

La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos

Resumen

La Universidad, y específicamente la escuela de filosofía, como centros de educación y de formación, están llamados a jugar un rol trascendental frente a la grave situación actual en relación con todos los aspectos de la vida. En tanto dominios de formación y transformación, entonces, han de dejar de lado su condición de críticos y analistas pasivos de un contexto sistemáticamente difícil para devenir en un frente *activo* de reflexión y de búsqueda de posibilidades y de respuestas, en aras de una verdadera *terapia y una transformación social y humana*. Este breve artículo constituye tan solo una tentativa de reflexión, precisamente sobre la capacidad terapéutica y transformativa del ámbito académico frente a una sociedad cada vez más afectada por un severo estado patológico.

Palabras clave: Universidad, Escuela de filosofía, *Techné tou biou*, Terapia, *educere*, Subjetividad

The University and departments or schools of philosophy as therapeutic areas Abstract

The University, and specifically departments or schools of philosophy, as centres of education and training, are called upon to play a major role against the current serious situation with regard to all aspects of life. As domains of formation and transformation they are then called to put aside its status as critics and passive analysts of a consistently difficult context to become an active front of reflection and search possibilities and responses for the sake of true therapy, as well as social and human transformation. This brief article is just an attempt of reflection precisely about the therapeutic and transformative capacity of academia to a society increasingly affected by a severe pathological state.

Keywords: University, Departments or Schools of Philosophy, *Techné tou biou*, Therapy, *educere*, Subjectivity.

* Licenciada en Artes UCV. Doctorando en Filosofía Universidad Paris 8 Saint Denis.
Artículo recibido en junio de 2011 – Arbitrado en noviembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 221-245.

FRENTE A LA CRISIS ACTUAL

A manera de resumen

La Universidad, y específicamente la escuela de filosofía, como centros de educación y de formación, están llamadas a jugar un rol trascendental frente a la grave situación actual. Una situación calificada por Felix Guattari como una crisis ecológica, pero no solo desde el punto de vista ambiental sino con relación a todos los aspectos de la vida: social, económico, político e incluso a nivel individual. Este breve artículo constituye tan solo una tentativa de reflexión precisamente sobre la capacidad terapéutica y transformativa del ámbito académico frente a una sociedad cada vez más afectada por un severo estado *patológico*. En tanto dominios de formación y transformación, la Universidad y la escuela de filosofía están llamadas entonces a dejar de lado su condición de críticos y analistas pasivos de un contexto sistemáticamente difícil para devenir un frente *activo* de reflexión y de búsqueda de posibilidades y de respuestas en aras de una verdadera *terapia y una transformación social y humana*. En lo que respecta al problema de la terapia, específicamente, nosotros encontramos una interesante posibilidad de respuesta en la tradición filosófica de la Antigüedad greco-romana y la visión de la filosofía como un arte de vivir (*technê tou biou*) destinado al mejoramiento y a la transformación del individuo. A propósito de estas cuestiones nosotros dedicamos la primera parte de nuestro artículo a la reflexión y al análisis en torno al tema de la formación en general en el seno de las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Para este estudio tomamos como referencias fundamentales a los autores Pierre Hadot y Michel Foucault, especialmente algunas de sus obras como *Exercices spirituels* de Hadot e *Histoire de la Sexualité. Le souci de soi* y la *Herméneutique du sujet* de Foucault. A pesar de sus diferencias, estos autores nos ofrecen un análisis en profundidad sobre el tema de la educación filosófica en la Antigüedad. Una formación fundada en principios como la *Epimeleia heauton* (inquietud de sí), la *Terapéutica de las pasiones*, sin dejar de lado el célebre *Gnoti seauton* (conócete a tí mismo), y donde la finalidad residía esencialmente en la transformación del individuo.

La segunda parte de nuestro artículo, más personal, está dedicada al análisis de la universidad y de la escuela de filosofía actuales: una escuela concebida como un sujeto activo en la construcción de eso que nosotros llamamos la *Toma cultural*. En este capítulo nosotros partimos entonces de la idea de la

escuela de filosofía como un espacio de transformación del individuo destinado a la construcción de una *nueva subjetividad*. La construcción de esta condición *otra* que rompe con toda iniciativa de normalización y de reforzamiento del orden dominante constituye probablemente el gran desafío de la Universidad y de la escuela de filosofía actuales. De esta forma, urge la presencia de una universidad y de una escuela de filosofía destinadas más a la acción de *educere* que a educar. Esto quiere decir, una escuela orientada hacia la transformación profunda del individuo dejando de lado la condición obsoleta de una institución dedicada solamente a la enseñanza y a la formación de profesionales en filosofía pero no de filósofos; es decir, hombres y mujeres que piensen, sientan y que vivan de manera filosófica. En este capítulo nosotros partimos finalmente de la idea de una universidad y de una escuela de filosofía como ámbitos de *construcción de subjetividad* y de creación de un individuo y de un mundo *otros*.

Presentación general

¿Cuál tendría que ser el rol de la escuela de filosofía frente a la crisis actual? ¿La Universidad podría fungir como una especie de terapia frente a un contexto cada vez más *enfermo*? ¿Hasta que punto la actual escuela de filosofía es capaz de pensar, de profundizar y de accionar frente a la crisis actual? Estas preguntas constituyen el punto de partida de este breve ensayo, el cual no es más que una tentativa de reflexión en torno a un problema de una gran complejidad. Así tenemos que, la Universidad y la Escuela de Filosofía, en tanto ámbitos de formación y de transformación están llamadas a dejar de lado la condición de críticos y analistas *pasivos* de un contexto sistemáticamente difícil para constituirse en un dominio *activo* de búsqueda de soluciones que hagan posible una verdadera *terapia* social y humana. En este sentido, el presente artículo constituye tan solo una tentativa de reflexión sobre el poder terapéutico y transformativo del ámbito universitario, y más específicamente, de la escuela de filosofía frente a la situación actual. Una situación calificada por Felix Guattari como una crisis fundamentalmente ecológica, pero no solo desde el punto de vista ambiental, sino con relación a todos los aspectos de la vida: social, económico, político e individual.

En lo que respecta al problema de la terapia, específicamente, nosotros encontramos una interesante posibilidad de respuesta en la tradición filosófica de la

Antigüedad greco-romana y la visión de la filosofía como un arte de vida (*techné tou biou*) destinado al mejoramiento y a la transformación del individuo.

A propósito de todas estas cuestiones, hemos decidido estructurar este texto en dos partes: la primera parte constituye una reflexión y un análisis en torno al tema de la formación en el seno de las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Para este estudio tomamos como referencias fundamentales a los autores Pierre Hadot y Michel Foucault, específicamente sus obras *Exercices spirituels* de Hadot e *Histoire de la Sexualité. Le souci de soi* y la *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982* de Foucault. A pesar de las diferencias existentes entre ambos autores, los mismos nos ofrecen un análisis en profundidad sobre el tema de la educación filosófica en la Antigüedad. Una formación fundada en principios como la *Epimeleia heauton* (inquietud de sí), la *Terapéutica de las pasiones*, sin dejar de lado el célebre principio *Gnoti seauton* (conócete a tí mismo), y donde la finalidad residía esencialmente en la transformación del individuo.

La segunda parte de nuestro artículo, más personal, está dedicada al análisis de la universidad y de la escuela de filosofía actuales: una escuela concebida como un sujeto *activo* en la construcción de eso que nosotros llamamos la *Toma cultural*. En este capítulo nosotros partimos entonces de la idea de la escuela de filosofía como un espacio de transformación del individuo destinado a la construcción de una *nueva subjetividad*. La creación de esta condición *otra* que rompe con toda iniciativa de normalización y de reforzamiento del orden dominante constituye probablemente el gran desafío de la Universidad y de la escuela de filosofía actuales. De esta forma, urge la presencia de un espacio académico destinado más a la acción de *educere* que a educar. Esto quiere decir, una escuela orientada hacia la transformación profunda del individuo dejando de lado la condición obsoleta de una institución dedicada a la enseñanza y a la formación de profesionales en filosofía pero no de filósofos. Esto quiere decir: hombres y mujeres que piensen, sientan y que vivan de manera filosófica. En este capítulo nosotros partimos finalmente de la idea de una universidad y de una escuela de filosofía como ámbitos de transformación y de formación de un individuo y de un mundo *otros*.

Primera Parte: “¿Cuál escuela de filosofía? La lección de los Antiguos”

“Lorsque Zoroastre eut énoncé cela, il se souvint des paroles du saint dans la forêt, il soupira et il parla ainsi à son cœur: “Que je puisse être plus sage! Que

je puisse être sage de fond en comble, comme mon serpent! Mais je demande là l'impossible: de cette manière, je demande donc à ma fierté qu'elle aille continuellement avec ma sagesse! Et si ma sagesse me quitte un jour-ah, elle apprécie de s'envoler -que ma fierté en ce cas puisse continuer encore de voler avec ma folie! - Ainsi commença l'immersion de Zoroastre"¹ Nietzsche, Frédéric: "*Prologue d Zarathoustra*" en *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Este texto de Nietzsche explica de una forma sublime el sentido profundo de la filosofía como una *inmersión* en sí en la búsqueda de la sabiduría. En esta frase, Zoroastro afirma que el orgullo (que en este caso estaría más vinculado a la idea de dignidad) debe estar vinculado a esta búsqueda para evitar caer y si en esa acción nosotros encontrásemos la locura, que el orgullo permanezca vinculado a ésta en el mismo vuelo. ¿Qué quiere decir esta frase? ¿Orgullo y locura! ¿Qué significa la locura? En nuestro caso, ¿no resulta acaso paradójico hablar de la locura en un texto que constituye una aproximación al rol terapéutico de la escuela de filosofía de cara a la problemática actual? No obstante, nosotros podríamos preguntarnos: ¿qué es la locura para Nietzsche? Nosotros sabemos que la locura ha sido un tema bien presente a lo largo de la historia de la filosofía. En efecto, el mismo Sócrates en *Fedro* de Platón realiza una interesante clasificación de la locura cuando afirma: "Et qu'il y a deux genres de délire; l'un causé par des maladies humaines, l'autre par une impulsion divine qui nous jette hors de nos habitudes régulières"². Con respecto a la locura divina, Sócrates explica: "Et dans le délire divin nous avons distingué quatre espèces relevant de quatre dieux; nous avons rapporté l'inspiration des prophètes à Apollon, celle des initiés à Dionisos, celle des poètes aux Muses, enfin celle des amants à Aphrodite

¹ "Mientras Zoroastro hubo anunciado esto, él se acuerda de las palabras del santo en el bosque, él suspira y habla así a su corazón: "¡Que yo pueda ser más sabio! ¡Que yo pueda ser sabio desde el fondo hasta colmarme, como mi serpiente! Pero yo pido lo imposible: ¡de esta manera, yo pido a mi orgullo que él vaya continuamente con mi sabiduría! Y si mi sabiduría me deja un día, ella decide partir- que mi orgullo en ese caso pueda continuar todavía volando con mi locura! Así comienza la inmersión de Zoroastro". Nietzsche Frédéric: *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p. 24, 25.

² "Y que existen dos tipos de delirio: uno causado por las enfermedades humanas; el otro, por un impulso divino que nos saca fuera de nuestros hábitos regulares ". Platon: *Le Banquet. Phèdre*, Paris, Flammarion, 1992, p. 173.

et à Éros; c'est la dernière que nous avons déclarée la meilleure"³. Esta locura divina marcada por el amor es considerada por el filósofo como la mejor. Así, Sócrates afirma: “[...]; l'autre nous conduisant sur la droite du délire, y a trouvé un amour du même nom que le premier, mais d'origine divine, qu'il a mis en lumière et loué comme l'auteur des plus grands biens pour l'humanité"⁴. Amor y locura divina constituyen para el filósofo la fuente de los más grandes bienes de la humanidad. He aquí la razón de su supremacía.

Pero, ¿y qué podemos decir con respecto a nuestra época? ¿Es acaso nuestra época una época loca, delirante amorosa? Si esta época estuviese loca, ¿de qué tipo de locura o delirio se trataría? La respuesta resulta casi evidente, si observamos atentamente alrededor de nosotros pero también al interior de cada uno. Es por ello que el filósofo y psicoanalista francés Félix Guattari habla de la existencia de una problemática ecológica que abarca al menos tres ámbitos esenciales de la vida: el ambiental obviamente, el económico y el social (individuo). Según Guattari, la característica principal del contexto actual es la *mercantilización* de todas las actividades humanas así como de los bienes naturales. Una situación como ésta no hace más que confirmar el poder de un *mercado* que rige no solamente el ámbito económico, sino también todos los ámbitos de la existencia. Esto explica la profundidad y la densidad de este drama, en todo su sentido *teatral*. Este poder transnacional se torna casi omnipotente cuando se sirve además de la presencia de un Estado que es a la vez *verdugo* y *prisionero* del mismo; además, de una maquinaria mass-mediática que impone cada vez con más vigor todo una semiótica generadora de subjetividades sumisas al orden⁵.

³ “Y en el delirio divino nosotros hemos distinguido cuatro especies marcadas por cuatro dioses; nosotros hemos relacionado la inspiración de los profetas a Apolo; aquella de los iniciados a Dionisos; la de los poetas a las Musas; finalmente aquella de los amantes a Afrodita y a Eros. Es esta última la que nosotros hemos declarado la mejor”. Id., p. 173.

⁴ “[...]; el otro nos conduce a la derecha de delirio, allí consiguió un amor del mismo nombre del primero, pero de origen divino, que él ilumina y alabado como el autor de los bienes más grandes de la humanidad”. Ibid., p. 174, 175.

⁵ “El capitalismo mundial post-industrial que yo prefiero calificar de Capitalismo Mundial Integral (CMI) tiende cada vez más a descentralizar las fuentes de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, particularmente, del control que ejercen los mass-medias, la publicidad, los sondeos, etc.” Guattari Félix: *Les Trois Écologies*, Paris, Éditions Galilée, 1989, p. 40.

Esta visión de Guattari sobre la problemática actual resulta interesante y pertinente con respecto a nuestro sujeto de estudio, en el sentido que la misma trasciende la perspectiva socio-económica tradicional para tratar el tema de manera sustancial. Se trata de una visión profunda, filosófica y ética de un fenómeno que no solo controla, sino que se *metamorfosea* apropiándose de las estructuras más sutiles e íntimas de nuestra misma condición humana. Podríamos decir que estamos atrapados en una especie de *Sistema*⁶ aquejado de una especie de locura peor que la misma locura ordinaria, de la que hablaba Sócrates. Se trata de la locura de la *barbarie* (barbarie) –en términos de Fourier⁷–: una locura de naturaleza más bien *vulgar*, de la perversión controlada, de la devastación planificada; en fin, del elogio de la putrefacción⁸. Es una inmersión pero de naturaleza escatológica. Se trata quizás de la peor de las prisiones, aquella de un orden impuesto y oculto detrás de un *fatalismo* que anula toda intención o sueño de cambio.

He aquí la razón por la cual Guattari habla de la necesidad de crear una nueva *subjetividad* como la vía legítima hacia un mundo *otro*. Frente a esta necesidad de una nueva subjetividad, ¿cuál debería ser el rol de la escuela de filosofía? Para responder a esta interrogante nosotros vamos a retomar la idea

⁶ Cuando hablamos del Sistema nos referimos al conjunto de factores sociales, políticos, económicos, afectivos, antiecológicos e ideológicos que interrelacionados entre sí determinan el contexto actual. Un contexto caracterizado, tal como lo hemos señalado a través de autores como Guattari, por la existencia de una crisis ecológica en todos los ámbitos de la existencia, incluso el individual y el simbólico. El complejo de *mass médias*, vinculado por cierto a la dimensión de lo simbólico, constituye el ejemplo por excelencia del poder de este *Sistema*.

⁷ Hacemos a referencia a este pensador socialista francés (Besançon, Franco Condado, 1772 - París, 1837) ya que consideramos que su línea filosófica calificada como utopista se suscribe de alguna manera a la idea de construcción de un mundo *otro*. En efecto, Fourier, cuya obra recibió la influencia de teóricos como Rousseau, Saint-Simon, Owen, Proudhon y Blanc se destacó no sólo por sus interesantes críticas sobre los efectos nefastos del sistema capitalista e industrial -ya a principios del siglo XIX-, sino que además desarrolló una interesante teoría sobre la *atracción* y un nuevo *orden armonioso* basado en el “juego de las pasiones”. Entre sus obras destacan el *Tratado de la asociación doméstica y agrícola* (1822), *El nuevo mundo industrial* (1829) y *La falsa industria* (1835). “Charles Fourier” en *Biografías y vidas*, 2011, 30 abril 2011, <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/fourier_charles.htm>, (Page consultée le samedi 30 avril 2011).

⁸ Con esta frase “El elogio a la putrefacción” hemos querido hacer referencia al tema mediático y el fenómeno de la difusión masiva y constante de los hechos, de los eventos y de los sujetos más escabrosos y oscuros.

de inmersión referida en las líneas precedentes. En este sentido, vale la pena referir la tesis de Romain Sarnel según la cual, la filosofía es antes que nada un descubrimiento. Se trata de un descubrimiento que conlleva una serie de acciones como: “Découvrir, inventer, créer, engendrer, innover, renouveler, transformer...”⁹. Para Sarnel este descubrimiento es “[...] une transformation. C’est ce que nous apprend Ovide avec ses *Métamorphoses*. C’est ce que nous enseigne aussi Apulée avec son *Âne d’or ou Les Métamorphoses*. Et c’est le sens également du *Prologue de Zoroastre* que Nietzsche conçoit comme une initiation à une vie nouvelle et une pensée nouvelle”¹⁰. He aquí el significado de la idea de l’immersion vista como una búsqueda de la verdad hacia la metamorfosis o la *transformación*. De la misma manera, es importante señalar que a esta inmersión en sí (*Untergang*) corresponde el principio de “surpasement” (superación) (*Übergang*) que conlleva lo universal. Así, según Nietzsche, estos dos principios constituyen el fundamento de la puesta en movimiento que determina el sentido transformador de la filosofía¹¹.

Pero, ¿transformación de quién? O ¿de qué? La transformación de sí ante todo. Es aquí que reside el sentido de la escuela de filosofía concebida como ámbito de *terapia* del hombre: un espacio para el descubrimiento, el trabajo y la transformación de sí hacia la integración consigo y con lo universal (lo cósmico). Es a partir de esta perspectiva que la filosofía ha estado vinculada desde sus orígenes al tema de lo terapéutico. Éste se fundamenta en principios como el *pharmakon* utilizado por Platón para referirse a la idea de la filosofía concebida como una medicina, más bien una droga la cual es importante dosificar¹². A fin de cuentas, se trata de una droga que puede ser remedio pero también veneno.

Sócrates, por su parte, afirma que si la medicina se ocupa del cuerpo, la filosofía constituye la terapia del alma. Al respecto, el filósofo americano

⁹ “Descubrir, inventar, crear, engendrar, innovar, renovar, transformar [...]”. Sarnel Romain: “*Tête à tête. Friedrich Nietzsche. Prologue de Zoroastre*”. L’Arche. Paris. 2000. p. 41.

¹⁰ “[...] una transformación. Es lo que nos dice Ovidio con sus *Metamorfosis*. Es lo que nos enseña también Apuleo con su *Âne d’or ou Les Métamorphoses*. Y es el sentido igualmente del “*Prologue de Zoroastre*” (*Prólogo de Zoroastro*) que Nietzsche concibe como una iniciación a una vida nueva y un pensamiento nuevo”. Id., p. 41.

¹¹ Sarnel Romain, *op. cit.*, p. 43.

¹² Pépin Charles, 2008: “*La pharmacie de Platon*” revue *Philosophie*. Mensuel N°25. Décembre 2008/Janvier 2009, p. 36, 37.

Richard Shusterman explica: “Dans plusieurs dialogues (*Criton*, *Gorgias* et la *République*), il (Socrate) suggère que le rôle du philosophe est analogue à celui du médecin. De même que le médecin s’occupe de la santé du corps, le philosophe vise à améliorer celle de l’âme. Mais la philosophie apparaît supérieure à la médecine, car au bout du compte l’effort du médecin est voué à l’échec. Tandis que la santé du corps est appelée à disparaître avec la mort, celle de l’âme immortelle ignore de telles limites”¹³. De esta forma, Sócrates establece muy claramente la vinculación entre la filosofía y la medicina, es decir, lo terapéutico. Solo que la terapia filosófica, tal como lo explica el maestro, es considerada una medicina o terapia superior por la naturaleza inmortal de su ámbito de acción: el alma.

Para una buena parte de las escuelas filosóficas de la Antigüedad, esta vocación transformadora (terapéutica) de la filosofía está fundada en la concepción de la filosofía como praxis, estilo de vida o arte de vida (*technê tou biou*). La razón de ser de la filosofía como un *technê tou biou* reside en la obtención de la *eudaimonia* (felicidad). Esta vocación hacia la felicidad es posible gracias precisamente al poder transformador (terapéutico) de la filosofía y se concretiza a través del trabajo consigo. Este trabajo (*Aiskesis*) que podríamos considerar un aspecto esencial de la terapéutica filosófica estaría fundada en los célebres principios: a. El *Nofî* ou *Gnoti seauton* (conócete a tí mismo) y b. *Epimeleia heauton* (cuida de ti).

La vinculación entre lo filosófico y lo terapéutico está presente incluso en la existencia de una analogía entre las enfermedades del cuerpo y las del alma. Veamos que dice Foucault sobre este tema: “Elles disposent en effet d’un jeu notionnel commun dont l’élément central est le concept de “*pathos*”; il s’applique aussi bien à la perturbation du corps qu’au mouvement involontaire de l’âme; et dans un cas comme dans l’autre, il se réfère à un état de passivité qui pour le corps prend la forme d’une affection troublant l’équilibre de ses

¹³ “En varios de sus diálogos (“*Critón*”, “*Gorgias*” y la “*República*”), él (Socrates) sugiere que el rol del filósofo es análogo al del médico. Así si el médico se ocupa de la salud del cuerpo, el filósofo aspira a mejorar la salud del alma. Pero la filosofía aparece superior a la medicina, ya que a fin de cuentas el esfuerzo del médico esté destinado al fracaso. Mientras que la salud del cuerpo está llamada a desaparecer con la muerte, la del alma inmortal ignora tales límites”. Shusterman, Richard: *Vivre la philosophie*, Paris, Klincksieck, 2001, p. 40.

humeurs ou de ses qualités et qui pour l'âme prend la forme d'un mouvement capable de l'emporter malgré elle"¹⁴. Foucault confirma una vez más la existencia de una analogía entre las enfermedades del cuerpo y aquellas del alma desde una perspectiva que podríamos catalogar como integral u holística¹⁵. Todas estas reflexiones no hacen más que confirmar la relación entre la filosofía como arte de vida y la terapia en función de la transformación del individuo. Desde esta perspectiva, la filosofía constituye una especie de *phusiologie*¹⁶.

A propósito de la naturaleza de la *aiskesis* o trabajo de sí, Foucault nos habla de la existencia de una correlación entre el principio de la *Epimeleia heauton* (cuidado de sí) y la praxis médica. Tal afirmación confirma la vinculación entre la filosofía como arte de vida y la terapia.

Ahora bien y con respecto a la escuela de filosofía de la Antigüedad, cabe preguntarse finalmente ¿Qué es esta escuela?, ¿Cuál era el sentido de la escuela filosófica en la Antigüedad? Foucault explica al respecto: “Une école

¹⁴ “Ellas disponen, en efecto, de un juego de nociones común en el cual el elemento central es el concepto de “*pathos*”; éste se aplica tanto a la perturbación del cuerpo como al movimiento involuntario del alma; y en un caso como en el otro, éste se refiere a un estado de pasividad que en el caso del cuerpo toma la forma de una afección que afecta el equilibrio de sus humores o de sus cualidades y que en el caso del alma adquiere la forma de un movimiento capaz de arrastrarla a pesar de ella misma” Foucault Michel, *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, Paris, Éditions Gallimard, 1984, p. 75, 76.

¹⁵ El término holístico, del griego *holos* (todo integral), fue utilizado en 1926 por el biólogo J.C Smuts para designar la tendencia del universo a construir progresivamente unidades estructurales de complejidad creciente pero donde cada una forma a su vez una totalidad. Según esta concepción un todo (organismo, sociedad, conjunto simbólico) es más. lo usamos para hacer referencia al carácter complejo de un fenómeno como lo terapéutico con relación a lo filosófico. Lo complejo, tal que lo explica Christian Godin , *parte* de la idea que el todo sea un organismo, sociedad o conjunto simbólico es más que las sumas de las partes. Christian Godin explica que un todo es más que un simple agregado. Godin Christian: *Dictionnaire de Philosophie*, Fayards/Éditions du temps, Paris 2004, p. 578.

¹⁶ Este concepto es, según Foucault de una mayor profundidad que la conocida *paideia*. En efecto, para Epicuro la *paideia* es una especie de cultura general; mientras que la *phusiologie* posee una finalidad y naturaleza diferentes. Foucault la describe así: “La *phusiologie* a donc pour fonction de *paraskeuein*, de donner à l'âme l'équipement nécessaire pour son combat, pour son objectif et pour sa victoire. En soi, elle s'oppose à la *paideia*”. Traducción: “La *phusiologie* tiene entonces por función de *paraskeuein*, de dar al alma el equipamiento necesario para su combate, para su objetivo y para su victoria”. Foucault Michel : “*L'Héméneutique du sujet*”, 2001. Paris Seuil/Gallimard, p. 230.

de philosophie est un *iatreion* (un dispensaire). On ne doit pas, quand on sort de l'école de philosophie, avoir pris du plaisir, on doit avoir souffert. Car vous n'allez pas dans l'école de philosophie parce que vous êtes bien portants, et en étant bien portants. L'un arrive avec l'épaule démise, l'autre avec un abcès, le troisième avec une fistule, un autre souffrant de la tête"¹⁷. De esta forma el filósofo ratifica la idea de la escuela de filosofía concebida como un lugar destinado a la *curación* del alma y a la transformación de sí, además de la búsqueda del conocimiento. Este es el caso de Epícteto cuya aspiración consistía en que su escuela fuese un *dispensario del alma*. Al respecto, Foucault explica: “[...] Il insiste beaucoup auprès de ses disciples: qu'ils prennent conscience de leur condition comme d'un état pathologique; qu'ils ne se considèrent pas d'abord et avant tout comme des écoliers qui viennent chercher des connaissances chez qui les possède”¹⁸. He aquí la verdadera vocación de la escuela filosófica, por lo menos en la Antigüedad: la praxis terapéutica no solo del alma, sino de la integralidad del ser en pos de su transformación profunda. Transformación que por demás es la que posibilita en gran parte el acceso a la verdad. De allí su trascendencia.

Si la filosofía como praxis y estilo de vida conlleva este proceso de transformación y de terapia; ahora bien es importante preguntarse, ¿cómo es este proceso? ¿cuál es su naturaleza? Es aquí que nosotros vemos la necesidad de ver al pasado para reencontrarnos con los *antiguos*. En este sentido, el análisis realizado por Hadot en su obra “*Les Exercices Spirituels*” acerca de la vida en las escuelas de filosofía de la antigüedad resulta bien pertinente. Así Hadot destaca que uno de los aspectos esenciales dentro de la dinámica de las escuelas de filosofía es justamente la observación del principio *technê tou biou* (arte de

¹⁷ “Una escuela de filosofía es un *iatreion* (un dispensario). No se debe decir cuando se sale de la escuela de filosofía, haber sentido placer, uno debe haber sufrido. Porque usted no va a la escuela de filosofía porque usted es alguien de bien, permaneciendo alguien de bien. Esta aquel que llega con el el hombro dislocado, el otro con un absceso, el tercero con una fistula, otro sufriendo de la cabeza”. *L'Héméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 96.

¹⁸ “[...] El (Epícteto) insiste mucho a sus discípulos: que ellos tomen consciencia de su condición en tanto estado patológico ; que ellos no se consideren antes que nada como escolares que vienen a buscar conocimientos en aquellos que los poseen” *Histoire de la sexualité. Le souci de soi, op.cit.*.p. 77.

vida). Tal hecho implica la necesidad de la realización de un esfuerzo constante en cada uno de los momentos y acciones de la vida diaria. Vivir filosóficamente es entonces el gran desafío para los discípulos. De allí, la necesidad de poner en práctica una serie de actividades conocidas como: ejercicios espirituales. Estos ejercicios estarían así destinados al trabajo de la superación de las pasiones y de las debilidades humanas. Lo que se conoce como la *terapia de pasiones* en la búsqueda de una *apatheia* (tranquilidad del alma).

Si bien Foucault prefiere hablar de “pratiques de soi” (prácticas de sí), Hadot considera que el término espiritual da una idea más completa de esta realidad¹⁹. Así, para este filósofo este término define mejor que cualquier otro todo el psiquismo del individuo; a diferencia de otros términos como: “psychique”, “moral”, “éthique”, “intellectuel”, “de pensée”, “de l’âme”²⁰. El filósofo agrega también que: “[...] grâce à eux (les exercices spirituels), l’individu s’élève à la vie de l’esprit objectif, c’est-à-dire se replace dans la perspective du Tout (“S’éterniser en se dépassant”)²¹. Por esta razón, Hadot considera que el término *espiritual* es el que mejor define la idea de integralidad, del *Todo*. Sin embargo, debemos señalar que el filósofo no hace ninguna referencia sobre la materia y el aspecto físico del individuo. Pese a ésto, esta idea de lo *espiritual* como conversión y elevación a través de la superación de sí es una noción clave.

En lo que concierne a los orígenes del término *exercitium spirituale*, según Hadot, ellos corresponden al antiguo cristianismo latino y son el equivalente del principio de *askesis* proveniente del cristianismo griego. Este principio pertenece a la tradición antigua e implica precisamente la “[...] práctica de los ejercicios espirituales”²². A partir de una visión “*psychagogique*” (psicagógica)²³,

¹⁹ Hadot Pierre: *Exercices Spirituels et philosophie*. Paris. Fayard/édition du temps. 2002, p.20, 21.

²⁰ “psíquico, moral, ético, intelectual, del pensamiento, del alma” Id., p. 20, 21.

²¹ “[...] gracias a ellos (los ejercicios espirituales), el individuo se eleva a la vida del espíritu objetivo, es decir, se ubica en la perspectiva del Todo (“Eternizarse superándose”)” Ibid., p. 21.

²² Ibid., p. 21.

²³ “Psychagogie n.f (gr. *Psukhgôgia*, de *agôgos*, qui conduit; 1846). 1. Antiq. gr Cérémonie religieuse d’invocation des ombres des morts. -2. Évocation magique des morts. -3. Fonction de psychagoge. *Psychagogique* adj. *Psychagogue* n. Myth. gr. Conducteur des âmes (surnom de quelques divinités)”. Traducción: “Psicagogía n.f. (gr. *Psukhgôgia*, de *agôgos*, que conduce; 1846). 1. Antig. gr Ceremonia religiosa de invocación de las sombras de los muertos. -2. Evocación mágica

Hadot habla entonces de cuatro aprendizajes esenciales: 1. Aprender a vivir, 2. Aprender a dialogar, 3. Aprender a morir, y finalmente 4. Aprender a leer. Estos cuatro aprendizajes son las claves de toda vida humana hacia la transformación y la conversión de sí.

El primer aprendizaje, *Aprender a vivir*, nos habla ciertamente de las escuelas helenísticas y romanas como centros de formación del discípulo para la vida. Cabe mencionar los estoicos para quienes la filosofía es un ejercicio y sobre todo “un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé qui engage toute l’existence”²⁴. Pero, ¿cuál es el fin de este arte de la existencia? La filosofía en cuanto un arte de vida aspira entonces a la conversión de un estado de vida “inauténtico” (enferma) a un estado de vida “auténtico” (sano). Se puede percibir aquí una visión de la terapéutica fundada en la “la consciencia de sí” y el conocimiento del mundo²⁵. Esta consciencia de sí, este conocimiento, es lo que permite entonces la liberación y la superación de las pasiones, los miedos y las preocupaciones. Es en este sentido que la filosofía constituye una *Terapia de pasiones*. Ahora todo este proceso, según Hadot, sería contrario al aspecto inconsciente considerado como obscuro e inauténtico²⁶. No obstante, uno podría preguntarse, ¿hasta qué punto el inconsciente es “inauténtico”? ¿Dónde se encuentra realmente lo auténtico del ser humano? Este tema es digno de toda una investigación.

Para las escuelas de la Antigüedad, la filosofía como terapia está fundada entonces en la idea de la dominación de sí, de los deseos, de las pasiones. Este control de sí constituye así una vía hacia la transformación profunda de la manera de ver y de ser en el mundo. Es importante destacar también que esta transformación comienza en el interior del individuo y no en el exterior.

Existen varios grupos de actividades o ejercicios como las listas del filósofo judío helénico Philon de Alejandría. Según Hadot existe también la

de los muertos. _3. Función de psicagogo. *Psicagógico* adj. *Psicagogo* n. Mit. gr. Conductor de las almas (sobrenombre de algunas divinidades)” *Dictionnaire Larousse Le Lexis*, Larousse, Paris, 2009, p. 1527.

²⁴ “[...] un arte de vivir, en una actitud concreta, en un estilo de vida determinada que concierne toda la existencia”. *Op. cit.*, p. 22.

²⁵ *Id.*, p. 23.

²⁶ Hadot Pierre, *op. cit.*, p. 23.

posibilidad de estudiar los grupos de ejercicios espirituales de acuerdo a varios factores: la atención, las meditaciones, los recuerdos y el intelecto, “el control de sí, el cumplimiento de deberes y la indiferencia a cosas indiferentes”²⁷.

La segunda lección llamada *Aprender a dialogar*, tiene sus orígenes en la prehistoria del hombre. La misma encuentra en Sócrates el personaje “[...] qui la fait émerger dans la conscience occidentale, parce que cette figure a été et reste l’appel vivant qui éveille la conscience morale”²⁸. Este llamado hecho por Sócrates coloca a la moral como sujeto principal que se concretiza principalmente en el diálogo. Pero no cualquier diálogo. El diálogo Socrático se caracteriza porque el elemento clave lo constituye la *pregunta*. Ésta constituye entonces el medio y el fundamento por excelencia del examen de consciencia que lleva justamente al conocimiento de sí-mismo. Así la *pregunta* y no la *respuesta* constituye la verdadera clave no solo del diálogo sino de la filosofía como praxis de vida destinada a la búsqueda de la sabiduría.

Para Hadot, el diálogo socrático es esencialmente un ejercicio espiritual practicado en común –ya que requiere la presencia de al menos dos personas– pero que conlleva el ejercicio espiritual interior o examen de consciencia, en pocas palabras el “Conócete a tí mismo”²⁹. De esta manera, el sentido original de este principio de *Gnoti seauton* es visto por Hadot en función de tres posibilidades: “Se connaître soi-même, c’est ou bien se connaître comme sage (c’est-à-dire non comme *sophos*, mais comme *philo-sophos*, comme en marche vers la sagesse), ou bien se connaître en son être essentiel (c’est-à-dire séparer ce qui n’est pas nous de ce qui est nous-mêmes), ou bien se connaître en son véritable état moral (c’est-à-dire examiner sa conscience).”³⁰. El conocimiento de sí (*Gnoti seauton*)

²⁷ “[...] ante todo, la atención, ya que las mediaciones y los recuerdos de aquello que está bien, enseguida los ejercicios más intelectuales que son las lecturas, la audición, la búsqueda, el examen a profundidad, en fin los ejercicios más activos que son el control de sí, el cumplimiento de los deberes, la indiferencia a las cosas indiferentes”. Id., p. 26.

²⁸ “[...] que la hace emerger en la consciencia occidental, porque esta figura ha sido y permanece como el llamado viviente que despierta la consciencia moral”. Ibid., p. 39.

²⁹ Ibid., p. 40.

³⁰ “Conocerse a sí mismo, es o bien conocerse como sabio (es decir no como *sophos*, sino como *philo-sophos*, como en vía a la sabiduría), o bien conocerse en su ser esencial (es decir, separar aquello que no somos de lo que somos), o bien conocerse en su verdadero estado moral, es decir, examinar su consciencia).” Hadot Pierre, *op. cit.*, p. 41.

implica así tres posibilidades de conocerse a sí mismo: la primera como amante y en búsqueda de la sabiduría, la segunda en tanto sujeto que se encuentra con su ser esencial libre de todo aquello que no es y en tercer lugar en cuanto sujeto moral y ético poseedor de una consciencia. Se trata pues de tres posibilidades, pero con un solo fin: el conocimiento de sí mismo como ejercicio espiritual.

El tercer aprendizaje o ejercicio espiritual, *Aprender a morir*, estaba destinado, según Hadot, a la liberación del alma del cuerpo. En este sentido, la muerte en cuanto ejercicio espiritual constituye una vía al *Logos* y al Bien. Al respecto, el filósofo afirma: “S’exercer à mourir, c’est s’exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l’universalité et de l’objectivité”³¹. El ejercicio de la muerte apunta, según afirma Platón en “*Fedón*”, a la liberación del alma de la tiranía de las pasiones individuales. He aquí el fundamento del principio de la Terapia de pasiones como fundamento de la *technê tou biou*.

Es interesante señalar que esta idea de la muerte está presente no solamente en Platón sino también en los filósofos adversarios de Platón como Epicuro e incluso Heidegger en la época contemporánea. Pero para Platón la muerte es el ámbito de la lucidez que protege al verdadero filósofo del miedo a la muerte, para Epicuro el pensamiento de la muerte le permite tomar consciencia de la finitud de la vida y en consecuencia de la importancia de cada instante. Esta idea es compartida también por los estoicos que consideran “[...] l’apprentissage de la mort comme un apprentissage de la liberté”³².

Hadot agrega: “Pour Platon, l’exercice de la mort est un exercice spirituel qui consiste à changer de perspective, à passer d’une vision des choses dominée par les passions individuelles à une représentation du monde gouvernée par l’universalité et l’objectivité de la pensée. C’est une conversion (*metastrophe*) qui se réalise avec la totalité de l’âme”³³. He aquí quizás el aspecto central de

³¹ “Ejercitarse en la muerte, es ejercitarse en la muerte de la individualidad, de las pasiones, para ver las cosas en la perspectiva de la universalidad y de la objetividad”. *Ibid.*, p. 49, 50.

³² “[...] el aprendizaje de la muerte como aprendizaje de la libertad”. *Ibid.*, p. 51.

³³ “Para Platón, la existencia de la muerte es un ejercicio espiritual que consiste en cambiar de perspectiva, pasar de una visión de las cosas dominada por las pasiones individuales a una representación del mundo goberanada por la objetividad del pensamiento. Es una conversión (*metastrophe*) que se realiza con la totalidad del alma”. *Ibid.*, p. 52.

la muerte como ejercicio o praxis espiritual que nos conduce a una verdadera *metastrophe*. Esta *metastrophe* o conversión constituye pues un acto de liberación y de superación de todo rasgo de individualidad y de las pasiones. Una conversión de esta envergadura conlleva sin duda un cambio de perspectiva en cuanto a la forma de ver y de concebir la vida, más orientada a lo universal, a la objetividad esencial. De esta forma, la muerte implica un reencuentro con el pensamiento en su condición más pura, esencial. Condición o cualidad *sine qua non* del filósofo.

El cuarto ejercicio evocado por Hadot es *Aprender a leer*. A propósito de este ejercicio, el autor destaca el hecho de la existencia de una unidad, un aspecto presente en todas las escuelas de la Antigüedad. En este sentido, Hadot explica que todo ejercicio espiritual constituye un *retorno a sí mismo*. Este regreso a sí mismo impulsa entonces la liberación del yo con respecto a toda alienación, producto justamente de las inquietudes, las pasiones y los deseos. Hadot agrega: “Le moi ainsi libéré n’est plus notre individualité égoïste et passionnelle; c’est notre personne morale, ouverte à l’universalité et à l’objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles”³⁴. Para Hadot el ejercicio espiritual conlleva así la naturaleza y la vocación ética de la filosofía. Esta persona moral es la que nos permite entonces acceder a la objetividad, a lo universal, al Todo.

Con respecto al problema metodológico vinculado a los ejercicios espirituales, Hadot explica: “La philosophie apparaît alors, dans son aspect originel, non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l’homme”³⁵. El fenómeno de los ejercicios espirituales nos habla de la existencia de todo un método de formación dirigido, tal como lo afirma el filósofo, no a la creación teórica sino a la generación de nuevas formas de concebir y de vivir la vida. En este sentido, se puede afirmar que la existencia de este tipo de práctica constituye una confirmación de la idea originaria de

³⁴ “El yo así liberado no es nuestra individualidad egoísta y pasional; es nuestra persona moral, abierta a lo universal y a la objetividad, participando en la naturaleza o en el pensamiento universal”. Hadot Pierre, *op. cit.*, p. 63.

³⁵ “La filosofía se presenta entonces, en su aspecto original, ya no como una construcción teórica, sino como un método de formación para una nueva manera de vivir y de ver el mundo, como un esfuerzo de transformación del hombre”. Id., p. 71.

la filosofía como una praxis y estilo de vida destinada a la transformación del individuo.

Para finalizar esta primera parte concerniente al tema de lo terapéutico en la escuela de filosofía de la Antigüedad, vale la pena hacer referencia a una de las últimas frases de Sócrates en el Fedón de Platón. Así, a la pregunta de Critón sobre qué hacer después de la muerte del maestro, el mismo Sócrates responde:

“Faites ce que je vous dis sans cesse, Criton, répondit-il. Ce n’est rien de nouveau: ayez le souci de vous même, et ce que vous ferez sera fait pour l’amour de moi, et des miens, et de vous, même si vous ne prenez pas d’engagement à présent. Mais si vous n’avez pas le souci de vous-même, si vous n’acceptez pas de vivre en suivant comme la trace ce que nous avons dit aujourd’hui et dans le passé, alors, malgré tous les engagements les plus fermes que vous pouvez prendre aujourd’hui, vous n’arriverez à rien”³⁶.

Con esta frase Sócrates intenta aliviar la angustia de Critón. Ahora, lo curioso de este discurso reside en que Sócrates, lejos de dar una orden en relación con sus funerales aconseja, a sus discípulos a cuidar de ellos mismos. Pero quizás uno de los aspectos más interesantes en este consejo radica en el hecho de que Sócrates hace énfasis en que esta acción debe ser realizada con amor. De esta forma, cuidado de sí y amor constituyen los fundamentos de la escuela y de la tradición filosófica de la Antigüedad. Una tradición que, tal como lo analiza muy bien Foucault, parte de la idea de que para acceder a la verdad es necesaria una preparación, una transformación profunda del ser. He aquí quizás la principal diferencia entre el pensamiento filosófico de la Antigüedad y la modernidad iniciada con Descartes quien retoma el *Gnoti seauton* como principio central de una visión de la filosofía que establece que el hombre es capaz *per se* de vérité,

³⁶ “Haced aquello que yo os digo sin cesar, Critón, responde él. No es nada nuevo: cuidaros vosotros, y eso que vosotros hareis será hecho por amor a mí, y de los míos, y de vosotros, mismo si vosotros no os comprometéis ahora mismo. Pero si vosotros no os cuidais de vosotros mismos, si vosotros no aceptais de vivir siguiendo la huella que hemos dicho en el pasado, entonces, pese a todos los compromisos los más firmes que vosotros podais asumir hoy, no llegareis a nada” Platon: *Phédon*, Paris, Société d’édition Les Belles Lettres, 1983, p. 105.

sin *askesis*³⁷. El inicio del momento cartesiano marcó de alguna manera el fin de la filosofía como *technê tou biou*.

SEGUNDA PARTE: "LA ESCUELA DE FILOSOFÍA HOY Y LA TOMA CULTURAL DEL MUNDO"

¿La escuela de filosofía de hoy constituye un ámbito destinado a la formación, a la terapia y a la transformación del individuo, tal como ocurría en la Antigüedad? ¿Qué es realmente la escuela de filosofía actual? ¿Acaso se trata de una escuela para formar profesionales de la filosofía que viven *de* la sabiduría o verdaderos filósofos que viven *por* y *para* la filosofía)³⁸? ¿Qué tipo de escuela de filosofía queremos? ¿Qué tipo de escuela de filosofía necesitamos? ¿Una escuela para educar o una escuela destinada a *éducere*³⁹?

Al respecto, Shusterman afirma: "L'opposition critique qui s'y trouve impliquée entre la fausse philosophie de l'Université et la pratique authentique de la philosophie vécut s'appuie sur une longue tradition qui fut extrêmement puissante avant que la modernité ne professionnalise la philosophie sur un monde universitaire; et elle éveille encore des échos chez des modernes comme Kierkegaard et Nietzsche"⁴⁰. Quizás la expresión "falsa filosofía de la Universidad" utilizada por el filósofo americano resulta extrema pero sin duda invita a la reflexión sobre este sujeto. La existencia, según Shusterman, de esta oposición entre la filosofía universitaria y la praxis filosófica de la tradición greco-romana de la Antigüedad muestra de cierta forma el alejamiento del ámbito académico

³⁷ *L'Héméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 16.

³⁸ (Prado Plinio, reflexiones y apuntes de clase, Mayo, 2009).

³⁹ "[...] *e-ducere*, c'est à dire 'conduire hors de', et en particulier, conduire de soi même. Ce qui a permis à Catulle d'utiliser *éducere* dans le sens de 'faire éclore', et à Virgile dans le sens d'élèver un enfant". Traducción: "[...] *e-ducere*, es "sacar fuera de", y en particular, conducirse uno mismo. Esto permitió a Catulle utilizar *educere* en el sentido de "hacer nacer", y a Virgilio en el sentido de criar un niño" Jacquard Albert: "*L'héritage de la liberté*", 2009, vendredi 15 avril 2011, <http://maternage.free.fr/definition_eduquer.htm>, (page consultée vendredi 15 avril 2011).

⁴⁰ "La oposición crítica que aquí se encuentra implicada entre la falsa filosofía de la Universidad y la práctica auténtica de la filosofía vivida se apoya en una larga tradición que fue extremadamente poderosa antes de que la modernidad profesionalizara la filosofía sobre un mundo universitario; y ella despierta todavía los ecos en algunos modernos como Kierkegaard et Nietzsche" Shusterman Richard, *op. cit.*, p. 14.

de los principios esenciales de la filosofía como *technê tou biou*. Esto explica la casi inexistencia de una escuela y de un equipo profesoral poco interesado en las condiciones humanas del estudiantado. A fin de cuentas, ¿cuántas veces hemos oído hablar de la escuela de filosofía como un ámbito cuyo fin es el mejoramiento, la transformación y la evolución del estudiante, en fin su bienestar y felicidad como ser integral?

A propósito de este tema, Shusterman agrega: “Comme pratique incarnée et concrète, plutôt que comme doctrine formulée, la philosophie doit cependant s’apprendre et s’enseigner. Comment peut-elle? [...] Or, à défaut de règles explicites qui tiendraient lieu de mode d’emploi, par quoi notre pratique vitale de la philosophie peut-elle être guidée? Il n’y a qu’une réponse à cela, et c’est l’émulation émanant de modèles éminents, susceptibles de nourrir l’attrait de la philosophie et d’en structurer la conduite”⁴¹. Shusterman nos da así una respuesta. Para él la forma más conveniente de enseñar la filosofía concebida como praxis es a través del ejemplo de vida. Sólo aquel que vive filosóficamente es capaz de enseñar la filosofía. Es por ello que la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía constituye una acción de *educere*, es decir de conducción de almas, más que de educar. La enseñanza filosófica lejos de aspirar a la transferencia de conocimientos teóricos ya establecidos, estaría más bien dirigida a impulsar procesos de construcción y de creación. *Educere* significa favorecer el nacimiento de otra cosa, de otro ser. Para Sócrates, este proceso sólo es posible en el marco del amor. De allí la importancia del *éros* y de la amistad (*parrhêsia*) dentro del proceso de la enseñanza filosófica⁴². Esta erótica y esta *parrhêsia* permiten entonces al maestro apoyar al discípulo en su proceso de superación de su estado de estulticia⁴³ en pos de su transformación, es decir, su terapia. Todo esto explica la importancia del maestro como modelo de vida filosófica. Este gesto

⁴¹ “Como práctica encarnada y concreta, más que como doctrina formulada, la filosofía debe sin embargo aprenderse y enseñarse. ¿Cómo puede ésta? [] Ahora bien, a falta de reglas explícitas que tendrían lugar de modo de empleo, ¿de qué manera nuestra práctica vital de la filosofía puede ser guiada? No hay que una respuesta a ello, y es la emulación qui viene de modelos eminentes, susceptibles de alimentar la atracción por la filosofía y de estructurar la conducta”. Id., p. 32.

⁴² *L’Héméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 232.

⁴³ Según Foucault, el estado de estulticia (del latín *stultus*) corresponde a un estado patológico caracterizado por la ignorancia, la debilidad de espíritu y sobre todo la falta de amor por sí mismo. *L’Héméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 126.

de amor que es en esencia amor por la sabiduría constituye el fundamento del poder transformador y terapéutico de la filosofía como *technê tou biou*.

Si la idea de la *technê tou biou*, es decir, de la filosofía como praxis o arte de vida destinada a la terapia y a la transformación del individuo es característica de la Antigüedad, en la época moderna y pese a la ruptura cartesiana, existe un grupo de pensadores como Rousseau, Schelling, Bergson, Nietzsche y la corriente existencialista que van a interesarse en este tema. En efecto, estos filósofos van a hablar de la terapéutica como un fenómeno vinculado incluso a la *transformación de la visión del mundo*. Tal idea conlleva también el planteamiento del problema del acceso a *la experiencia de la existencia* y del misterio del *ser en el mundo (être-au-monde)*. Este *être-au-monde* sería responsable, por una parte, de un encantamiento, pero de otra parte, de una angustia que según Goethe, Schelling, Nietzsche o Heidegger, el hombre debe afrontar para transformarse. Se trata, sin duda, de una visión de la terapia muy lejana de la idea de serenidad⁴⁴.

Retomando la pregunta sobre qué tipo de escuela de filosofía deseamos y necesitamos de cara a la crisis actual, sería interesante hacer una breve recapitulación de lo que hemos recorrido hasta aquí a fin de repensar cómo podría ser esta escuela y sobre qué principios estaría establecida. Un primer aspecto que podríamos examinar es la idea de una escuela destinada más a *educere* que a educar. En este sentido, estaríamos hablando de la necesidad de una escuela de filosofía cuya razón de ser resida en favorecer antes que nada el reencuentro del individuo, del ser humano consigo mismo. Una escuela basada en la *mayéutica* en su sentido originario de parto, de nacimiento de sí y de una nueva forma de ser y de estar en el mundo. Un sentido que podríamos catalogar como terapéutico.

Pero, ¿cómo sería el estudiante de esta escuela formadora y generadora? El proceso filosófico es ante todo una acción ética, lo cual significa que el estudiante está llamado a ser un sujeto activo y responsable de su propia formación. En este sentido, es importante la presencia de un individuo crítico pero sobre todo ético, sensible y suficientemente *fuerte* para superar las manipulaciones de un *Sistema* transnacional y multimediático cada vez más poderoso. Este estudiante debería poseer también la voluntad, la dignidad y la locura —en el sentido

⁴⁴ Pépin Charles, *op. cit.*, p. 37.

genial. En pocas palabras, la escuela de filosofía tendría que estar destinada a la formación de soñadores capaces de pensar y de construir visiones de mundo y de realidades *otras*. Al respecto, bien vale la pena referir un fragmento de *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche: “De tout ce qui est écrit, je ne lis que ce que quelqu’un écrit avec son sang. Écris avec ton sang: et tu verras que le sang est esprit...Celui qui écrit avec du sang et en aphorismes celui-là ne veut pas être lu mais être appris par cœur”⁴⁵. Estamos pues frente a una encrucijada donde ya no basta con leer nuestra historia. Urge escribir una nueva historia y una nueva realidad.

¿De qué manera podemos construir esta realidad? El primer paso reside justamente en la transformación de sí mismo. He aquí probablemente la pertinencia de las lecciones de los antiguos, donde valdría la pena destacar los cuatro aprendizajes esenciales de la escuela de filosofía. Aprendizajes que parecieran más actuales que nunca. Así es importante *aprender a vivir* de forma sensible en un mundo cada vez más inhumano e injusto para hacerlo más vivible; *aprender a dialogar* en un mundo de silencios impuestos o de discursos vacíos; *aprender a morir* en un mundo en el cual la muerte es banalizada y la vida ha sido convertida en un simple objeto de mercantilización; y finalmente, *aprender a leer* en un mundo que se torna cada vez más ilegible, insensible, ciego en el que nadie mira a nadie. Un mundo donde predomina una incapacidad general para leer los signos de la *patología*, pero también del remedio.

Pero, ¿para qué una nueva escuela de filosofía? Tal como lo refiere el título que encabeza este artículo, hablar de la escuela de filosofía como ámbito de terapia conlleva la necesidad de reflexionar la transformación no solo del individuo, sino también del mundo. Ahora bien, ¿de qué forma podemos acometer semejante desafío? La respuesta está en la esencia misma de la escuela: su capacidad terapéutica y transformadora. Esta capacidad podría constituir así el pilar para llevar a cabo una acción crucial: *La Toma Cultural*. ¿Qué significa ésto? Desde el punto de vista simbólico, la Toma Cultural es una acción que apunta a la creación de un nuevo simbolismo del hombre y del mundo. Tal acción estaría

⁴⁵ “De todo lo que está escrito, yo sólo leo lo que alguien ha escrito con su sangre. Escribe con tu sangre: y verás que la sangre es espíritu [...] Aquel que escribe con su sangre y en aforismos, ése no quiere ser leído, sino aprendido de corazón” Nietzsche Frédéric, *op. cit.*, p. 50.

fundada en el signo y el símbolo rescatado de la manipulación del Sistema y de su aparataje mediático. Este último constituye, según Hocquenghem y Schérer no solo un simple medio, sino “[...] l’absolu réel médiatique...”⁴⁶.

La Toma Cultural implica ante todo una reapropiación del universo simbólico que nos rodea no para la destrucción, sino más bien para su curación y mejor aún su metamorfosis, en aras de la recreación de otro universo simbólico destinado a la consolidación de eso que Foucault llama una “*culture de soi*”⁴⁷. Pero, ¿cómo llevar a cabo tal desafío? A través de una acción estética y ética profunda e integral. ¿Qué significa una acción ética y estética profunda e integral? Se trataría de una acción fundamentada sobre dos principios: el principio de cultura de sí –referido en las líneas precedentes– y el principio de estetización de la vida. Con relación al primer principio (cultura de sí), Foucault nos brinda una interesante definición en *L’Herméneutique du sujet*: “Je voudrais maintenant reprendre la question plus généralement, en posant la question de ce que c’est que cette culture de soi comme champ technique et théorique associé”⁴⁸. Este campo técnico y teórico que es la cultura de sí se caracteriza por ciertos elementos. Uno de ellos es la noción de “salut” (salvación). Una noción de naturaleza esencialmente religiosa que asume en el marco de la tradición helenística el carácter de un objetivo de la praxis filosófica, el cual designa el pasaje de un estado a otro. La salvación implica, por una parte la liberación, el escape de un estado peligroso, de una amenaza; pero por otra parte, acceder a nuestros bienes más preciados, a la felicidad⁴⁹. Lo que caracteriza esta cultura de sí destinada a la salvación y a la conversión es su sentido ético, en el sentido que cada persona es responsable de su felicidad, de su tranquilidad.

⁴⁶ “[...] lo absoluto real mediático” Hocquenghem Guy, Schérer René: *L’âme atomique. Pour une esthétique de l’ère nucléaire*. Éditions Albin Michel. Paris. 1986, p. 19.

⁴⁷ “Cultura de sí”. Michel Foucault hace referencia a este término en su obra *Histoire de la sexualité. Le souci de soi* para explicar el fenómeno concerniente a los temas y las prácticas relacionadas con el problema de la moral de los placeres, desarrollados durante los primeros siglos de nuestra era. *Histoire de la sexualité. Le souci de soi, op. cit.*, p. 92, 93.

⁴⁸ “Yo quisiera en este momento retomar la cuestión más general, poniendo el asunto de qué es la cultura de sí como campo técnico y teórico asociado” *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 174.

⁴⁹ Id., p. 177.

En cuanto al principio de estetización de la vida, éste se presenta como un *principio-acción* destinado a la transformación, la cual se logra tal como hemos visto, gracias a la superación de nuestras debilidades y a lo que podríamos llamar *gobierno de sí*. Tal gobierno o control de sí supone también el gobierno o la gestión de aquello está fuera de nosotros. He aquí la gran lección de Sócrates en el *Alcibiades* de Platón. El principio de estetización de la vida conlleva así una cierta capacidad de control y neutralización de los efectos negativos del *Sistema*. Al respecto, Hocquenghem y Schérer afirman: “Sachant que seul le politique engendre la guerre, nous ne pouvons, pour une fois, le suivre. Il faut, au contraire, pousser l’esthétisation à ce point où le combat traditionnel, dans son horreur sanglante, ne serait qu’un pauvre exutoire pour l’utilisation des forces passionnelles enfouies”⁵⁰. La estetización como fuerza y energía pasional -en el sentido utópico de Fourier- constituye, según estos filósofos, la vía para transmutar la guerra en una úlcera supurante pero en vías de sanación, o mejor aún de salvación y conversión.

Pero esta idea de estetización de la vida va más allá de la neutralización belicista y violenta del *Sistema*. Así vale la pena referir una vez más las palabras de Hocquenghem y Schérer quienes definen la estetización como una: “[...] conversion passionnelle, utopique, amonale, et pourtant la seule bienfaisante”⁵¹. Al igual que estos pensadores, Guattari también considera que la única salida a esta crisis ecológica es la estetización del mundo. Estética y ética son entonces los dos pilares de esta obra que aún está por realizarse, y en la cual, tanto la Universidad como la escuela de filosofía están llamadas a jugar un rol protagónico. En este sentido, la idea de la escuela de filosofía como ámbito terapéutico está intrínsecamente vinculada con la concepción originaria de la filosofía como arte y acción de vida orientada a la búsqueda de la verdad para la liberación, la transformación y la felicidad. Todo esto fundamentado a su vez en la creación de una *nueva subjetividad*.

⁵⁰ “Sabiendo que sólo la política engendra la guerra, nosotros no podemos, ni por una vez, seguirlo. Hay que, por el contrario, impulsar la estetización al punto donde el combate tradicional, en su horror sangriento, no sea más que un pobre exutorio para la utilización de las fuerzas pasionales ocultas” Hocquenghem Guy, Schérer René, *op. cit.*, p. 336.

⁵¹ “[...] conversión pasional, utópica, amoral, y sin embargo, la única benéfica”. Hocquenghem Guy, Schérer René, *op. cit.*, p. 337.

Sobre la subjetividad, Guattari explica: “La subjectivité ne se fabrique pas seulement à travers les estades psychogénétiques de la psychanalyse ou les “mathèmes” de l’Inconscient, mais aussi dans les grandes machines sociales, mass médiatiques ou linguistiques qui ne peuvent être qualifiées d’humaines”⁵². Para Guattari la subjetividad no constituye entonces una estructura dada. De manera, que se trata de una categoría que se fabrica no solo a partir de las estructuras psicológicas del Inconsciente sino que es susceptible de ser influenciada por todo el engranaje semiótico y simbólico social y especialmente el sistema massmediático mundial. Si bien la subjetividad es una categoría determinada por una multiplicidad de factores; también es cierto que ésta constituye una categoría generadora. De allí su importancia como factor central en la construcción de otras formas de vida, de otra *estética de la existencia*.

Nos gustaría terminar este artículo con un hermoso relato chamánico:

“Le chaman arriva à la maison de l’homme riche et se mit à charmer et à enchanter, mais non comme il aurait dû le faire, en implorant Dieu et les esprits pour qu’ils lui donnent un garçon, mais en créant lui-même cet enfant. Il façonna ses os avec de la pierre, sa chair avec de l’argile, son sang avec de l’eau de la rivière, puis il entreprit de fabriquer son âme. Il cueillit soixante-dix espèces de fleurs et prépara l’âme du petit garçon à partir d’elles. Quelque temps s’écoula, puis l’homme riche vit naître un garçon”⁵³.

¿Por qué finalizar este artículo sobre la Universidad y la Escuela filosófica en Occidente con un relato de chamanes? Si el chamanismo es o no una filosofía es un tema que escapa a este simple escrito. Sin embargo, es evidente que este pequeño texto expresa mejor que cualquier tratado el sentido profundo de este artículo. Así la idea de la Universidad y de la escuela de filosofía como ámbitos

⁵² “La subjetividad no se fabrica a través de estadios psicogénéticos del psicoanálisis o los “matemas” del Inconsciente, sino también en las grandes máquinas sociales, massmediáticas o lingüísticas que no pueden ser calificadas de humanas”. Guattari Félix: *Chaosmose*. Paris, Éditions Galilée, 1992, p. 22, 23.

⁵³ “El chamán llegó a la casa del hombre rico y se puso a encantar y a hechizar, pero no como él debía hacerlo, implorando a Dios y a los espíritus para que ellos le den un niño, sino creando él mismo ese niño. Hizo sus huesos con la piedra, su carne con la arcilla, su sangre con el agua del río, después comenzó a fabricar su alma. Tomó setenta especies de flores y preparó el alma del pequeño niño con ellas. Pasó algún tiempo, y entonces el hombre vio nacer un niño” “*Ce que fit le premier chaman*”, en Gougaud Henri: *Paroles des chamans*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 43.

de terapia nos habla no de la curación, sino de la salvación, de la transformación profunda del individuo para la creación y el nacimiento de un individuo *otro*. Así, la construcción de otros mundos solamente será posible con la aparición de una nueva subjetividad, en términos de Guattari—. Este es el principio de un mundo *otro*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

“Charles Fourier” en *Biografías y vidas*, 2011, sábado 30 abril 2011, <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/fourier_charles.htm>, (Página consultada el sábado 30 abril 2011).

Dictionnaire Larousse Le Lexis, Paris, Larousse, 2009.

Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.

L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

Godin, Christian: *Dictionnaire de Philosophie*, Fayards/Éditions du temps, Paris, 2004.

Guattari, Félix: *Chaosmose*. Paris, Éditions Galilée, 1992.

Les Trois Écologies, Paris, Éditions Galilée, 1989.

Gougaud, Henri: *Paroles des chamans*, Paris, Albin Michel, 1997.

Hadot, Pierre: *Exercices Spirituels et philosophie*, Paris, Fayard/édition du temps, 2002.

Hocquenheim Guy, Schérer René: *L'âme atomique. Pour une esthétique de l'ère nucléaire*. Éditions Albin Michel. Paris. 1986.

Jacquard, Albert: “L'héritage de la liberté”, 2009, vendredi 15 avril 2011, <http://maternage.free.fr/definition_eduquer.htm>, (page consultée vendredi 15 avril 2011).

Nietzsche, Frédéric: *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

Platon: *Phédon*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1983.

Le Banquet. Phèdre, Paris, Flammarion, 1992.

(Prado Plinio: Reflexiones y apuntes de clase, Mayo, 2009).

Sarnel, Roman: *Tête à tête. Friedrich Nietzsche. Prologue de Zoroastre*, Paris, L'Arche, 2000.

Shusterman, Richard: *Vivre la philosophie*, Paris, Klincksieck, 2001.