

Artículo de reflexión no derivado de investigación

## FORMACIÓN, EXPERIENCIA, VIAJE. REFLEXIONES PRELIMINARES

*Formation, experience, journey. Preliminary reflections*

*Formação, experiência, viagem. Reflexões preliminares*

---

Camilo Pardo, M.Sc.

---

Recepción 09/20/17 Aceptación 06/10/18

*"Experiencia es lo que obtienes, cuando no obtienes lo que quieres"*

Randy Pausch

### Resumen

El artículo aborda tres cuestiones fundamentales que intentan dar cuenta de los complejos e intrincados caminos por los que transcurre el desarrollo de aprendizaje. Para ello, en primer momento buscará establecer las relaciones epistemológicas entre formación y experiencia, que ofrezcan claves para repensar la manera en que estos procesos atraviesan el curso de la existencia. Seguidamente, encontrará ofrecer algunos significados del *viaje* como posibilidad de transformación personal y como condición indispensable para confrontar y profundizar los contenidos privados de la experiencia. Finalmente, ve en este proceso un recurso educativo imprescindible para intentar dibujar los vínculos entre culturas.

**Palabras clave:** formación, experiencia, aprendizaje, viaje, cultura.



## Abstrac

The article addresses three key issues that attempt to account for the complex and intricate paths that pass the learning process. To do this, at first it will seek to establish the epistemological relationship between formation and experience, offering clues to rethink how these processes go through the course of existence. Then, seek to provide some meanings of the journey as the possibility of personal transformation and also as essential to confront and deepen the private contents of experience condition. Finally, see in this process, a must to try to draw the links between educational resource and cultures.

**Keywords:** formation, experience, learning, journey, culture.

---

## Resumo

O artigo aborda três questões fundamentais que tentam explicar os caminhos complexos e intrincados que passam o processo de aprendizagem. Para fazer isso, num primeiro momento, vai buscar estabelecer a relação epistemológica entre formação e experiência, oferecendo pistas para repensar o modo como estes processos passar pelo curso da existência. Ele, então, procuramos fornecer alguns significados da viagem como a possibilidade de transformação pessoal e também como essencial para confrontar e aprofundar os conteúdos particulares de condição de experiência. Finalmente, vê uma necessidade para tentar desenhar as relações entre as culturas recurso educativo neste processo.

**Palavras-chave:** formação, experiência, aprendizagem, viagem, cultura.

---

## I

La formación en el contexto de este escrito, será reconocida como un viaje de autodescubrimiento, superación y reencuentro. Un proceso de búsqueda y discernimiento de presupuestos axiológicos y conceptuales que nos orienten. Por esto, uno de los aspectos que facultan esa búsqueda es la audaz combinación entre capacidad de asombro y de autocritica. Un abandono voluntario en sí mismo, una detención intencional en la duda, la dificultad, la angustia; pero al tiempo, una aventura de la imaginación y una oportunidad para ejercitar el pensamiento. Dicho de otro modo, la formación como un proceso de decisión *clave*, consiste en elegir cuidadosamente otros lugares a los cuales migrar.

Cabe preguntar en principio qué son esas instancias, cómo operan y cómo se relacionan en el proceso de descubrimiento, comprensión y búsqueda de sentido en un mundo abarrotado por una multitud de preguntas que desafían constantemente la voluntad y el entendimiento. Un desafío y a la vez una apuesta por aprender a problematizar la vida cotidiana y ser capaces del *intercambio* de experiencias, como aspecto fundamental en el reconocimiento del otro.

En este sentido, siguiendo la propuesta de H. G. Gadamer en *Verdad y Método* (1975 [2003]), se advierten dos niveles de la formación (*Bildung*): De una parte, es observada como resultado de un *proceso*, cuya influencia más notoria se encuentra en Hegel; por la otra, la formación como *elemento*, en la que se destaca insistentemente la noción de tacto de Helmholz.

Para Hegel la formación es una *ocupación* o introspección incesante en el proceso de constitución de la subjetividad *como ascenso a la humanidad*, como creación y consolidación de un estado de conciencia que permite discernir con mayor claridad las experiencias que deben y pueden ser continuadas. Este momento de *enajenación* –o tanteo epistemológico–, se realiza “a través de la exterioridad de lo extraño que concede al individuo, finalmente, reencontrarse consigo mismo” (Vizcaíno, H. 2012:4).

La formación consistiría en un doble movimiento: una constante *salida* de sí mismo, un permanente estar alerta (*despierto*), como una de las condiciones insustituibles para el *redimensionamiento* interior. En este sentido “la atención abre un espacio posible para la transformación del sujeto, es decir, un espacio de libertad práctica” Masschelein (2006: 295-310). Es a través de este movimiento de ida y vuelta, de este *entre-nos*, cuando el individuo con la experiencia se va formando hasta que comprende lo acontecido y le atribuye un sentido.

Gadamer habilita el concepto de *tacto* para significar que la formación así analizada no es sólo un *proceso*, sino también “un *elemento* en el que no deja de moverse el que se ha formado, *una manera de conocer y una manera de ser*” (Vizcaíno., 2012:4). Así establecido, la formación “comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad” (Ibíd. Pág. 5). Un proceso constante de configuración que no posee objetivos determinados en los que deba desembocar a partir de que se activaría la “posibilidad de abrirse a perspectivas más universales por parte del ser humano, las que podrían marcar su precaria experiencia en la vida” (Chaparro., 2014: 3).

Con esto se evidencian las claves que juegan un papel fundacional en los procesos educativos: Una voluntad de saber que impele a trascender el estado de cosas, y un deseo de autodescubrimiento y refinamiento. Se trata de un andar<sup>1</sup>, un *mover-se* hacia la virtud (areté) a través de la paideia, como elemento fundamental que la hace posible. Una relación que destaca la profunda simbiosis entre formación y experiencia, “al reconocer la vivencia humana en toda su grandeza y complejidad, y la exigencia de la autocomprensión humana como fundamento de la educación” (Ibíd. Pág.3).

El suma, la formación es la actuación del sujeto sobre sí mismo en el desentrañamiento de su existencia, de su espacio y de su tiempo. En este orden de ideas, es posible advertir la inmanente relación entre los conceptos antes mencionados, como *síntesis* que brinda continuidad a la existencia; depurándola, renovándola y recreándola. En razón a que la formación significa mantenerse en contacto con todas esas experiencias que más íntimamente le atañen (Vizcaíno., óp. cit.).

## II

Siguiendo las anteriores consideraciones, es prudente revisar en una perspectiva filosófica los contenidos de la experiencia. En este sentido resultarán muy útiles las amplias reflexiones que la obra de Martin Jay (2009) dedica a sus variaciones. El autor ofrece la posibilidad de estar en “libertad de descubrir y explorar sus múltiples y a menudo contradictorios significados, y comenzar a comprender cómo y por qué operan, tal como lo hacen con frecuencia, para producir un efecto tan poderoso (Jay., 2009:16)”.

1 Cfr: Gros, F. (2015). Andar. Una filosofía. Taurus. ‘Andar nos enseña a desobedecer’. Andamos para reinventarnos, para darnos otras identidades, otras posibilidades. Disponible en: <http://www.elmundo.es/cataluna/2014/12/04/54808daeca4741f0748b456b.html>. [Fecha de consulta 09/10/15]



Jay nos advierte acerca de lo problemático que resulta encontrar el significado preciso del término aurático “experiencia”, exponiendo los casos en que ha sido recusada al mismo tiempo que defendida.

En principio cabe decir que durante las últimas décadas del siglo XX hubo, en efecto, una difundida tendencia, especialmente entre quienes se rotulaban analistas posestructuralistas del discurso y de los aparatos de poder, a recusar la “experiencia” (sobre todo la “vivencia”), como un fundamento simplista de la inmediatez, incapaz de registrar la naturaleza ya mediada de las relaciones culturales y la inestabilidad del sujeto, el cual se supone portador de las experiencias (Jay., 2009:16).

Así es que pese a la negación de cualquier autoridad fundacionalista del término (dado que se ha utilizado para esencializar la identidad y reificar al sujeto), está tan imbricado en nuestras narrativas que parece más útil analizar sus operaciones y redefinir sus significados.

No obstante esto, Jay estimó que la palabra experiencia se ha usado a menudo para señalar aquello que excede los conceptos y hasta el lenguaje mismo. Por lo que citando a J. Scott propone “rechazar la separación entre experiencia y lenguaje e insistir en cambio en la cualidad productiva del discurso” (1991:793). Por lo tanto, antes que fundacional o inmediata, la “experiencia” es, en sí misma, solo una función de los conceptos postulados contra ella (contra conceptos) en un campo discursivo.

La experiencia es tanto un concepto lingüístico colectivo, un significante que unifica una clase de significados heterogéneos situados en un campo de fuerzas diacrítico, cuanto un recordatorio de que tales conceptos dejan constantemente un residuo que escapa siempre a su dominio homogeneizante (Jay., 2009:20).

La experiencia, cabría decir, se halla en el centro nodal de la intersección entre el lenguaje público y subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad individual. Tal paradoja pone de manifiesto que la experiencia inevitablemente se la adquiere a través de un encuentro con la otredad. Esto es, independientemente de cómo se la defina, una experiencia no puede limitarse a duplicar la realidad previa de quien la sobrelleva y dejarlo, por decirlo así, en donde estaba antes; es preciso que algo se modifique, que acontezca algo nuevo, apuntala Jay.

Por lo visto, es necesario aclarar que la palabra experiencia etimológicamente denota significados diversos según el idioma donde se exprese. Puede significar juicio, prueba o experimento conforme a la versión inglesa. O representar una prueba científica según las versiones francesa e italiana.

De allí que como Jay argumenta, en tanto que “probar” (*experiri*) contiene la misma raíz que *periculum* (peligro), hay asimismo una asociación encubierta entre experiencia y peligro la cual indica que la primera proviene de haber sobrevivido a los riesgos y de haber aprendido algo del encuentro con dichos peligros (*ex* significa “salida de sí”), (Jay., (2009: 26).

Esta pérdida de la inocencia da cuenta del “vínculo esencial entre la experiencia y la sensación cruda, *no reflexiva*, o la observación no mediada (contrapuestas a la razón, la teoría o la especulación)” (Jay., (2009:26). Por esto la experiencia es asociada a la especificidad en tanto que es personal e incommunicable.

La experiencia también está asociada a *pathos*, es decir; a “algo que sucede”, que nos sobreviene sin buscarlo ni desearlo, un encuentro que uno no puede forzar y que se constituye una fuente de experiencia.

Pero es la presentación de la palabra experiencia en la versión alemana la que quizás más motivos de controversia ha suscitado. Como es sabido, los equivalentes de experiencia en alemán, *erlebnis* y *erfabrung*, pueden implicar diferentes nociones en contraste. “*Erlebnis* contiene la raíz de la palabra *Leben* (vida) y a veces se traduce como experiencia vivida [“vivencia” en castellano]” (Jay., 2009:27). Además *erlebnis* generalmente connota una intensa y vital ruptura en la trama de la rutina cotidiana, una variante de la experiencia más inmediata, pre-reflexiva y personal que *erfabrung*. Ésta última se asocia a las impresiones sensoriales producidas por el mundo exterior, basadas en un proceso de aprendizaje; esto es, la integración de un todo narrativo que connota un movimiento progresivo o *Fahrt* (viaje) en unión con la palabra “peligro” (*Gefahr*).

Contrariamente B. C. Han –aunque sin ocuparse del término minuciosamente–, hace una breve distinción entre vivencia y experiencia al mencionar que “frente a la vivencia la experiencia representa una discontinuidad, la experiencia significa transformación. Sirve para arrancar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea igual, o sea llevado a su destrucción y disolución. La experiencia lo arranca de su sometimiento, se opone a la

psicopolítica neoliberal de la vivencia o de la emoción que anuda al individuo todavía más al estar sometido” (2010: 61).

Por este motivo, se la suele emplear como un marcador inherente de aquello que por ser inefable es imposible transmitir en términos comunicativos convencionales, pues excede los conceptos y hasta el lenguaje mismo. Una sensación de que se nos ha presentado algo incontrolable, inenarrable, que nos obliga a contemplar con nuevos ojos a través de la palabra. A “mirar con un sentir originario, a la manera de un rapto o una inspiración y nombrar, describir, abrir, producir, inventar, eso que se ve” (Zambrano., 2001: 38).

Así pues, se trata de recuperar la «narración» como forma tradicional de transmisión de la «experiencia». De respetar su propia temporalidad, sus ritmos, traduciendo su inefabilidad a una herramienta conceptual donde se ejemplifique performativamente lo que se argumenta.

De esta manera, el individuo se ve obligado a aceptar información abstraída de la experiencia concreta como sustitución o a buscar otras vías hacia la experiencia de carácter privado. Es por esto que la modernidad busca la experiencia interior «auténtica», por oposición a la que se manifiesta en la vida uniformada y desnaturalizada de las masas civilizadas. La modernidad busca la experiencia interior vivida individualmente, la vivencia subjetiva. Así, la experiencia conseguida colectivamente se ve sustituida por la experiencia vivida individualmente: la experiencia aurática se ve reemplazada por la búsqueda de huellas.

### III

Para matizar sin embargo el horizonte de expectativas de la palabra *experiencia* en toda su complejidad y magnitud, es preciso analizar las reflexiones de J. Larrosa (1996), quien ubica a la experiencia como una de las claves para activar trayectorias formativas. Vale decir que el análisis documental que se realiza no pretende reproducir conceptos, sino acentuar aquellas ideas y situaciones en las que la experiencia se despliega. En este aspecto Larrosa enuncia algunos principios de la experiencia que nos pueden servir para su comprensión. Hace referencia a la *exterioridad*, *alteridad* y *alienación*; *subjetividad*, *reflexividad* y *transformación*; *singularidad*, *irrepetibilidad* y *pluralidad*; *pasaje* y *pasión*; *incertidumbre* y *libertad*; *finitud*, *cuerpo* y *vida*.

Larrosa comenta que la experiencia es “*eso que me pasa*” y que en tanto que me pasa me transforma. Es un

*acontecimiento* que se exploya inicialmente en tres principios: Alteridad, exterioridad y alienación.

Alteridad, se relaciona con eso que me pasa, tiene que ser otro asunto fuera de mí. Exterioridad, con la aparición de un alguien, un algo, un *eso*. Alienación, porque no está determinado por mi voluntad, mi inteligencia, ni mis sentimientos.

De este modo, “en la experiencia, esa exterioridad del acontecimiento no debe ser interiorizada sino que se mantiene como exterioridad, que esa alteridad no debe ser identificada sino que se mantiene como alteridad, y que esa alienación no debe ser apropiada sino que se mantiene como alienación. La experiencia no reduce el acontecimiento sino que lo sostiene como irreductible” (Larrosa., 2006: 3).

Esto quiere decir que la experiencia humana es fundamentalmente contingente, pues sólo es posible comprender el acontecimiento desde perspectivas que se acercan a una visión más o menos compleja de su totalidad.

Hacia este ángulo conduce Larrosa las acotaciones subsecuentes. La experiencia es algo que *me pasa*, no un simple estar ahí, es algo que atraviesa primeramente el cuerpo. Es lo que Larrosa denomina también en tres momentos, principio de subjetividad, reflexibilidad y transformación.

Principio de subjetividad, en tanto que la experiencia es constantemente subjetiva, ocurre en un yo singular, único e irrepetible, que deja que pase, que lo afecte y trastorne. Huxley considera al respecto que “las sensaciones, los sentimientos, las intuiciones, imaginaciones y fantasías, son continuamente cosas privadas, y salvo por medio de símbolos, siempre de segunda mano, incomunicables. Podemos formar un fondo común de información sobre experiencias, pero no de las experiencias mismas” (1954:2).

Sin embargo, es a partir del principio de reflexividad, porque se considera la experiencia como un movimiento de *ida* y *vuelta*, a manera de un encuentro de alteración y enajenación, cuando cabe la posibilidad del reencuentro o “comprensión por inferencia o empatía dentro del sentimiento” (Ibíd. Pág. 3). Es oportuno preguntar ¿cómo ocuparnos de las cosas que (nos) pasan, en qué medida puedo darles importancia, cómo puedo “saber desde adentro” de qué hablan estas experiencias?, ¿en qué casos?, ¿por qué?, ¿para qué?

Asistimos así al principio de *transformación*, que explica la profunda imbricación entre los conceptos formación-experiencia, que en Larrosa derivan en el sujeto de la educación, es decir, en el *sujeto de la experiencia de*



*un saber*. Por lo tanto, la experiencia es eso que *me pasa*, es decir; un paso, un pasaje, un recorrido, “la palabra experiencia tiene el *ex* de lo exterior, tiene también ese *per* [...] se relaciona con travesía, con pasaje, con camino, con viaje” (Larrosa., 2006: 5).

Para Larrosa se trata de ese *ex* de la experiencia, un *ir* hacia ese *eso* de *–eso que me pasa*. Hacia los *porqués*, en dirección a los *quiénes*. El autor amplía esta noción adviniendo, que eso a lo que interrogo (el acontecimiento), es a su vez, un *advenimiento*: un enigma, una aventura, un peligro. En esto consiste, según se advierte, el principio de *pasaje*, “a este segundo sentido del verbo pasar de eso que me pasa lo podríamos llamar principio de *pasión*” (2006:6). Así por ejemplo, la enfermedad o la muerte se asocian a experiencias como la paciencia, la calma, la tranquilidad y la meditación, pero también a la angustia, la ansiedad, el miedo, el terror. Esto es la esencia de este principio: Apasionamiento, enajenación.

La experiencia por tanto, no es intencional, no depende de mis intenciones, de mi voluntad, no obedece a lo que yo quiera realizar (o padecer) una experiencia. La experiencia no está del lado de la acción, o de la práctica, o de la técnica, sino del lado de la pasión. Por eso la experiencia es atención, escucha, apertura, disponibilidad, sensibilidad, vulnerabilidad, *ex/posición*. (Larrosa., 2006: 6).

Desde luego soy el que se angustia, sufre, goza, lucha, se contradice, se expone al peligro, al dolor, a la agonía, al delirio, a la muerte. Es lo que W. N. Romero distingue como experiencia receptiva:

Hacer una experiencia con algo –sea una cosa, un ser humano, o Dios– significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de hacer una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: Sufrir, padecer, tomar lo que nos llega receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar (2009: 143-176).

Así las cosas, J. Larrosa destaca en un primer momento las siguientes características:

- Exterioridad, alteridad y alienación, en lo relacionado con el acontecimiento, con el *qué* de la experiencia, con el *eso* de “eso que me pasa”.
- Reflexividad, subjetividad y transformación, en conexión con el sujeto de la experiencia,

con el *quién* de la experiencia, con el *me* de “eso que me pasa”.

- Pasaje y pasión, relacionado con el movimiento mismo de la experiencia, con el *pasar* de “eso que me pasa”.

Larrosa menciona además, que la experiencia tiene que ver con la singularidad, irrepitibilidad, pluralidad (2006:14-16). Es singular porque nos atraviesa, disuelve nuestro ser. Irrepitible, puesto que se vive de una vez y para siempre. Asimismo plural, a causa de que en cada caso es alternativa, diferente; posee una ingente dosis de novedad, sorpresa, vértigo.

Lo singular entrañaría una percepción inocente, es decir, no subordinada al concepto, al adjetivo. El sujeto de la experiencia no puede molestarse por la afectación de la singularidad –de lo que está ocurriendo–, porque está siendo transportado invariablemente a cosas diferentes. La experiencia pues aparece como el paisaje en el que la existencia se va consignando, en el que lo *real* se muestra como misterio, ficción; como eso absolutamente, otro que no se deja, ni se puede, ni se quiere capturar, envasar, ni amalgamar, sino que “se mantiene en su alteridad constitutiva” (2006:17).

Pero al igual que la experiencia es singular, el sujeto se abre a la experiencia desde su propia singularidad; con sus defectos, virtudes, limitaciones y posibilidades, es decir; con lo más excelso y lo más abyecto de su ser. Un individuo irrepitible, que se debate con (a veces contra) la experiencia, y que es el área donde ocurre la experiencia. En tercer lugar la pluralidad, en el sentido en que es para todos singular, contiene escenas inéditas que activan sensibilidades distintas en cada sujeto, es alternativa, diferente y se mantiene como pluralidad.

Larrosa insiste además en acentuar la diferencia entre la experiencia y el experimento, exponiendo los principios de incertidumbre, libertad y quizá. Indica que mientras que el experimento supone la anticipación, el cálculo desmesurado y puntilloso, en una especie de racionalización extenuante del mundo que hace a la experiencia comunicable y no meramente inteligible; el principio de incertidumbre expone la experiencia en el vórtice mismo de la vida, como un tiempo de apertura y enigma. Es por lo tanto, un *quizá*, el lugar de la *libertad*.

Por eso pretende depurar el criterio de experiencia de todo objetivismo, al exponer las dificultades más sobresalientes que imposibilitan una experiencia auténtica y además, al diferenciar el concepto *experiencia* del concepto *práctica*. Afirmar que uno de los imposibilitadores de una experiencia *sui generis* es la exacerbación de los contenidos informáticos, pues no hacen otro asunto que cancelar (obnubilar) las posibilidades de tal experiencia.

La *doxa* representa ese estado de llenura, de exceso de opinión que anula la posibilidad de que nos suceda algo. Y, si se diera el caso de que alguien se quedase sin opiniones, presumir una respuesta impediría que nada nos ocurra, ni nos cambie.

El sujeto de la presunción de saber se paraliza, no ofrece oportunidad a la experiencia como esclarecimiento de la acción, como robustecimiento de la imaginación, como maduración de un conjunto de experiencias depuradoras.

Es por esto que la saturación de información anula la posibilidad de dejarse afectar en lo más íntimo y aceptar del porvenir de la experiencia; es decir, oscurece la opción de obtener una visión de conjunto mucho más amplia y compleja como resultado de una transformación anímica. Larrosa considera que esto ocurre precisamente porque el hombre actual es el sujeto de la fugacidad, de la levedad, del estímulo, del espectáculo, del vacío. Un ser limitado, insatisfecho, incapaz del silencio y la atención. Antes bien, es dependiente del acto elocutivo, esclavo de la ansiedad del acontecimiento, del vértigo de vivir de prisa, de la reactividad que degrada la experiencia.

Larrosa considera al sujeto como alienado por esa especie de trabajo que consiste en elaborar la respuesta espasmódica. Podría tratarse de un individuo cuyos sedimentados prejuicios distorsionan la autenticidad de la experiencia, o tratarse igualmente de una resistencia negativa, como acto de no querer darse el tiempo, rechazar o prohibir toda forma de conexión. Es decir, de la incapacidad de dejarse afectar o conmover por el nuevo acontecimiento y seducir por la ambivalencia entre lo pensado y lo vivido, como “apertura esencial” o ex-posición a la vulnerabilidad y la disolución. (2006:22).

En este orden de ideas, Larrosa se preocupa por *des-pragmatizar* la experiencia. Volviendo al principio de pasión expone que la experiencia no es en ningún sentido intencional, sino auténticamente pasional. “Esto no quiere decir que la acción o la práctica no puedan ser lugares de experiencia. A veces en la acción o en la práctica, algo me pasa. Pero ese algo que me pasa no se relaciona con la lógica de la acción, o de la práctica, sino justamente con la suspensión de esa lógica, con su interrupción” (2006:23).

Lo que ocurre es que a la experiencia se le despoja de su carácter privado, procurando encontrar moldes o formas objetivas de racionalización en un gran cálculo sistemático y riguroso. La experiencia por el contrario, siempre es subjetiva, palpitante y crucial. “La experiencia tiene algo de la opacidad, de la oscuridad y de la confusión de la vida, un poco del desorden y de la indecisión de la vida” (2006:24).

Es por esto que el pensamiento científico moderno desconfía de la experiencia cuando se aplica la utilización de la razón, cuando se trata de pensar, de hablar y de actuar racionalmente. “En el origen de nuestras formas dominantes de racionalidad, el saber está en otro lugar que en la experiencia. Por tanto el logos del saber, el lenguaje de la teoría, el lenguaje de la ciencia, no puede ser nunca el lenguaje de la experiencia” (2006:24). Por el contrario, lo que hace la ciencia, explica Larrosa, es abusar del concepto hasta degradarlo en sus más diversas manifestaciones, es decir, restarle dignidad al no aceptar la fatalidad, la tragedia, la precariedad, la finitud, la vida. Es pues, la vulnerabilidad, la incertidumbre, lo que disuelve el ego y contribuye a la construcción de un yo emancipado. O

En definitiva, una experiencia como vivencia de reflexión sostenida, perseverante, madura; significa a la vez interpretar el cotidiano de la precariedad ontológica desde otros imaginarios e intersticios en los que existan puntos de fuga hacia nuevas formas de ser, hacer y conocer, en contextos ricos en un diálogo de saberes. El viaje, en consecuencia, representa esa singular ocasión. A continuación se discurrirá sobre sus significados y los sentidos que puede asumir como herramienta clave afín a los procesos educativos.

## IV

### *Del viaje, o la conquista de una experiencia*

*«Viajero, ¿quién eres? Te veo proseguir tu camino, sin sarcasmo y sin amor, con tu mirada indescifrable; te veo ahí, húmedo y triste, como la sonda que desde los profundos abismos asciende insatisfecha a la luz. ¿Qué has ido a buscar a lo profundo?»*

*Friedrich Nietzsche, Jenseits von der Gut und Böse*

No son pocos los autores que han abundado reflexivamente en el viaje a manera de metáfora inherente del interrogar y confrontar. Su importancia radica en la crisis que se opera en la visión del mundo de quien lo experimenta. El viajero atento, contempla la vida como “oscilación entre lo actual y lo virtual, no como mundos separados sino como polos o interfaces sin límites que segregan interioridad y exterioridad” (Guattari., 1992). Una situación liminal que responde a una clase privilegiada de vigilancia epistémica en virtud del nuevo orden con que se muestran las cosas.

Viajar, salir, irse, alejarse de casa, de los recuerdos, del terreno conocido, emprender la travesía, dar vía libre a una excursión, a la aventura, al peligro. Abrumarse ante la intensidad de nuevos pensamientos, transmigrar entre

perplejidades; en una amalgama de recuerdos e inquietudes, de nostalgias y deseos, de sentimientos y lugares comunes que se agolpan como clichés de vidas pasadas. Pero también encontrarse en confrontación directa con otros problemas, diferentes dilemas y circunstancias, situaciones que ofrezcan crisis fronterizas, dificultades, sufrimientos terribles o alegrías indecibles.

Esta especie de ecuación anteriormente mencionada, conlleva a aprender a problematizar la vida cotidiana, en el intercambio de experiencias de reconocimiento con los otros. El viaje ofrece “la posibilidad de la sorpresa, de encontrar nuevas palabras, nuevos relatos, nuevas experiencias, nuevos personajes, nuevas posibilidades, nuevos mundos” (Bonafé., J. (2012:2).

El viaje actualiza la experiencia, revitaliza la imaginación. Conlleva el esfuerzo por superar las limitaciones al pensamiento, concediendo al ser humano su lugar en la naturaleza, pues implica dar los importantes saltos que solicita su renovación. Significa, además, no dejarse anestesiar por las circunstancias, ni enmohecer por los acontecimientos.

El viaje conmina a redescubrir la vida, como una experiencia misteriosa, maravillosa e inspiradora. Es la fuente de relación entre la experiencia y la formación, que activaría la posibilidad de un complejo nomadismo como dispositivo que expone la identidad cultural, en un diálogo de saberes que demanda un análisis más que contemplativo; colaborativo y crítico. Un caer en la cuenta de que hay universos culturales que arriesga al sujeto a una reconfiguración de sus formas de ser, y que infieren la búsqueda permanente del sentido de lo que hago, del porqué, del cómo, del cuándo. De los retos, las exigencias, los relieves que dan forma a la vida.

El viaje como experiencia se padece “porque abre la mirada y pone en relación esos diferentes ámbitos específicos de intervención y sugiere otros nuevos inexplorados” (Ibíd. 2012: 4). Porque se asume como un reto a la curiosidad –pues acusa tal grado de complejidad y diversidad intrínseca– en la confrontación de relaciones de poder y saber, en una especie de nueva alfabetización, como “lugar para el encuentro, la reflexión y el aprendizaje compartido” (Ibíd. 2012:4).

La compleja experiencia del viaje, signada por profusos conjuntos de datos y fenómenos de toda clase, requiere entonces, un dialogo de saberes diversos, intervenciones con alta eficacia simbólica de construcción identitaria, la lectura interpretativa de un texto tejido con las múltiples y fragmentadas historias de vida. Demanda además, el genuino carácter del explorador, la necesidad de “descubrir y describir nuevas tierras” (Santayana, 1964:3), como un peregrino capaz de “inter-

pretar el cotidiano de la precariedad e introducir nuevas intervenciones al perfeccionamiento de algo ya amado” (Ibíd. 1964:3).

Por esto, en la medida en que el viaje expone al sujeto a los avatares del mundo, éste se ve confrontando en lo más íntimo de su ser, en su formación, en sus costumbres y artes, en su cultura y su educación. Erich Fromm (2012) diría aclarando este aspecto, que esa confrontación arriesga al individuo a una experiencia que se relaciona con *lo que se es y lo que se tiene*, en un periplo de significación abierto, paulatino, que se *deconstruye* mutuamente en cada una de sus interacciones y que “reviste de magnitudes y variantes extraordinariamente heterogéneas e inestables” (Cuen., 2012:9).

El viaje como conquista permite el redimensionamiento de la experiencia formativa en una especie metacognición con la cual se podrían descifrar los nuevos acontecimientos.

Para Larrosa en la metáfora del viaje, leer es como viajar, como seguir un itinerario a través de un universo de signos que hay que saber interpretar correctamente si uno no quiere perderse. Pero lo valioso de esa metáfora es que el viaje exterior (el recorrido por el texto) está doblado por un viaje interior, por un recorrido que convierte al viajero en otro distinto del que había partido (1996: 46).

En el viaje la mayor parte de los fenómenos y procesos que lo integran son esencialmente ambiguos y contrastantes.

Así pues, el viaje “da lugar al surgimiento de nuevas experiencias y oportunidades de actuación que permiten dejar atrás atavismos, prejuicios y limitaciones provenientes de prácticas ancestrales, pero al mismo tiempo, y a menudo de manera inadvertida, sin solución de continuidad, entrañan riesgos y posibilidades catastróficas de las que anteriormente no se tenía noticia alguna” (2010:10).

Por lo que se refiere a sus condiciones, el viaje es algo que transforma, es algo peligroso, incierto; que expone a una permanente inquietud de sí, es la experiencia “de la acción, del esfuerzo, del producir, de la conquista de algo” (Navia., 2009: 158), de la capacidad de actuar en el mundo, con el carácter reflexivo, crítico y creativo, manifiesto en todo proceso de agencia histórico-cultural. Esta condición del viaje praxis filosófica es lo

que se reconoce como retorno, un volver a casa, en el que el sujeto puede extraer las conclusiones de su peregrinar.

Así concebido, el viaje consiste en la *apertura* en las relaciones con los otros, en la capacidad de conmocionarse, compadecerse, emocionarse, escuchar, hablar y contemplar otras situaciones, diferentes motivos y lugares. Sentir y pensar de otro modo, en tránsito por experiencias que *compartan* enclaves culturales distintos –identidades, lenguajes y prácticas sociales– con asombro, en el marco de un espacio de colaboración, diálogo y reinención de las propias experiencias.

Queda manifiesto que la vida es una experiencia de comunión y participación que nos interpela y nos somete, un llegar a conocer las cosas desde un punto

de vista propio como permanente actividad del pensamiento. Es por esto que el viaje es “el estado filosófico por excelencia, una vez que la vida se ha mostrado como algo enigmático” (Agustín, I. 2000). Así, las experiencias a las que nos abre el viaje no nos pueden ser ahorradas, fungen a manera de catalizadores de la travesía y provocan las visiones tan singulares que revelan nuestra alma.

Como ha podido notarse, el viaje tiene como propósito elemental un proceso de transformación que persuade al sujeto al despliegue cabal de sus facultades en el planteamiento de problemas y desafíos. Por ese motivo, la tarea del viajero consistiría en dejarse decir, en crear la experiencia de la finitud, del silencio, y de/recorrer su camino, reinventarlo, no agotarlo en sus contenidos, sino enriquecerlo en sus matices y dimensiones.

---

## Bibliografía

- Agustín, I. (2000). Friedrich Nietzsche, o el experimento de la vida. Editorial EDAF, S. A. Jorge Juan 30, 28001. Madrid.
- Castro, D. (1998). El concepto de formación en las ciencias del espíritu: una lectura desde Verdad y Método.
- Chaparro, H., H. (2014). Medios audiovisuales y pedagogía: el retorno de la *bildung*. Universidad de los Llanos, Colombia.
- Cuen, G. (2010). Cultura: tiempo y complejidad. La experiencia reflexiva. Intersecciones. Instituto mexiquense de cultura
- Gros, F. (2015). Andar. Una filosofía. Taurus. ‘Andar nos enseña a desobedecer’. Andamos para reinventarnos, para darnos otras identidades, otras posibilidades.
- Fromm, E. (2012). Del tener al ser. Editorial Paidós ibérica.
- Guattari, F. (1992). Caosmosis. Edición manantial. Buenos Aires, Argentina.
- Huxley, A. (1973). Las puertas de la percepción. Editorial sudamericana.
- Larrosa, J. (1996). La experiencia de la lectura. Literatura y formación, Barcelona, Laertes.
- Larrosa, J. (2006). Sobre la experiencia. Universitat de Barcelona.
- Martínez, Bonafé, J. (2012). Desde el viaje y la educación y sus pedagogías. Universitat de Valencia.
- Richard, Y. (2000). Hacia una medicina psiquedélica, La liebre de marzo, Barcelona, España.
- Santayana, J. (1964). Filosofía del Viaje. A Parte Rei 15. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/santayana.pdf>.
- Vizcaíno R, H. (2012). Las relaciones entre formación, experiencia y autoridad en la hermenéutica gadameriana. Universitat de València.
- Masschelein, J. Educar la mirada: la necesidad de una pedagogía pobre. In: Dussel, Inés; Gutiérrez, Daniela. Educar la mirada: políticas y pedagogías de la imagen. Buenos Aires: Manantial, Flacso, Osde, 2006, p. 295-310.
- Navia, W. (2009). Proyección en el siglo XXI de la hermenéutica del ser del hombre, del ser y del lenguaje. En Olivé et al, pluralismo epistemológico, Argentina: Clacso-CIDES UMSA-Muela del Diablo-Comuna. Pp. 143-176.
- Zambrano, M. (1993). Hacia un saber sobre el alma. Alianza, Madrid, p.33.
- Zambrano, M. (2001). «Por qué se escribe», Hacia un saber sobre el alma, Madrid, Alianza, p.38.