unánime, ni mayoritario, con respecto a nada. Tampoco lo hay en esto, y algunos pretenden ser todólogos y hasta sabios.*

Bomtempo y Odell (1979) expresan que, más allá de las discusiones respecto de la incumbencia y utilidad de la filosofía en los diferentes ámbitos, existen razones por las cuales acercarse al estudio de la filosofía es recomendable. La actividad filosófica puede

colaborar en el desarrollo de opiniones alternativas a las que de otra manera no se podría haber arribado. La lectura seria de los grandes filósofos puede aportar al propio pensamiento una mirada diferente del cosmos, una nueva interpretación de la realidad, una aproximación más creativa a los propios intereses y las herramientas para descubrir las ambigüedades contenidas en los discursos.

El ámbito de incumbencia y la utilidad de la filosofía ya han sido abordados desde la antigüedad. Para Platón el filósofo tenía la enorme responsabilidad de iluminar el camino de la sabiduría. En este contexto, Aristóteles y el Sócrates de los diálogos platónicos plantean que solo practican la filosofía los hombres verdaderamente libres que tienen tiempo para el ocio. Tanto los estoicos como los epicúreos y los clásicos consideran la filosofía como terapéutica, un modo de vida de acuerdo a la razón y esta caracterización fue modificándose con el correr de la historia y los cambios de paradigma, tal como se expuso. La filosofía convertida en discurso, producto de la escolástica medieval, y en las actuales universidades se enseña y se aprende como una disciplina más y, a la luz del modelo científico técnico, busca, en opinión de Castello Dubra y Ranovsky (1997), legitimarse adecuándose a ese modelo. Estos autores plantean que la investigación filosófica muestra, actualmente, características que la asemejan a los modos de investigación propios de los espacios científicos. La exploración filosófica se ve sometida a reglas y metodologías que no le son propias y fuerzan su desarrollo. Al investigador en filosofía se le exigen condiciones propias de la investigación científica que debe cumplir para su producción: especificación del tema, estado de la cuestión, bibliografía actualizada, metodología, objetivos generales y específicos. Todo ello con la pretensión de delimitar el ámbito de investigación, lo cual no resulta adecuado a lo propio de la indagación filosófica, y la consecuencia de la transferencia de la metodología de la ciencia a la filosofía es que esta se aparte de su índole, sentido y valor.

Es interesante analizar las causas de este proceso,

... determinar a qué responde, si a una transformación impulsada por la filosofía misma en su concepto, o a una hostilización (sic) tal de la filosofía que la incorpora hoy claramente a una práctica social cuyas pautas fijan los principios que tradicionalmente eran reivindicados por los filósofos como resorte propio (Castello Dubra y Ranovsky, 1997, p. 30).

La instrumentalización del conocimiento transforma en socialmente valorable aquello que sirve para el mejoramiento de las condiciones de vida de dicha sociedad. Los

desarrollos intelectuales que no responden a esta lógica utilitarista carecen de reconocimiento como saber y su destino es el desvanecimiento o el anonimato. En palabras de Alberto Bonnet:

*La cuestión de la utilidad de la filosofía (y la misma cuestión también se plantea, aunque más moderadamente, a propósito de otros tipos de conocimiento) es muy espinosa. Si la cuestión se entiende en los términos utilitaristas vulgares en que suele ser planteada, debe rechazarse sin más, porque implica exigencia de subordinar de una manera instrumentalista el pensamiento a la reproducción del orden existente. Pienso que Adorno y Horkheimer ya dijeron la última palabra sobre este punto. Pero esto no significa que la filosofía sea irrelevante. Aporta, precisamente, a la construcción de un conocimiento crítico de ese orden.*

Adorno y Horkheimer sostienen que con la sociedad del siglo XX, y el avance del capitalismo, la razón instrumental se exacerbó en detrimento de la razón final (Horkheimer, 1973). El discurso de la Escuela de Frankfurt plantea una dialéctica entre teoría y *praxis* en la que la teoría es un tipo de práctica y, en ese sentido, se puede ir construyendo una razón objetiva en tanto no está supeditada a intereses particulares, pues su fin último es la emancipación humana de todo tipo de dominación. A tal fin, la filosofía tiene la función de conceptualizar fundamentos.

Desde esta postura es central distinguir distintos tipos de razón y sus relaciones. La razón final es la poseedora de los fundamentos últimos de la vida humana en tanto fines últimos del hombre. La razón instrumental está sujeta a ese fin y tiene por objetivo proveer los medios para lograrlo; por ello es la expresión limitada y parcial de la razón final y se centra en la consecución de aquellos, es decir, en la utilidad. La racionalidad técnica se desprende del uso instrumental de la razón ya que concreta, material y simbólicamente, la ejecución del conjunto de actividades que hacen posible el logro de los medios.

El dominio de la razón instrumental hace de la ciencia, producto de la racionalidad técnica, la única palabra autorizada. Este tipo de conocimiento se pretende neutral, desinteresado, objetivo y universal. Sus componentes serán un sujeto que conoce y un objeto a conocer. De esta forma el objeto se transforma en un medio para el conocimiento y esta relación se traslada a los vínculos humanos.

Con el auge del positivismo la ciencia aporta “hechos objetivos” que legitiman la acción social y las líneas de intervención, pero no realiza una revisión crítica de los valores subyacentes por ser ajenos a sus propósitos. “Teoría” pasó a significar un conjunto de leyes

generales que pueden servir para realizar predicciones y, siempre que se pudiesen manipular las variables adecuadas, suscitar un estado de cosas que es considerado oportuno. Así, la esfera de lo práctico queda absorbida por la de lo técnico y los problemas de la “vida justa” desaparecen al mismo tiempo que la racionalidad pasa a definirse exclusivamente en función del pensamiento científico, al quedar privada de toda potencialidad crítica, creativa y valorativa. Como resultado, la racionalidad “científico-tecnológica” opera ahora como un medio de pensar aceptado sin crítica y que no solo invade las disciplinas intelectuales, sino todos los aspectos de la vida cotidiana. Esto es una denuncia al cientificismo que cosifica las relaciones humanas y un desenmascaramiento de la teoría tradicional y su ideología, representantes de la instrumentalización del mundo, mediante una teoría crítica que tiene por fin desnaturalizar el estado de cosas (Horkheimer, 1974).

En esta línea, ante la pregunta sobre la utilidad de la filosofía, en caso de que tenga alguna, Arpini señala que:

*La pregunta sobre la utilidad de la filosofía es muy tramposa. La utilidad es un valor que se impone junto con el sistema capitalista de producción, vinculada a la acumulación. Invade progresivamente todas las esferas de la vida, reduce todos los valores a un más o menos de utilidad. Es decir, reduce lo cualitativo a mera cantidad, pone precio. La pregunta por la utilidad de la filosofía es equivalente, entonces, a ¿cuál es el precio de la filosofía? En realidad la pregunta filosófica debería ser en qué consiste la utilidad, de qué manera favorece la vida.*

A estas preguntas, la Escuela de Frankfurt responde que la filosofía ya no genera sistemas que le otorguen un sentido a la realidad. De esta forma, realiza una crítica al lugar que la filosofía ocupa en los dispositivos de industrialización. La división del trabajo no solo afectó la producción de objetos concretos de utilidad práctica, sino que también impactó en las formas de producir el pensamiento y las ideas, así como en la reproducción de las mismas en el sistema educativo.

Para la teoría crítica, esta mecanización productiva genera marcas y transformaciones que desvirtúan las prácticas filosóficas al abocarse a dirimir cuestiones lingüísticas, lógicas o metodológicas y que de esa forma pierden de vista la razón final. Theodor Adorno plantea que los filósofos se pierden en abstracciones y reificaciones y, siguiendo la tradición marxista, considera que ello los vuelve funcionales al engranaje de la razón instrumental y perpetúan un estado de las cosas que vela la realidad y obtura una verdadera transformación (Bottomore *et al*, 1991).



En este marco es pertinente preguntarse si buscarle una utilidad a la filosofía, así como forzar que encaje en el engranaje productivo, no la devalúa en su carácter de pensamiento crítico. Para Adorno y Horkheimer (1998), marxistas heterodoxos, será precisa una visión de conjunto que persiga la verdad, la libertad, la paz, la felicidad y que enfrente una razón que todo lo convierte en medio y lo instrumentaliza. Desde esta perspectiva piensan el rol de la filosofía y reflexionan sobre las condiciones para el desarrollo del pensamiento. Conceptualizan la filosofía como “el empeño de resistir a la sugestión, la decisión a favor de la libertad intelectual y real” (1998, p. 288) que hace frente a la naturalización de la división del trabajo como instancia de progreso y libertad y, con ello, pone de manifiesto la contradicción entre esta idea de progreso y la idea de libertad. Así, el rol de la filosofía es ser “la voz de la contradicción, que sin ella no se haría oír, sino que triunfaría muda” (1998, p. 289).

Respecto a la pregunta sobre la utilidad de la filosofía, en consonancia con Arpini, Sztajnszrajber señala:

*... me parece interesante jugar, en relación a la pregunta, con las distintas connotaciones del término 'utilidad' y del verbo 'servir'. Evidentemente si las preguntas de la filosofía lo que hacen es poner en cuestionamiento el paradigma de la utilidad, entonces una primer respuesta, es para mostrar que no todo tiene que servir para algo, incurriendo en una especie de contradicción lógica porque sostenemos que la filosofía sirve para mostrar que no todo sirve, con lo cual se estaría de algún modo autodisolviendo porque la utilidad de la filosofía también incurre o cae en esto que estamos criticando.*

Como se observa, la incumbencia y utilidad de la filosofía se encuentran estrechamente relacionadas con la caracterización que se haga de ella. A lo largo de la historia, y dependiendo desde qué postura se manifiesten dichas caracterizaciones, se ha puesto el acento en distintos aspectos de la actividad filosófica. Esto ha motivado el deslinde ya señalado entre discurso filosófico y filosofía como modo de vida, pues la historia de la filosofía occidental se construye, entre otros tópicos, a través de vaivenes entre estas dos maneras de entender el quehacer filosófico.

Al respecto es interesante observar la manera de filosofar de Fernando Savater, que recorre los interrogantes clásicos de la tradición filosófica con la vitalidad de quien experimenta el desasosiego del pensar existencial. En ese recorrido, realiza un importante trabajo de divulgación que lo ha llevado a tener relevancia mundial en el ámbito hispano

parlante. Apuesta a un modo de relacionarse con la filosofía que no solo implique una lectura crítica de la tradición, sino que le permita al lector vivenciar el diálogo entre las experiencias y las posturas filosóficas de los diferentes autores. Sostiene que, en la actualidad, con los avances tecnológicos, las posibilidades de la información y el auge de la digitalización, cabe preguntarse qué puede aportar la filosofía. Esta no se caracteriza por generar algún tipo de información específica, sino por problematizar los hechos que tienden a naturalizarse.

Savater (1999) precisa que la mirada crítica de esta disciplina no debe confundirse con la de la ciencia. Respecto de las diferencias y similitudes entre esta última y la filosofía, aclara que si bien ambas intentan responder a las preguntas suscitadas por la realidad, la ciencia utiliza un registro impersonal, sus conocimientos buscan exactitud y objetividad. En cambio, la filosofía permanece consciente de que el conocimiento tiene un protagonista humano:

La ciencia multiplica las perspectivas y las áreas de conocimiento, es decir fragmenta y especializa el saber; la filosofía se empeña en relacionarlo todo con todo lo demás, intentando enmarcar los saberes en un panorama teórico que sobrevuele la diversidad desde esa aventura unitaria que es pensar, o sea ser humanos. La ciencia desmonta las apariencias de lo real en elementos teóricos invisibles, ondulatorios o corpusculares, matematizables, en elementos abstractos inadvertidos; sin ignorar ni desdeñar ese análisis, la filosofía rescata la realidad humanamente vital de lo aparente, en la que transcurre la peripecia de nuestra existencia concreta... (1999, p. 5).

De esta manera las soluciones de la ciencia anulan y disuelven las preguntas; en cambio, las respuestas filosóficas dejan abiertas las posibilidades a nuevas indagaciones y argumentaciones. Para este autor la interrogación es una característica humana fundamental que la filosofía recrea permanentemente.

Por último, el camino de la ciencia puede ser recorrido por otro, pero el de la filosofía debe pensarlo cada uno por sí mismo. Savater cita a Kant diciendo que no se puede enseñar filosofía sino a filosofar, se trata “de un método, es decir un camino para el pensamiento, una forma de mirar y de argumentar” (1999, p. 6). Preguntar por el para qué de la filosofía no es más que preguntar por su sentido y este último es más abarcador que su utilidad práctica. El sentido de filosofar o hacer filosofía es ser transformados por esta experiencia que implica no solo estudiar filosofía, sino dejarse atravesar por un pensamiento filosófico,

hacerlo propio, poner el cuerpo. En la misma línea, para Sztajnszrajber *"uno tiene que estar de algún modo previamente dispuesto a o con cierta disponibilidad –que es previa a cualquier uso de la razón– a que la pregunta filosófica, en algún sentido, me descoloque"*.

En este sentido Alejandro Cerletti se pregunta *¿qué es enseñar filosofía?* y esta pregunta lo conduce a otro interrogante: *¿qué es filosofía?*, cuya respuesta permitirá abordar la cuestión pedagógica (Cerletti, 2008). Las preguntas filosóficas que pueden plantearse en un curso de filosofía suponen un modo de concebir la disciplina y una intencionalidad de quien pregunta. Para este autor no es posible dar una definición acabada de qué es la filosofía o para qué sirve la misma, porque

... lo que mueve a filosofar es el desafío de tener que dar cuenta, permanentemente, de una distancia o un vacío que no se termina de colmar...Y enseñar, o intentar transmitir la filosofía, es también –y antes que nada– un desafío filosófico, porque en la tarea de enseñar nos vemos obligados a enfrentarnos con ese vacío e intentar reducir, cada uno a su manera, aquella distancia que busca ser colmada (2008, pp. 26-27).

Por lo tanto, enseñar a hacer filosofía no consistiría en arribar a una definición acabada de la filosofía ni se trataría de transmitir un contenido específico, sino de guiar hacia una actitud filosófica, cuestionadora y crítica.

Para Walter Kohan *"[e]l para qué de la filosofía tiene más que ver con el sentido que con la utilidad. Hacer filosofía puede tener muchos sentidos, propios del ejercer esa actividad del pensamiento sobre sí mismo"*.

En este contexto el filosofar no sería una tarea útil, si se la piensa desde su aplicación práctica; sin embargo

...el "sentido" de la filosofía puede consistir, simplemente, en mostrar que los conocimientos, las opiniones y las relaciones establecidas no son naturales, que no están dadas de por sí. Podría el profesor-filósofo proponer perspectivas de análisis que intentaran desnaturalizar lo que parece obvio, permitiendo así construir miradas problematizadoras de la realidad (Cerletti, 2008, p. 51).

Por lo tanto, carecer de utilidad no implica carecer de sentido. Desde esta perspectiva hacer filosofía implica la posibilidad de cambiar el modo de ver el mundo y esta experiencia es transformadora. En esta línea, Sztajnszrajber al cuestionar que todo tenga que tener alguna utilidad, valora como un cimbronazo:

*... el tipo de martillazos –por tomar la metáfora de Nietzsche– que provocan las preguntas de la filosofía a alguien que está viviendo en una sociedad de hiperconsumo que hace de la enajenación permanente su forma de despliegue. Creo que la filosofía sirve para cierta emancipación; no una emancipación al estilo de los grandes relatos modernos, que nos lleve a un mundo completamente otro. Prefiero esta línea nietzscheana o de Derrida–la línea deconstructiva– por la cual uno va permanentemente minando, dinamitando, demoliendo aquellos lugares que parecen fijos, absolutos, definitivos. Porque lo que genera la filosofía es esa conciencia de que todo puede ser también, y subrayo el ‘también’, de otra manera; que de cualquier acontecimiento se pueden explorar perspectivas muy diferente. Entonces ello genera que el mundo en el que vivimos, que parece tan estable y tan fijo, empiece a resquebrajarse un poco. Esa es la utilidad que hoy le veo a la filosofía.*

A partir de este entramado de voces se puede afirmar que la tarea de la filosofía radica en desnaturalizar el modo de ver el mundo vigente desde una mirada crítica, mediante la interrogación y la argumentación racional sin perder de vista desde dónde se filosofa. El sentido de esta disciplina reside en el desarrollo de una actitud cuestionadora que posibilite una transformación. Sin embargo, existen considerables diferencias en cuanto a los objetivos de la desnaturalización del estado de cosas, si bien entrevistados y autores no lo consideran relacionado a la utilidad técnica. Para Sztajnszrajber se trata de una tarea de deconstrucción de resultados imprevisibles en tanto para la escuela de Frankfurt existe una finalidad: dar cuenta de los fundamentos últimos del ser humano. Para todos ellos la práctica filosófica resulta emancipadora, pero los objetivos últimos de dicha emancipación quedan abiertos para Sztajnszrajber, que sigue la línea de la deconstrucción. En cambio, para la escuela de Frankfurt la filosofía tiene la función de conceptualizar los fundamentos que harán posible la libertad humana. En palabras de Bonnet: *“la filosofía es una especie de usina de conceptos e ideas que pueden ser retomados y desarrollados por la teoría crítica de la sociedad”*.

Desde una perspectiva muy diferente Comesaña considera que

*A la filosofía se le suelen atribuir funciones que en realidad no puede cumplir. Así, algunos piensan que debe contribuir a la solución de problemas morales, psicológicos, científicos, políticos y que si no lo hace, es sólo un juego frívolo. Pero en dos mil quinientos años de filosofía occidental no se ha resuelto ningún problema filosófico —salvo los problemas que se convirtieron en problemas científicos— y, en*

*consecuencia, no podemos **aplicar** ningún conocimiento filosófico porque no disponemos de ninguno razonablemente seguro. Si la filosofía no ha podido resolver sus propios problemas, es sumamente dudoso que pueda ayudar a resolver problemas ajenos. [El resaltado es del entrevistado.]*

A pesar de esto, Comesaña establece algunas razones por las cuales resulta interesante sostener discusiones filosóficas:

*En primer lugar, a algunos les gusta, y, dentro de ciertos límites, todo el mundo tiene derecho a hacer lo que le gusta. Como dice Tarski, 'la cuestión del valor de una investigación cualquiera no puede contestarse adecuadamente sin tener en cuenta la satisfacción intelectual que producen los resultados de esa investigación a quienes la comprenden y estiman duro trabajo de la subjetividad contra la objetividad'.*

Con respecto a los modos de pensar la disciplina, Matthew Lipman teoriza sobre la incidencia de la filosofía en la cuestión educativa. Se pregunta ¿qué es estar completamente educado?, y plantea que uno de los ideales a alcanzar por el sistema educativo consiste en la razonabilidad de las personas; por otro lado advierte que este objetivo no se ha concretado masivamente. No es suficiente que los estudiantes memoricen la tradición cultural, sino que es necesaria la promoción de un pensamiento crítico y creativo y “la filosofía es la disciplina que mejor prepara para pensar en términos de otras asignaturas, hay que asignarle un papel central tanto en las primeras como en las siguientes etapas del proceso educativo” (Lipman *et al*, 1992, p. 38).

En consonancia, Comesaña agrega que

*... al ponernos frente a problemas sin solución, la filosofía nos permite explorar los límites de nuestra capacidad de comprender el mundo, aunque no lleguemos a establecer con precisión esos límites; es decir, nos permite sospechar cuáles son algunas de las cosas que no podemos saber.*

Además, la filosofía puede constituir, desde la perspectiva de Lipman, el hilo conductor que conecte las diferentes asignaturas, eliminando el aislamiento de las mismas que produce fragmentación y pérdida de sentido. Los interrogantes éticos, lógicos, estéticos y epistemológicos le otorgan coherencia e integridad a las diferentes disciplinas mientras que la eliminación de los mismos suprime la razón de ser a las mismas. Son estas y otras preguntas, las que dieron lugar al surgimiento del conocimiento y por ellas se puede comprender su valor. De esta manera el alumnado tendría más posibilidades de

comprometerse con su propio proceso educativo, que dejará de ser una imposición ajena y antojadiza, carente de interés, para transformarse en un camino coherente construido por sus propias inquietudes.

Los postulados de Lipman se fundamentan en el pragmatismo norteamericano, de raigambre utilitarista, que constituye un enfoque crítico de la filosofía centrada en un discurso especulativo. Entre los autores más destacados de esta corriente se encuentran William James, Charles Sanders Peirce y John Dewey, quienes buscan un acercamiento de la disciplina con la vida práctica a partir de la experiencia.

Para esta escuela el carácter provisional del pensamiento exige que la verdad no sea concebida como absoluta o invariable. La noción de verdad tiene en Dewey, y en general en el pragmatismo, un carácter dinámico, funcional u operacional, definiéndose, precisamente, por la utilidad o eficiencia de la hipótesis postulada en relación con la realidad percibida. La experiencia del pensar será recorrida desde el descubrimiento de un problema, el planteo de una hipótesis como posible respuesta y la verificación de la misma mediante la acción con el objetivo de una mejor adaptación al medio.

Por eso, los aspectos metacognitivos constituyen la condición necesaria para la reconstrucción de la filosofía (Dewey, 1986) y para Lipman *et al.* (1992) uno de los objetivos de la filosofía en la escuela es enseñar a pensar con rigor lógico. Con ellos coincide Comesaña, ya que para él

*...la filosofía cumple una función crítica con respecto a todas las pretensiones de conocimiento, función crítica que en algunos casos resulta útil: 'Es preferible —decía Bertrand Russell— una incertidumbre fundada a una certidumbre infundada'. No creo que esto se aplique a todas las situaciones (...). Pero en algunas situaciones resulta útil cuestionar certezas, por ejemplo, certezas políticas —aunque más no sea porque siempre se asesina en nombre de certezas, nunca en nombre de dudas—, y el filósofo es, ceteris paribus, el mejor entrenado de los cuestionadores.*

Por su parte Dewey desde esta perspectiva plantea la necesidad de una recuperación de sentido de la filosofía en relación con los problemas de su tiempo. Este autor sostiene que

*...la tarea característica, los problemas y la materia de la filosofía surgen de las presiones y reacciones que se originan en la vida de la comunidad misma en que surge una filosofía determinada y que, por tal razón, los problemas específicos de la filosofía varían en consonancia con los cambios que se producen*

constantemente en la vida humana, los que, en determinados momentos, dan lugar a una crisis y forman un recodo en la historia de la humanidad (1986, pp. 9-10).

Así, la filosofía no debe desvincularse de su contexto, tal como lo expresa Hurtado Pérez al mencionar la tensión que existe entre la filosofía universal y los modos de abordarla en las distintas comunidades.

Sin embargo, para Dewey se ha considerado que la materia fundamental de la investigación filosófica es lo eterno, lo inmutable, el Ser. Esta pretensión constituye la base de la desestima y desconfianza pública que padece la filosofía, pues opera sobre contenidos que la ciencia rechaza; el alejamiento del curso de la filosofía con respecto al camino y a los objetivos de la ciencia es lo que constituye su descrédito. Es necesaria la tarea de reconstrucción para darle vitalidad a la filosofía, sin perder de vista que las circunstancias actuales son muy diferentes de las precientíficas.

Dewey establece que la irrupción de la ciencia en todos los ámbitos e instituciones a través de técnicas, materiales e intereses procedentes de laboratorios ha provocado la crisis actual, con cambios profundos en la vida del hombre. El resultado del litigio entre ciencia y religión se resolvió parcialmente mediante la fragmentación en campos y jurisdicciones de todas las instituciones anteriores al desarrollo de la ciencia. Con esta división surgieron los dualismos y las disputas entre el terreno de lo material y el de lo espiritual. Por lo tanto, la tarea de la reconstrucción consistirá en la investigación crítica y científica de la moral que sustenta las antiguas prácticas institucionales para evaluar sus posibilidades en el nuevo contexto; así

... la reconstrucción no puede ser menos que la tarea de desarrollar, de formar, de producir (en el sentido literal de este vocablo) los instrumentos intelectuales que habrán de llevar de una manera progresiva la investigación hacia las realidades profunda y totalmente humanas -es decir, morales- de la situación y del panorama de nuestro tiempo (Dewey, 1986, p. 27).

El fin de la filosofía es desplegar un pensamiento crítico que responda a los principios lógicos para enunciar las condiciones de posibilidad de la verdad y la transformación de lo moral. De esta forma se observa que la concepción del rol de la filosofía para Dewey excede las posibilidades que le atribuye Comesaña, para quien

*A veces los problemas filosóficos se tornan solucionables —con lo cual dejan de ser filosóficos para convertirse en problemas científicos— y la discusión filosófica cede*

*el lugar a una especialidad científica. En estos casos, como dice Keith Lehrer, 'la filosofía pierde algunos de sus temas de estudio a causa de su propio éxito'. De modo que si no hubiera filosofía, tampoco tendríamos ciencia: todas las disciplinas científicas, incluidas las que han tenido mucho éxito en la resolución de problemas, nacieron de la discusión filosófica sobre su tema.*

De lo expuesto hasta aquí, para el pragmatismo la filosofía no logra actualizarse en los tiempos del desarrollo científico y allí se encuentra el fundamento de su crisis al no aunarse con la ciencia. En cambio, para la teoría crítica el problema es que se instrumentaliza, siguiendo el modelo de la ciencia. En este punto es significativo destacar que tanto aquel como la Escuela de Frankfurt, realizan una crítica a la metafísica que vuelve a la filosofía incapaz de pensar la realidad y transformarla. Ambas posturas plantean la necesidad de salir de las abstracciones: son materialistas y están orientadas a la acción. No obstante, los autores que suscriben a la teoría crítica denuncian que con la crítica al Ser como fundamento último, se ha perdido la visión finalista de la realidad. En este sentido, se establece una distancia insalvable en cuanto a los medios y fines que orientan la actividad filosófica. Como se mencionó, para la Escuela de Frankfurt hay un fin último que constituye la trascendencia, que sostienen a partir de la crítica al modo de producción capitalista y sus expresiones políticas, entre ellas, el tipo de democracia que defiende el pragmatismo.

En cambio, para Dewey la diferenciación ontológica entre medios y fines es una herencia de la separación de los hombres entre libres y esclavos, entre superiores e inferiores. Este autor señala que los cambios de época—con los correspondientes adelantos científicos, tecnológicos e industriales— producen modificaciones en los medios para alcanzar los mismos fines.

No hay nada más fútil intelectualmente (además de ser prácticamente imposible) que el suponer que se puede establecer la armonía y el orden, si antes no se desarrollan, con un grado razonable de claridad y de sistema, nuevos fines y patrones, nuevos principios morales (Dewey, 1986, pp. 36-37).

Para esta escuela es necesaria la contextualización de acuerdo a las distintas situaciones históricas para establecer los fines en función de la utilidad de la mayoría. Es en este sentido que adhieren Lipman y colaboradores a los principios del pragmatismo. Si los estudiantes norteamericanos no son razonables, si esto obtura las posibilidades de la



democracia y la filosofía puede hacer un valioso aporte ayudando a desarrollar herramientas para el pensamiento, entonces allí radica la utilidad de la filosofía.

Con este recorrido se ha pretendido destacar cuán distantes pueden estar los modos de hacer filosofía de quienes son reconocidos académicamente en la actualidad, respecto de la filosofía entendida como modo de vida. Sin embargo, desde distintas perspectivas plantean una reivindicación de la filosofía que no admite la noción de “utilidad” para pensar el quehacer filosófico.

## Capítulo II

### La experiencia íntima y su posibilidad de transmisión

La experiencia entendida como una de las formas de la transformación subjetiva se atraviesa, en ciertas ocasiones, en el encuentro con la filosofía. Encuentro que se da cuando esta disciplina movida por el asombro, la duda, las situaciones límite o la disconformidad social tematiza cuestiones complejas como los misterios del universo, los alcances de la noción de verdad, la muerte o el origen del poder. Sin embargo, no hay unanimidad entre los filósofos para definir la noción de “experiencia” ni su relación con la filosofía.

Ante la pregunta sobre si la filosofía transforma íntimamente a quienes se dedican a o tienen contacto con ella, Bonnet presenta una distinción clave: “[e]sto depende de qué tipo de transformación se trate. En un sentido muy básico, todo conocimiento transforma al sujeto que conoce”, pero si se trata de “un sentido más vinculado con ese ideal clásico de formación de sí mismo”, admite que le resulta difícil dar una respuesta.

Por su parte para Sztajnszrajber la posibilidad de la transformación íntima a partir de la filosofía está relacionada con los distintos modos de la práctica filosófica:

*Creo que puede o no puede ser así. Uno puede relacionarse con la filosofía de una manera absolutamente accidental o profesional; hacer filosofía como quien hace su trabajo y entonces aprende un código, aprende un género, aprende un discurso y lo ejecuta eficientemente. Otra cosa es que eso a lo que uno se dedica impacte e impregne de sentido la propia existencia.*

¿Por qué se da esta dificultad que señala Bonnet? Esto se debe a que el término “experiencia” es uno de los más controvertidos dentro de la historia de la filosofía. Esta circunstancia es consecuencia, en parte, de la naturaleza polisémica de la palabra que evoca distintas acepciones. Martin Jay considera que los filósofos intentan inmovilizar el juego del lenguaje y escapar de las ambigüedades para arribar a conclusiones firmes. Para tal fin, privilegian un significado relegando los otros o buscan un fundamento que sostenga la “originalidad” del concepto escogido.

Jay (2009) hace un recorrido etimológico; desde la etimología latina, esta noción puede relacionarse con términos como “juicio”, “prueba” o “experimento”, y también con la idea de peligro, en el sentido de haber sobrevivido a los riesgos y haber aprendido algo del encuentro con ellos (*ex*: salida de + *-peri*: peligro).

En cuanto al primer campo semántico, la raíz griega *-peira* permite establecer, por una parte, vínculos con la sensación cruda, no reflexiva u observación no mediada, distinta de la razón, la teoría y la especulación tal como queda manifiesto en el vocablo griego *empeiria*; por otra, se vincula con la relación entre experiencia y tratamiento de asuntos particulares, diferenciados de los universales o generales.

Respecto al primer campo de sentido Kohan agrega que de *-peira* derivan “*péras* (límite, extremo), *ápeiron* (inatravesable, inmenso, sin límite, infinito), *póros* (paso, camino), *aporía* (sin camino, sin salida, imposibilidad), *empóron* (centro de tránsito, mercado), y *piratés* (que cruza el mar, pirata)” (2005, p. 70). En castellano, de estas palabras proceden “experto”, “perito” (que tiene experiencia) y “peligro”. “Peligro” proviene de *periculum* que significa ensayo, prueba. Como se mencionó, la raíz de la palabra “experiencia” contiene la preposición *ex* que indica origen, procedencia, y el tema verbal *-peri* que indica un movimiento que atraviesa, un curso incierto y peligroso. Por lo tanto, etimológicamente “toda experiencia auténtica es un viaje, un curso que atraviesa la vida de quien la sostiene. También es un peligro” (Kohan, 2005, p. 70).

Por su parte los vocablos alemanes *Erlebnis* y *Erfahrung* se traducen al español como “experiencia”, aunque toman significaciones y matices diferentes. *Erlebnis* contiene la raíz de la palabra *Leben* (vida), que en ocasiones se traduce como “experiencia vivida” (vivencia en castellano) y se asocia principalmente a las prácticas de la vida diaria, no teorizadas. A este vocablo se lo relaciona con una experiencia prerreflexiva, inmediata y personal. *Erfahrung*, en cambio, alude a un conocimiento que se logra a través de la influencia del mundo exterior, en forma progresiva, a lo largo del tiempo. El vínculo con las palabras *Fahrt* (viaje) y *Gefahr* (peligro) abona esta línea que subyace a la creencia de que la sabiduría, proporcionada por la experiencia acumulada, se obtiene al final del viaje (Kohan, 2005).

La conclusión de este análisis es que la etimología arroja resultados variados e incluso contradictorios. Según Jay, la tradición filosófica no ha hecho más que agregar confusión sumando concepciones contrapuestas y, en este sentido, el significado escogido estará al servicio de la orientación filosófica desde la cual se indague. Por ello afirma que “[s]i las pruebas etimológicas indican algo, es que ‘experiencia’ es un término repleto de significados sedimentados, pasibles de actualizarse para servir a diversos propósitos y de yuxtaponerse a una gama de antónimos putativos” (2009, p. 28).

Por este motivo la noción de “experiencia” abre múltiples debates acerca de tópicos tales como las posibilidades de la experiencia como signo de la época, las condiciones que la facilitan, su identidad como marca del paso del tiempo, su lugar como horizonte al que arribar y cuál es la valoración que le corresponde. La disputa que interesa a los fines de este trabajo es la referida a la función y posibilidades de la experiencia, su interioridad o su intersubjetividad y la viabilidad de su transmisión a partir de la concepción de “experiencia” como un curso que atraviesa la vida de quien la tiene; un viaje que conlleva peligros, en tanto no se sabe de antemano al lugar al que se arribará.

Cabe aquí hacer un rastreo de diversas concepciones filosóficas de la experiencia. En torno a sus posibilidades y función, Dewey critica la concepción de filosofía que ha privilegiado el conocimiento *a priori*, independiente de ella, y defiende, por el contrario, “[l]a filosofía que considera que el conocimiento se halla inherentemente referido a la experiencia, cuando la experiencia está informada por el método científico...” (1964, p. 103). Esta experiencia, que la cultura debe ofrecer de “primera mano” y no desde una educación libresca

...sólo puede comprenderse observando que incluye un elemento activo y otro pasivo peculiarmente combinados. Por el lado activo, la experiencia es ensayar un sentido que se manifiesta en el término conexo ‘experimento’. En el lado pasivo es sufrir o padecer. Cuando experimentamos algo, actuamos sobre ello, hacemos algo con ello; después sufrimos o padecemos las consecuencias. Hacemos algo a la cosa y después ella nos hace algo a su vez: tal es la combinación peculiar (1967, p. 153).

La acción aparece en este contexto como una forma de relación con el medio que implica una transformación de este y que repercute sobre el sujeto. La capacidad de realizar acciones inteligentes y la reflexión sobre la experiencia son una de las cualidades fundamentales de la naturaleza humana. En este sentido, según Comesaña es necesario aclarar los límites de la filosofía:

*Todos los que se dedican a la filosofía —me refiero a la filosofía occidental— tienen, en mi opinión, motivos para saber que desde Tales de Mileto hasta ahora no se ha resuelto ningún problema filosófico, en ningún sentido razonable de la palabra ‘resuelto’, salvo los problemas que se convirtieron en problemas científicos. Sin embargo, algunos filósofos, y también algunos que no son filósofos, se expresan como si la filosofía fuera capaz no sólo de resolver sus problemas sino también de*

*contribuir a la solución de problemas extrafilosóficos. Me gustaría, por varias razones —entre ellas, razones de conveniencia gremial y laboral—, compartir este optimismo, pero no puedo. Me siento obligado a suscribir lo que se podría llamar una concepción deflacionista de la filosofía.*

Mientras que para Comesaña la filosofía no resuelve ningún problema ni debe pretenderse que lo haga, para Dewey la tarea es la reconstrucción de la filosofía, lo que hará posible la resolución de determinados problemas.

La visión deflacionista de la filosofía piensa que la práctica de la filosofía que no se circunscribe a la producción de un discurso conlleva un riesgo: la aplicación dogmática de conceptos o doctrinas filosóficas. En este sentido Comesaña sostiene:

*Desde luego, uno puede dar por buena una teoría filosófica que tenga respuestas para todos los problemas y esto es lo que hacen los que dicen aplicar la filosofía. Por ejemplo, si uno es tomista y se ocupa de la llamada ética aplicada, puede condenar el aborto en toda situación, sin excepciones. Pero algunos de los mejores filósofos van a rechazar con argumentos prima facie plausibles eso que uno da por bueno. Si uno mira esta situación desde arriba —haciendo lo que a veces se llama metafilosofía (algo así como la filosofía de la filosofía)—, no encuentra razones para adherir a ninguna teoría: cuando las autoridades discrepan, no hay autoridades. No quiero decir con esto que uno no deba tomar partido en las discusiones filosóficas; lo que quiero decir es que los méritos de la teoría preferida nunca son tan seguros —si lo fueran, no habría discrepancias entre los mejores expertos— como para que esté bien ‘aplicarla’, corriendo el riesgo de complicarle la vida a la gente de manera injusta, riesgo especialmente grave en el caso de filósofos capaces de influir en personas con poder.*

Para este entrevistado una forma de hacer filosofía está relacionada con la aplicación de consejos o recomendaciones cuyo sustento radica en algún sistema filosófico. Si esta actividad no solo es infructuosa, sino que puede ser peligrosa no será conveniente una reformulación de la filosofía al estilo de Dewey ni una vinculación intrínseca entre discurso y práctica filosófica que pueda ser rescatada al estilo de Hadot.

En Dewey la reconstrucción de la filosofía implica su conciliación con el método científico y, a tal fin, establece las causas que han denigrado la experiencia humana en detrimento de una realidad última, tal como la concibe la filosofía clásica. Según su perspectiva, esta desvalorización predominó hasta el siglo XVII. Platón desconfía de ella

porque se ocupa del azar y la contingencia; Aristóteles fue menos hostil al respecto, pero continuó en la misma línea de abandonar las impresiones sensoriales por un conocimiento racional. Los griegos clásicos aspiran a la universalidad, necesidad y abstracción como ideal y este fetiche, según Dewey, no permitió apreciar la actividad práctica (Jay, 2009).

Es preciso señalar las principales objeciones que diversos autores hacen del análisis de Dewey. En primer lugar, existen pruebas de la utilización de la experimentación en la ciencia griega, en especial en medicina, óptica y acústica. En segundo término, los comentaristas sostienen que “la evidencia literaria revela una considerable desconfianza popular respecto de la sabiduría del hombre puramente ‘teórico’” (Jay, 2009, p. 31). El legado de la épica de Homero, cuya obra constituye una verdadera experiencia y cuyo caso emblemático es el viaje de Odiseo, no desapareció a pesar del intento de expulsarlo de la república platónica. En ese sentido, la tragedia y la comedia, de manos de Eurípides y Aristófanes, criticaron fuertemente este idealismo con el que debate Dewey. La tercera refutación se refiere a la contraposición entre *vida contemplativa* y *vida activa*. Según Jay, el pensamiento hegemónico de la tradición filosófica privilegió la primera en detrimento de la segunda, sin embargo, el ciudadano de la *polis* valoraba la *vita activa*: la práctica política así como el teatro tenían un impacto transformador en la vida de los griegos. En cuarto lugar, en la época de Dewey se produce una revalorización del papel de la experiencia en la cultura griega. Aristóteles justipreció la *phronesis* y otros filósofos antiguos como Diógenes, con la restitución transgresora del cuerpo, y los sofistas, con sus matices, restablecieron la importancia de la experiencia sensorial. Jay sostiene que, a pesar de las objeciones planteadas a Dewey, no se puede negar que la postura hegemónica del pensamiento antiguo es la que adjudica un rol menor a la experiencia, más allá de cómo se la define.

Es primordial observar que el análisis historiográfico que realizan estos autores se encuentra centrado en la historia de los discursos filosóficos cuya lógica Hadot critica y desmonta como se mencionó en el primer capítulo. En este sentido cabe añadir que la tensión entre teoría y práctica no se sustenta solo en la oposición entre las consideraciones populares y el discurso filosófico, sino que es una disputa constitutiva hacia dentro de los discursos filosóficos.

Hadot amplía y profundiza algunas de las objeciones que se le hacen a Dewey, aunque su estudio no está orientado a rastrear la relación de la filosofía con la experiencia tal como le interesa a Dewey. Para este último la experiencia debe ser entendida como un proceso

regulado, con pasos intermedios que permiten un resultado planificado; por lo tanto, este tipo de experiencias se vincula al modelo de la ciencia. Hadot no indaga los fundamentos filosóficos del saber científico, sino las raíces en el pensamiento griego de la vida y el discurso filosófico. Además, muestra cuáles son los motivos y el derrotero histórico por el cual estos dos planos se presentan en la modernidad como autónomos y hasta contradictorios. En este sentido realiza una revalorización de la experiencia desde otra concepción, a través de una renovada lectura de la historiografía de la filosofía. En sus estudios sobre los filósofos a los que se pasó revista en el capítulo anterior, rescata una visión de la filosofía como experiencia transformadora de la propia vida, que, merced a aquella, entra en conjunción con un plano ontológico superior. Así, sus escritos se orientan a destacar la impronta experiencial del quehacer filosófico de la antigüedad que se fue descuidando hasta llegar, en la actualidad, a perder el punto de contacto con la vida misma.

De esta forma, Hadot muestra el genuino interés de los griegos por cultivar una forma de vida en la cual tuvieron fundamental importancia los ejercicios espirituales. Desde esta perspectiva, vida contemplativa y vida activa son siempre el objetivo de la buena vida. La sabiduría práctica, *phronesis* para los griegos, se vincula directamente con la vida filosófica; si los principios no son puestos en práctica habitualmente, el conocimiento no conduce a la sabiduría. Los filósofos eran considerados como tales por llevar una vida acorde a los principios de su filosofía aun cuando no hubieran desarrollado un sistema filosófico. Por este motivo, para Hadot, “[e]n esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo” (2006, p. 249).

En el ámbito académico actual la pregunta sobre las posibilidades de transformación de la experiencia filosófica para algunos profesionales resulta extraña. Así, al ser interrogado sobre si en el contexto presente podría lograrse la práctica de alguna clase de filosofía entendida como sabiduría para la transformación de quien la practica y, si así fuera, a través de qué vías, Bonnet sostiene: “[n]o sé, porque yo personalmente no tengo una relación con la filosofía que implique esa aspiración de formación de uno mismo y no puedo imaginar cómo sería posible esa práctica”. En otros casos esta posibilidad resulta desconcertante, como por ejemplo, para Comesaña, quien frente a la pregunta sobre la utilidad de la experiencia filosófica, responde: “[n]o logro entender qué quiere decir ‘experiencia filosófica’ como algo distinto de dedicarse al estudio y la discusión de problemas filosóficos”.

Lo expuesto hasta aquí ilustra que el problema de la experiencia es tratado de manera disímil. Por un lado, una de las corrientes concibe la experiencia siguiendo el modelo de la ciencia. Esta tradición se entronca con el empirismo inglés iniciado por Francis Bacon y del que es tributario el pragmatismo. Por otro lado, siguiendo la tendencia filosófica que cultiva la experiencia íntima como instancia transformadora –tales el caso de los antiguos y Agustín, se puede destacar el aporte de Montaigne con un vuelco hacia lo subjetivo en el albor de la modernidad. Esta tradición será retomada y complejizada por Walter Benjamin, Hadot y Michel Foucault, quienes plantearán una forma de entender la filosofía relacionada con el peligro y la indeterminación de la experiencia. En este sentido, para Kohan la filosofía transforma íntimamente a quienes tienen contacto con ella *“al menos cuando se piensa la filosofía como una experiencia de pensamiento que tiene como uno de los sentidos principales el cuestionamiento de sí”*. En cambio, para Comesaña dicha transformación subjetiva no aparece en su recorrido filosófico: *“[n]unca me he planteado esta cuestión, pero tengo la impresión, casi la certeza, de que a mí no me ha pasado nada semejante”*.

Por su parte, desde la patrística, San Agustín (2010) plantea la importancia del examen interior: su relato en primera persona y la importancia de la introspección en su obra denotan el rol relevante que le da a la experiencia íntima. Sin embargo, como se señaló en el apartado anterior, con el advenimiento y el desarrollo de la escolástica, se considera más relevante la demostración de la existencia de Dios que la experiencia religiosa del creyente.

En el ambiente humanista del Renacimiento Michel de Montaigne es el representante de una nueva sensibilidad. Montaigne (1997) registra un viaje de autodescubrimiento y reflexiones penetrantes sobre la naturaleza humana. Desconfía de la búsqueda de la verdad absoluta y aunque no se pronuncia explícitamente en contra del catolicismo, no cree en milagros o hechicerías ni en los fundamentos del pecado original, y no concentra su esmero en la salvación, sino en llevar una buena vida. Las contradicciones, paradojas y desilusiones de la experiencia le presentan dudas, sin embargo esto no es causa de retraimiento ni lo aleja del mundo de los hombres; si bien busca comunicar y compartir las experiencias, no intenta manejarlas ni definir las y plantea que la imaginación del hombre está constreñida por los límites de su experiencia (Jay, 2009).

Montaigne sostiene que filosofar es prepararse para la muerte, en la misma línea del Platón restituído por Hadot, aunque no es posible aprender acerca de la muerte a través de la experiencia porque



... no puede ayudarnos la práctica a morir, que es la más grande tarea que hayamos de hacer. Podemos, por costumbre y experiencia, fortalecernos contra el dolor, la vergüenza, la indignidad y otros accidentes semejantes; mas por lo que respecta a la muerte, solo podemos probarla una vez; todos somos aprendices cuando nos llega (Montaigne, 1997, pp. 53-54).

Por su parte, la modernidad filosófica canonizada, rompiendo con los modelos de otras épocas y creando su propia normativa, descarta la experiencia al asimilarla con un saber acumulado del pasado y símbolo de autoridad tradicional. Los pensadores modernos tienen el propósito de salir al mundo e investigarlo como puntapié de la experiencia a través de los sentidos y con el apoyo del entendimiento. Pionero en esta perspectiva, Francis Bacon buscó enlazar la verdad con la utilidad pero esta labor no podía tener por finalidad la experiencia *per se*, sino el conocimiento del mundo externo que esta podía aportar. Frente al planteo de Montaigne que destaca la particularidad y la idiosincrasia, la opinión y la transitoriedad, tanto racionalistas como empiristas apuntan a la búsqueda de un discernimiento sistemático y universal, comparten la preferencia de la lógica por sobre la retórica, y la apetencia de una verdad absoluta y científica fundada en la producción de situaciones experimentales, cuyos resultados se explican a través de leyes. Con ellos se pierde la “fe en la posibilidad de una experiencia integrada, equilibrada, holística, aunque siempre flexible y provisoria, tan celebrada en los *Ensayos* de Montaigne” (Jay, 2009, p. 43).

Descartada la experiencia como fuente del conocimiento, entendido como algo falible, surge la alternativa de acceder a una experiencia metódica y organizada de la cual puedan derivarse axiomas y diseñarse experimentos. De este planteo moderno provienen los hechos verificables de la ciencia y el método científico.

Jay (2009) afirma que existen cuatro consecuencias del fetichismo del método para el derrotero del término “experiencia” que merecen ser resaltadas. En primer lugar, la concordia entre experiencia confiable y experimentación demostrable simboliza la confianza en la reproductibilidad y en el carácter público de la experiencia.

Aunque el sujeto de Montaigne podía compartir con otros sus experiencias únicas, no daba por sentado que esas experiencias fuesen perfectamente fungibles con las de sus interlocutores. En el sujeto cartesiano y baconiano, por el contrario, la diferencia cualitativa se subsumía bajo la conmensurabilidad cuantitativa, lo cual dio nacimiento a un metasujeto tácito de la cognición... (Jay, 2009, p. 46).

La diferenciación entre sujeto psicológico y sujeto epistemológico implica una segunda derivación importante. Para Montaigne (1997) la muerte tiene una estrecha relación con la experiencia y la experiencia de la muerte es el límite de toda experiencia; en cambio para Bacon, Descartes y sus sucesores, el conocimiento científico se relaciona con la objetividad del mismo y por ello excede la vida y, por ende la muerte de los investigadores.

En tercer lugar, para Montaigne la memoria de los intentos fallidos y frustraciones constituyen parte de la experiencia; a la inversa, en el método científico a la usanza moderna, esa memoria es suprimida por no ser adecuada, si bien la concepción *standard* de la ciencia actual no comparte esta visión.

Por último, se observa un desplazamiento de la vía del conocimiento; Montaigne apela a los datos que suministran los sentidos tanto el interno como los externos, mientras que el modelo de la ciencia utiliza instrumentos objetivos, prolongación de los sentidos internos, al considerar que proporcionan una exploración certera y desinteresada.

Concomitante a estas derivaciones del cambio de paradigma, se puede observar la diferenciación en las esferas de valor, saberes disciplinares e instituciones. En palabras de Arpini:

*las sociedades premodernas se caracterizaban por un ethos denso: todas las esferas de la vida estaban atravesadas por una misma estructura de valores. De modo que en esas sociedades era posible no escindir la vida de la práctica filosófica. En cambio las sociedades modernas, y más aún las contemporáneas, son sociedades de ethos escindido o disgregado. Es decir que cada una de las esferas de la vida por las que atraviesa un sujeto cotidianamente está regida por un esquema de valores diferentes: así en la familia, en el ámbito de los negocios, en el mundo académico, en la política, en el deporte, etcétera, los valores que un individuo prefiere en una de las esferas pueden no coincidir, incluso entrar en contradicción con los que prefiere en otra de las esferas. Se puede ser generoso con los hijos y especulador en los negocios, riguroso en la actividad científica y manipulador en la política. Es más, la sociedad “espera” este tipo de comportamientos.*

Para Jay “resulta obvio que la modernidad estuvo acompañada por una creciente especialización de la función y por la pérdida de un sentido más integrado de la vida” (2009, p. 49). Estas características se ven exacerbadas en la actualidad tal como lo plantean tanto Hurtado Pérez (2003) como Bontempo y Odell (1979), ya comentados.

En esta línea y desde una perspectiva crítica, en una conferencia de 1933, Benjamin (1982) denuncia el empobrecimiento de la experiencia en el sujeto moderno. Sostiene que el hombre no puede dar cuenta a través de la trasmisión de lo que le sucede, pues aquello que vive está inmerso en un contexto socio-histórico que se lo impide. Dicha privación de la biografía está relacionada, entre otras cosas, con las vivencias traumáticas de la guerra y el tiempo de posguerra.

Ya casi al borde de fin de siglo, Foucault realiza una revalorización de la experiencia a través del estudio y la interpretación de los textos antiguos. La mayoría de los filósofos antiguos concebían la filosofía como una transformación orientada hacia la máxima “conócete a ti mismo” pero también al cuidado de sí. Estos aspectos existenciales de la filosofía clásica reelaborados por Foucault plantean la estética de la existencia que constituyó su última concepción de la filosofía, que se corresponde, sin lugar a duda según Hadot (2006), con la forma en que Foucault practicó la filosofía a lo largo de su vida, interesado en atravesar experiencias directas y no en construir sistemas. Por ello se considera a sí mismo como un experimentador más que un teórico en tanto escribe porque no sabe qué pensar sobre un tema que le interesa.

Para Foucault la experiencia “tiene la tarea de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente ‘otro’ de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación” (Foucault: 2009, p. 12). En este proceso de desobjetivación la filosofía es una experiencia del límite del sentido de lo que somos pues no solo nos desgarra y nos impide seguir siendo siempre los mismos, sino que tampoco podemos saber nunca cuál será el resultado de esa vivencia o quiénes seremos luego. En este sentido la forma de entender la experiencia implica una suspensión del saber. Pues ella “no designa para Foucault un saber, ni una sensación, sino una reconfiguración del sentido y una emergencia de una nueva sensibilidad. Antes todavía, designa el devenir de ese sentido y de esa sensibilidad” (López, 2008, p. 31).

En la misma línea, Sztajnszrajber menciona las condiciones para la experiencia:

*La experiencia filosófica es básicamente la que podemos generar cuando nos abrimos a las preguntas filosóficas y dejamos que ellas sigan su curso. Llegan, nos irrumpen, nos socavan, pero ese socavamiento primero supone un estar abierto porque, como diría Derrida, si uno no está abierto a la llegada de ese arribante, de esa otredad que es la pregunta que me destartala o que me desacomoda, la pone en el casillero de las preguntas inútiles, cierra la puerta y sigue con su vida segura y estable.*

Así, la experiencia filosófica para el entrevistado no conduce a la certeza pero sí a la transformación de quien la atraviesa. Esta es la manera en que Foucault piensa y escribe sus obras. Sostiene que sus libros deben ser entendidos como algo mucho más profundo que una mera investigación y demostración de una verdad histórica; deben ser transitados como una exposición que presenta evidencias que posibilitarían una alteración de la relación que se sostiene con uno mismo y con el propio universo cultural:

...a partir de la experiencia, es necesario allanar el camino para una transformación, una metamorfosis, que no es sólo individual, sino que es de carácter accesible a los demás; o sea que esta experiencia debe poder ser relacionada, en cierta medida con una práctica colectiva y con una manera de pensar (Foucault, 2009, p. 16).

Pero aquí “allanar el camino” no refiere a ningún tipo de enseñanza, pues sus escritos no consisten en instrucciones concretas o en un método, sino en una invitación, en un gesto dirigido a todo aquel que quisiera realizar este tipo de experiencia. De este modo, presenta una verdad que es usada en la experiencia y es destruida—de cierta manera— para que pueda darse dicha experiencia, pues ella no es una re-experimentación de lo ya experimentado, sino la ocasión de cruzarse con ella y poder seguir sus huellas. En este sentido López (2008) sostiene que una vez que se ha leído un libro como *Vigilar y castigar* donde Foucault aísla e identifica dispositivos de control como el “examen” o “la vigilancia jerarquizada”, los docentes ya no pueden seguir participando de tareas cotidianas en la escuela sin sentir una profunda incomodidad. En esta línea Sztajnszrajber plantea el derrotero de la filosofía como transformación íntima desde la interpelación de los otros:

*... hay un punto en que ese diálogo es un diálogo con uno mismo, que es una de las formas de hacer filosofía, pero también -y sobre todas las cosas- volviendo a sus orígenes griegos, tiene muchísimo más valor en la medida en que se objetive en la comunicación con otro; porque si termina siendo una cuestión monológica, tiene un límite. Salvo que uno sea realmente un esquizofrénico ontológico, es esclavo de sí mismo; solo el otro, ese otro que irrumpe como pregunta, con su diferencia y con sus preguntas anómalas, puede sacarme de esos lugares en los que yo estoy en algún punto instalado.*

Cultivar el diálogo filosófico para los griegos implicaba ejercicios de apertura que eran parte esencial en su formación. De esta forma el diálogo como ejercicio filosófico puede ser enmarcado en el cuidado de sí. Foucault (1990) aborda el tópico del cuidado de sí al realizar

una revisión del término y su significación en la historia de la filosofía. En primer lugar, señala que en la antigüedad grecorromana la preocupación de sí no era, exclusivamente, una preparación para la vida política, sino que se habría convertido en un principio universal. En segundo lugar sostiene que esa preocupación de sí no es solo obligatoria para la gente joven interesada por su educación, sino que es una manera de vivir para todos y para toda la vida. Y por último, afirma que, a pesar de que el conocimiento de sí desempeñe un papel importante en la preocupación de sí, implica también otras relaciones. Por lo tanto, se pueden apreciar como características del cuidado de sí la universalidad –aplicación que excede a la vida política– y su extensión a toda la vida.

El cuidado de sí en la antigüedad era el modo en que la libertad individual –y la civil hasta cierto punto– se la consideraba ética en sí misma. Esta noción entrelaza, en una práctica deliberada de la libertad, un necesario conocimiento de sí, un deseo de superación y un gobierno de los apetitos. Foucault está interesado en la manera en que los sujetos se constituyen a sí mismos de un modo activo por las prácticas del yo, las cuales no son inventadas por el individuo, sino dadas por patrones culturales propuestos o impuestos sobre él. En este sentido, para Arpini la actividad filosófica entrama en las prácticas del yo al estilo foucaultiano:

*La práctica de la filosofía es “un duro trabajo” transformador de sí mismo y de la realidad. Arturo Roig, invirtiendo el dictum hegeliano solía decir que es el “duro trabajo de la subjetividad contra la objetividad”. Pero no es privilegio de quienes practican profesionalmente la filosofía, es una posibilidad que todos los seres humanos tenemos. Creo que el diálogo permite esa experiencia y la favorece. La disposición al duro trabajo de transformación personal y de la realidad no se produce en soledad ni aisladamente. Es una experiencia compartida. De otra manera no sería posible el reconocimiento ni siquiera el autorreconocimiento.*

Respecto de las posibilidades de la experiencia, Giorgio Agamben retoma el análisis realizado por Benjamin (1982). Ambos autores denuncian la destrucción de la experiencia en el sujeto moderno. Agamben (2004) sostiene que la expropiación de la experiencia ya se encontraba implícita en el proyecto de la modernidad. Para ilustrar esto retoma la distinción que hace Bacon entre “caso” y “experimento”. Recibe el nombre de “caso” aquella experiencia que se encuentra en forma espontánea; en cambio, si es expresamente buscada recibe el nombre de “experimento”. Por otro lado estaría la experiencia común, que para Bacon resulta inútil para la ciencia y, por lo tanto, la compara con una escoba rota y un

proceder a tientas. Por ello, para salvar los datos de los sentidos es necesario tener una experiencia ordenada y madura a través de la ciencia que primero deduce axiomas y luego procede con nuevos experimentos. Agamben señala que en esta concepción de Bacon la experiencia como se la entendió en la tradición –y que se la encuentra en máximas y proverbios– ha sido derogada tal como lo marca, luego, la distinción entre *verdad de hecho* y *verdad de razón*. A diferencia de lo que se suele enfatizar, “la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida (Bacon la define como una ‘selva’ y un ‘laberinto’ donde pretende poner orden)” (Agamben, 2004, p. 13).

Este modo de entender la experiencia para la ciencia moderna, a partir de las guerras mundiales, mella su sostén racional y su legitimidad. Agamben señala al respecto:

En un momento en que se le quisiera imponer a una humanidad a la que de hecho le ha sido expropiada la experiencia una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror o mentira, el rechazo a la experiencia puede entonces constituir –provisoriamente– una defensa legítima (Agamben, 2004, p. 12).

Agamben, radicalizando la postura de Benjamín, sostiene que al hombre contemporáneo se lo ha privado tanto de su biografía como de su experiencia y, por ello, la incapacidad de tener y transmitir experiencias es “uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo” (2004, p. 12).

La humanidad entera descubrió luego de las guerras mundiales que toda la experiencia adquirida a lo largo de la historia se vio desmentida por lo catastrófico de dicho evento histórico. A partir de ese momento la experiencia pierde fundamento como tal, pues ya no se encuentra arraigada en proyectos totalizadores ni ideales de progreso. De este modo pierde el carácter de autoridad que poseía previamente, pues ya no se la piensa como portadora de verdad. Sin embargo, Agamben vislumbra en este rechazo a la experiencia la posibilidad de alojar una experiencia futura.

En este sentido, como se mencionó, Kohan coincide con Benjamin en la idea de un empobrecimiento de la experiencia, en su caso, de la experiencia filosófica, y en coincidencia con Foucault sostiene que la transformación subjetiva tiene una relevancia “*fundamental... podría decirse que es lo que queda: la imposibilidad de seguir pensando como se pensaba, de seguir siendo el que se era, de seguir viviendo la vida que se vivía*”.

Resulta ilustrativa la imagen presentada por Agamben en relación a la pérdida de sentido en la que señala que es posible pensar al hombre contemporáneo como a los personajes típicos de las historietas infantiles que pueden caminar en el aire hasta tanto se den cuenta de ello, luego de lo cual caen inexorablemente. Por lo tanto, la destrucción de la experiencia consiste en la pérdida del sentido en el cual se inscribía la experiencia posible. Lo que torna insoportable la existencia diaria no es una supuesta mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea respecto a la del pasado, sino la imposibilidad de reflejar experiencias a partir de los acontecimientos cotidianos.

Jorge Larrosa analiza la relación entre experiencia y pasión, y para ello parte de la idea de la pérdida de la experiencia en el sujeto moderno y analiza sus causas. La primera viene dada por el exceso de información, debido a que esta anula la posibilidad de experimentar. En este sentido, se distingue el saber que proviene de la experiencia, del saber como posesión de información (Larrosa, 2003).

La segunda causa se relaciona con la opinión. El sujeto moderno no solo es un sujeto informado, sino que además se siente obligado a opinar. Por cada información que recibe, debe emitir una opinión personal. “Dígame usted lo que sabe, dígame con qué información cuenta, y añada a continuación su opinión: eso es el dispositivo periodístico del saber y del aprendizaje, el dispositivo que hace imposible la experiencia” (Larrosa, 2003, p. 171).

La tercera causa de la pérdida de la experiencia es la falta de tiempo. La vivencia vertiginosa en la que se ve inmerso el sujeto moderno, hace prácticamente imposible el experimentar.

Al sujeto del estímulo, de la vivencia puntual, todo le atraviesa, todo le excita, todo le agita, todo le choca, pero nada le pasa. Por eso la velocidad y lo que acarrea, la falta de silencio y de memoria, es también enemiga mortal de la experiencia (Larrosa, 2003, pp. 171-172).

El trabajo se convierte en la cuarta causa de pobreza de la experiencia. En este sentido Larrosa analiza la frecuente asimilación del término “experiencia” al plano de lo laboral. Sin embargo, considera que el trabajo atenta contra aquella. La condición del sujeto moderno como sujeto hiperactivo, siempre deseando hacer algo, coarta la posibilidad de detenerse y permitir que algo le pase. Y esto es así porque la experiencia está íntimamente relacionada con la pasión: “Si la experiencia es lo que nos pasa, y si el sujeto de la experiencia es un territorio de paso, entonces la experiencia es una pasión” (Larrosa, 2003, p. 176). De esta forma el sujeto de la experiencia se encuentra más vinculado a la pasión

que a la acción y esta es un obstáculo para aquella. Sztajnszrajber advierte un obstáculo en la actividad:

*A los que nos dedicamos mucho a esto, a dar muchas clases o a hablar muchas veces desde la filosofía, nos pasa eso. Me siento repitiendo ideas, hablando en función de un lenguaje y de códigos que uno maneja, pero absolutamente desvinculado de lo que le está pasando personalmente. Hay una línea en la cual en un extremo está hacer filosofía veinticuatro horas, totalmente impregnado por las consecuencias de ese desarrollo reflexivo; del otro lado está quien, absolutamente escindido y esquizofrénico, hace filosofía como podría estar haciendo fútbol. Se trata de una actividad en la que uno se siente cómodo, le va bien, la ejecuta y cuando termina cierra la puerta y su vida va por otro lado. Me parece que es interesante no caer en ninguno de los dos extremos, estar en un punto de oscilación. Justamente, si nos dedicamos a hacer filosofía es porque hay algo de ese discurso que nos moviliza, pero cualquier totalización siempre es negativa y traiciona un poco, por lo menos para mí, el modo en que me gusta hacer filosofía.*

En concordancia con la línea teórica de Benjamin, Hadot y Foucault, Larrosa ilustra la idea de experiencia con la figura del pirata que se caracteriza por estar expuesto y dispuesto a asumir los riesgos de recorrer lugares desconocidos. Esta característica de la apertura hacia lo indeterminado, es una de las condiciones necesarias para la experiencia y Sztajnszrajber agrega:

*Los que hacemos divulgación filosófica, buscamos permanentemente cierta reconciliación con esa vocación originaria de la filosofía. No en tanto actividad salvífica porque ya también nos hemos emancipado de esas prácticas metafísicas antiguas, pero sí en tanto creemos que la praxis filosófica puede generar una transformación concreta en la forma en la que dotamos de sentido a nuestra cotidianeidad. Desde su propia lógica, desde su absoluta incertidumbre, su apuesta por lo abierto, incluso desde su improductividad puede dotar de un sentido diferente al hegemónico de nuestras existencias cotidianas.*

En su afirmación Sztajnszrajber vincula la divulgación con la transformación íntima; de ello se puede colegir que existe una relación entre esta última y la posibilidad de transmisión de la experiencia pues la divulgación es la tarea de procesar y difundir el



conocimiento de un modo que resulte accesible para el público general. Coincidiendo con Arpini, para Sztajnszrajber esta experiencia no es privilegio de los filósofos:

*Desde el momento en que uno habilita las preguntas filosóficas como parte de su existencia, es muy probable que se le empiecen a mover algunas cosas. Eso lejos está de convertir a todo el mundo en profesores o licenciados de filosofía, pero creo que al revés, sin hacer ninguna carrera filosófica alguien, inspirándose en la divulgación, puede sumar el enfoque filosófico a su vida y hacer con ello una diferencia.*

Otro divulgador de la filosofía, Savater (1999), relata el modo en el que se vinculó con un pensamiento propio, al mostrar cómo una inquietud existencial le abrió la puerta al ámbito de la filosofía. Refiere que siendo un niño advirtió que la muerte no es algo que solo le sucede a otro, sino que algún día llegará ese momento para él también. La conmoción que le produce semejante descubrimiento lo moviliza para transformarse en un pensador y tomar el camino de la filosofía como especialista en un determinado discurso. Este relato de Savater muestra que la narración es un vehículo privilegiado para la transmisión de la experiencia, pues

... se halla en el punto nodal de la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad individual (...). La experiencia también puede ser asequible a los demás mediante el relato *post facto*, un proceso de elaboración secundaria en el sentido freudiano que la convierte en una narrativa dotada de significación (Jay, 2009, p. 20).

Además, esta posibilidad de transmisión de la experiencia se puede dar en el campo de la educación institucionalizada. Para Sztajnszrajber ello, sin embargo, no es patrimonio exclusivo de la asignatura Filosofía.

*... en una clase de filosofía, donde un profesor explica la historia de la filosofía y las distintas corrientes o filósofos como si explicara la historia del atletismo o la historia de los médicos o de la política, no se genera de ningún modo esto que estamos llamando una experiencia filosófica. Es más, puede pasar que en una clase de matemática se haga más filosofía que en una clase de filosofía porque a partir de una pregunta que pueda surgir, el profesor inste a que se genere un diálogo acerca de la realidad de los números, por ejemplo.*

De esta forma se puede ver la sintonía que existe entre Sztajnszrajber y Savater con Cerletti, cuya postura sobre qué es el filosofar y su relación con la enseñanza se abordó en

el capítulo anterior. Todos ellos sostienen la posibilidad de la transmisión de la transformación íntima que se puede dar al filosofar. Por su parte Kohan ve que esa posibilidad de interacción se centra en los espacios de prácticas filosóficas entre las que se puede enumerar con Arnais (2011): el programa de Filosofía para Niños y la propuesta de filosofía con niños, los cafés filosóficos, los talleres de filosofía, la orientación o el asesoramiento filosófico y la filosofía en las organizaciones.

Para algunos entrevistados los límites del discurso filosófico no solo se pueden sortear a través de la narración de la experiencia, sea literaria o no (Benjamin, 1982), sino a través de otros medios expresivos. *“Seguramente puede comunicarse de alguna manera, aunque quizás no a través de un discurso filosófico, sino de otro tipo. Algunos poemas, por ejemplo, parecen comunicar experiencias de orden filosófico, como los de Blake”*, sostiene Bonnet. Desde el ámbito de la divulgación, Sztajnszrajber agrega:

*... es que la filosofía, que parece ser un hecho de la racionalidad, no se hace solo desde ella, sino con todo el cuerpo, con los gestos, porque la práctica filosófica es antes que nada una experiencia y esta experiencia excede lo conceptual (...). En una discusión filosófica alrededor de temas tan existenciales como la muerte, la angustia, el perdón, el amor, uno vislumbra que no está pensando en argumentos ni en razonamientos como si fuera una máquina de calcular (...). La filosofía como experiencia filosófica es más un arte que una ciencia porque finalmente provoca el mismo tipo de reacción que genera la experiencia estética, tanto por la zona del ser humano a donde llega como lo que le moviliza.*

El arte como lenguaje expresivo permite compartir y transmitir la experiencia filosófica, porque los aspectos afectivos que moviliza la indagación de temas existenciales no son abarcables solo a través de los conceptos ni en soledad.

La experiencia filosófica, al estar relacionada con los afectos y en relación con un otro, cuando acontece lo hace en un espacio significativo e intersubjetivo que para Kohan se asocia con la noción de “contagio”:

*La filosofía es también una especie de contagio; difícil de precisar porque se desconoce la naturaleza del virus pero pareciera que, cuando funciona, se entra en un espacio común de pensamiento donde cada uno reserva un aspecto o dimensión para sí y comparte otro que cada vez se torna más necesario para seguir viviendo y, al mismo tiempo, para transformar la vida que se vive.*

El espacio común al que hace referencia Kohan pertenece a la realidad entendida como una construcción intersubjetiva, y esta puede pensarse como una entidad estática en la que hay que adaptarse o como lo hace Sztajnszrajber:

*Podemos entender, por lo menos desde Hegel en adelante, que la realidad es como una red, como una trama en donde todo está conectado. Por lo tanto las diferencias, las otredades que constituyen a cada entidad tienen mayor relevancia que esa ilusión que creamos: que somos entidades cerradas y definitivas.*

Por último, otro aspecto que vincula la transformación íntima y su comunicación en relación con la gestación de un espacio común aparece en el interrogante que plantea Laura Morales: “¿cómo construir, transmitir, compartir una experiencia en nuestra contemporaneidad, radicalmente instrumentalizada?” (Morales, 2013, p. 103). Para responder esta pregunta, distingue dos planos de la experiencia: uno centrado en la dimensión subjetiva, a su entender sobreestimado en el debate actual; el otro, en la intersubjetividad:

Una experiencia que he denominado de la vida del militante: busca intervenir en el mundo, se vuelca a la exterioridad, al mundo como totalidad, como completitud y apunta a su mejoramiento y, por ello, en tanto se da una batalla para lograrlo, cabe asociarlo con la raíz que da entre otros, *miles*—soldado (2013, p. 54).

Hasta aquí se ha rastreado la noción de “experiencia” desde diferentes perspectivas y se privilegió, por resultar propia del filosofar, la experiencia como transformación íntima de resultados imprevisibles cuya transmisión implica algunos aspectos inabarcables. Diversos integrantes de la comunidad filosófica académica han planteado la posibilidad de la comunicabilidad de la experiencia filosófica como transformación íntima y algunos, incluso, sostienen que esta se relaciona con un compromiso de intervención en el mundo que debe asumir quien la transita.

La enseñanza institucionalizada, la escritura académica y la divulgación, a través del diálogo y la narración significativa, son vías por las cuales se pueden establecer puentes para entablar una relación filosófica. Por ello esta experiencia puede darse en espacios diversos: instituciones educativas de distinto grado de formalidad, medios de comunicación masiva, textos académicos y de divulgación. Además, para algunos entrevistados el arte constituye un modo de transmisión que comparte características con la filosofía por el tipo de posibilidades que produce.

Con Morales (2013) se puede plantear que existe la posibilidad no solo de comunicar algo de la experiencia filosófica como transformación personal, sino de incidir con ella en el mundo para intentar mejorarlo. A pesar de conservar un margen de indeterminación, desde esta perspectiva la experiencia filosófica cobra un sentido particular, el derrotero que marca el encuentro con la filosofía no es fortuito pues intenta cargar de contenido la vida de quien se compromete afectivamente en esa búsqueda de transformación del mundo.

En este punto del trabajo ya no me es posible sostener un registro impersonal para la enunciación; considero que es coherente y necesario el uso de la primera persona porque este trabajo de investigación es un camino desde mis propias inquietudes y preguntas respecto de la transformación íntima en el encuentro con la filosofía que me condujo, como una puerta de acceso, a otros problemas y otras transformaciones.

En este sentido, por ejemplo, a partir de este encuentro tomé conciencia de que la muerte es la única certeza que tenemos los seres humanos. Esta idea, que no deja de extrañarme, cambió mi perspectiva respecto a la vida; en algunas ocasiones me angustia y, en otras, ayuda a dimensionar las dificultades cotidianas, pero siempre me conduce a interrogantes respecto al sentido de las elecciones que me llevan a realizar determinadas tareas y actividades.

A través de Nietzsche y Foucault comprendí que el poder atraviesa todas las relaciones humanas y que el conocimiento constituye un modo de ejercerlo. Esto me permite pensar de una manera distinta mis relaciones con otros: cómo distintas personas ejercen el poder sobre mí y cómo lo ejerzo yo sobre los demás. Pero, principalmente, a partir de esa idea, pude reubicarme y, así, vivenciar activamente la trama intersubjetiva que habito.

Asimismo, esto me permite complejizar mi idea sobre la libertad; este concepto, junto con el de sujeto, siguen produciéndome profundas inquietudes, pues considero que su concepción sobre ellos es fundamental para el modo en el que cada uno se conduce en la vida; inquietudes que comencé a pensar desde el psicoanálisis al momento de elaborar esta tesis.

Por otra parte, la posibilidad de haber participado en un grupo de extensión universitaria de Filosofía con niños me ayudó a transformar mi forma de pensar la infancia y mi relación con ella. La huella de aquellos años de estudio y práctica filosófica me acompaña y se enriquece con el trabajo social que realizo actualmente.

La experiencia estrictamente académica no me brindó estas herramientas rápidamente, por el contrario, llegada la mitad de la carrera me encontré con que no lograba darle sentido

al camino que había emprendido. Me di cuenta de que se puede transitar y terminar una carrera como esta sin poder responder ni responderse el para qué de lo que se hace. Tuvo que pasar mucho tiempo, realizar incontables reflexiones y buscar valiosas personas que pudieran acompañar esta búsqueda para darle un sentido al viaje que emprendí cuando decidí estudiar filosofía.

En definitiva, la elaboración de esta tesina ha sido un punto de inflexión para pensar las prácticas cotidianas y las relaciones conmigo misma y con los demás: porque reflexionar sobre el sentido de la experiencia filosófica produce un movimiento, un cambio en la visión del mundo que me afecta íntimamente pero también incide en mi relación con el otro. He aquí el valor y el sentido de la práctica filosófica desde mi perspectiva.

Las preguntas que dieron inicio a la tesina me llevaron a otras que aún me habitan y se complejizan: Si se trata de una tarea personal, íntima, de formación subjetiva, ¿cuál es el alcance de esa modificación que se consigue? ¿Qué incidencia tiene este cambio en la esfera de lo intersubjetivo? ¿Cuál es ese compromiso con los otros que puede asumir quien pretende tener una actitud filosófica?

## Consideraciones finales

Con la finalidad de responder a mi pregunta sobre la utilidad de la experiencia filosófica he rastreado, a partir de la postura de Pierre Hadot, el interés originario de la filosofía para el pensamiento antiguo, clásico y tardo antiguo; mientras que para el pensamiento occidental posterior me valí, principalmente, del análisis de Jay.

Para responder al problema que trata la tesina indagué, desde distintos enfoques, cuál era la tarea o función que debía cumplir la filosofía y cuál fue el derrotero histórico que marcó la división de las esferas práctica y teórica, en el marco de la autonomización de las esferas de la vida. A través del análisis historiográfico realizado por Hadot, se puede restablecer el vínculo entre vida y discurso filosófico que constituían los pilares para el camino hacia la sabiduría, opacado en el devenir de la historia de la filosofía occidental.

A partir del testimonio directo de filósofos contemporáneos de trayectoria, busqué entamar sus voces y las de las fuentes consultadas, a fin de rever y apropiarme de conceptos instituidos. En este sentido, mientras que para Comesaña el ideal del sabio está dado por un saber teórico acabado que en la actualidad no es posible, Hadot destaca la importancia de la vida filosófica a través de ejercicios espirituales que en la Edad Media y la modernidad, con honrosas excepciones, fueron desplazados del quehacer filosófico. Como señala Arpini, es muy difícil sostener la coherencia entre la esfera teórica y la práctica, pero justamente esa dificultad es la que habilita a tematizar y habitar las contradicciones que se presentan.

La escolástica, la institucionalización, la profesionalización y la especialización alejaron la filosofía discursiva de los intereses existenciales que la originaron. Así, la disolución de dicho vínculo provocó un vaciamiento de sentido que habilita a la pregunta sobre la utilidad de la filosofía. Las características del trabajo y la producción académica obstaculizan las posibilidades de reflexión sobre las propias prácticas, pero vale la pena estar atentos a ellas y bregar por la coherencia.

La pregunta para qué sirve la filosofía y su relación con la transformación íntima me llevaron a analizar la noción de utilidad y concluir que este no es un concepto adecuado para pensar la práctica filosófica. A partir de este trabajo pude plantear un sentido y un valor del filosofar que resultan más pertinentes para pensar la tarea de la filosofía. Por ello cabe hablar de una práctica filosófica pero no referida a una utilidad instrumental, sino a una experiencia que puede cargar de sentido la propia existencia.

Para Kohan la vía para recrear estos aspectos de la filosofía es la actividad filosófica extra académica. Es cierto que de esta manera hay menos presiones burocráticas y administrativas que obstaculizan la reflexión, pero es necesario instar a que en el ámbito académico también se habilite la posibilidad para la experiencia filosófica, porque estudiar filosofía sin que esto movilice cuestiones existenciales, sin que esta actividad transforme íntimamente a quien la practica, desvirtúa o devalúa intereses originarios de la disciplina.

Según la Escuela de Frankfurt, la filosofía tiene que proveer una mirada crítica que posibilite la emancipación humana de toda dominación, una mirada integral que se oriente hacia la verdad, la libertad y la felicidad y que desnaturalice un modo de producción que todo lo instrumentaliza. Es muy interesante tener en cuenta este marco conceptual para no perder de vista los modos de dominación. Sin embargo, las ideas de verdad, felicidad o libertad están sujetas a cambios históricos e interpretaciones que ponen en jaque la noción de “totalidad”. En este punto cabe observar la tensión entre las distintas interpretaciones y el riesgo de caer en el subjetivismo. La extensión de este trabajo no permite abordar el tema en profundidad, no obstante, adhiero a la postura que plantea que la transformación del mundo como totalidad puede funcionar como utopía, como ideal u horizonte a través de una actitud filosófica. Adhiero a una mirada optimista que permita pequeños y medianos cambios orientados en esa dirección de la justicia, la libertad y la felicidad, aun cuando no sean posibles ni deseables las totalizaciones.

Así, la práctica filosófica que intento rescatar no está relacionada con la aplicación de consejos o recomendaciones cuyo sustento radica en algún sistema filosófico, sino en prácticas que excedan lo discursivo y habiliten un espacio común de reciprocidad. La vinculación intrínseca entre discurso y práctica filosóficos muestra un aspecto íntimo y también una posibilidad de compartir esta transformación; esas relaciones son las que me interesa destacar.

Con Sztajnszrajber pienso en una experiencia transformadora que permite la posibilidad de cambiar el modo de ver el mundo y otorgue un sentido nuevo a la cotidianeidad. Esta experiencia que es íntima, personal, a la vez está permeada y habilitada por la pregunta, por otro que irrumpe como pregunta, con la diferencia que me interpela y me afecta. Esta transformación, que no se da sin la disposición a la apertura, no es una tarea sencilla, es un “duro trabajo” que no se realiza en soledad, como aclara Arpini.

La experiencia filosófica permite una transformación del orden de lo inesperado, incluso, en ocasiones, de lo no deseado porque enfrenta a quien la atraviesa con la evidencia de la

incertidumbre y la perplejidad de un mundo inestable en donde la única certeza es la finitud humana, la propia muerte. En este sentido, la experiencia que aquí planteo se diferencia de la de Dewey, cuya concepción experimental de la experiencia considera que determinadas condiciones aseguran un resultado esperado o planificado. Sin embargo, en consonancia con este autor, considero que la filosofía no debe desvincularse de su contexto, porque los sujetos que la practican están atravesados por las circunstancias.

Para pensar cuestiones como la transformación subjetiva e intersubjetiva, sus límites y posibilidades, abro la puerta de otra disciplina. A partir de estas inquietudes he iniciado mis estudios de grado en Psicología y, así, desde esta perspectiva he comenzado a adentrarme en la reflexión sobre la experiencia íntima y sus alcances, y encuentro vínculos entre el psicoanálisis y la filosofía.

El psicoanálisis vinculado con las pretensiones científicas modernas se centra en la producción de discursos que intentan dar cuenta de experiencias. Pero hay otra visión -a la que suscribo- que no parte de que existe la experiencia y luego el discurso que enuncia lo vivido, sino que el psicoanálisis es una experiencia en sí misma pues amplía nuestra visión del mundo y de nosotros mismos a través de narraciones.

Se trata de una experiencia por la que atraviesa aquel que al no saber qué hacer con su dolor, toca la puerta de un psicoanalista, con el fin o con la esperanza, de que éste lo libere con su saber, de su sufrimiento” (Maldonado Goti, 2009, formato digital).

Si bien lo que sucede, en el mejor caso, es que el paciente a través de la escucha psicoanalítica puede atravesar una experiencia. Esta consistirá en un saber acerca del inconsciente; es decir conocer las marcas fundantes de los propios modos de pensar, sentir y vincularse; y, advertidos de ello, buscar una manera de salir de la inercia de la repetición que posibilite otro vivir.

Tanto la experiencia filosófica como la psicoanalítica, esta última a través de las manifestaciones del inconsciente, abren posibilidades de transformación impredecibles para el propio sujeto que las atraviesa. En este sentido, la transmisión de aquello que acontece también tiene un carácter difuso, inabarcable. En el encuentro analítico el compartir lo narrado permite la experiencia, pero algo de esto se consigue y algo se escapa, y es deseable que así suceda, porque este es el signo de la apertura a la cura. De



esta manera estos tipos de experiencia se emparentan con el arte; son modos de expresión cultural que otorgan sentido y apelan a algo que excede la razón.

Finalmente, la comunicabilidad de la filosofía como experiencia de transformación íntima se da a través de distintas vías: la divulgación, la enseñanza institucionalizada y algunas prácticas no académicas como los cafés filosóficos, la filosofía para y con niños, entre otras. En la actualidad, en nuestro país se observa una marcada tendencia a promover la divulgación de distintas disciplinas, que implica mostrar la relación que cada una de estas tiene con la cotidianidad. En el ámbito de la filosofía también se observa este fenómeno que le permite ganar en potencia y en razón de ser al conectarla a la existencia de los sujetos.

Sztajnszrajber plantea que los divulgadores intentan recrear el carácter vivencial que la filosofía tenía para quienes la practicaban en la antigüedad. Así, Savater filosofa desde los problemas profundos o existenciales que lo conmueven. El contacto con estos autores posibilita a quienes no pertenecen al mundo académico una mirada diferente y tal vez un aporte para pensar/se de otra manera.

Esta experiencia como transformación puede incidir en las propias prácticas. En este sentido, haber leído libros como *Ejercicios Espirituales* de Hadot o *El yo minimalista* de Foucault me permitió realizar un doble movimiento; por un lado poner en contacto las propias inquietudes filosóficas con el pensamiento de los autores, cambiando el modo de ver el mundo en algunos casos y ampliando o profundizando mi perspectiva en otros. Por otro lado, cargaron de sentido algunas prácticas en las que necesitaba pensarme; entre otras, el de elaborar una tesis; lo que a su vez la hizo viable. De este modo, el diálogo con textos significativos es fuente indispensable de experiencia filosófica. Esta, a semejanza de las transformaciones derivadas de la experiencia psicoanalítica, implica nuevas relaciones con los demás, renovados modos de pensar y hacer.

Bonnet afirma que la relación de la filosofía con un modo de vida fue degradada a la autoayuda. En este sentido, como una forma de delinear una prospectiva para esta tesina, cabe dejar algunas preguntas para seguir pensando: ¿por qué la autoayuda es vista como una degradación? ¿Tiene que ver con la falta de profundidad? ¿Con la finalidad estrictamente individual de estas corrientes? ¿Qué posibilidades tienen los ejercicios espirituales desde la vida contemporánea? Al estilo de Montaigne, ¿es posible lograr una experiencia integrada, equilibrada, holística, aunque siempre flexible y provisoria?

## Referencias

- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.
- AGAMBEN, Giorgio (2004). *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AGUSTÍN (2010). *Confesiones*. Madrid, Gredos.
- ARNAIS, Gabriel (2011). “¿Qué son las prácticas filosóficas?”. En *Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*. Época II N° 9. Disponible en <http://elbuho.aafi.es/buho9/practica.pdf>
- BENJAMIN, Walter (1982). “Experiencia y pobreza”. En *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus.
- BONTEMPO, Charles y ODELL, S. Jack (1979). “Puntos de vista sobre la filosofía”. En BONTEMPO, C. J. y ODELL, S. J. (Comp.), *La lechuza de Minerva ¿Qué es Filosofía?* Madrid, Cátedra.
- BOTTOMORE, Tom, HARRIS, Laurence, KIERNAN, Victor y MILIBAND, Ralph. (eds.) (1991). *A Dictionary of Marxist Thought*. Cambridge, Harvard University Press.
- CASTELLO DUBRA, Julio y RANOVSKY, Alejandro (1997). “La incorporación de la filosofía en el paradigma científico”. Ponencia presentada en el IX ° Congreso Nacional de Filosofía, La Plata.
- CERLETTI, Alejandro (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- DEWEY, John (1964). *La ciencia de la educación*. Buenos Aires, Losada.
- (1967). *Democracia y educación*. Buenos Aires, Losada.
- (1986). *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona, Planeta- De Agostini.
- FOUCAULT, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.
- (2009). *Yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, La marca.
- HORKHEIMER, Max. (1973). *Crítica a la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur.
- (1974). “Teoría tradicional y teoría crítica”. En *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- HADOT, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela.
- HURTADO PÉREZ, Guillermo (2003). “Una defensa de la filosofía iberoamericana”. En NUDLER, O. y NAISHTAT, F. (eds.), *El filosofar hoy*. Buenos Aires, Biblos.

- JAY, Martin (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires, Paidós.
- LARROSA, Jorge (2003). *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona, Laertes.
- LIPMAN, Matthew, SHARP, Ann Margaret y OSCANYAN, Frederick (1992). *La filosofía en el aula*. Madrid, Ediciones de La Torre.
- LÓPEZ, Maximiliano (2008). *Filosofía con niños y jóvenes. La comunidad de indagación a partir de los conceptos de acontecimiento y experiencia trágica*. Buenos Aires, Novedades Educativas.
- MALDONADO GOTI, Helena (2009). “El psicoanálisis: un oasis de experiencia en el desierto de la vida contemporánea” en *Revista Carta Psicoanalítica* Nro 14. Disponible en <http://www.cartapsi.org/spip.php?article38>.
- MONTAIGNE, Michel de (1997). *Ensayos*. Madrid, Planeta-De Agostini. Tomo II.
- MORALES, Laura (2013). “Prácticas filosóficas y trabajo en red”. En *Revista de la Red Institucional de Filosofía con Niños y Adolescentes*, 2, Dossier, pp. 53-56. Disponible en: <http://culturayextension.uns.edu.ar/index.php/extension/proyectos/inclusion-educativa/red-de-filosofia/publicaciones>
- SAVATER, Fernando (1999). *Las preguntas de la vida*. Barcelona, Ariel.
- SENECA (1998). *Epístolas morales*. Madrid, Planeta-De Agostini. Tomos I y II.
- WASKMAN, Vera y KOHAN, Walter (2005). *Filosofía con niños. Aportes para el trabajo en clase*. Buenos Aires, Novedades Educativas.