

hasek

número 4

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA APLICADA

HASER. "Haser" combina los verbos "hacer" y "ser". Su acentuación es aguda. El término apunta a la siguiente prescripción: "haz lo que eres y sé lo que haces", es decir, una suerte de imperativo existencial: "haz de ser eso que haces" o, como sentenciaba Pindaro, "¡Hazte el que eres!". Se funda en la evidencia de que toda acción se encuentra impregnada por el modo de ser de aquel que la realiza.

Número 1 Año 2010

Número 2 Año 2011

Número 3 Año 2012

Número 4 Año 2013

Número 5 Año 2014 (en preparación)

Selección publicaciones del grupo de investigación

Acciones y agentes filosóficos (Visión, 2012)

Metodologías aplicadas desde a filosofía: estabelecimentos prisionais, empresa, ética, consultoria e educação (Centro de Estudos de Filosofia, 2011)

Resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y desde la mediación (Visión, 2011)

Filosofía Aplicada y Universidad (CESHVAQ, 2010)

Filosofía Aplicada y Circunstancia Española (DOSS, 2009)

Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona (Universidad de Sevilla, 2009)

Filosofía Aplicada a la Persona y a Grupos (DOSS, 2008)

Solicítelas en haser@us.es

HASER

**REVISTA INTERNACIONAL
DE FILOSOFÍA APLICADA**

HASER

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA APLICADA

Número 4, 2013

“Haser” combina los verbos “hacer” y “ser”. Su acentuación es aguda. El término apunta a la siguiente prescripción: “haz lo que eres y sé lo que haces”, es decir, una suerte de imperativo existencial: “haz de ser eso que haces” o, como sentenciaba Píndaro, “¡Hazte el que eres!”. Se funda en la evidencia de que toda acción se encuentra impregnada por el modo de ser de aquel que la realiza.

SEVILLA 2013

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Grupo de Investigación “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad”
(Grupo PAIDI de la Universidad de Sevilla. Referencia HUM 018
C/Camilo José Cela, s/n 41018 Sevilla (España)
Tlfno. 622018059
Email: haser@us.es

Diseño de Cubierta:

Juan Antonio Rodríguez Vázquez

© José Barrientos Rastrojo, 2013

Edición académica:

Grupo de Investigación “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad” (Grupo PAIDI de la Universidad de Sevilla. Referencia HUM 018)

HASER se encuentra indexada en Latindex, The Philosopher’s Index, Philosophy Documentation Center (International Directory of Philosophy), DIALNET (Universidad de La Rioja) y REBIUN (Red de Bibliotecas Universitarias – Conferencia de Rectores de las Universidades Españolas) y está gestionando su inclusión en otros índices de impacto como ARTS & HUMANITIES CITATION INDEX, PIO (PERIODICAL INDEX ONLINE), CINDOC, ISOC-CSIC (CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES), RBPH (RÉPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE LOUVAIN), IBZ ON LINE (INTERNATIONALE BIBLIOGRAPHIE DER GEISTES - UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN ZEITSCHIF-TENLITERATUR, CLASE (base de datos bibliográfica en ciencias sociales y humanidades de la UNAM) y FILOS.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los artículos en este número.

Edita: Visión Libros Gestor Editorial
C/San Benito, 21 Local
28029 Madrid
CIF B-81539579

ISSN: 2172-055X

Depósito Legal: M-31429-2010

Director/Editor:

Prof. Dr. José Barrientos Rastrojo
(Universidad de Sevilla)

Editores invitados/ Guest editors:

Presidente Joan Méndez Camarasa
Prof. Dr. Juan Carlos Gómez
(Asociación de Filosofía Práctica Catalana)

Secretario/Secretary:

Prof. Dr. José Ordóñez García
(Universidad de Sevilla)

Consejo de redacción/Editorial staff:

Prof. Dr. Ramón Queraltó Moreno (Catedrático Universidad de Sevilla)
Prof. Dr. Manuel Jesús López Baroni (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla);
Prof. Dr. Federico Walter Gadea (Universidad de Huelva);
Prof. Dr. José Ángel Rodríguez Ribas (Universidad Gales-EADE, Málaga);
D. Francisco Macera Garfía, Secretario adjunto (Asociación de Estudios
Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI)

Consejo asesor-científico/Board of scientific-consulting editors:

Prof. Dr. José Luis Mora (Catedrático Universidad Autónoma Madrid);
Prof. Dr. Jesús Navarro Reyes (Universidad de Sevilla);
Prof. Dr. Graciano González R. Arnáiz (Universidad Complutense Madrid);
Prof. Dr. Miguel Candel Sanmartín (Universidad de Barcelona);
Prof. Dra. Conceição Soares (Universidade Catolica do Porto);
Prof. Dra. Silvia Medina Anzano (Universidad de Sevilla);
Prof. Dr. Humberto González (Univ. Autónoma Baja California Sur, México);
Prof. Dr. Mendo de Castro Henriques (Universidade Católica Portuguesa);
Presidente Hernán Bueno (Catedrático Universidad del Rosario, Colombia);
Prof. Julio Gabriel Murillo León (Universidad Vasco de Quiroga, México);
Prof. Dra. Rosanna Barros (Universidade do Algarve, Portugal);
Inv. Jorge Dias (Universidade Nova de Lisboa, Portugal);
Presidente Eugenio Oliveira (Univ. Católica de Braga – APEFP, Portugal)

SUMARIO / CONTENTS

ESTUDIOS / ARTICLES

- Jesús Adrián**, Being and time and the cultivation of the self / Ser y tiempo y el cultivo del sí 13
- Juan C. Gómez**, El psicoanálisis existencial / *Existential Psychoanalysis* 29
- Miquel Pardo**, Ética y estética en la contemporaneidad / *Ethics and aesthetics in contemporaneity* 51
- Enrique J. Aguilar**, Epimeleia heautou: Filosofía aplicada con algunas recomendaciones platónicas / *Epimeleia heautou: Applied philosophy with some platonic recommendations* 77
- Francisco E. Barrera**, Investigación sobre la aplicación de la orientación filosófica en los cuidados de salud. Tercera parte / *Research on the application of Philosophy to Health Care. Third part* 97
- Joana Sousa**, Da Filosofia Aplicada às necessidades filosóficas das pessoas, nas empresas e organizações. justificação do papel do consultor filosófico / *On philosophy applied to philosophical needs of people in companies and institutions. Justification of the role of philosophical counselor* 117

COMENTARIOS, INFORMES Y ENTREVISTAS / COMMENTARIES, REPORTS AND INTERVIEWS

- Mark Wrathall – Marta Figueras – Joan Méndez**, Mark Wrathall: a philosophical pluralist / Mark Wrathall: un filósofo pluralista 171

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA / REVIEWS

- BRENIFIER, Oscar, *Filosofar como Sócrates. Introducción a la práctica filosófica* (Mercedes Blasco); HESSEL, Stéphane – MORIN, Edgar, *El camino de la esperanza* (Marta Figueras); BARRIENTOS RASTROJO, José - DIAS, Jorge H.: *Idea y proyecto. La arquitectura de la vida* (Miguel Varo); JANNE Teller: *Nada* (Mariano Fernández); BRENIFIER, Oscar, *La práctica de la filosofía en la escuela primaria* (Jorge Sánchez-Manjavacas) 183

ESTUDIOS

ARTICLES

BEING AND TIME AND THE CULTIVATION OF THE SELF¹

SER Y TIEMPO Y EL CULTIVO DEL SÍ

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

Universitat Autònoma de Barcelona – University of Phoenix

jesus.adrian@uab.es

RECIBIDO: 15 DE MAYO DE 2012

ACEPTADO: 24 DE JULIO DE 2012

Abstract: The secret of *Being and Time* and of its constant cultural and philosophical presence lies in its unusual hermeneutical richness. *Being and Time* becomes, so to speak, a precise seismometer capable of detecting the slips and falls of the contemporary era with surprising accuracy. It offers us an exact scan of the ethical and moral conscience of our time. *Being and Time* does not develop a philosophical theory among others, rather it faces the challenge of thoroughly reflecting upon the dilemma that is constantly present in philosophy, namely the question of human being and its relation to being in general. From this point of view, I would like to consider the possibility of reading this fundamental work of Heidegger as an ethics of existence, that is, as a book that promotes a cultivation of the self.

Key words: authenticity, care, constancy, falling prey, self.

Resumen: El secreto de *Ser y tiempo* y de su constante presencia cultural y filosófica descansa en su particular riqueza hermenéutica. *Ser y tiempo* es un sismógrafo capaz de detectar con una asombrosa precisión los corrimientos y las fallas de la era contemporánea, ofreciéndonos a la par una radiografía exacta de nuestra situación moral y ética. Este libro no desarrolla una teoría filosófica más, sino que se embarca en la aventura de pensar a fondo el problema central de la filosofía, a saber, la cuestión de la existencia humana y de su relación con el ser. Desde este punto de vista se plantea la posibilidad de leer la obra magna de Heidegger en términos de una ética del cuidado, es decir, como obra que promueve un cultivo de sí.

Palabras clave: autenticidad, cuidado, constancia, caída, sí mismo.

Being and Time and the spirit of its era

Still today, *Being and Time* remains a magical work, a title composed of two intriguing words that, in its complex simplicity, attempts to reconsider the fundamental question in the history of philosophy: the question of being. The

¹ This study has been funded by the Spanish Department of Science and Education (Project reference: FFI2009-13187) and the Fellowship for Advanced Researchers of the Humboldt Foundation (Germany).

secret of *Being and Time* and of its constant cultural and philosophical presence lies in its unusual law. *Being and Time* does not develop a philosophical theory among others, but rather it faces the challenge of thoroughly reflecting upon the dilemma that is present in traditional philosophy. How does Heidegger face this challenge? Mainly by reexamining the fundamental problem that has pervaded Western thought: the problem of being. However, he does this in a peculiar way, by bringing together the basic concerns of the contemporary time period: the disillusionment of the modern world, the conflict of traditional values, the decline of metaphysics, the fleeing of the gods, the realms of technology, the hegemony of instrumental rationality and the search for new symbolic resources for mankind. In this sense, *Being and Time* becomes a precise seismometer capable of detecting with surprising accuracy the slips and falls of the contemporary era, offering us an exact scan of the ethical and moral conscience of our time. Hence its enduring relevancy, even well into the 21st century. From this point of view, I would like to consider the possibility of reading *Being and Time* as aesthetics of existence, that is, a book that promotes a cultivation of the self.

Being and Time has the ability, as Susan Sontag comments regarding photography, of sloughing off the flakes that obscure our everyday vision, and, in so doing, of creating a new way of viewing reality.² In a strong and passionate tone, solicitous and at the same time distant, attentive to detail but without losing sight of the main focus, *Being and Time* allows us to grasp the social world just as it is, including its misfortunes. Philosophy can be benign, but it is also an expert in cruelty when it comes to portraying the symptoms of a society that is sick, idle and decadent. A harsh diagnosis of reality that, in his own way, Nietzsche had already put forward in his *Untimely Meditations* which depicted German cultural society as a time period dominated by professors and technocrats, and by military and government officials. From this point of view, *Being and Time* has its full share in the climate of intellectual unrest, of existential inhospitality and of spiritual uneasiness of an era dominated by the decadence of heroes. One finds multiple portrayals of a fragmented society and of a lack of idols in works of the time period such as Robert Musil's *The Man Without Qualities*, Thomas Mann's *The Magic Mountain*, James Joyce's *Ulysses*, Franz Kafka's *The Metamorphosis*, and, in a very visual way, Edvard Munch's *The Scream*, and in Robert Wiene's film *The Cabinet of Doctor Caligari*.³

² SONTAG, Susan: *Sobre la fotografía*, Edhasa, Barcelona, 1981, pp. 109ss.

³ More details about the intellectual atmosphere in which this productive stage in Heidegger's life took place can be found in: NOLTE, Ernst: *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 67-102; OTT, Hugo: *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 117-132; SAFRANSKI, Rüdiger: *Un maestro de Alemania. Heidegger y*

Therefore, it is hardly surprising that from this bleak landscape of German society there spontaneously emerge questions that are in some way or another related to the sense of human existence. What is there to do with a civilization that is drifting without direction? How can one escape a technical rationality that calculates all the variables of human existence, that eliminates all trace of human individuality and that subjects personal will to the causal order of science? The spirit feels trapped and distrusts a positivist discourse that aims to construct an ideal society and to rationally govern the course of history. Life needs to make a way for itself and to break away from false conceptions of the world. One must look back upon reality and face the complex question of how to recapture the immediacy of life experience. This means we must launch an enormous effort towards destruction and creation of a new philosophical language that overcomes the conceptual constraints of science and metaphysics. Heidegger accepts the concepts of philosophy as an attack on every type of certainty and trust in the world. Sometimes one cannot ignore in the young Heidegger the voice of the “lawbreaker self” of the protagonist of Dostoyevsky’s novel, *Notes from Underground*, which calls back to an independent and autonomous self. That underground self, like the pretheoretical life which Heidegger speaks of in his first lecture courses at Freiburg, rejects the Euclidian world of positive rationalism that seeks to resolve the complexity of human problems with the precise procedures of logic and arithmetic. It is simply a matter of preserving the uniqueness of each individual without resigning oneself to being another face in the crowd. In short, one must constantly practice a hermeneutic of suspicion in order to return to the individual the capacity of thought and action.

Therefore, we need men with charisma who are capable of updating the old structures of thought and behaviour. Philosophy should respond to the fundamental questions of human existence, even though this may mean going against the established order. Living philosophically is equivalent to living precariously and thinking against preconceived norms. The young Heidegger becomes an echo of this call, already taking on the challenge of developing a new idea of philosophy in his first lectures of 1919. We find ourselves, as

su tiempo, Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 101-137. For the political, social, and economic context of the era, see: FERGUSSON, Alan: *Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar*, Alianza, Madrid, 1984; GAY, Peter: *La cultura de Weimar*, Argos, Barcelona, 1984; WATSON, Peter: *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2002. And specifically regarding the philosophical framework of the time period, consult: BAMBACH, Charles: *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, London, 1995, pp. 21-56; BARASH, Jeffrey: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Martinus Nijhoff, Den Hague, 1988, pp. 17-89; GADAMER, Hans-Georg: “Sobre la filosofía alemana en el siglo XX”, en *ER. Revista de Filosofía*, número 26, Sevilla, 2000, pp.189-217.

Heidegger comments with a certain tone of drama, at the crossroads that decides upon “the very life or death of philosophy. We stand at an abyss: either into the nothingness, or we somehow leap into *another world*.”⁴ We are at one of the most philosophically and personally decisive moments in Heidegger’s life. On the one hand, we observe his break with the system of Catholicism and his Protestant marriage to Elfriede Petri and, on the other hand, there are clear signs of estrangement with respect to his solid theological and Neo-Kantian training which points towards the development of a hermeneutics of factual life. In this sense, Karl Löwith shrewdly portrays the peculiar personality of the young Heidegger: “A *Jesuit* by education, he became a Protestant through indignation; a dogmatic through education; an existential *pragmatist* through experience; a *theologian* by tradition, and an atheist as researcher.”⁵ Different aspects of a person who attempts to grasp a phenomenon as mysterious, as slippery and as foggy as that of human existence in its utter facticity. Life presents itself to the young Heidegger as an enigma waiting to be understood. The decipherment of that enigma sets the course for an early philosophical itinerary that will gloriously culminate in his great book, *Being and Time* (1927).

In this sense, this magnum opus can be read as a philosophical novel which, like other novels of the time period, reflects upon the significance of being human in an era dominated by science, highlighting the subjection of the individual to more powerful forces that crush him, belittle him, and manipulate him to the point that he loses sight of the sense of his own existence. In *Being and Time* we discover *Dasein* as a protagonist in a plot that is structured in three acts: in the first act, we find a *Dasein* that is comfortably installed in the certainties of daily life, that knows how to cope with the collectively recognized standards of behaviour in a practical and efficient manner, that shares a similar set of values and expectations with the surrounding people, that feels protected by the society to which it belongs; in the second act, this familiar world in which *Dasein* feels at home enters into sudden and unexpected crisis, causing the disorientation and bewilderment of a *Dasein* that, for the first time in its life, finds itself placed before the world and not able to respond, that has nothing to hold on to, that floats aimlessly in an unknown ocean, that hangs in an utter abyss, and that is held captive by anguish; and in the third act, this *Dasein* becomes aware of its unpredictable situation, bravely accepts its condition and decides to regain control of its existence, designing its own life model which struggles against the fatal inertia that causes it to fall captive back into the

⁴ HEIDEGGER, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, GA 56/57, p. 63.

⁵ LÖWITH, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzner, Stuttgart, 1986, p. 45.

anonymous grasp of everyday reality. Heidegger wants his readers to throw themselves into the great void, to hear the fundamental whisper of life, and combat the existential boredom of the era.

Heidegger responds to this problem from a totally new perspective: an analysis of human life and its peculiar ability to face its inherent tendency to fall. The analysis of human existence that is carried out in *Being and Time*, and therefore in previous lectures, is really an analysis that turns against the tendency that life shows towards repeatedly falling prey to the clutches of public opinion with the aim of giving it successful form, as if life were a work of art to which *Being and Time* intends to impart a beautiful appearance.

***Being and Time* as an ethics of the care?**

Heidegger, as we know, avoids the classical definition of man understood as a rational animal. Human existence basically consists of care (*Sorge*). This conception of human nature may perhaps surprise the reader of *Being and Time*, but it is not new by any means, but rather dates back to the ancient tradition of the care of the self and of the care of the soul. Heidegger himself admits having found the concept of “care” in the ancients and points out its importance for Greco-Roman philosophy and Christian spirituality. Thus, for example, regarding a comment on the last letter of Seneca, specifically epistle CXXIV, he writes:

The *perfectio* of human being –becoming what one can be in being free for one’s ownmost possibilities (project)– is accomplishment of care⁶

From this perspective, *Being and Time* can be read within the framework of a long tradition of the care of the self, initiated by Plato, practiced by the different Hellenistic schools, later forgotten by the philosophy of the scholastic era and, finally, taken back up by authors such as Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche, which reaches its greatest contemporary expression in the ethics of care of Michel Foucault.⁷

⁶ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 199.

⁷ See, for example, the course of the Collège de France *L’herméneutique du sujet* (1982). For a systematic approach to the basic contribution of Hellenistic Schools and their presence in contemporary ethical discourse, see NUSSBAUM, Martha: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, NY, 1994.

Here is not the proper place to exhibit the concrete decisions and the flourishing stages of this tradition.⁸ It is sufficient to remember its central idea, simplified in Plato's simple assertion that the human soul is in movement.⁹ In the majority of cases, mankind lives absorbed in its daily worries, victim to its desires and passions, chained to its professional ambitions and dependent upon economic and material factors. The movement of the soul, nevertheless, allows one to look back upon oneself, that is to say, it provokes a conversion of the gaze, and it makes an internal change possible. However, this self-cultivation is not motivated by narcissistic interests and aestheticizing criteria (a charge which, on the other hand, is frequently brought against Foucault). Focusing on the interior world does not exclude but, in fact, directly draws our attention to the evils of society. In this sense, self-escalation comes accompanied by a movement of the liberation of the ego's always limited perspectives and demands. The young Heidegger was already very conscious of this potential confusion when he points out in his 1921 course about Augustine that

The self-concern appears easy and convenient, interesting and superior as "egoism". (...) Really: self-concern is precisely the most difficult, taking oneself to be less and less important by engaging oneself all the more; positing to oneself precisely an "objectivity" in the face of which that of the generality is mere playfulness, a convenient getting-done of the things themselves and of the beings and their connections.¹⁰

The call for *Dasein* to take care of itself, to pay attention to its own being, even the later idea of letting itself experience a calming of the spirit like serenity (certainly, very close to Epicurean *ataraxia*), invites one to read *Being and Time* from the stimulating perspective of the care of the self. Does Heidegger's suggested similarity between *Dasein* and the soul perhaps not authorize such a reading?¹¹

⁸ Among other interesting works, one should take in consideration: HADOT, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie Antique*, Agustiniennes, Paris, 1981; DOMANSKI, Juliusz : *La philosophie, théorie o manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Éditions Universitaires, Éditions du Cerf, Fribourg and Paris, 1996; VOELKEE, André-Jean: *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, 1993.

⁹ Cf. PLATO: *Laws*, Clarendon Press, Oxford, 1956, Book X, 896a.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/21), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, GA 60, p. 241.

¹¹ See, for example, HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 14; HEIDEGGER, Martin: *Platon: Sophistes* (1924/25), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, GA 19, pp. 23, 57; HEIDEGGER, Martin: *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, GA 22, p. 107; Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, GA 24, pp. 155, 171, 318.

It is at first glance, then, that one can observe a considerable amount of relatedness between *Being and Time* and the ancient tradition of the care of the self (in both its Greek and Latin equivalents of *epimeleia heauton* and *cura sui*, respectively). In both cases, it is a question of opening up the possibility of a self that is more intense, more fundamental and appropriate, and one that realizes the human tendency to get lost in things, to get caught in the whirlwind of daily tasks, and to be influenced by public opinion. It is exactly this dual possibility of leading a life that is in between authenticity and inauthenticity, perdition and salvation, ignorance and wisdom that is a constituent part of the care's fundamental ambivalence. Echoing another basic dimension of the tradition of the care of the self, Heidegger speaks of a "conversion," of an "about-face," of a "turning back" (*Hinkehr*) of *Dasein* from its starting position of fleeing (*Abkehr*) from itself to describe this possibility of care's changing direction.¹² As it is known, Heidegger insists upon the idea that *Dasein* regularly becomes distanced from itself. To use one of his preferred expressions, man is more frequently far away from himself (*weg-sein*) than he is there (*da-sein*). This is why he speaks of a "being alert," of a "being awake" (*Wachsein*) to describe the secret (and, in the end, ethical) purpose of the analysis of human life that is programmatically developed for the first time in the well-known 1923 course *Ontology. The Hermeneutics of facticity*.¹³ *Wegsein* is a form, albeit deficient, of *Dasein*. It is

See further LARIVÉE, Alain and LEDUC, A.: "Le souci de soi dans "Être et temps". L'accentuation radicale d'une tradition antique?", en *Revue Philosophique de Louvain*, número 100(4), 2002, pp.723-741.

On the other hand, Krämer points out that the concept of "care", easily to be associated to the ancient moral paradigm, suffers an ontological transformation in Heidegger (cf. KRÄMER, Hans: *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, p. 192). Finally, one cannot forget Franco Volpi's suggestive thesis that it is possible to read *Being and Time* as a treatise of practical philosophy (cf. VOLPI, Franco: "Dasein como praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristotele", en VOLPI, Franco et al. (eds): *Heidegger et l'idée de la phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1998, pp. 1-44; VOLPI, Franco: *Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*", en KISIEL Theodore and BUREN, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195-212; VOLPI, Franco: VOLPI, Franco: "Ser y tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco?", en ROCHA, Alfredo (ed.): *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, pp. 3-31.

¹² Cf. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, pp. 184-185.

¹³ Cf. HEIDEGGER, Martin: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, GA 63, p. 10. For more information about the phenomenon of *Wegsein* and the ethical dimension of the hermeneutics of facticity, see GRONDIN, Jean: "Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 89-102; GRONDIN, Jean: "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", en COURTINE, Jean-Francois (ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Jean Vrin, 1996,

this self-neglect, this estrangement that is attacked by Heidegger, who –as a good phenomenologist– wants, on the one hand, to stimulate the ability to be open to oneself and, therefore, to being, and, on the other hand, to fight the obstruction that idle talk (*Gerede*) exerts on this openness.

In a similar way to the majority of ancient philosophers, Heidegger not only shows an occasional interest in the tendency of individuals to become estranged from themselves, but rather he interprets this movement as them truly fleeing from themselves. In this context, Heidegger uses the expression “plunge” (*Absturz*) and “eddying” (*Wirbel*) to respectively describe the “groundlessness and nothingness of inauthentic everydayness” and the “movement of falling prey”.¹⁴ Starting with Pascal’s harsh comments about fleeing from oneself, Heidegger traces back the root of this phenomenon to the movement of falling (*Verfallen*) in the world of things.¹⁵ This is a leitmotiv as much as in Heidegger’s early work as in *Being and Time*, which is conveyed in the well-known difference between authenticity (*Eigentlichkeit*) and inauthenticity (*Uneigentlichkeit*). Indeed, authenticity and inauthenticity denote nothing more than the two possible paths that *Dasein* can take in carrying out its existence: either flee from itself and from its more appropriate choices, or embrace these choices as a manifestation of responsibility in the form of a wanting-having-conscience. In sum, the presence of the topic of self-knowledge, which Heidegger rechristens transparency¹⁶, places us before one of the most important tasks of *epimileia heaon*, of understanding the possibility of being-self as “constancy of the self” (*Ständigkeit des Selbst*).¹⁷

pp. 188-189.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 178.

¹⁵ In the lectures of 1921/22 *Phenomenological Interpretations of Aristotle*, Heidegger already had analyzed and described the consequences of this movement of falling prey (*Verfallenstendenz*) such as *Ruinanz*, *Abstand*, *Abriegelung*, *Praestruktion*, and *Reluzenz* (cf. HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/22), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, GA 61, pp. 100-106, 117-123, 131-147). These modes of being can be related to the phenomenon of temptation (*Versuchung*) analyzed in the context of a deeper discussion of the phenomena *dispersio* and *tentatio* described by Augustine in Book X of *Confessions* (cf. HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/21), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main 1995, GA 60, pp. 210-238).

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 146. In *Being and Time*, Heidegger consciously avoids the concept of “self-knowledge” or “self-acquaintance” (*Selbsterkenntnis*). He prefers to speak of transparency (*Durchsichtigkeit*) in order to avoid any kind of solipsism.

¹⁷ As Greisch has noticed, this evokes the stoic echo of care of the self (GREISCH, Jean: *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 2003, p. 310).

The *constancy of the self* in the double sense of constancy and steadfastness is the authentic counter-possibility to the lack of constancy (*Unselbst-ständigkeit*) or irresolute falling prey. Existentially, the *constancy of the self* (*Selbst-ständigkeit*) means nothing other than anticipatory resoluteness.¹⁸

Obviously, there are more than a few critics who reject this approach to reading *Being and Time*, even Heidegger's text itself offers a certain amount of resistance. The first and clearest objection is that Heidegger, in contrast to the ancient thinkers, does not analyze life's concrete characteristics, he does not establish anything prescriptive, does not formulate anything imperative. His analysis is purely formal. One cannot forget that "in the existential analytic we cannot, on principle, discuss what *Da-sein* *factically* resolves upon".¹⁹ Nevertheless, it is worth remembering that the ancient authors who defended a *epimileia heauton* are not noted for subjecting themselves to a series of prescriptive behaviors through which their self-care becomes universally defined. Rather than prescribe universal rules of behavior, they offer instructions on how to lead, carry out, and complete a full life. The tradition of the care of the soul returns the individual to his/her particular situation; it awakens the feeling of responsibility toward oneself. In short, the practices of self refer to a choice of life, that is to say, they do not present themselves as an obligatory category that is imposed universally, but rather, in Heideggerian terms, they possess an indicative-formal character that establishes *Dasein's* way's of being. When it comes down to it, can it not be said that "universal phenomenological ontology, which taking its departure from the hermeneutics of *Da-sein*",²⁰ tries to establish the conditions of possibility of authentic life? It is true that the ontological analysis of *Being and Time* is not guided by a particular ideal of life, that is, it does not offer "a definite ontic interpretation of authentic existence".²¹ However, paradoxically, is *Being and Time* not the incarnation of a concrete task such as the questioning of being and the establishment of its conditions of what is possible?

Therefore, we could say that *Dasein* is still an undetermined entity, always open to new and changing possibilities, which, on the one hand, tends to lose itself, but, on the other hand, holds the possibility of recovering from its dispersion. In this sense, philosophy is transformed into an efficient instrument for the self-realization of human life. Philosophy not only builds enormous

¹⁸ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 382 (italics in the original).

¹⁹ *Ibid.*, p. 382.

²⁰ *Ibid.*, p. 38.

²¹ *Ibid.*, p. 301.

theoretical frameworks and emphasizes the aspect of knowledge, but also contributes a set of teachings about life in the form of a knowledgeable knowledge that encourages a life transformation: the transition from ignorance to wisdom, from sin to salvation, from opinion to truth, from impropriety to propriety. In this case, philosophy goes hand in hand with a way of life, that is to say, with a practical understanding of human reality which implies a certain vital knowledge and a certain amount of caring for oneself. Philosophical insight not only provides a pure theoretical knowledge, but also fulfils a consoling, guiding, and advisory function. Hence philosophy might also be considered therapeutic, an antidote to a decadent culture such as that of the Germans, brilliantly depicted by Nietzsche, Spengler, Weber, Mann and Heidegger among others. In all their depictions we find the program of *Humanitätsbildung* (human educational training) which, with distinct emphases and from different perspectives, supports an aesthetic, literary and philosophical instruction for mankind. Genuine philosophizing makes it possible to give existence a life-like form, in the same way that an artist imparts a beautiful form to his work of art. This search for a comprehensive human training is magnificently reflected in the maxim that Nietzsche uses as a subtitle to his autobiography *Ecce homo: Become what you are! (Werde, der Du bist!)*. This maxim, which traces back to Pindar²², is a very common feature in Greco-Roman culture. Socrates, Plato, Aristotle and the Hellenistic schools also universalized this Pindaric maxim, which not only applies to the athlete and the soldier, to the merchant and the navigator, to the politician and the landowner, but rather to any person whose life can be interpreted in agonistic terms, that is to say, like *agon*, as a constant struggle to achieve a successful life in accordance with the nature that is characteristic of all individuals. Man's self-realization consists of daring himself to follow his own nature. The stoics, for example, utilize the theory of *oikesis*, the tendency that all individuals show to remain in their house (*oikós*) and if not in their house, the tendency to return to it. In the end, the task of being yourself is equivalent to a life choice, to a way of accomplishment that involves fulfilling a full existence within the framework of a natural habit to fall captive to excess, to indulgence, to social habits, to daily routine and rumors. Really it comes down to struggling with oneself. And, without a doubt, out of all the possible victories, the most glorious is that which is achieved over oneself.

The solution that Heidegger will later refer to in *Being and Time* registers, ultimately, in the sphere of the practical question about the meaning that we want to give to our existence, which finds itself always destined to shift between one of two possibilities: now an improper existence now a proper existence. Here

²² Cf. PINDAR, *Pythian*, Oxford, Clarendon Press, 1962, II, 73.

again it is highlighted that the practical question obligates one to confront oneself. Evading freedom is as significant as fleeing from oneself. The available time to make a choice which is opened by the practical question has the nature of a “self-choosing” which offers the possibility of a self-determination of our being, free from prescribed norms; an assessment that is in accordance with the phenomenon of differentiation that *Dasein* undergoes because of the anxiety that “reveals to it authenticity and inauthenticity as possibilities of its being”.²³ Therefore, there exists a scope of decision in which one considers how to carry out one’s existence.

The same structuring of the work in two large sections aims to conceptually express the existential hiatus in which contemporary man lives: the first section develops a complex hermeneutics of everyday life that analyzes the different forms of estrangement and fleeing from oneself, while the second section proposes a hermeneutics of responsibility through which the individual becomes critical of his real state of disorientation. In both cases, Heidegger advances a genuine hermeneutics of the self. Just like what happens with Hellenistic philosophies and with late Foucault that develop a hermeneutics of the practices of the self that is parallel to biblical hermeneutics, Heidegger first offers a complete diagnosis of the evils of the time period in order to later recommend an appropriate remedy. It is a matter of carrying out self-reflection in order to get to know yourself regarding your own limits, your relationships with others, your contact with the world and, in conclusion, your choices in designing your own life according to freely and independently chosen criteria. Life, in short, is subjected to a constant test. There is no situation that always returns unchanged, that is, every life situation must be weighed calmly and analyzed for itself in order to offer an answer that is appropriate to the circumstances of the moment. This is undoubtedly the ideal of the sensible and wise man depicted by Aristotle. And this explains, in part, the fascination that the young Heidegger experienced from reading *Nicomachean Ethics*, to which he dedicated a commendable exegetic effort (as is shown by his substantial and brilliant interpretations of the sixth book in the course of his first lectures of the winter semester of 1924/25).²⁴ The tests to which we are daily subjected are not a part of our determined period of instruction, but rather they integrate with a general attitude toward life, they turn into a lifestyle, so to speak. A lifestyle that corresponds very well to the

²³ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 191.

²⁴ See, for example, Heidegger’s splendid lectures on Plato’s *Sophistes* (HEIDEGGER, Martin: *Plato: Sophistes* (1924/25), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, GA 19, pp. 21-187, as well as the famous Natorp Bericht from 1922, and the interesting pages of his course from 1924 on Aristotle’s rhetoric (HEIDEGGER, Martin: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, GA 18, pp. 113-160, 191-207).

classic metaphor of sailing, which contributes a series of factors that affect the control and steering of an existence that endlessly floats on an ocean of desire and temptation. Life never stops being a journey, that is, a genuine movement from one point to another. This movement, in turn, implies having a clear idea of the port of arrival and, therefore, requires a set of knowledge and skills associated with steering that can be easily obtained for the destination of our own existence. This model of steering –very similar to the control of illness by medicine, to the military skills of the warrior and to the political government of a city– is intimately linked to the activity of governing oneself. From this point of view, one can enjoy reading *Being and Time* as an invitation to embark on an internal journey, a journey that always has features of an odyssey that is plagued with obstacles and danger, some known and others unknown, which we must successfully overcome in order to steer our life to a safe harbor.

What about the other? The possibility of the ethical encounter of the other in friendship

Heidegger's relation to the ethical is a difficult and controversial matter. It is known that the philosopher has never dedicated any special work to that topic, and this very absence is many times understood as the symptom of a deep ethical failure at the heart of his ontological thinking. Many critics affirm that the excessively solipsistic character of the existential analytic developed in *Being and Time* blocked Heidegger's path to understand the primarily intersubjective character of everyday human interactions in the common world.²⁵ The assumption that Dasein's existence lacks any ultimate moral or rational ground does not imply its un-ethical character. Of course, such a post-metaphysical ethics should not be framed as a systematic undertaking.

I think that these critical assessments suffer from an insufficient analysis of Heidegger's notion of the self. His ethics of the care is not a kind of individualistic journey of self-discovering still tainted by Husserlian solipsism. It is a journey that cannot ignore the other. *Being and Time* insists in the idea that we are also responsible to recognize the other's potentiality-for-Being-its-Self, without reducing its possibilities to our own or those of they-self.²⁶ But following Heidegger's analysis of the public sphere the other does normally not

²⁵ Among others, see HABERMAS, Jürgen: *Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge, 1995, pp. 145ff; WOLIN, Richard: *The Politics of Being: The political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, New York, 1990, pp. 65, 149.150.

²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 264.

show itself. How can we let it be itself? In a way, Heidegger suggests the *moral* obligation of letting speak the other, letting it interpret itself, allowing it to discover its own possibilities. The other can only truly be allowed to speak if we allow ourselves to hear. However, as a part belonging to the publicity, the other—like any Dasein or entity—is primordially exposed to the normativity of the ‘they’ (*Man*).

The other can only be incorporated into the ‘they,’ qua itself, by a change in the ‘they.’ The existential determination of decadency is not contradictory to the possibility of a modification in Dasein’s behavior that discloses the possibility of authentically being one’s own self. In order for the other to be received in our world, we must make space for its otherness. One might view it in terms of the reception of a guest in one’s home. We make room for our guest. We give her our guest its own space. But simultaneously one’s own dwelling place must be altered to accommodate the guest. Part of one’s home is ‘destroyed’ by emptying a place for the potential reception of persons external to one’s home. Even more, if the other is someone with whom we will dwell, then the entire home must be made compatible with the other’s possibilities and concerns.

It is important to stress that Heidegger is concerned with the other and with question of otherness as such. Dasein’s selfhood (*Selbstheit*) and singularity (*Vereinzelung*) does not imply irresponsibility toward others in the common world, does not cut off its worldly relation with others, since there is a fundamental difference between a singularized and a solipsistic self. The resolute Dasein opens up the possibility of letting the other be itself, thus ensuring the possibility of an ethical encounter of itself and of the other in a particular mode of being that we shall call genuine friendship. Heidegger emphasizes that “resoluteness does not detach Dasein, as authentically being itself, from its world, it does not isolate it in a free-floating I”.²⁷ In other words, resoluteness also “modifies, in an equally ordinary way, the discovery of the ‘world’, as well as the openness of the co-existence of others”.²⁸ This means that Dasein is not fully oblivious of the other. Resolute Dasein is not only concerned about itself but is also solicitous to the other with whom it coexists in the world. The ethical traces of Heidegger’s analysis of Dasein become more evident in the rich and complex of resoluteness (*Erschlossenheit*), where Dasein is “impelled into a solicitous being-with with others. (...) It is only in resoluteness to one’s own self that Dasein is brought into the possibility of letting the co-existing others ‘be’ in

²⁷ Ibid, p. 298.

²⁸ Ibid, p. 297.

their ownmost possibility of being”.²⁹

How do we access to the other? How does the other come to manifestation? First and foremost in the mode of being of hearing. Hearing constitutes Dasein’s most authentic openness to its ownmost possibility of being, as in hearing the voice of the friend whom every Dasein carries by itself. By hearing the voice of the other, which is deeply rooted in its own self, Dasein becomes open to the being of others in the peculiar modality of solicitude (*Fürsorge*). This allows the establishment of an authentic bond in which the other is liberated to its own freedom.³⁰ The possibility of the ethical encounter of the other as irreducible otherness is the positive counterpart of the mode of being solicitous to the other. In authentically hearing the voice of the friend that each Dasein carries by itself, Dasein does not merely listen to the impersonal voice of the public ‘they’ but also becomes opened to the recognition of the otherness as such. Ontically speaking, as Duarte points out, “it means that Dasein has become genuinely friends with the other”,³¹ without leveling the other to the dominating values of the public sphere. Resolute Dasein has, thus, acquired the possibility of an authentic, responsible and respectful encounter with the other. In an ontological sense, friendship is the possibility of caring for the other respecting its own space of freedom and self-determination. A further analysis of friendship and the constitution of the self should allow us to trace a path in *Being and Time* that connects the ontological to the ethical.

References

- BAMBACH, Charles: *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, London, 1995.
- BARASH, Jeffrey: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Martinus Nijhoff, Den Hague, 1988.
- DOMANSKI, Juliusz : *La philosophie, théorie o manière de vivre? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance*, Éditions Universitaires Fribourg y Éditions du Cerf, Fribourg and Paris, 1996.
- DUARTE, André: “Becoming Other: Heidegger and the Trace of a Post-metaphysical Ethics”, in DUARTE, André: *Selected Works*, 2005, pp. 1-31. Retrieved from http://works.bepress.com/andre_duarte/4.

²⁹ Ibid , p. 298.

³⁰ Ibid, p. 122.

³¹ DUARTE, André: “Becoming Other: Heidegger and the Trace of a Post-metaphysical Ethics”, in DUARTE, André: *Selected Works*, 2005, p.27. Retrieved from http://works.bepress.com/andre_duarte/4.

FERGUSON, Alan: *Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar*, Alianza, Madrid, 1984.

GADAMER, Hans-Georg: "Sobre la filosofía alemana en el siglo XX", en *ER. Revista de Filosofía*, número 26, Sevilla, 2000, pp.189-217.

GAY, Peter: *La cultura de Weimar*, Argos, Barcelona, 1984.

GRONDIN, Jean: "Das junghegialinische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, pp. 89-102.

GRONDIN, Jean: "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", en COURTINE, Jean-Francois (ed.):*Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Jean Vrin, 1996, pp. 182-199.

HABERMAS, Jürgen: *Philosophical Discourse of Modernity*, MIT, Press, Cambridge, 1995.

HADOT, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie Antique*, Agustiniennes, Paris, 1981.

HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/22), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985 (GA 61).

HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986.

HEIDEGGER, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987 (GA 56/57).

HEIDEGGER, Martin: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988 (GA 63).

HEIDEGGER, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989 (GA 24).

HEIDEGGER, Martin: *Platon: Sophistes* (1924/25), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992 (GA 19).

HEIDEGGER, Martin: *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993 (GA 22).

HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/21), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995 (GA 60).

(HEIDEGGER, Martin: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002 (GA 18).

LARIVÉE, Alain and LEDUC, A. : « Le souci de soi dans "Être et temps" ». L'accentuation radicale d'une tradition antique?, en *Revue Philosophique de Louvain*, número 100(4), 2002, pp.723-741.

KRÄMER, Hans (1992). *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992,

LÖWITZ, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzger, Stuttgart, 1986.

- NOLTE, Ernst: *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1998.
- NUSSBAUM, Martha: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princenton University Press, Princenton, NY, 1994.
- OTT, Hugo: *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Alianza, Madrid, 1992.
- PINDAR, *Pythian*, Oxford, Clarendon Press, 1962
- PLATO: *Laws*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- SONTAG, Susan: *Sobre la fotografía*, Edhasa, Barcelona, 1981, pp. 109ss.
- VOELKE, André-Jean: *La philosophie comme thérapie de l'âme*, París, 1993.
- VOLPI, Franco: "Dasein como *praxis*. L'assimilation et la radicalisation heideggeriene de la philosophie pratique d'Aristotle", en VOLPI, Franco et al. (eds): *Heidegger et l'idée de la phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1998, pp. 1-44.
- VOLPI, Franco: *Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*", en KISIEL Theodore an BUREN, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195-212:.
- VOLPI, Franco: VOLPI, Franco: "Ser y tiempo: ¿una versión modernizada de la *Ética a Nicómaco*?", en ROCHA, Alfredo (ed.): *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, pp. 3-31.
- WATSON, Peter: *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2002.
- WOLIN, Richard: *The Politics of Being: The political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, New York, 1990.

EL PSICOANÁLISIS EXISTENCIAL

EXISTENTIAL PSYCHOANALYSIS

JUAN CARLOS GÓMEZ GARCÍA

Universidad de Barcelona

Joancarles61.gomez@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE JUNIO DE 2012

ACEPTADO: 4 DE SEPTIEMBRE DE 2012

Resumen: El psicoanálisis existencial es una de esas críticas constructivas derivadas del psicoanálisis empírico que intenta abrirse camino como alternativa, renovación y modelo de terapia psicoanalítica. Ha encontrado una fundamentación óntico-ontológica desde la cual mostrar al ser descrito tal como se manifiesta en tres estadios concretos: el para-sí, en-sí y para-otro, para llegar a ver que las relaciones con los otros son las que nos provocan esos desequilibrios psíquicos. Nuestro psicoanálisis se plantea como una superación al psicoanálisis empírico en el rechazo al postulado del inconsciente y en la elección que renuncia a suponer una acción mecánica del medio sobre el sujeto considerado a abandonar la simbología utilizada hasta entonces. El psicoanálisis existencial deberá ser enteramente flexible y amoldable a los menores cambios observables en el sujeto, ya que se trata de descubrir una elección no un estado. Como el psicoanálisis existencial tiene como objeto descubrir una elección, deberá tener siempre presente que su objeto no es algo hundido en las tinieblas del inconsciente, sino una determinación consciente y libre. Finalmente, la propuesta es una terapia psicoanalítica ya que la persona es una constante proyección en el mundo, el método existencial, se orienta desde el principio hacia una comprensión del ser y no debe asignarse otro objetivo que encontrar el ser y la manera de ser del ser frente a ese ser.

Palabras clave: Psicoanálisis existencial, psicoanálisis empírico, Yo, para-sí, en-sí, para-otro, consciencia

Abstract: Existential Psychoanalysis is one of the most constructive critics based on empirical psychoanalysis which attempts to open up new paths as an alternative, renovation and model of psychoanalytical therapy. An ontic-ontological foundation has been discovered from which it can be described in 3 different concrete states: for someone, in someone or for someone else, to be able to see that our relationships with others are those which cause psychic unbalance. Our psychoanalysis overcomes empirical psychoanalysis in rejection to postulate from the unconscious and in the election which renounces to suppose a mechanical action from the medium on the subject considered to abandon the symbology used until then. Existential psychoanalysis should be completely flexible and changeable to the minor changes which can be observed in the subject, now that it is a case of discovering an election not a state. Due to the fact that the psychoanalysis has as objective to discover an election, it should always have present that its objective is not something united in the darkness of the unconscious, but more of a conscious and free determination. Lastly, the proposition is a psychoanalytical therapy now that the person is a constant projection in the world, the existential method, which is oriented from the beginning towards an understanding of the being and another

objective should not be assigned other than find ways of being and the way of being against that being.

Keywords: existential psychoanalysis, empirical psychoanalysis, I, for itself, in-itself, for-other consciousness

Del psicoanálisis empírico al psicoanálisis existencial

El psicoanálisis tuvo, ha tenido y, seguramente, tendrá un gran alcance y repercusión en todos los ámbitos culturales e intelectuales por los que transite, es una metodología mágica tanto por su contenido como por su posición; sin embargo, parece ser que estas últimas décadas está siendo objeto de críticas más destructivas que constructivas en referencia a su fundamentación y fundador, la cual cosa no le exime de ser una de las metodologías más atractivas desde su inicio histórico. Tales críticas¹ más que desvirtuarlo, han servido para incrementar todavía más el interés por los entresijos del Yo. El psicoanálisis existencial es una de esas críticas constructivas derivadas del psicoanálisis empírico que intenta abrirse camino como alternativa, renovación y modelo de terapia psicoanalítica. Desde el origen del psicoanálisis empírico hasta la propuesta sartreana de un psicoanálisis existencial, han sido muchas las modificaciones² que se han realizado en la psicología de Freud desde sus cimientos más internos; el psicoanálisis existencial que aquí proponemos no es exactamente una modificación, más bien se trata de una reestructuración, de una nueva visión psicoanalítica basada en una fundamentación ontológica que matiza los elementos estructurales de la mente definidos por Freud. El resultado es una metodología más directa, más descriptiva del ser existencial y no del ser egóico; y menos especulativa e interpretativa tal como mostraremos a continuación.

El puente de unión que hemos elegido ente Freud y Sartre es Binswanger³ quien mantuvo, pese a sus diferencias con Freud, una intensa correspondencia

¹ Webster, Richard, *Por qué Freud estaba equivocado*, Ediciones Destino, Barcelona, 2002 y Onfray, Michel, *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, Editorial Taurus, Madrid 2011, son los dos referentes más inmediatos del momento.

² La gran cantidad de bibliografía al respecto nos desbordaría, me remito a los autores más inmediatos como: Donald, W. Winnicott, Wilhelm Reich, Georg Groddeck, Melanie Klein, Carl G. Jung, Jacques Lacan, Françoise Dolto, Theodor Reik, Otto Fenichel, Sándor Ferenczi, Elene Deutesch, Karl Abraham, Anna Freud, Ernest Jones y Ludwig Binswanger. Todos ellos pueden consultarse en la biblioteca del psicoanálisis de la Editorial RBA, 2006.

³ Ludwig Binswanger, Kreuzlingen, 13 de abril de 1881 – 5 de febrero de 1966. Fue un psiquiatra suizo pionero en el campo de la psicología existencial.

epistolar⁴ hasta el 1939. Ludwig Binswanger, es considerado el primer médico en integrar a la psicoterapia el existencialismo, una teoría que expuso en su libro publicado en 1943 *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Su obra tiene una doble intención: en primer lugar, dar primacía a algo que se nombra como *esencia del hombre* conforme al pensamiento fenomenológico de Husserl, donde la experiencia fenomenológica será la que lleve a la esencia de la persona enferma y la presente a nuestra percepción permitiendo que se exprese el contenido dado de modo puramente fenomenológico, es decir, sin interferencias teóricas establecidas previamente. En segundo lugar, pretende satisfacer el deseo de Freud en introducir al psicoanálisis en la práctica psiquiátrica. Surgen inmediatamente incompatibilidades con el sistema freudiano, no es el de la entrada en escena del inconsciente en el campo de la psicopatología, sino el de la fragmentación teórica de la psiquiatría y su incapacidad para comprender desde ahí la esencia del hombre. Binswanger da prioridad al objeto teórico *psiquiatría* ante el objeto teórico *psicoanálisis* y, en consecuencia, no considera al psicoanálisis como el tema central de su psicología, es meramente una temática recurrente. Afirma que el psicoanálisis no divide la personalidad en funciones o géneros de cualquier modo tipificados del acontecer psíquico, sino que penetra manteniendo íntegra su unidad, en sus elementos esenciales internos. Como primera característica, el psicoanálisis destaca lo que Binswanger denomina la contradicción interna de la personalidad. Freud considera al hombre no como un autómatas que recibe de la realidad solamente estímulos, sino como un ser espiritual que juzga conforme a normas y valores; así el problema fundamental del psicoanálisis es cómo valora el hombre al mundo y así mismo como una parte del mundo. Otra característica del psicoanálisis de Freud es considerar cada uno de los análisis como si fuera el primer y único análisis realizado, que ningún análisis tiene nada en común con otro, y que para realizar un análisis el analista debe procurar *olvidar* toda teoría y poner entre paréntesis todo saber, para limitarse únicamente a la escucha del discurso del paciente. La consecuencia es que cada análisis puede decirse que constituye por sí mismo *una modalidad* del análisis y es en este sentido en el que Binswanger se refiere a las modalidades de experiencia posibles como no pluralizables, ya que eso supondría dar cabida bajo un mismo concepto a experiencias que de antemano se ven bien diferentes. Otra de las diferencias notables entre el psicoanálisis freudiano y el existencial de Binswanger, es que este último jamás abandonará su posición filosófica y, en esa línea, expulsará al inconsciente del campo de consideración analítico. La cuestión que se plantea ahora es ¿qué queda del psicoanálisis freudiano en el existencial de Binswanger? Además, vemos como a

⁴ Cfr. Binswanger, Ludwig, *Obras Escogidas*, RBA, Biblioteca del psicoanálisis, Barcelona, 2006.

partir del 1922, su afiliación a la fenomenología se consolida totalmente posicionándose así en argumentos distantes de los de su maestro.

Parece ser que la fenomenología también hizo mella en Jean Paul Sartre, quien encontró en esta filosofía, según sus palabras, aquello que andaba buscando: ir a las cosas mismas, a la existencia del ser, para desde ahí analizar todo lo que de él se derive que es en el fondo su existir. Sartre fue más allá que Binswanger, fundamentó ontológicamente al Yo, lo describió y nos mostró sus relaciones con la exterioridad haciendo surgir de ese modo la necesidad de un mecanismo analítico, el psicoanálisis existencial.

Fundamentación ontológica del psicoanálisis existencial

Partimos del principio óntico-ontológico que exige definir de forma descriptiva el Yo. La misma definición del Yo significa un alejamiento notablemente de nuestro propio Yo, la cual cosa en sí ya es una contradicción. Por ello hablamos de una descripción del Yo y, en definitiva, de una definición descriptiva para que el Yo no se pierda en fundamentos subjetivistas ni objetivistas. El Yo no puede ser aprehendido, ni entendido en el sentido epistemológico como han querido algunos, el Yo es vivido porque Yo soy yo mismo y, en consecuencia, no puedo distanciarme de él. Cuando pretendo conocer algo establezco una distancia entre Yo y aquello que quiero conocer (relación sujeto-objeto), eso jamás se podrá realizar con el Yo, porque de él me sé de forma intuitiva, evidente y necesaria. Si me posicionará desde otra perspectiva para analizar mi Yo, esa otra perspectiva sería yo mismo. Es claro entonces que el Yo no es un conocimiento sino una intuición donde se dan los mecanismos abstractivos, judicativos y racionales. Empero la expresividad del Yo, la manifestación externa, su exterioridad manifiesta es siempre empírica y es lo que se manifiesta *siendo*, no un *deber de ser*. Es el Yo-empírico que al dimensionarse en el mundo, al encontrarse como ser *arrojado*, intenta salvaguardar su egocidad, defender su Yo interno, su principio de identidad que ahora se verá afectado en esta exterioridad manifiesta que será descubierta en su relación con el Otro. He aquí la trilogía descrita en *El ser y la nada*, un para-sí, un en-sí y un para-otro que constituyen la descripción ontológica del ser y que cada uno de ellos, siendo un todo, un bloque compacto – porque el ser es absoluto– significan un conflicto de unidad y de exterioridad. El ser, al exteriorizarse, se encuentra en *peligro*, en *acoso* constante, es una situación dialéctica que mantiene para entender la contradicción a la que está sujeto: defender su interioridad sin caer en el solipsismo. Con otras palabras, el reconocimiento (evidencia intuitiva de ser) de mi individualidad por mí mismo, la certeza de mi ser, ahora se ve entredicha y *amenazada* por la relación que

mantengo en lo exterior. Así necesito mecanismos de defensa para mantener mi identidad inalterada, cosa que jamás logro. Es claro que el individuo busca proyectarse para fundamentar su ser y, demás, como la realidad humana se anuncia y define por los fines que persigue, el estudio y clasificación de dichos fines se hace inevitable. No puede eludir la relación externa porque recordemos que el Para-sí es una perspectiva de su libre proyecto, del impulso por el cual se arroja a su fin, el cual forma parte de la subjetividad absoluta como límite trascendente y objetivo de ésta. Es del todo necesario interrogar a este fin mismo para descubrir en él los mecanismos que pueden interferir en su desarrollo existencial; es decir, debemos hondear en lo más profundo de nuestro ser para ver qué estructura, o estructuras, le *aturden*. Y según Sartre, “Esto es lo que ha pretendido la psicología empirista afirmando que un hombre particular se define por sus deseos”⁵ Sin embargo, la psicología empírica, ha cometido algunos errores importantes que la han alejado de la auténtica comprensión sobre la fundamentación del ser y, en consecuencia, se ha desviado notablemente de el problema original del sujeto, veámoslo.

El psicólogo empírico, al definir al hombre por sus deseos, sigue siendo víctima de la ilusión sustancialista porque el deseo es una aspiración *-de ser-* menos real que imaginaria. Ve el deseo como si existiera en el hombre a título de *contenido* de su conciencia, y cree que el sentido del deseo es inherente al deseo mismo. Así, evita todo cuanto pudiera evocar la idea de una trascendencia. Por ejemplo, si deseo un coche, éste no puede residir en mi deseo y no es distinto de la conciencia; así que es claro que no hay que considerar los deseos como pequeñas entidades psíquicas que habitan la conciencia, más bien los deseos son la conciencia misma en su estructura original pro-yectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia de algo⁶. Y, precisamente, el deseo interpretado como entidades manifiestas y habitantes de nuestra conciencia, es uno de los pilares donde se fundamenta el psicoanálisis empírico. Además, el psicólogo empírico considera que está determinada, completada y fundamentada la investigación psicológica una vez que se ha logrado hacer el inventario del conjunto concreto de los deseos empíricos; es decir, un hombre se definirá por el sumatorio de tendencias que haya podido establecer la observación empírica. Naturalmente, el psicólogo no siempre se limitará a efectuar la *suma* de esas tendencias: se complacerá en sacar a la luz sus parentescos, concordancias y armonías, tratará de presentar el conjunto de los deseos como una organización sintética, en la cual cada deseo actúa sobre los otros e influye sobre ellos, creando un sistema peligroso de analogía. Tal análisis psicológico parte del

⁵ SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid 1989, pág. 580

⁶ *Ibidem*, pág. 580.

postulado de que un hecho individual es producido por la intersección de leyes abstractas y universales, donde lo abstracto se muestra anterior a lo concreto. “Por ejemplo, al intentar explicar la personalidad de Flaubert dicen construirla a través de la siguiente observación: su efervescencia de su sangre joven se convirtió en una pasión por la literatura. Podemos ver como este postulado no logra explicar lo que constituye la individualidad del pro-yecto considerado: que la “necesidad de sentir en exceso” –esquema universal- sea engañada y canalizada convirtiéndose en necesidad de escribir, no es la explicación de la “vocación de Flaubert: al contrario, es lo que hay que explicar”⁷. El error es relegar lo individual puro, expulsado de la subjetividad de Flaubert, a las circunstancias exteriores de su vida, tal como apunta Sartre. Vemos como los psicólogos y psiquiatras quedan satisfechos cuando capta el nexos, por ejemplo, entre castidad y misticismo o entre debilidad e hipocresía. Pero, lo más importante es que continuamos ignorando la relación concreta entre esa castidad y el contenido individual del misticismo. También vemos como la psiquiatría queda satisfecha una vez que ha sacado a la luz las estructuras generales de los delirios y no trata de comprender el contenido individual y concreto de la psicosis, que por otro lado significaría llegar a la autenticidad del problema que desequilibra al individuo. Se exige algo irreductible cuya irreductibilidad sea evidente para nosotros y que no se ofrezca como el postulado del psicólogo y el resultado de su negativa o de su incapacidad de ir más lejos, sino que, al ser verificado produzca en nosotros un sentimiento de satisfacción, de concordancia entre mi Yo y el Otro. Esta exigencia no es la indagación pueril de un “porque” que no daría lugar a ningún otro “¿por qué?”, muy al contrario es una experiencia fundada sobre una comprensión óntico-ontológica de la realidad humana y sobre consiguiente negativa a considerar al hombre como analizable y como reductible a datos primeros, a deseos (o “tendencias”) determinados, soportados por el sujeto como las propiedades por un objeto. Si realizamos la reducción tal como la psicología empírica propone, el hombre se reducirá al simple sumatorio de tendencias irreductibles. La consecuencia nociva del psicoanálisis empírico es que, en su estructura, el hombre desaparece: no encuentra ya aquel al cual le ha ocurrido tal o cual aventura, está difuminado; o bien, al buscar a la *persona* nos encontramos con una sustancia metafísica, inútil y contradictoria, o también, el ser que buscamos se esfuma en una polvareda de fenómenos vinculados entre sí por meras relaciones externas.

Se trata de acercarnos a la comprensión del Otro desde nosotros mismos, sin ningún tipo de juego psicológico que implique una posición accidental o recreativa de los Yos. Lo que cada uno de nosotros debe exigir en su propio

⁷ Ibídem, pág. 581

esfuerzo por comprender al prójimo es, ante todo, no tener que recurrir jamás a esa idea de sustancia, inhumana porque está más acá de lo humano, y, después, que a pesar de ello el ser considerado no se disuelva en polvo, sino que pueda descubrirse en él esa unidad de responsabilidad siempre personal que se encuentra manifiesta en la relación social. Así, debemos renunciar a los irreductibles de detalle, porque éstos confunden y desorienta, y, tomando como criterio la evidencia misma, no detenernos en el análisis hasta que sea evidente que no podemos ni debemos ir más lejos. En palabras de Sartre, “no debemos tratar de reconstruir a una persona por sus inclinaciones, así como no ha de intentarse reconstruir la sustancia o sus atributos por la suma de sus modos”⁸. Es decir, todo deseo presentado como irreductible es una contingencia absurda y arrastra a la absurdidad a la realidad humana como un todo. Veamos el ejemplo que nos da Sartre:

Si, por ejemplo, declaro que a uno de mis amigos “le gusta remar”, propongo deliberadamente detener la investigación ahí. Pero, por otra parte, constituyo así un hecho contingente e inexplicable, que, si bien tiene la gratuidad de la decisión libre, no tiene, en cambio, la correspondiente autonomía”. No se puede considerar esa inclinación a remar como el proyecto fundamental de cualquier hombre, ya que considerarla como proyecto fundamental significa algo secundario y derivativo. Al considerar la tendencia hacia el remo como elemento vinculante, habrá quien dirá que el sujeto, en cuestión, es considerado un deportista y campesino, porque le gustan los esfuerzos violentos y al aire libre, sin embargo, de esa forma se colocará por debajo del deseo que se quiere explicar, tendencias más generales y menos diferenciadas que son al deseo. De este modo la explicación psicológica consiste en hacer resaltar metas relacionadas de concomitancia o de sucesión constante en una simple clasificación⁹.

Así, la cuestión se sintetiza en lo siguiente: Primero, si admitimos que la persona es una totalidad, entonces no la podemos recomponer por un sumatorio u organización de sus tendencias que descubrimos empíricamente en ella. Segundo, en cada inclinación y en cada tendencia, se expresa la persona toda entera de una manera especial, podemos decir que la persona se expresa en cada uno de sus atributos. Eso nos obliga a investigar en cada tendencia, en cada conducta del sujeto, una significación que la trasciende. Es decir, esa actitud empírica es de por sí la expresión de la elección de un carácter inteligible. Y, contrariamente a lo que interpretan los psicólogos empiristas, no hay misterio en

⁸ SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid 1989, pág. 584

⁹ *Ibidem*, pág. 585

que eso sea así, ni se da un plano inteligible –inconsciente- que sólo podríamos pensar. Ni el carácter singular de la elección inteligible no se efectúa primero en algún inconsciente o en el plano nouménico) para expresarse después en tal o cual actitud observable; es más, ni siquiera tiene preeminencia ontológica sobre la elección empírica, sino que es, por principio, aquello que debe siempre desprenderse de la elección empírica como su más allá y como la infinitud de su trascendencia. De tal manera que “(...) si remo por el río, no soy nada más –ni aquí ni en oro mundo- que ese proyecto concreto de remar”¹⁰.

Tercero, pero este proyecto mismo, en tanto que totalidad de mí ser, expresa mi elección original en condiciones particulares, es la elección de mí mismo como totalidad en esas circunstancias. De ahí la necesidad de un método especial para extraer esa significación fundamental que el proyecto lleva consigo y que es el secreto individual de su ser-en-el-mundo.

Cuarto, se intentará descubrir y extraer el proyecto fundamental común a las diversas tendencias empíricas de un sujeto comparándolas entre sí, y no recomponiéndolas o sumándolas simplemente. Es preciso compararlas entre sí ya que en cada una de ellas está la persona en su totalidad.

Quinto, para este propósito tenemos que reconocer ciertos caracteres comunes y tratar de clasificarlos en categorías más amplias, hay que diseñar encuestas individuales sobre los casos que podamos estudiar más fácilmente porque es evidente que hay una infinitud de proyectos posibles, como hay una infinitud de hombres posibles. Hemos de seguir una máxima, un principio psicoanalítico existencial que se guiará por los datos obtenidos en las encuestas: “(...) no detenernos sino ante la irreductibilidad evidente, o sea, no creer jamás que se ha alcanzado el proyecto inicial hasta que el fin proyectado aparezca como el ser mismo del sujeto que consideramos”. Por eso no podremos limitarnos a clasificaciones en “proyecto auténtico” y “proyecto inauténtico de sí mismo”¹¹. Eso precisamente es lo que quiere establecer Heidegger.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 585

¹¹ Sartre crítica a Heidegger diciendo que afirmar el ser inauténtico significa conducirse a una clasificación viciada por una preocupación ética: actitud del sujeto hacia su propia muerte: “Si la muerte es angustiada y, por ello, podemos rehuir la angustia o arrojarnos resueltamente a ella, es un truismo decir que lo hacemos por apego a la vida. Entonces, la angustia ante la muerte, la decisión resuelta o la huida a la inautenticidad no pueden ser consideradas como proyectos fundamentales de nuestro ser: sólo será posible comprenderlas, por el contrario, sobre el fundamento de un proyecto primero de vivir, es decir, sobre una elección originaria de nuestro ser” (SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid 1989, pág. 587).

Pensamos que conviene ir más allá de los resultados de la hermenéutica heideggeriana hacia un proyecto aún más fundamental el cual debe cumplir las siguientes exigencias:

1. No debe remitir a ningún otro.
2. Debe ser concebido por sí.
3. No puede referirse ni a la muerte ni a la vida, ni a ningún carácter particular de la condición humana.
4. El proyecto original de un para-sí no puede apuntar sino a su propio ser. El proyecto de ser o deseo de ser o tendencia a ser no proviene de una diferenciación fisiológica o de una contingencia empírica; no se distingue del ser del para-sí. En realidad, el para-sí, es un ser cuyo ser está en cuestión en su ser en forma de proyecto de ser. Ser-para-sí es hacerse anunciar lo que se es por un posible, bajo el signo de un valor. Lo posible y el valor pertenecen al ser del para-sí. Ya que el para-sí se describe ontológicamente como carencia de ser, y el posible pertenece al para-sí como aquello que le falta, así como el valor infesta al para-sí como la totalidad de ser fallida. El para-sí elige porque es carencia; la libertad se identifica con esa carencia, pues es el modo de ser concreto de la carencia de ser. Ontológicamente es lo mismo decir que el valor y el posible existen como límites internos de una carencia de ser que no podría existir sino en tanto que tal carencia, o decir que la libertad, al surgir, determina su posible y con ello circunscribe su valor.

Así, es imposible remontarse más allá del ser, y entre proyecto de ser, posible y valor, por una parte, y el ser por otra, no hay ninguna diferencia: “El hombre es fundamentalmente deseo de ser, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por una inducción empírica: es el resultado de una descripción a priori del ser-para-sí”, que bien podemos definir óptica-ontológica. Ya que el deseo es carencia y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. Así, el proyecto de ser es el proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables, o: “cada tendencia empírica está en el proyecto original de ser en una relación de expresión y de satisfacción simbólicas, tal como, en Freud, lo están las tendencias conscientes con relación a los complejos y a la libido original”¹². Cabe precisar que no hay primero un deseo de ser y después numerosos sentimientos particulares, sino que el deseo de ser sólo existe y se manifiesta en y por los *celos*, la avaricia, el amor al arte, la

¹² SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 588

cobardía, el coraje, en definitiva, las mil expresiones contingentes y empíricas que hacen que la realidad humana no nos aparezca nunca sino al ser puesta de manifiesto por este hombre, por una persona singular.

Ahora, nos toca forzosamente definir la realidad humana dentro del contexto que estamos exponiendo: la realidad humana debe entenderse, por todo lo expuesto, como el deseo de ser- en-sí, es decir, su exterioridad. Sabemos que el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser, y el ser que al para-sí le falta es el en-sí. El para-sí surge como nihilización del en-sí, y esta nihilización se define como proyecto hacia el en-sí: entre el en-sí nihilizado y el en-sí proyectado, el para-sí es nada. Por eso el objetivo y el fin de la nihilización que soy, es el en-sí. Mas, el en-sí que la realidad humana desea, no puede ser puro en-sí contingente y absurdo comparable al que ella encuentra y nihiliza. La nihilización es asimilable a una rebelión del en-sí que se nihiliza contra su contingencia. Decir que el para-sí existe su facticidad, es lo mismo que decir que la nihilización es el vano esfuerzo de un ser por fundar su propio ser, y que es el retroceso o distanciamiento fundador que produce el ínfimo desnivel por el cual la nada entra en el ser. Y, en este punto, volvemos a lo de antes, el ser que es objeto del deseo del para-sí es un en-sí que fuera su propio fundamento, es decir, que fuera a su facticidad lo que el para-sí es a sus motivaciones. Además, el para-sí, al ser negación del en-sí, no podría desear el puro y simple retorno al en-sí. Aquello que por lo cual el para-sí reclama al en-sí es la totalidad destotalizada: en-sí nihilizado en para-sí, o sea, el para-sí proyecta ser en tanto que para-sí un ser que sea lo que es; el para-sí. Ello es posible porque en tanto que ser que es lo que no es y que no es lo que es, proyecta ser lo que es; en tanto que conciencia quiere tener la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí, y al no conseguirlo se dice que es nada de ser; pero en tanto que nihilización del en-sí y perpetúa evasión de la contingencia y de la facticidad, quiere su propio fundamento. Por ello el posible es pro-yectado como aquello que le falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí, que es lo que podemos denominar la unicidad del ser o el ser absoluto, y el valor fundamental que preside a este proyecto es el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que fuera fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que tomaría de sí misma. A este ideal se le puede llamar Dios, por ejemplo, porque puede decirse que lo que hace concebible mejor que nada el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios: “El hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios”¹³.

¹³ Ibid, pág. 589-590

El deseo de ser se realiza siempre como el deseo de una manera de ser y este deseo de una manera de ser se expresa a su vez como el sentido de las miríadas de deseos concretos que constituyen la trama de nuestra vida consciente. De esta manera surgen arquitecturas simbólicas muy complejas. En el deseo empírico podemos ver claramente una simbolización de un deseo fundamental y concreto que es la persona y que representa la manera en que ésta ha decidido que el ser esté en cuestión en su ser. El deseo empírico es el deseo de ser en general y por ello se considera como la realidad humana en la persona, que es lo que constituye su comunidad con el prójimo, lo que permite afirmar que hay una verdad del hombre y no sólo individualidades incomparables. La existencia como totalidad pertenece al deseo libre y fundamental, es decir, a la persona. El deseo empírico es una simbolización de ese deseo, al cual remite y del cual toma su sentido. Por otra parte, el deseo de ser, en su pureza abstracta, es la verdad del deseo concreto fundamental, pero no existe a título de realidad. Así, el proyecto fundamental, o persona, o libre realización de la verdad humana está doquiera en todos los deseos. Y la estructura abstracta y ontológica “deseo de ser”, representa la estructura fundamental y humana de la persona, pero no puede constituir una traba para su libertad, ya que la libertad es asimilable a la nihilización: el único ser que puede ser llamado libre es el ser que nihiliza su ser, sin embargo sabemos que la nihilización es carencia de ser. La libertad es precisamente el ser que se hace carencia de ser, pero como el deseo es idéntico a la carencia de ser, la libertad sólo puede surgir como ser que se hace deseo, como proyecto-para-sí de ser en-sí. Recordemos que la libertad es surgimiento inmediatamente concreto y no se distingue de su elección, es decir, de la persona. Ayudándonos de Sartre, creemos haber establecido la verdad humana por medio de una fenomenología ontológica, donde la simbología de los deseos empíricos debe ser objeto de investigaciones propiamente psicológicas: la observación, la inducción y la experimentación, tienen que orientar al filósofo sobre las relaciones comprensibles que pueden unir entre sí diferentes deseos o diferentes comportamientos, así como sacar a la luz ciertas conexiones concretas entre “situaciones experimentalmente definidas y el sujeto de la experiencia”. Sartre nos hace notar que para la clasificación y determinación de los deseos fundamentales o personas, ninguno de los métodos puede convenir: no puede tratarse de determinar a priori y ontológicamente lo que aparece como toda la imprevisibilidad de un acto libre. No basta con catalogar las conductas, las tendencias y las inclinaciones, sino que, a demás, es preciso descifrarlas, saber interrogarlas. Esta investigación sólo se puede llevar a cabo según las reglas de un método específico, al cual Sartre denomina psicoanálisis existencial, cuyos objetivos fundamentales los podemos sintetizar en los siguientes puntos:

1. El principio de este psicoanálisis es que el hombre es una totalidad y no una colección; que, en consecuencia, se expresa por entero en la más insignificante y superficial de sus conductas: todo es revelador en el ser humano, tics, gestos, etc.
2. El objetivo del psicoanálisis es descifrar los comportamientos empíricos del hombre, sacar a la luz las revelaciones que cada uno de ellos contiene y fijarlas conceptualmente.
3. Su punto de partida es la experiencia; su punto de apoyo, la comprensión preontológica y fundamental que el hombre tienen de la persona humana. Toda persona humana posee a priori, el sentido del valor revelador de sus manifestaciones y es capaz de descifrarlas, por lo menos si se le ayuda y se le conduce de la mano.

Como podemos deducir, el método del psicoanálisis existencial es comparativo, ya que cada conducta humana simboliza a su manera la elección fundamental que ha de sacarse a la luz, y puesto que, a la vez, cada una de ellas enmascara esa elección bajo sus características ocasionales y su oportunidad histórica, la comparación entre esas conductas nos permitirá hacer brotar la revelación única que todas ellas expresan de manera diferente. Como el primer esbozo de este método nos lo ofrece el psicoanálisis de Freud, conviene señalar con más precisión en qué aspectos del psicoanálisis existencial se inspirará en el psicoanálisis propiamente dicho, y en qué diferirá radicalmente de él.

Psicoanálisis existencial y psicoanálisis empírico

Similitudes entre ambos psicoanálisis

Ambos psicoanálisis consideran que todas las manifestaciones objetivamente observables de la “vida psíquica” mantienen relaciones de simbolización que simbolizan estructuras fundamentales y globales que constituyen propiamente la persona. Los dos consideran que no hay datos primeros: inclinaciones heredadas, carácter, etc. Por ejemplo, el psicoanálisis existencial no conoce nada antes del surgimiento originario de la libertad humana; el psicoanálisis empírico postula que la afectividad primera del individuo es una cera virgen antes de su historia, por ejemplo, la libido no es nada fuera de sus fijaciones concretas, sino una posibilidad permanente de fijarse de cualquier modo sobre cualquier objeto. Sendos psicoanálisis consideran al ser humano como una historialización permanente y procuran descubrir, más que datos estáticos y constantes, el sentido, la orientación y las vicisitudes de esa historia. Por ello, plasman al

hombre en el mundo y no conciben que pueda interrogarse a un hombre sobre lo que es sin tener en cuenta su situación. Un ejemplo claro que utiliza mucho Freud en las investigaciones psicoanalíticas, es apuntar a reconstruir la vida del sujeto desde el nacimiento hasta el momento de la cura; utilizan todos los documentos objetivos que pueden hallar: cartas, testimonios, diarios íntimos, informaciones “sociales” de toda especie. Tanto el psicoanálisis empírico como el existencial buscan una actitud fundamental en situación que no podría expresarse por definiciones simples y lógicas, puesto que es anterior a toda lógica y que exige ser reconstruida según leyes de síntesis específicas. El psicoanálisis empírico trata de determinar el *complejo*, designación que de por sí indica la polivalencia de todas las significaciones implicadas; el psicoanálisis existencial trata de determinar la *elección originaria*. Ésta, al producirse frente al mundo y ser elección de la posición en el mundo, es totalitaria, como lo es el complejo; como el complejo, es anterior a la lógica; ella elige la actitud de la persona respecto a la lógica y los principios; no se trata, pues, de interrogarla con arreglo a la lógica. Esa elección recoge en una síntesis prelógica la totalidad del existente y, como tal, es el centro de referencia de una infinidad de significaciones polivalentes. Para estos dos psicoanálisis, el sujeto es considerado como no estando en una posición privilegiada para proceder sobre sí mismo a esas investigaciones, de ahí que se requiera la llamada conciencia del estado anómalo psíquico, es decir, reconocer que se necesita ayuda. Por ello, se presentan como un método estrictamente objetivo, que trata como documentos tanto los datos de la reflexión como los testimonios ajenos. Es claro que el sujeto puede realizar sobre sí mismo una investigación psicoanalítica, pero le será preciso renunciar de una vez a toda ventaja de su posición particular, e interrogarse exactamente como si fuera un prójimo. Y, finalmente, el objeto de ambos psicoanálisis mantiene en común tener la realidad de su ser y su conocimiento por el sujeto puede contribuir a iluminar la reflexión convirtiéndose ésta en un disfrute que será un cuasi-saber.

Diferencias entre ambos psicoanálisis

Viendo las semejanzas parecería que encontrar diferencias fuera una tarea ardua, pero el lector sabrá apreciar, por lo que lleva leído, que, en esencia ambos psicoanálisis, distan notablemente. Las similitudes se justifican, porque es claro que el psicoanálisis existencial deriva del psicoanálisis empírico y, en consecuencia poseen una base común y argumentos afines. Empero, el psicoanálisis empírico parte del postulado de la existencia de un psiquismo inconsciente que por principio se hurta a la intuición del sujeto. El psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es, para él,

coextensivo a la conciencia. Ese misterio del inconsciente proviene de una privación de los medios que ordinariamente permiten el análisis y la conceptualización. Así, los complejos extirpados de las profundidades inconscientes y los proyectos descubiertos por el psicoanálisis existencial, serán aprehendidos desde el punto de vista del prójimo. De este modo, el objeto sacado a la luz será articulado según las estructuras de la trascendencia-transcendida, es decir, que su ser será el ser-para-otro, aunque el psicoanálisis y el psicoanalizado sean la misma persona. En consecuencia, el proyecto sacado a la luz por ambos psicoanálisis será la totalidad de la persona, lo irreductible de la trascendencia, tal como son en su ser-para-el-otro. Otra importante diferencia es que el psicoanálisis empírico ha decidido por su cuenta acerca de su instancia irreductible en lugar de dejarla anunciarse por sí misma en una intuición evidente. La libido o la voluntad de poder, es claro que constituyen un residuo psicobiológico que no es claro por sí mismo y que no nos aparece como si hubiera de ser el término irreductible de la investigación. En última instancia, la experiencia establece que el fundamento de los complejos es esa libido o esa voluntad de poder, y tales resultados de la investigación empírica son enteramente contingentes y no logran convencer: nada impide concebir a priori una “realidad humana” que no se expresa por la voluntad de poder y cuya libido no constituyera el proyecto originario e indiferenciado¹⁴. Contrariamente, la elección a la que se remontará el psicoanálisis existencial precisamente por ser elección da razón de su contingencia originaria, pues la contingencia de su elección es el reverso de su libertad. Además, en cuanto se funda sobre la carencia de ser concebida como característica fundamental del ser, recibe legitimación como elección y sabemos que ya no tenemos que ir más lejos. Lo que se alberga en la conciencia como inconsciente, no es un estado mágico, todo está en nuestra conciencia, sin embargo imposibilitada de vislumbrar lo que la perturba. Eso nos lleva a ver que el psicoanálisis existencial no tiene que remontarse dese el “complejo”, que es precisamente la elección de ser, hasta una abstracción, como la libido, que lo explicaría. El complejo es elección última, es elección de ser y se hace tal. El complejo es difuso y lo que necesita el analista es claridad: al ser puesto en claro, se revela cada vez como evidentemente irreductible. De ahí que ni la libido ni la voluntad de poder aparecerán al psicoanálisis existencial ni como caracteres comunes a todos los hombres ni como irreductibles. Todo lo más, puede que se compruebe, después de una investigación, que ciertos sujetos expresan, a título de conjunto particulares, una elección fundamental que no puede reducirse ni a la una ni a la otra. Es entonces

¹⁴ Cfr. *Ibid*, pág. 592

la elección la protagonista que fundamenta el psicoanálisis que proponemos. El psicoanálisis existencial se fundamenta en la elección, ya que renuncia a suponer una acción mecánica del medio sobre el sujeto considerado. El medio no puede obrar sobre el sujeto sino en la medida exacta en que éste lo comprende, es decir, lo transforma en situación. No vale ninguna descripción objetiva del medio ya que, desde el principio, el medio concebido como situación remite al para-sí en cuanto que elige, exactamente como el para-sí por su ser en el mundo remite al medio. Al renunciar a todas las formas de causalidad mecánicas, renunciamos a todas las interpretaciones generales del simbolismo considerado por el psicoanálisis empírico, he ahí la constatación de *un ir a una realidad manifiesta*. Y como nuestro objetivo no puede ser establecer leyes empíricas de sucesión, no podríamos constituir una simbología universal. El psicoanálisis deberá, cada vez, reivindicar una simbología en función de cada caso en particular. Si el ser es una totalidad, no es posible que puedan existir relaciones elementales de simbolización, que mantendrían una significación constante en cada caso, es decir, que quedaría inalterada cuando se pasa de un sistema significativo a otro. Además, el psicoanálisis no perderá de vista que la elección es viviente y, por lo tanto, puede ser siempre revocada por el sujeto estudiado. Es claro que los símbolos cambian de significación porque los bruscos cambios de orientación que se dan en el individuo, obligan a éste, en ese instante, a tomar una posición nueva frente a un pasado inmutable. Ello nos obliga a abandonar la simbología utilizada hasta entonces. El psicoanálisis existencial deberá ser enteramente flexible y amoldable a los menores cambios observables en el sujeto, ya que se trata de descubrir una elección no un estado. Y, finalmente, el investigador del psicoanálisis existencial tienen como objeto descubrir una elección y, por ello, deberá tener siempre presente que su objeto no es algo hundido en las tinieblas del inconsciente, sino una determinación consciente y libre, la cual tampoco es un habitante de la consciencia, sino que se identifica con la consciencia misma. El psicoanálisis empírico, en la medida en que sus métodos valen más que sus principios, se encuentra a menudo en vías de un descubrimiento existencial, aunque siempre se detiene a medio camino, por ejemplo cuando, en su introspección, se aproxima a la elección fundamental, las resistencias del sujeto se desmontan de pronto y éste reconoce súbitamente la imagen que les es presentada como suya, igual que si se viera en un espejo. Este involuntario testimonio del sujeto es preciso para el psicoanálisis empírico, quien ve en él la señal de que ha alcanzado su objetivo: puede pasar de las investigaciones propiamente dichas a la cura. Pero nada, ni en sus principios ni en sus postulados iniciales, le permite comprender ni utilizar ese testimonio. Porque si efectivamente –tal como a firma Freud- el complejo es inconsciente, es decir, el signo está separado de lo significado por una barrera, el sujeto jamás lo

reconocerá y, todavía más, si fuera preciso reconocerle –al paciente- la facultad de comprender los signos, eso sería hacer de él un inconsciente consciente porque comprender es tener consciencia de que ha comprendido. Así, ¿podemos decir que quien reconoce la imagen presentada es el sujeto en tanto que consciente?, pero ¿cómo compararía esa imagen con su verdadera afección, si ésta última está fuera de su alcance y nunca ha tenido conocimiento de ella? El paciente, lo más que podrá decir es que la explicación psicoanalítica de su caso es una hipótesis *probable*, cuya probabilidad está dada por el número de conductas que es capaz de explicar. La consecuencia es que el sujeto se encuentra, con respecto a la interpretación, en la posición de un tercero, del psicoanalista mismo, y no tiene respecto de ella posición privilegiada alguna. Y si cree en la probabilidad de la hipótesis psicoanalítica, esta simple creencia, que se dará en los límites de su conciencia, ¿podría realmente llevar consigo la ruptura de las barreras que bloquean a las tendencias inconscientes? El psicoanálisis empírico, tiene sin duda, la imagen oscura de una conciencia súbita entre lo consciente y lo inconsciente, pero se ha privado de los medios para concebir tal conciencia de modo positivo.

Por eso, nuestra propuesta de un psicoanálisis existencial, va más allá de unos mecanismos *mágicos* que con cierta connotación esotérica pretenden introducir estructuras en el individuo que no le corresponden. Hablar de un inconsciente significa atribuir al Yo una dimensión desconocida, deshabitada por él, resultando la dificultad de dotar de significación a esa inconsciencia que por otro lado domina al Yo de tal manera que lo lleva a su estado de incertidumbre y desubicación. Pero lo más relevante es que no se puede tener consciencia del inconsciente sino es desde una misma consciencia, así que el estado de inconsciencia depende por dentro de lo consciente y eso nos lleva a revisar el concepto de inconsciencia planteándonoslo como estado o entidad propia. Si como estado puede ser un lapsus, una fallida temporalmente hablando, entonces podríamos hablar de estados inconscientes, situaciones inconscientes o actos inconscientes que quedarían justificados por su efímera temporalidad; en realidad hablaríamos de actos mecánicos o no intencionados. De otra manera, la situación de inconsciencia es insostenible ya que remite siempre a una entidad propia y recóndita del Yo. En este caso, la sostenibilidad del concepto se hace más difícil porque ¿cómo es posible que mi Yo albergue algo de lo que él –mi Yo- no tiene poder, no domina, no es él? Siendo el Yo un todo, una intuición directa de mí mismo, se hace imposible que exista una entidad ajena a él que lo domine. El psicoanálisis existencial explica lo que Freud llama inconsciencia como una estrategia del Yo para defenderse de las hostilidades que le muestra su ser en el mundo, es lo que Sartre denominó la Mala Fe: un autoengaño que utilizamos de forma directa para con nosotros con el objetivo de *olvidar* el trauma del que

hemos sido víctimas, protagonistas u observadores. La Mala Fe no es un acto peyorativo ni para el para-sí ni para el en-sí, al contrario intenta garantizar el proyecto genuino, auténtico y puro del ser-en-el-mundo. Además, no es que sea un atributo del hombre, más bien forma parte de su naturaleza de ser para que su proyecto de ser –que es el mismo vivir- no se vea alterado y si eso sucede, pueda elegir con determinación otro proyecto que lo conduzca hacia la realización del mismo. Que la mala fe forme parte de la naturaleza humana significa que los tres estadios constitutivos del ser –para-sí, en-sí y para-otro- son un bloque compacto que se plasman siendo en el mundo; esto es, la Mala Fe surge como defensa ante la presencia e intervención en mi mundo de los otros. De aquí la famosa frase, extraída fuera de contexto que da lugar, a veces, a malas interpretaciones: *el infierno son los otros*¹⁵. Pero también los otros son el cielo, y así evitamos el sentido pesimista con el que se tizna al existencialismo en general porque el otro es aquel que complementa mi vida, que le da sentido y que justifica mi *hacer*. De hecho, en la filosofía sartreana la presencia del otro tiene un papel fundamentador en el aspecto ontológico, literario, social y político¹⁶, no hay que olvidar que de las 646 páginas que tiene la obra en la edición alianza, casi 200 son dedicadas al análisis del otro.

Metodología del psicoanálisis existencial

Llegado a este punto podemos ya explicar en qué consiste la metodología del psicoanálisis existencial, la cual nos proporcionará una visión de los desequilibrios psíquicos más veraz que la del psicoanálisis empírico. Nuestro psicoanálisis nos permite *sacar a la luz*, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar a sí misma lo que es. Ya que la persona busca una elección de ser al mismo tiempo que su ser y eso le obliga a reducir los comportamientos singulares a las relaciones fundamentales *de ser* que se expresan en esos comportamientos. Y dado que la persona es una constante proyección en el mundo, el método existencial, se orienta desde el principio hacia una comprensión del ser y no debe asignarse otro objetivo que encontrar el ser y la manera de ser del ser frente a ese ser. No puede detenerse antes de alcanzar ese objetivo. Así, utilizará la comprensión del ser que caracteriza al investigador en tanto que él mismo es realidad humana; y, como trata de extraer el ser de sus

¹⁵ Cfr. Sartre, Jean Paul, *A Puerta Cerrada*, Alianza Editorial, Madrid, 1989. Pág 134-135.

¹⁶ Cfr. Gómez García, Juan Carlos, *El ser para otro sartreano*, Universidad de Barcelona, 2002. Tesis Doctoral dirigida por el doctor Agustín González.

expresiones simbólicas, deberá reinventar cada vez, sobre las bases de su estudio comparativo de las conductas, una simbología destinada a descifrarlas. El criterio del éxito será el número de hechos que su hipótesis permita explicar y unificar, así como la intuición evidente de la irreductibilidad del término alcanzado. Y, los resultados alcanzados, los fines últimos del individuo podrán ser objetos de una clasificación y ser comparados con otros resultados estableciendo consideraciones generales sobre la realidad humana en cuanto elección empírica de sus propios fines. Finalmente, las conductas estudiadas por este psicoanálisis existencial, no serán solamente los sueños, actos fallidos, las obsesiones y la neurosis, sino también y, sobre todo, los pensamientos de la vigilia, los actos logrados y adaptados, el estilo, etc. Porque la voluntad del paciente ante la determinación de la cura, es fundamental para localizar el mal psíquico.

Conclusión: psicoanálisis existencial y práctica filosófica.

El psicoanálisis existencial es una propuesta fundamentadora, terapéutica y conductora que la práctica filosófica puede desarrollar en el asesoramiento filosófico. Fundamentadora, ya que es la única propuesta psicoanalítica que basa su desarrollo terapéutico en un análisis ontológico previo, terapéutica porque muestra una forma de reconducción analítica donde el sujeto es dominante de sus desequilibrios psíquicos y conductora en el sentido más amplio del término, porque el individuo conduce sus decisiones en un mundo pleno de incertidumbre; se trata, no tanto de prevenirle sino más de canalizarle hacia una analítica introspectiva basada en la observación genérica de sus *haceres*.

Desde el existencialismo, consideramos al hombre *en situación*, eso significa muchas cosas; primero que el sujeto solo, no es nada, necesita de una sociedad para desarrollar su ser; segundo, que ese desarrollo se da en un conflicto de origen, en una *dialéctica de la cosificación* perpetua e insoslayable, ya que todo ser está sujeto a su libertad, está condenado a ser libre y a guiar dicha libertad por el mundo y tercero, al sujeto le faltan pautas conductoras para afrontar esa contradicción que significa mantener inalterable su Yo en defensa de la agresión exterior. Esto es, el mero hecho de ser, de tener conciencia de analítica de la vida, implica un ser *existenciarío* que se encuentra en un mundo que no comprende y del que se siente una pura víctima. El psicoanálisis existencial ayuda a comprendernos, comprender a los otros y comprender el sentido de la absurdidad de la vida; comprender que lo absurdo es lógico de por sí, que vivimos en una absurdidad a la que le damos la espalda y cuando nos giramos, no la reconocemos como tal. Hemos de aprender a vivir en ella, de ella y con ella porque ella forma parte de nuestra existencia. Y ¿cómo es posible una

terapia de esa índole? ¿Funciona como prevención o como seguimiento al conflicto psíquico ya iniciado?

El ser humano se proyecta constantemente, por ello decimos que es libre, o mejor, que es libertad queriendo significar que libertad y hombre es lo mismo. Así, no tiene más remedio que proyectarse en su elección continua; dichos proyectos son lo que el hombre es o acaba siendo, empero no es siempre así, el hombre, en realidad, es *nada de ser* porque siempre, sus proyectos, son comunes, nunca genuinos y son propios en la medida en que son actos individuales, pero su valúa se disipa en actos comunes, vulgares que lo que hacen es desvirtuar la individualidad del ser, siendo eso, nada de ser. Jamás realizamos un acto que nos excluya de lo propio del ser humano (por ello el hombre quiere ser Dios), si nos preguntan qué somos, qué es lo que te hace ser tú y no otro, siempre contestaremos como podría contestar cualquiera, y es esa vulgaridad la que nos aproxima a la *nada de ser*, la cual, nunca atrapamos porque siempre somos estando en relación contingente. Jamás atrapamos a nuestro yo en su autenticidad porque siempre somos algo, y nunca somos nada que es lo que realmente somos, *el ser que es lo que no es y que no es lo que es*. Pero esta *nada de ser* está lejos de nuestro proyecto que siempre es en situación, en acto puro (sin potencialidades); el hombre se comprende como una hacedor que vive constantemente el desarraigo con su proyecto cuando éste no es llevado a su fin. Elijo hacer esto o lo otro y en la elección va mi vida, mi ser, mi existenciario. La victoria de la elección, el éxito significa mi cumplimiento, mi persona, mi yo ganador delante de los otros; me he forjado un ser, una *seudonaturaleza*; sin embargo, el incumplimiento del proyecto es el fracaso, la desolación, el surgimiento de reflexiones profundas sobre mi valía como ser social, la victoria del otro, el ser un objeto y, lo más grave, si no proyecto inmediatamente otro proyecto sustitutorio que compense el anterior, caeré en la depresión, en la asunción de mi nihilidad y la proximidad con la *nada de ser*, que significaría el descontrol de mi mismo. Algunos lo denominan inconsciencia, nosotros mala Fe, huida del ser de una realidad que no supera, identificación con el absurdo, esto es, creer que la salida es la no elección. Es lo que los psicólogos denominan depresión. Nosotros lo denominamos *huída fallida* porque el individuo elige la posibilidad de no elegir significando que no es un ser libre; en consecuencia entra en contradicción ya que elige el no elegir. Muestra entonces una actitud de desolación e incertidumbre, inseguridad y vacío de ser porque sus proyectos han sido un fracaso y como la vida es un proyecto, él mismo se siento fracasado en la vida.

El psicoanálisis existencial propone un análisis exhaustivo de esa situación, personalizándola y argumentándola, con la finalidad de que el individuo se vea,

elija verse, se auto valúe y se juzgue en situación concreta, jamás abstracta, simbólica o interpretativa.

Creemos que debemos impulsar la práctica filosófica desde todos los ámbitos que podamos, centros cívicos, talleres, cafés filosóficos, etc. Hoy más que nunca, el ciudadano de a pie precisa de orientaciones basadas en la seguridad que nos da la razón, la argumentación y el análisis; alejarnos de las supersticiones y los dogmas para aproximarnos a un análisis sincero, metódico y serio; éste es el propósito del existencialismo que no sólo desarrolla su actividad como terapia conductora, sino que también lo hace como prevención. Pensamos que el análisis ontológico aquí planteado, expresado en una terminología, quizás más asequible para el público ajeno a la filosofía, sirve para ubicarnos en eso que somos, para vernos desde una perspectiva analítica descriptiva y poder comprendernos, poder examinarnos a nosotros mismos, a los otros y a nuestras relaciones con los otros, causa, sin duda, de los avatares del ser. De este modo podemos prevenir conflictos o bien hacerles frente con la seguridad que da el acercamiento a una comprensión del ser. Sin embargo nos encontramos con serias dificultades a la hora de hacer extensivo nuestro proyecto, la primera es el carácter elitista del lenguaje filosófico, que aleja a los curiosos y aburre a los estudiantes de bachillerato; los primeros suelen optar por recursos de carácter más vulgar y flexible, en todos los sentidos, a saber, la autoayuda. No ven en la filosofía una práctica real que pueda llegar a ser de su dominio, lo esotérico, lo religioso y los gabinetes psicológicos, parecen ser el recurso más común y factible para llevar a cabo esa reconducción, esa ayuda que se necesita para orientarte y conducirte en el vivir. Por ello, hemos de potenciar la práctica filosófica a todos los niveles que podamos, acercarnos como malabaristas haciendo piruetas para atraer al vulgo a la razón. Este discurso parecería estar impregnado de un cierto dogmatismo y asemejarse a la defensa de una metodología abanderada por la verdad absoluta, lejos de eso, la única bandera que ondeamos es la de la defensa a la libertad de pensamiento, al derecho a ser autosuficiente, a aprender a utilizar los juicios de razón; todo ello para tener argumentos sólidos que puedan hacer del vivir una existencia *auténtica*.

Seguramente, el término psicoanálisis existencial es desconocido para muchos, incluso en el ámbito filosófico, ya que el psicoanálisis es una metodología propia de Freud y modificada por otros a lo largo de los últimos años. Podríamos decir que el psicoanálisis existencial es una vertiente más del psicoanálisis denominado empírico que representaba su creador, es una revisión de los conceptos fundamentales modificados desde una perspectiva exclusivamente existencial porque creemos que sólo desde la existencia podemos dar garantía de una metodología que se aproxime más a la descripción del ser y a

su realidad empírica. Si tuviéramos que señalar esa diferencia como hilo conductor, diríamos que es, fundamentalmente, el concepto de consciencia e inconsciencia. Creemos, desde el psicoanálisis existencial que la consciencia no alberga ningún Yo ni más estructuras afines. El Yo no es un habitante de la consciencia, es ella misma habitando en el mundo. Esto significa que toda terapia psicoanalítica se enfrenta a una realidad *desnuda*, despojada de todo artificio o tecnicismo que no guíen por caminos irreales, simbólicos y recónditos; eso es caer en una situación irracional donde el dominio de la razón se halla en la sin razón, en la irracionalidad; es decir, en el inconsciente. Afirmarlo significa darle forma a un ser que no es por principio lógico, lo inconsciente no tiene una voluntad conductiva sobre el Yo porque no existe. Ser inconsciente, eso que denominan los psicoanalistas empíricos como la barrera de la razón, es únicamente una estructura del Yo que en su dimensión cobra una característica de involuntariedad o voluntariedad negativa. Si realizamos un análisis psicoanalítico desde la admisión de una estructura vacía de contenido, tanto lógico como real, nuestro análisis se diluye en la irracionalidad y la fantasía. Lejos de eso, el psicoanálisis existencial pretende dar forma a la realidad humana desde esa descripción óptica, que decíamos, del ser. El ser es su manifestación en el mundo, sus múltiples relaciones sociales y su satisfacción, o insatisfacción, constante del cumplimiento de sus proyectos como tales. Y ese ser que vive, existe y muere ansía comprender qué le pasa en qué situaciones; ansía saber qué determinación seguir en qué momentos. Necesita aprender a utilizar la razón y eso sólo puede ser labor del filósofo, tal como señaló en muchas ocasiones Sócrates.

Bibliografía

BINSWANGER, LUDWING, *Obras escogidas*, RBA Biblioteca del psicoanálisis 2006.

DESCOMBES, VINCENT, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1982.

FREUD, SIGMUND, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2006

GÓMEZ GARCÍA, JUAN CARLOS, *El ser para otro sartreano*, Universidad de Barcelona, Barcelona. 2002. Tesis doctoral.

HEIDEGGER, MARTIN, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1989.

ONFRAY, MICHEL, *Freud: El crepúsculo de un ídolo*, Taurus, Madrid, 2011.

SARTRE, JEAN PAUL, *El ser y la nada*, Alianza Universidad, Madrid 1989.

SARTRE, JEAN PAUL, *A puerta cerrada*, Alianza Losada, Madrid, 1989.

WEBSTER, RICHARD, *Por qué Freud estaba equivocado*, Destino, Barcelona, 2002.

ÉTICA Y ESTÉTICA EN LA CONTEMPORANEIDAD

ETHICS AND AESTHETICS IN CONTEMPORANEITY

MIQUEL PARDO

mpardollungarriu@hotmail.com

Universidad de Barcelona

RECIBIDO: 14 DE JUNIO DE 2012

ACEPTADO: 11 DE AGOSTO DE 2012

Resumen: La crisis de las sociedades contemporáneas pone en tela de juicio los valores que sostienen los vínculos entre sus miembros. A partir de un diagnóstico de la situación y de la obra de algunos filósofos y sociólogos actuales, sostenemos la tesis de que no puede haber un espacio para la ética social si no se da un tiempo para la sensibilidad estética. Nuestra reflexión aporta una vía de esclarecimiento a todo ello a partir de las paradojas de los sentimientos ajenos – aquellos que experimentamos por la acción de los otros - y de la escucha de lo inaudible: el silencio.

Palabras clave: hiperrealidad, filosofía de la música, estética fenomenológica, escucha.

Abstract: the crisis of contemporary societies is undermining the values on which the ties between their members are based. Starting from a diagnosis of the present situation and the works of some current philosophers and sociologists, we hold the theory that there cannot be space for ethics if there is no time for aesthetic sensibility. Our reflections bring forward a way to clarify this thesis from by looking at the paradoxes associated with the feelings we experience - such as embarrassment or guilt - for other people's actions and listening to what is inaudible: silence..

Keywords: hyperreality, philosophy of music, phenomenological aesthetics, listening.

Introducción

Punto de partida

El punto de partida de esta reflexión tiene su origen en una conversación que a mediados de los 80 mantuve con un prestigioso compositor español en su época de madurez. En aquel entonces, yo era un joven compositor que empezaba su carrera artística y que quería tomar el pulso a las diversas corrientes de creación musical a través del testimonio de primera mano de uno de sus más destacados e influyentes compositores contemporáneos. La conversación, animada, había empezado al comentar diversas experiencias de este compositor a lo largo de su dilatada trayectoria - en aquel momento tendría unos 56 años de edad -, y fue, poco a poco, derivando de forma más natural hacia a la insigne figura de

Beethoven. Fue entonces cuando él expresó una opinión de carácter más bien negativo sobre el maestro de Bonn – advierto al lector que en aquellos tiempos yo era especialmente sensible a la crítica de un artista del que siempre he sido un gran admirador, no siendo nada fácil para mí aceptar cualquier comentario contrario a este sentimiento-. Evidentemente, no me hubiese importado que la crítica hubiese sido dirigida y limitada a aspectos técnicos de la composición, dada, entre otros motivos, la distancia que nos separa en términos estéticos del clasicismo alemán. Lo que me sorprendió, e incluso me dejó en cierto estado de perplejidad y de estupor, fue que su crítica iba orientada a desacreditar el posicionamiento ético de Beethoven y más concretamente contra el homenaje que Beethoven que ofrece a la fraternidad universal, expresada de manera magistral y colosal en su *Sinfonía n° 9 en Re menor opus 125, "Coral"* - probablemente una de sus obras más conocidas por al gran público -.

¿Qué podía haber de ofensivo, me preguntaba, en el carácter ético del compositor alemán para motivar el malestar de un compositor actual? Lo cierto es que para mí, - y no sólo entonces sino también ahora - , la sombra de Beethoven - aparte de proyectarse gigantesca sobre la historia universal de la música y de ser una cima inexpugnable para los compositores que le siguieron - es el paradigma de la actitud ética para cualquier artista.

Como es de todos sabido, con 28 años, Beethoven fue perdiendo audición progresivamente, circunstancia esta que le afectó a su carácter y a la relación con sus congéneres de modo determinante. Por las fechas de la composición de su IXª, el compositor alemán acabó prácticamente sordo y el medio para hacerse entender era escribir en libretas de las que se conservan un buen número. Paradójicamente, sin embargo, es en esta última etapa de su vida que escribe la música más interesante, más evolucionada y más trascendente de su trayectoria artística. Es la época de sus últimas sonatas para piano, de las *Variaciones "Diabelli"*, de sus últimos cuartetos, de la *Misa Solemnis* y la *Sinfonía n° 9, "Coral"*. Frente a este trabajo ingente, de esta monumental aportación al arte universal, uno se pregunta "por qué". ¿Qué podía motivar a Beethoven a donar como legado a la humanidad una música excepcional, padeciendo un estado de sordera que le impedía inexorablemente el disfrute de oír su propia música?

Lo cierto es que ha habido, a lo largo de la historia, compositores ciegos que han escrito música - el mismo J. S. Bach tuvo que "dictar" su *Arte de la fuga* a su yerno, debido a la ceguera que le acompañó en su vejez -, incluso ha habido excelentes compositores ciegos de nacimiento. Para un músico, la ceguera no le impide el ejercicio de sus aptitudes creativas, hasta el punto que incluso podríamos estimar positivamente el beneficio que puede suponer para la atención y la concentración necesarias para su actividad, puesto que no es estorbado por ningún tipo de estímulos visuales. Sin embargo, nunca se ha tenido noticia, por

ejemplo, de la existencia de un pintor ciego: sería algo extrañísimo, por no decir imposible, que un pintor trasladase a una tela una imagen que él mismo no pudiera contemplar con sus propios ojos. Análogamente, Beethoven hubiera podido disfrutar de su música “silenciosamente” desde el ejercicio intensificado de su imaginación y nadie por ello osaría reprochárselo. No sólo no hizo eso, sino que llegó a escribir el estallido musical más apoteósico de alegría que nunca se ha escrito, así como la mayor afirmación de fe absoluta en la humanidad y de la fraternidad universales desde la soledad más profunda que pueda llegar a sentir un músico o un artista en general: ésta es, sin duda, la mejor muestra de una grandeza de espíritu que supera toda comparación.

¿Qué puede haber, entonces, en la sensibilidad contemporánea para que un artista actual llegue a valorar como algo perverso y negativo la expresión de la fraternidad universal?

Los valores éticos I: los ideales de la Ilustración y del clasicismo vienés.

"Liberté, égalité, fraternité" eran las consignas de la Revolución francesa y los ideales de la Ilustración, encarnados perfectamente en la trayectoria no sólo artística sino vital de Beethoven.

Libertad: Con el genio de Bonn, el compositor empezó a dejar de ser de ser un simple “criado” – no muy lejos de un lacayo culto, más o menos bien considerado por el aristócrata-mecenas de turno o por un príncipe de la Iglesia -. El músico puede ahora sobrevivir de los recitales que ofrece a un público no necesariamente aristócrata - surgen en aquel entonces los primeros locales de entrada pública, principalmente destinada a la burguesía en alza -, componiendo por encargo y publicando sus obras para su difusión.

Igualdad: Beethoven no aceptaba la desigualdad por nacimiento. Frente a la "nobleza de sangre", alegaba una "nobleza de espíritu": "Lo que usted es - escribía Beethoven en una nota dirigida al príncipe Lichnowski, uno de sus mecenas y admiradores más fieles- lo es por accidente de nacimiento; lo que yo soy, lo soy por mi mismo. Hay y habrá miles de príncipes; hay un único Beethoven"¹. Contrariamente a la actitud prepotente del "propietario de terrenos" - haciendo alusión a una carta de su hermano Karl - Ludwig se sentía "propietario de un cerebro"².

¹ Kerst, Friedrich: *Beethoven: the Man and the Artist, as Revealed in his own Words*, H.Krehbiel (Editor), disponible on-line en www.gutenberg.org/ebooks/3528. Pág. 47 (último acceso 30 de julio 2012)

² Scott, Marion M.: *Beethoven*, Salvat editores, Barcelona, 1985. Pág. 99

Fraternidad: Beethoven da testimonio de un amor profundo no sólo a sus amigos, sino a la humanidad entera, como hemos apuntado anteriormente. No obstante, su militancia en estos ideales no le protegió de grandes decepciones en el terreno biográfico. La primera de ellas la encontramos en la composición de la *Sinfonía nº 3 en Mi b, "Heroica"*, dedicada en un principio a la memoria de Napoleón Bonaparte, del "grand' uomo" en el que el compositor alemán veía realizadas sus esperanzas revolucionarias más profundas y la culminación de sus ideales en todo el orbe. La barbarie de las tropas napoleónicas en la campaña austríaca fue suficiente para demostrar el talante de este personaje: un miserable oportunista y un déspota más de la larga lista que nos provee de vez en cuando la historia.

"Muss Es sein? Es muss sein! Es muss sein!" – "¿Debe ser? ¡Debe ser! ¡Debe ser! -. Con estas palabras escritas al inicio del tema principal comienza el "Grave ma non troppo tratto" del cuarteto opus 135³. De este modo, Beethoven acepta la muerte cercana, como en su día aceptó su sordera, y como también lo hace con el fracaso de sus ideales revolucionarios. Sumido en la soledad de su soltería, sin familia, consagrado exclusivamente al arte e incomprendido por sus coetáneos, ¿dónde queda ahora la igualdad tan apreciada, al contemplar al genio de Bonn envejecido, enfermo y aislado del mundo por su sordera? - ¡hoy en día hablaríamos de él como de un discapacitado físico! ¿Pero qué igualdad podía reivindicar en aquellos tiempos un discapacitado? -.

Tampoco dejó de pagar caro su ideal de fraternidad: después de luchar y finalmente conseguir la custodia legal de su sobrino Karl – hijo de su hermano fallecido -, la relación con éste lo inutilizó artísticamente durante casi una década. Y a pesar de ello, su obra respira una paz, una gratitud hacia la vida, que la transfigura en una empresa sobrehumana.

Los valores éticos II: la crisis del concepto de fraternidad

Desde el momento que emigramos del mundo gobernado por la Providencia - que tan bien supo construir san Agustín - y nos adentramos en la modernidad agnóstica y científica, el concepto de fraternidad queda de alguna manera herido de muerte. La Providencia es el Padre de quién toda la humanidad creyente se siente hijo adoptivo. El hombre de fe se concibe como hijo en el Hijo, hermanado espiritualmente con el resto de los fieles. Con el cambio a la modernidad, este tipo de sentimiento deja de tener un fundamento teológico, para pasar a ser más humanístico, menos celestial. La pertenencia a una patria común

³ Beethoven, Ludwig van: *Complete String Quartets*, Dover Publications Inc., New York, 1970. Pág.201

- "Allons, enfants de la Patrie!", comienza el himno revolucionario francés-, a un gremio, a una co-hermandad profesional o militar se convierten en vínculos asimilados a los de sangre. A pesar del catolicismo practicante y explícito de Beethoven - consideraba a su *Missa Solemnis* como su obra más importante (por cierto, obra "hermana" en el tiempo de la IXª Sinfonía) -, el concepto de fraternidad que yace en el texto de Schiller es propiamente moderno⁴.

Será en la fase nihilista y atea de la época de la revolución industrial, especialmente ejemplarizada en la filosofía de Nietzsche - aunque también de algún modo en la ciencia darwiniana - donde hallaremos, sino un ataque frontal, al menos un cuestionamiento radical de la idea de fraternidad: en el primero, su "olfato de psicólogo" detectará cierto "tufo a establo" insoportable para un espíritu aristocrático; en el último, más allá del origen común de nuestra especie, se desvelará en el sentimiento de fraternidad una contrariedad para la tesis de la supervivencia del más apto.

Tampoco la lucha de clases, ni la libre competencia de mercado, considerarán la fraternidad universal como un factor dinamizador de las revoluciones sociales que contemplará el siglo XX, más allá de la mera coincidencia grupal de intereses individuales. A pesar de todo, emergerá de las cenizas de la vieja fraternidad un concepto nuevo, más ligado a la praxis social que al sentimiento individual: el concepto de solidaridad.

Los valores éticos III: algunos apuntes redefinidores

La libertad se ha venido entendiendo a partir de la modernidad como un derecho inalienable de todo individuo y toda nación; y la carta de los derechos humanos es la materialización en un solo documento de este criterio. Pero la realidad nos dice que andamos muy lejos de que estos derechos lleguen a ser efectivos y plenamente operantes. Todo lo contrario: jamás como en nuestros días se han visto nunca tan vulnerados en la práctica⁵.

El arte, sin embargo, nos enseña otra cara de la libertad: la libertad entendida no como un derecho sino como una semilla que hay que cultivar para que madure.

⁴ Sobre las connotaciones religiosas que sin duda podemos detectar en los ideales revolucionarios ilustrados, es necesario tener en cuenta el papel tan decisivo de la masonería europea y norteamericana.

⁵ No sólo son vulnerados abiertamente en los regímenes dictatoriales, sino de una manera más sutil y sibilina en las democracias occidentales. La crisis económica que padecen gran parte de los países europeos (entre ellos, el nuestro) ha puesto de manifiesto como el estado del bienestar y los derechos de los ciudadanos son pisoteados de forma arbitraria por el poder fáctico financiero, ante la impotencia, cuando no la colaboración, de los gobiernos y de los representantes políticos democráticamente elegidos.

Su modelo es la libertad del maestro, del artista, a diferencia del torpe capricho del aprendiz o del diletante, que, aunque pueda tener una engañosa apariencia de libertad, en realidad queda muy lejos de lograrla. Es preciso, pues, distinguir entre libertad y la simple no-esclavitud.

Así, la falta de libertad auténtica lleva como resultado a un incremento del orden represor, del control sobre cada individuo. No obstante, libertad y orden no son términos opuestos: son los ingredientes básicos para tener una actitud responsable. En este sentido, podemos detectar la insinuación de una cierta perversión moral en el dualismo comúnmente aceptado entre "régimen de orden"/"anarquía caótica", lo cual expresa, a nuestro parecer, un miedo escondido a la libertad y un odio irracional al orden. En el ámbito artístico, ello se vería reflejado en la sensación de pánico ante la hoja en blanco, o en la incapacidad de elegir entre varias opciones por miedo a perder hipotéticas oportunidades.

La igualdad, en cambio, sí que se la puede considerar un derecho: el derecho a ser tratado como un igual en lo básico y universal al resto de personas, en tanto reconocimiento de un principio común y compartido. Queda esto muy bien expresado en los sistemas meritocráticos como principio de igualdad de oportunidades, que, en el caso de que fuera aplicable a cada individuo en particular, conduciría a la disolución de los privilegios de clase, a menudo basados en la propiedad y en la transmisión de bienes hereditarios. Por cierto, un reto para la sociedad consistiría en poder hacer compatibles la meritocracia individual en el momento presente y el fruto del mérito legado por los antepasados en herencia.

Entre los filósofos contemporáneos, Derrida utilizará la noción de *différance* contra la tiranía de la igualdad,⁶ entendida ésta como homogenización en una linealidad discursiva de significado. En este sentido, la igualdad-homogeneidad vendría a oponerse también a la diferenciación-especialización con la que Durkheim caracteriza la modernidad.⁷ Detectamos así una tensión dialéctica entre la igualdad superadora de la diferenciación moderna (igualdad "positiva") y la igualdad como factor difuminador de los perfiles de los objetos y

⁶ Derrida, Jacques: *La différance*, Bulletin de la Societé française de philosophie (julio-septiembre, 1968), disponible on-line en www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm. Como señala Lyon, David: *Posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, Pág 39 : “ Derrida defiende la *différance* contra la tiranía de la igualdad y trata de deconstruir la dicotomía masculino-femenino”.

⁷ Durkheim, Émile: *La división del trabajo social*, Ediciones Akal. Madrid, 1987 y en *El suicidio*. Ediciones Akal, Madrid, 1982. En esta última, Durkheim define la anomia como el mal que castiga a una sociedad que carece de reglas morales y de su expresión en la falta de normas jurídicas. Véase también la referencia a la “diferenciación” y a la “anomia” de Lyon, David en *Opus cit.*, Pág 52 y Pág 62-63.

relativizador de significados (igualdad "negativa") – sirva de ejemplo el debate sumamente complejo sobre la igualdad de la mujer respecto del hombre en los diversos enfoques que se han dado en el feminismo.

El sentimiento que despierta la igualdad en sentido positivo es el del amor a lo común y a los individuos que lo comparten, a la comunidad. Por el contrario, el sentimiento opuesto al que genera la igualdad es el que lleva a la discriminación en sus múltiples formas.

Finalmente, la fraternidad no es propiamente ni un derecho ni un deber, sino que tiene que ver más con la conciencia de unidad que se establece entre los diversos miembros de una comunidad. La fraternidad universal significa, pues, llegar a aceptar la unidad entre todos los individuos y todos los pueblos del mundo. De esta manera, la fraternidad actúa como un punto de equilibrio entre la libertad que yo tengo y la que veo en el otro, más allá del sentido de igualdad, en cuanto que amo la diferencia entre ambos. El amor a lo común, propio del sentido de igualdad se transforma en hermandad en el momento que logramos asumir la libertad propia conjuntamente con la del otro: somos alguien en la medida que ejercitemos nuestra libertad. Mientras que la igualdad mira al pasado, al origen común, y la libertad se proyecta al futuro en cuanto a su realización, la fraternidad es el reencuentro final de todo este despliegue que retorna a sí mismo.

Por eso, la ausencia o carencia de este sentido de unidad presente en la fraternidad genera lo que entendemos por extrañeza. Simmel, y anteriormente Baudelaire con su personaje el *flâneur*, describen una sociedad de extraños basada en relaciones contractuales, meramente formales,⁸ lo cual conduce finalmente a una fragmentación social donde los individuos quedan aislados entre sí, provocando la pérdida de valores como la solidaridad o la fraternidad. Podríamos hablar en este caso de un problema de tiempo y de espacio sociales. La distancia, la ausencia de un espacio de relación - el "cara a cara" personal - también afectará a la conducta moral: la distancia física nos insensibiliza de las calamidades de la guerra en el otro extremo del mundo, mientras que la distancia racial nos deja en un estado de indiferencia para las injusticias que padecen aquellos que no se parecen a nosotros.

⁸ “El reconocimiento de lo fugaz, de lo transitorio, de lo superficial es el precio que hay que pagar para comprender qué es la modernidad. El *flâneur* se hallaba en una posición privilegiada, dijo Simmel, precisamente porque era anónimo. Era un extraño entre extraños”. Lyon, David, *Op. cit.*, Pág.66.

Tesis

Los problemas de índole ética en la actualidad - violencia de género, terrorismo, ausencia de valores morales, etc. - no son originariamente autónomos, sino que tienen una raíz estética: el comportamiento general de los individuos responde a una experiencia estética común a la sociedad y que actúa generalmente de manera subliminal, a oscuras, y que los artistas manifiestan o bien denuncian de forma transparente en sus obras. En síntesis: no puede haber "espacio" para una ética - en el sentido de un marco para una acción íntegra individual proyectada al exterior - si no hay "tiempo" para una estética.

La estética subyacente a nuestra contemporaneidad, en tanto que percepción sensible de la realidad, sin tiempo – sólo el tiempo dado para la gestión, el de los horarios de oficina, de la planificación industrial, incluso del ocio, etc. -, o mejor dicho, sin tiempo de calidad, queda ejemplificada en el "zapping", es decir, en la actitud de instalarnos en una virtualidad vacía de contenido, alimentada por un control de la situación – gráficamente ilustrada por el "mando a distancia" de un electrodoméstico - que se satisface en su posibilidad "en sí", en tanto que nunca puede llegar al nivel de concreción esperable, so pena de perderla.

La preocupación sobre la importancia del tiempo no es nueva. Ya en Kant el tiempo es concebido como condición necesaria de posibilidad para el pensamiento.⁹ Por eso, sin tiempo no es posible hacer filosofía. Sin embargo, avanzamos al lector que será la conexión que estableceremos entre la noción de tiempo de "calidad" y el *tempo* musical lo que iluminará su sentido profundo.

La ética en tiempos de crisis

En una primera etapa, el individuo es presionado por una ideología dominante que fagocita todos aquellos bienes exteriores que la naturaleza nos da "gratuitamente" (agua, aire, espacio vital, alimento...); pero posteriormente y de forma imparable esta ideología invade también el marco y el ámbito de nuestra interioridad y subjetividad: la falta de tiempo, no sólo en un sentido meramente cronológico, sino como un tiempo necesario, el tiempo que "piden las cosas", incapacita al individuo a reaccionar como un todo, íntegramente, como "habitante", en el sentido heideggeriano del término, de un espacio interior. En

⁹ Recogido por Adorno, según el cual "Kant observa que incluso el puro acto de pensar implica el transcurrir de la serie temporal como condición necesaria de posibilidad, y no solamente de la realización empírica del acto". Adorno, Theodor W.: *Musikalische Schriften III*, vol. 16, Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Meno, 1978. Hay traducción al español por Paidós, Barcelona, 2000, con el título *Sobre Música*, Pág. 45

consecuencia, la percepción estética queda reducida exclusivamente a una sensibilidad refleja sin tiempo a que llegue a los centros nerviosos superiores, al cortex cerebral; una sensibilidad que podríamos calificar de "amébrica", de una simplicidad más propia de un protozoo que de un ser humano. Una sensibilidad así sólo puede responder a los mecanismos elementales de pura supervivencia individual, a modo de un egocentrismo "biológico", que es incapaz de articular una perspectiva del mundo más allá de una pura compulsión neurofisiológica.

El diagnóstico de la ética contemporánea no debería estar basado - como así se ha hecho tradicionalmente -, en la autonomía de su propio campo - paradigmáticamente fundamentado en el imperativo categórico kantiano -. No se trata aquí de una "pérdida de las buenas costumbres" o de una relajación de éstas por motivos culturales o socio-económicos, sino de la imposibilidad ontológica de toda ética, o, dicho en otras palabras, de la inexistencia hoy en día de unas condiciones de posibilidad para una ética social.

Muy lejos queda la visión esperanzada de Georg Simmel cuando llegó a afirmar que en tiempos de incertidumbre y confusión se produce un retorno a la estética e incluso un sentido de moralidad en el arte.¹⁰ A pesar de que reconozcamos en la reflexión de Simmel la estrecha conexión que existe entre los dos ámbitos, constatamos que, precisamente por este motivo, la resolución de esta problemática no es en absoluto sencilla. En este orden de cosas, también Gianni Vattimo apuesta por una reconciliación¹¹ - una "*Verwindung*" como apuntaría Heidegger -¹². Pero en este caso la cuestión radicaría en como puede un individuo sometido a la fragmentación y a la diferenciación, a la alienación y al desarraigo de su ser, sacar fuerzas del puro anonadamiento y reencontrar la dirección adecuada.

Algunos pensadores analizan las cosas de otro modo. Foucault ve al hombre "muerto" - en el sentido opuesto al de ser consciente, activo, "vivo" ¹³-, condenado a ser prisionero y a la vez cómplice del mismo poder que lo mata, sin la seguridad y confianza en la reacción espontánea de un cuerpo-mente fisiológicamente sanos y un instinto aún no suficientemente estropeado. El atrincherarse en el argot - la "jerga" al uso- y en el tecnicismo estéril no es más que un síntoma palpable del miedo a "vivir", no en el sentido agradable y acomodaticio de "bienestar" que nos procura el sistema, sino desde la asunción de la pérdida, del dolor y finalmente de la muerte.¹⁴

¹⁰ Lyon, David: *Op. cit.*, Pág 33

¹¹ Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1986. Pág. 4

¹² Lyon, David: *Op. cit.*, p.31

¹³ Lash, Scott: *Sociology of Postmodernism*, Routledge, London, New York, 1990, Pág. 55

¹⁴ Algo similar sucede en la música contemporánea por parte del público, cuyo sentido vivencial parece haberse perdido. Así, en general se prefiere asistir a una conferencia que trate sobre música

Baudrillard, que nos invita a olvidar a Foucault, es un autor mucho más consciente del papel que juegan los llamados “medios de comunicación de masas” sobre la vida de los individuos.¹⁵ El dominio, el control, el auténtico poder, lo detentan las imágenes en la pantalla, sometidas a un proceso minucioso de montaje, a una *misse en scène*, que condiciona y determina nuestra comprensión de la realidad; lo cual potencia la carga simbólica de cualquier evento o acción humanas: el consumo como intercambio simbólico, el terrorismo como violencia simbólica, etc..

Según Baudrillard, vivimos en una hiperrealidad hecha de simulacros autorreferenciales, en donde quedan difuminadas las fronteras entre los objetos reales y su representación¹⁶ - un “mundo fantasmagórico”, según Walter Benjamin -. La realidad virtual suplanta así a la realidad entendida desde una actitud natural, puesto que la simulación no es experimentada como algo falso o fingido, sino plenamente coherente; y dentro de los dominios de esta coherencia todo juicio moral queda automáticamente relativizado. El pánico, también moral, que describe Baudrillard,¹⁷ como el sentimiento básico en el hombre o mujer actuales - y que coincide, más allá de la burda repulsa, también con el estado afectivo que genera en el espectador gran parte del arte contemporáneo -, ¿qué es sino una psicosomatización vivida históricamente de esta identidad fragmentada del propio individuo?

Tampoco parece haber salida de este callejón para aquellos autores que centran todo sentido en el marco exclusivo del lenguaje, sea éste hablado o escrito, como en el caso de Derrida.¹⁸ La pérdida acelerada de los hábitos de lectura de las nuevas generaciones de jóvenes en beneficio del control sobre los nuevos artefactos audiovisuales los arroja irremisiblemente a la agonía de todo significado por falta de tiempo para acceder al lenguaje.¹⁹ Incluso la incredulidad en relación a los *récits*, a las meta-narraciones, que describe Jean-François Lyotard²⁰ podría, en mi opinión, compartir una raíz común con la problemática de los simulacros que apuntaba Baudrillard, en el momento en que nuestra percepción estética queda confinada exclusivamente a les “epopeyas” de celuloide que cada vez con más frecuencia inundan las pantallas de los cines y de

contemporánea que asistir directamente a un concierto para escucharla.

¹⁵ Baudrillard, Jean: *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 1986

¹⁶ Lyon, David: *Op. cit.*, Pág. 93-94

¹⁷ *Ibid.*, Pág. 140

¹⁸ *Ibid.*, Pág. 38

¹⁹ El problema que yo mismo, a menudo, constato como docente ya no radica, a mi parecer, exclusivamente en el nivel de preparación o en el bagaje de cultural general de los alumnos, sino de su incapacidad manifiesta de comprensión, no ya de vocabulario, sino - lo que es más grave - de las mismas estructuras sintácticas.

²⁰ Lyotard, Jean-François: *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989, Pág. 24

los televisores. El "collage" formado por los astros y estrellas de Hollywood o de cualquier otra de sus sucursales, encarnando ayer a un héroe de la tragedia de un transatlántico hundido, hoy a las peripecias de un aprendiz de mago y mañana la de un semidiós homérico con las actitudes de un oriundo de Oklahoma, parece ser la única posibilidad de discurso y de modelo estilístico para la post-modernidad.

La fuerza del símbolo

En una conferencia pronunciada en *l'Institut du monde arabe*, Jean Baudrillard hizo una interpretación del acontecimiento del 11-S a partir de la simbología que se desprendía de las torres gemelas:²¹ las torres del WTC eran monolitos ciegos, cerrados al exterior, sin rostro, como dos cajas negras, como dos sarcófagos de hormigón y acero, en los que la arquitectura, a imagen del sistema, sólo emana de la clonación. Baudrillard percibe una violencia de carácter estético, arquitectónico, en que el horror de morir dentro de estos edificios es inseparable del horror de vivir y trabajar ahí. Viéndolas como se desplomaban, se tenía la sensación de contemplar un suicidio de las mismas torres. Así, para al sociólogo francés, el desplome simbólico fue el verdadero causante del desplome físico, y no al revés - de hecho, según parece, ni los propios terroristas habían previsto la posibilidad de la caída de las torres -.

Cansadas de su peso simbólico, las torres se hunden convirtiéndose en cómplices de su propia destrucción: "la mayoría de las cosas no son dignas de ser destruidas o sacrificadas. Solamente las obras de prestigio merecen serlo, porque es un honor",²² escribe Baudrillard - frase que me recuerda mucho a la opinión del compositor contemporáneo alemán Helmut Lachenmann, en relación a la superioridad de la belleza "destruida" sobre la belleza "inmaculada" -. "Sólo debería ser construido lo que por su excelencia sea digno de ser destruido",²³ continua el sociólogo francés. El razonamiento de Baudrillard es sumamente inquietante: "Si eludimos aquel momento de estupor, de "admiración" - inmoral, es cierto, pero que condensa, a través de la inmoralidad de la imagen, la intuición extraordinaria del acontecimiento - si rechazamos aquel momento, perdemos toda posibilidad de comprender".²⁴

He aquí una interpretación basada exclusivamente en el aspecto estético de una acción horripilantemente inhumana. Por el contrario, frente al holocausto

²¹ Baudrillard, Jean: *La violencia del mundo*, Paidós, Barcelona, 2004

²² Baudrillard, Jean: *La violencia del mundo*. Paidós, Barcelona, 2004, Pág. 20

²³ Ibid. , Pág. 21

²⁴ Ibid. , Pág. 22

“mediático” yo personalmente siento un profundo pudor que bloquea mi comprensión: la primera emoción que me inunda es la de un horror inefable y no, como señala Baudrillard, de admiración. La sensación estética que experimenta Baudrillard está, a mí entender, condicionada por la inmediatez del tiempo "real" mediático y, por lo tanto, es superficial, fantasmagórica: por eso no llega a producir un verdadero juicio moral.

Normalmente, el consumo repetido de imágenes agota el acontecimiento por delegación, lo que convierte la imagen en una especie de refugio, actuando como un conjuro contra el crudo acontecimiento. En el caso del WTC el trauma producido ha convertido la imagen misma en puro evento. Como reconoce Baudrillard, el acontecimiento es en sí irrepresentable para el discurso interpretativo. Estamos, pues, frente a una singularidad que detiene brutalmente la imagen y con ella, toda posibilidad de discurso.

Nuestro sociólogo asegura que un incremento de violencia no es suficiente para abrirnos a la realidad. Así, su interpretación “mass mediática” nos ofrece una perspectiva en la que la realidad como principio se ha perdido: lo real se añade a la imagen, y no al revés, como "prima" de terror, como un estremecimiento más – diríamos pues que no sólo es terrorífico, sino que ¡Además, es real! -. Solamente la violencia simbólica – concepto clave también para otro gran sociólogo francés, Pierre Bourdieu²⁵ - genera singularidad. Reales o eventuales, la inmensa mayoría de las cosas no constituyen acontecimientos, sino que son del orden de la continuidad. Hay, pues, una clara distinción entre la eventualidad - posible imaginado – del evento – en sí imprevisible -.²⁶ En este sentido todo acontecimiento digno de este nombre es, en cuanto que rompe con la continuidad, terrorista (!). En consecuencia, los atentados del 11-S no deberían interpretar la irrupción de lo real, sino de lo simbólico.

¿De qué naturaleza es, pues, este símbolo tan potente que irrumpe aquí tan brutalmente? Para Baudrillard, es la imposibilidad de intercambio de la muerte.²⁷ Por eso, el mensaje secreto del terrorismo es, a través del suicidio, el intercambio imposible; el desafío al sistema mediante el don simbólico de la muerte, que es el arma absoluta. Lo que indirectamente significa también la ratificación de la muerte de la política y del Estado. Para la lógica del sistema, basada sobre un mundo saturado de sentido, finalidad y eficacia, el terrorismo no tiene ni sentido ni objetivo; y ello se debe a que el terrorismo desplaza la lucha a la esfera simbólica. De este modo descubrimos que el objetivo del terrorismo es que el

²⁵ Bourdieu, Pierre: *La distinción*, Taurus, Madrid, 1998.

²⁶ Sin duda, podemos aquí detectar un puente de similitudes entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el tiempo mesiánico de Walter Benjamin en el pensamiento del sociólogo francés: el acontecimiento es del orden de la discontinuidad y de su ruptura.

²⁷ Baudrillard, Jean: *Opus cit.* Pág. 29

sistema se suicide como respuesta al desafío múltiple de la muerte y el suicidio, puesto que ni el sistema ni el poder pueden escapar a la obligación simbólica de responder so pena de perder el rostro.

Sin embargo, el terror no es una alternativa al sistema. Es la pura desesperación frente al pensamiento único dominante. El terrorismo es, para Baudrillard, el acto que restituye una singularidad irreductible en el corazón de un sistema de intercambio generalizado²⁸ - un sistema en el que todo y todos tienen un precio -. Sin embargo, se equivoca Baudrillard, a mi entender, al interpretar el suicidio de los terroristas como un objeto no intercambiable. La eutanasia activa o incluso determinados prácticas sexuales sado-masoquistas que conducen hasta el asesinato, difundido a todo el mundo a través de internet, se pueden tomar como ejemplos de la existencia de un "negocio lucrativo de la muerte" dentro del sistema.

No. Lo que es realmente inintercambiable es el absurdo, la irrupción de lo irracional en nombre de un símbolo determinado. Esto siempre ha estado presente en casos particulares de individuos desesperados que sólo ven una salida en el crimen o en el suicidio - y, muy a menudo, en la combinación de ambos -. Lo que resulta novedoso es la esmerada organización y planificación de toda esta desesperación en colectivos más o menos numerosos.

Pensar la crisis

Las crisis no deberían ser un concepto teñido de connotaciones negativas. *Krisis*, en griego, significa aquello que permite hacer un diagnóstico. Ahora bien, se da por sobreentendido que el observador que diagnostica la crisis no se encuentra el mismo o sus instrumentos de observación en un estado afectado o padeciendo tal crisis, dado que esto perturbaría sensiblemente la objetividad de su diagnóstico. Sin embargo, el pensamiento contemporáneo está en crisis permanente. La pregunta surge necesariamente: ¿está capacitado el pensamiento en crisis para pensar la crisis sin verse arrojado irremisiblemente al error?

Edgar Morin, uno de los autores que más han reflexionado sobre los problemas sociales actuales, analiza la sociedad capitalista actual.²⁹ La ley anónima de la mercadería tiende siempre a aniquilar todas las relaciones humanas caracterizadas por la gratuidad. He aquí un término que se escapa, como diría Baudrillard, del intercambio. Al carácter gratuito de los sentimientos se podría asociar su poder simbólico: por eso, la injusticia más grave no es la

²⁸ Ibid. Pág. 41

²⁹ L'Yvonnet, François, Prólogo a Morin, Edgar: *En el corazón de la crisis planetaria*, Paidós, Barcelona, 2004. Pág. 45

material, sino la moral. El filósofo francés constata la existencia de un subdesarrollo psicológico y moral palpable en las sociedades occidentales: " El desarrollo, con su carácter fundamentalmente técnico y económico, ignora todo lo que no sea calculable, medible, como la vida, el sufrimiento, la alegría, etc. Pasa por alto riquezas humanas no calculables, como la generosidad, los actos gratuitos, el honor, la conciencia".³⁰ Sin embargo, tanto el "mito" del progreso ilimitado, como la convicción de ser dueños de la razón, no son nada más que ilusiones irracionales.

Si bien el individualismo surgido en occidente ha sido la causa de un desarrollo tecnológico generador indirectamente de grandes bienes sociales, se transformado en la actualidad en un hiperindividualismo que lleva a la pérdida de valores como la solidaridad con los demás. En este sentido, Morin nos enfrenta a una cruda conclusión:³¹ a un sistema que no es capaz de resolver los problemas que encuentra sólo le queda morir y crear un metasistema - un sistema más rico y poderoso a través de una metamorfosis -.

Efectivamente, la originalidad de la vida deriva, no de su substancia, sino de la complejidad de su organización, que es una autoorganización. Morin apuesta, pues, decididamente por una metamorfosis; para lograrla apela directamente a unas virtudes bien conocidas por todos: la fe en que lo improbable puede producirse – por supuesto, la máxima probabilidad la tiene la autoaniquilación del planeta por intervención humana -, y un nuevo evangelio, no de la salvación, sino de la perdición, es decir, un evangelio de la fraternidad "negativa": puesto que todos nos perderemos, todos moriremos, seamos hermanos. Perdidos en el vasto universo, el mismo sentimiento de estar perdidos nos impulsa a concentrarnos en nuestro destino de habitantes de la tierra. Aunque parezca paradójico, la idea de Morin se concreta en actitudes humanas muy habituales: la sensación de estar perdidos suele estimular a "abrirnos" al entorno y a la gente, a sentir la interdependencia mutua. La respuesta a la muerte es, entonces, el amor al sentirnos copartícipes de la vida.

Finalmente, Edgar Morin comenta el papel que deberían tener las diversas religiones.³² Las religiones deberían ser capaces de unirse bajo el denominador común de: la universalidad, la solidaridad, la caridad - en el sentido profundo de "virtud", en tanto que viene del corazón - y la compasión.

³⁰ Morin, Edgar: *Opus cit.*, Pág. 66-67

³¹ *Ibid.*, Pág. 76-77

³² *Ibid.*, Pág. 94

La estética en tiempos de crisis

La crítica adorniana

No abundan los filósofos que conozcan de cerca la música, Adorno es una excepción. No solamente como el musicólogo que era, sino como el mismo se definía: " un filósofo acostumbrado a pensar con los oídos".³³

Éste es un punto importante que no deberíamos pasar por alto: la perspectiva estética no afecta solamente a cuestiones relacionadas exclusivamente con el *gusto*, sino que condiciona la forma de estar en el mundo y la forma de pensar. Desgraciadamente, Adorno murió precisamente cuando se iniciaba la vanguardia musical posterior a la Segunda Escuela de Viena – Schoenberg, Berg, Webern -. A pesar de ello, sus intuiciones sobre la música y el arte futuro son de una extrema lucidez y pueden servir perfectamente de base para una crítica posterior - desde la perspectiva, sin embargo, propia de una época de moralización e, incluso, de politización del arte en que vivió el filósofo alemán, en franco contraste con el actual "todo vale".

Adorno parte de la concepción weberniana de la historia, concibiendo el arte musical como un dominio del *material* sonoro y del proceso de racionalización de su mundo. A partir del metarrelato de la Ilustración, ve precisamente en el clasicismo vienés el desarrollo de la racionalidad unida a los ideales de la Revolución: libertad, igualdad y fraternidad. No obstante, contempla en el Beethoven de su última época precisamente el comienzo del fin de este proyecto de humanidad. La música, a partir de entonces buscará el camino del grito de la humanidad oprimida, que nos conducirá al mundo despiadado del siglo XX - *Un superviviente de Varsovia* de Arnold Schoenberg representa la culminación de este movimiento -.

En contraposición a los antiguos maestros Bach y Beethoven, que hacían una música comunicativa, la nueva música niega la comunicación. Escribe Adorno, en su *Teoría estética*: "el arte nuevo trabaja en la transformación del lenguaje comunicativo en uno de mimético".³⁴ Lo que en Beethoven o Schubert eran obras destinadas a afirmar la humanidad, en la nueva música ha devenido negación crítica.

Para Adorno, en un mundo de horror la música ya no puede continuar dando placer, sino absurdo y espanto, sobrepasando la inhumanidad del mundo por amor al hombre.³⁵ Más allá del lenguaje del sufrimiento, sólo queda el camino

³³ Adorno, Theodor W.: *Prismas*, Ariel, Barcelona, 1962. Pág. 9

³⁴ Adorno, Theodor W.: *Teoría Estética*, Taurus, Ediciones, Madrid, 1971. Pág. 151

³⁵ Adorno, Theodor W.: *Filosofía de la nueva música*, Sur, Buenos Aires, 1966. Pág. 104 y ss.

del neoclasicismo o de las músicas de entretenimiento planificadas desde los intereses de la industria del ocio.

¿Qué papel le queda, pues, por hacer al artista? En su *Filosofía de la nueva música*, Adorno señala que: "en virtud de la antítesis frente a la sociedad, (el artista) conserva una verdad social, gracias al aislamiento: pero precisamente eso, a la larga, lo hace perecer".³⁶ Esta actitud casi heroica del artista, tal como la describe Adorno, declinó de forma rápida en los últimos tiempos: "Hoy, artistas como Berg o Webern no tendrían ni la posibilidad de invernar en un escondrijo".³⁷

De la vanguardia, incipiente en aquel momento, Adorno ya criticaba sus bases ideológicas: "El mismo proceso de composición es finalmente fiscalizado: los diagramas substituyen las notas, y las ecuaciones de sonidos producidos electrónicamente substituyen el acto de composición, que al final acaba pareciendo una arbitrariedad subjetiva"³⁸. De aquí su denuncia a la "cosificación" perfecta de la música: lo que quiere ser pura naturaleza acaba siendo idéntico a lo puramente fabricado. Desde un punto de vista ontológico, esta absoluta dominación subjetiva de la naturaleza, como mero proceso técnico, da lugar a que el sujeto de la dominación absoluta se desposea de su humanidad, a la vez que se desconozca a sí mismo: "El sueño de una música completamente espiritualizada, que ha dejado atrás el estigma de la animalidad del ser humano, despierta como rudo material prehumano y monotonía mortal".³⁹

Para bien o para mal, la música, según Adorno, contiene en sí misma algo inaprehensible, caótico y mítico – dionisiaco -. De algún modo, la modernidad y el ideal de progreso de la ilustración es la "victoria" de la pintura sobre la música: "La música mira con ojos vacíos a quien la escucha".⁴⁰ Sin embargo, la idea adorniana puede, a nuestro parecer, tomarse justamente en sentido contrario: el retorno al sentido dionisiaco que nos brinda la música puede ser una forma de vencer al espíritu de la modernidad que nos ha arrojado a la situación actual. Cuando uno se pregunta sobre qué es la música, la respuesta no está carente de riesgo: la esencia de la música consiste en una fugacidad que la expone a estar en peligro. Por eso, en una situación de peligro como la que vive la humanidad de hoy, la música nos devuelve la verdadera consciencia. En consecuencia, no es en absoluto baladí el papel de la música en el diagnóstico de la problemática social en cada momento histórico: el análisis del estado en que actualmente se encuentra la creación musical es algo fundamental para la comprensión filosófica

³⁶ Ibid. Pág. 24

³⁷ Ibid. Pág. 189

³⁸ Adorno, Theodor W.: *Sobre Música*, opus.cit. Pág. 35

³⁹ Ibid. Pág. 35

⁴⁰ Ibid. Pág. 69

- como, a la inversa, el conocimiento de filosofía que se hace hoy no se debería separar de la situación actual del arte musical -.

La relación de la música con la historia es indiscutible para Adorno: sin historia, la música no tendría esencia: la música no es ser, sino “ un devenir, y en tanto que devenir humano un comportarse”.⁴¹ Por eso, la crisis de sentido que intuye Adorno en las artes de vanguardia es una aproximación de éstas a una realidad extra-estética: la pintura se aproxima cada vez más desde el punto de vista estructural a la música, mientras la música se torna gráfica en la notación de Stockhausen, Boulez, etc... Ello significa, a fin de cuentas, un tratamiento de la realidad como algo distante, extraño y cósmico, pero muy cercano a la realidad virtual de les artes digitalizadas actuales, que Adorno no pudo conocer.

La clave para comprender el mensaje adorniano referido al papel trascendente de la música está en el concepto de historicidad. Adorno distingue dos tipos de historicidad: una historicidad externa y otra interna. No es que la música posea principalmente historicidad interna, sino que la historicidad interna de la música, el tiempo inmanente, es el tiempo histórico real, reflejado como apariencia. Se trataría, pues, de un "tiempo de calidad" - tal como hemos argumentado al tratar de la ética en la contemporaneidad -, tiempo éste sin el que no es posible es despliegue completo de la experiencia estética en toda su riqueza y complejidad. Es el *tempo*: el *tempo* que la música despliega a través de su historicidad interna. De ahí se desprende la importancia que toma la música en el pensamiento estético y filosófico en general.

A todo ello ¿cómo responde la sociedad en su conjunto, en su mayoría estadística?

El espíritu de la música “ligera”

Las preocupaciones de Adorno que en su tiempo le inspiró el nacimiento de las nuevas vanguardias de la década de los sesenta, a ojos y a oídos de la crítica realizada en los albores de la segunda década del siglo XXI, han pasado totalmente eclipsadas por el enorme alud de productos y subproductos lanzados al mercado por la industria del ocio y del espectáculo. Las “vanguardias” han quedado reducidas a meras “manías” vacías de contenido de una élite intelectual endogámica y plagada de puro esnobismo. El divorcio entre público y compositor se ha consolidado definitivamente, y el arte contemporáneo, pálido y escuálido frente a la lozanía en la que el mercado mantiene al producto estúpido, tiempo ha que inició su vergonzosa retirada, no sin carroñar, cuando así se terció, sagaz y disimuladamente – no sea que por esto el artista despierte la voracidad

⁴¹ Ibid. Pág. 69

envidiosa de algún colega descolgado - las migas que con displicencia adjudica el “responsable” de cultura de la administración de turno mediante su “política” de subvenciones, bendecida, eso sí, por los sempiternos mandarines del ramo.

Mientras tanto, niños y adolescentes han crecido durante décadas educados en el relativismo estético del “todo vale”, lo que ha propiciado un embrollo mental de proporciones gigantescas en el que tiene cabida en el mismo registro musical los nombres de “Liszt, Lola Flores y Lady Gaga”, sin que este despropósito haga sonrojar hoy en día a nadie.

Sin embargo, el *todovalismo* no es nada más que la consecuencia de la pérdida de la experiencia del “tiempo de calidad” precisamente en aquel arte que desde siempre nos ha rescatado de la impropiedad a la que fue arrojado desde el principio el individuo moderno: el arte de la música. ¿Con qué se salará, pues, esta “sal” del espíritu? ¿Cómo se puede “musicalizar” de nuevo la música para que llegue a recuperar su tiempo, más allá de su historicidad interna o externa?

Henos aquí ante un auténtico fenómeno de masas predominante entre la población. En términos técnicos musicales lo defino como la *estética de la anticipación sincopada*. ¿En qué consiste?: mientras que la anticipación “del tiempo de calidad” enfatiza la llegada del presente que está apunto de llegar, esta anticipación sincopada – fácilmente identificable en cualquier ritmo con *swing*, omnipresente en cualquier producto de la industria musical – subraya exageradamente la preparación, la incitación y el deseo de realidad, a la vez que, paradójicamente, suprime la realidad justo en el mismo momento de presentarse. La anticipación sincopada hace de la incitación o el deseo el objetivo en sí de la experiencia, secuestrando el presente, anticipándolo para luego poder suprimirlo. No se acepta la realidad presente sino que se obliga a satisfacerse en la virtualidad, sin la presencia real de las cosas. Hace de la promesa un objetivo definitivo. Una enorme *tachadura* encima de la realidad y de la vida.

¿Qué clase de horror motiva a ello?

Ética y estética: confluencia superadora en la paradoja

La paradoja de los sentimientos "ajenos": la com-pasión

Muchas veces, la igualdad y la fraternidad llegan a confundirse en un vago sentimiento de piedad o de caridad para los más desfavorecidos. Como decía Adorno, el arte se ha de poner del lado del que sufre.⁴² Por otra parte, Deleuze en su *Lógica de la sensación*, al describir la "pieza de carne" que pinta Francis

⁴² Vilar, Gerard: Introducción de *Sobre música*, opus cit.. Pág.13

Bacon, afirma que el artista simboliza una igualdad fundamental entre el animal y el hombre: el animal-pieza-de-carne se convierte en hombre como el hombre-pieza-de-carne se torna animal.⁴³ En este orden de cosas, ¿hasta que punto la separación entre la carne y los huesos no simboliza el drama entre la concepción del mundo que nos propone el arte y el que propone la ciencia-tecnología, o entre intuición artística y razón científica?

Como consecuencia de los atroces atentados terroristas con los que macabramente se inauguró el nuevo milenio - muy especialmente, por su proximidad, el del 11-M en Madrid - somaticé una serie de emociones y sentimientos profundos de dolor, de vergüenza y de culpabilidad - sorprendente para mí ésta última, puesto que no tenía ninguna relación con los presuntos autores del atentado, y me sentía totalmente solidario con las víctimas -. Posteriormente, al hacer una introspección en estos sentimientos, llegue al final a la conclusión que eran sentimientos derivados que tenían como base un sentimiento todavía más profundo: la compasión. Com-pasión en absoluto entendida como habitualmente se siente, como sentimiento de lástima y condolencia por las víctimas, sino principalmente - aunque esto puede parecer extraño y sin excluir en modo alguno el sentimiento de piedad hacia las víctimas - por los verdugos. Constaté que lo que el asesino, el criminal terrorista se obliga el mismo a no expresar - vergüenza, culpabilidad, dolor por el mal producido...-, lo sentía espontáneamente yo por ellos a través de la compasión.

Por ello, me atrevo a decir que la compasión es el fundamento auténtico de toda actitud ética. Hermanada con el "sentido común", la "vergüenza ajena", etc., la compasión manifiesta el sentimiento común del alma colectiva; es decir, la del ente social por encima de la cualquier problemática personal - sin que ello nos impida el ejercicio de las necesarias acciones preventivas o la intervención procesal de la justicia sobre los delincuentes-. Pero, sin compasión no puede haber autoridad moral, puesto que es lo que hace posible la superioridad ética que nos sitúa más allá de la bipolaridad "buenos y malos", "víctimas y asesinos". Creo que debería considerarse un error, si bien totalmente comprensible, situarse en defensa de las víctimas desde el mismo sentimiento de odio que ha inspirado a los criminales. A mi modo de ver, la única manera de mantener unida el alma colectiva - en el sentido de fraternidad que apuntábamos anteriormente -, a pesar de los terribles cánceres sociales, las heridas que nunca cicatrizan, la esclerosis del fanatismo estúpido e insensato, es compadecerse de los malvados, de los enemigos declarados de uno mismo y del pueblo: cargar con el peso de su vergüenza y su culpa y, si es necesario y a pesar de lo escandaloso que significa, pagar su deuda inaceptable.

⁴³ Deleuze, Gilles: *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena libros, Madrid, 2002. Pág. 33

No cabe duda que los sentimientos ajenos son realmente misteriosos: la vergüenza ajena, el pudor ajeno frente al comportamiento impúdico del otro, bien podrían definirse como la matriz de los sentimientos sociales o intersubjetivos. Porque la responsabilidad o la culpabilidad frente a una acción propia acaba en mí mismo, pero la culpa ajena me supera y me desborda, produciendo en mí una catarsis en sí reconciliadora y, en consecuencia, regeneradora de los vínculos sociales.

Es necesario, pues, aprender a pedir disculpas no sólo por nosotros, sino también en nombre de aquellos que son incapaces de pedir las. Es necesario aprender a llorar aquellas lágrimas que nunca derramaron ni derramarán los verdugos. ¿Donde se encuentra, entonces, el *ego* del hombre compasivo?: cuando la compasión mueve la culpabilidad ajena a superar incluso la legítima reacción natural frente al propio dolor y a la propia indignación, entonces el *ego* se eclipsa y se manifiesta con toda su pureza la identidad colectiva, el *nos*.

La compasión es pues una llamada a superar el egoísmo, incluso el más legítimo. ¿Cuál debería ser, por ejemplo, la actitud colectiva más legítima frente a los horrores de Auschwitz?: lo que nos hace sentir auténtica piedad no es la asunción del papel de las víctimas - ésta es una actitud legítima que fácilmente puede llegar a confundirse e identificarse con la de aquel que teme que algún día pueda acabar siendo una de ellas -, sino porque asumimos la enorme vergüenza y culpabilidad de aquellos criminales que jamás las sintieron.

A mi entender, si algún día perdiésemos la capacidad de experimentar los sentimientos "ajenos", la humanidad en tanto alma colectiva quedaría rota definitivamente para siempre. En este sentido, la educación de los sentimientos es imprescindible para la formación de la personalidad de los niños y adolescentes, y debería ser materia obligada en la escuela.

La paradoja de la expresión "ajena": la escucha silenciosa

Desde el momento que comprendo la expresión del otro, mi cuerpo y mi campo intelectual y afectivo la asimilan como algo mío. Tanto la expresión del otro como su proceso de asimilación por mi parte requieren un tiempo adecuado a ambas. Cuando no se presenta este *tiempo de calidad* aparece la torpeza expresiva y la escucha intermitente que llevan a la palabra, a la acción a aparecer a *des-tiempo*; a veces con retraso y otras con anticipación, nunca a *Tempo*, y menos todavía a *Tempo Giusto* - con gracia, elegancia y estilo -. Aparece entonces la sordera en sus múltiples facetas.

Y no es la sordera propiamente física la más problemática sino la sordera que llamaremos *intencional*: la sordera *a* y la sordera *para* determinados

aspectos del mundo exterior o interior de la persona. Se trata, pues, no de una falta de audición sino de una *sordera de la escucha*.

Con esto, no quiero decir que no pueda existir un daño físico directo sobre el oído debido a la violencia de los ruidos a los que estamos cada vez más expuestos: el mundo se ha vuelto cada vez más ruidoso, y el mal uso de la tecnología no puede esconder aquí su grave responsabilidad. Existe un problema de contaminación acústica que representa un ataque brutal a la sensibilidad y que tiene sus efectos y consecuencias no sólo en los sentidos físicos. No obstante lo dicho, nos encontramos con sorderas aún más profundas: la sordera del *corazón* y la del *sentido*.

La sordera del corazón impide sentir las emociones, las pasiones y los sentimientos propios y ajenos. Aparece, así, la desconexión con el propio cuerpo, viviéndose todo desde una “virtualidad” irreal y opaca. La *voz* del otro nos llega como un *sonido descarnado* desde una impostura rígida de indiferencia que nos hace no sólo palidecer, sino también, lo que es peor aún, enmudecer.

En paralelo a la sordera del corazón, aparece una sordera del sentido: una incapacidad para comprender que arroja a su víctima a la incapacidad para el gusto estético. Lo mediocre hace acto de presencia y se instala en el individuo. Se ha perdido así la solicitud, la atención a lo que expresa el otro y a sus valores, porque antes se ha dejado de prestar atención a uno mismo y a los valores propios. La vida se ha vuelto gris. El *rostro* del otro se ha desdibujado y aparece ante nosotros rodeado de una especie de neblina, de una borrosidad anónima.

¿Cómo recuperar, pues, la escucha en medio de este océano acústico tan sumamente contaminado? ¿Es todavía posible devolver el *sentido* perdido a unas palabras que han quedado tristemente resacas, escuálidas, barridas por la catástrofe “ecológica” provocada por aquello que las ensordece?

El camino para una *re-construcción* de la escucha pasa por una previa *construcción estética del oído* y por una necesaria *ascesis*, para podernos desprender de la *falsa* escucha que no atiende a nada ni a nadie. Paradójicamente, el instrumento básico que nos ayudará a la realizar este camino será aprender a prestar *atención al silencio*.

La atención al silencio orienta nuestra percepción a la sensación temporal en estado puro, abriendo nuestra sensibilidad - y no sólo la auditiva - en toda su profundidad. En este sentido, la apertura al silencio es experimentada también como una sensación estética: si el ruido nos arrastra a la sordera en cuanto pérdida de sensibilidad, la atención al silencio nos puede devolver la capacidad de escuchar la “música” del mundo, su *tempo*, su movimiento espontáneo y el sentido auténtico de la temporalidad.

Porque en la escucha silenciosa experimentamos el verdadero movimiento del tiempo, su fluir originario. Es entonces cuando el tiempo deja de ser para

nosotros un mero “marco” de acontecimientos o un “contenedor” de cosas que se mueven para su medida, control y clasificación, y recuperamos el tiempo como pura movilidad.

¡Qué lejos se encuentra este *movimiento* del concepto moderno de *velocidad* que hoy todo lo inunda y que disuelve el carácter que acompaña al movimiento y al ritmo! Entonces es cuando nos damos cuenta que por muy veloz que uno se mueva, por muy rápido que sucedan las cosas, todo permanece inalterado en el fondo porque *no ha habido tiempo para el verdadero cambio*. Éste sólo aparece cuando existe tiempo; y tiempo de calidad.

Conclusiones generales

La argumentación sostenida a lo largo de este escrito, a nuestro entender, avalan nuestra tesis de que no es posible un espacio para la ética sin un tiempo para la estética.

Por una parte, la apertura de un espacio para la ética – desaparecida para una humanidad en crisis -, por angosto y minúsculo que parezca, pasa por la asunción de los sentimientos ajenos y la incorporación – en el sentido genuino de formar parte del cuerpo orgánico - de la compasión de aquellos que no la sienten. Sentir vergüenza ajena es la manifestación más evidente de la existencia de un vínculo social incluso entre aquellos que quieren romperlo definitivamente.

Por otro lado, hemos puesto de relieve que la razón de ser de esta insensibilidad hacia lo humano radica en lo que hemos venido a calificar de sordera en sus diversas manifestaciones. Sordera que impide vivir el tiempo de calidad, sin el que no es posible la experiencia estética. Sólo a través de una escucha atenta al silencio será posible inaugurar un tiempo para la estética, un verdadero *tempo*, que a la vez nos permita comprender al otro, reconocer su voz y mirar su rostro.

En definitiva, la paradoja del sentimiento ajeno – el sentimiento de lo insensible en mí - y la de la escucha al silencio – la escucha de lo inaudible para mí – han mostrado ser vías para romper las inercias sistémicas que nos arrojan al vacío individual y colectivo. Vacío que, previo análisis, nos ha llevado a confirmar en el escenario de la contemporaneidad, en primer lugar, la imposibilidad de unas condiciones que hagan viable una ética heredera de la modernidad – más allá de la “fraternidad” post-mortem que parece asomarse en el pensamiento de algunos de los autores a los que nos hemos referido – y, posteriormente, el triunfo de una inhumanidad fabricada “industrialmente” y que aturde cualquier atisbo de sentido de lo estético.

Se abre así un nuevo espacio y un nuevo tiempo. Un territorio nuevo para lo ético y para lo estético. Nuevos, por lo que tienen de sorprendentes respecto de un mundo que se ha vuelto viejo a toda velocidad. Demasiado viejo.

Un reto para la praxis filosófica

Esta es la situación que se abre ante el filósofo de hoy. Este es el marco ineludible que no debe ignorar quien se pregunta por los problemas sociales e individuales que nos acucian. La filosofía llevada a la praxis está obligada a contemporizar con la facticidad histórica y las singularidades irrepetibles de su tiempo y de sus circunstancias. De nada serviría hacer el ejercicio de abstracción que supondría trasladar virtualmente la problemática de tiempos pasados al nuestro y, menos aún, buscar en las preguntas y respuestas formuladas antaño, posibles modelos o protocolos de actuación para hoy o mañana: la singularidad de nuestro tiempo, en mi modesta opinión, hace imposible el “reciclaje”.

El reto para la praxis filosófica consiste en llegar a encontrar lugares comunes que unan y puedan ser plenamente compartidos por todos, a pesar de lo catastrófica que pueda llegar a ser la coyuntura dada y aun en la tesitura más violenta y corrosiva en lo social en la que uno pueda estar inmerso. Hoy, no serán las creencias ni las ideologías las que vendrán a socorrer y a tomar cuidado del individuo y del colectivo, sino más bien la existencia encubierta de hondos sentimientos que, en tanto que humanos, necesariamente compartimos. En la medida en que estos sentimientos sean revividos y valorados nuevamente, aunque existan estructuras e individuos que se opongan expresa o tácitamente a ellos, hay motivo para la esperanza.

Para este propósito viene también a ayudarnos el sentimiento estético que habla directo al corazón, y que aparece especialmente en el arte y muy singularmente en la música. Por eso es tan importante que se abra y se preserve con sumo cuidado un tiempo para la estética; un tiempo en el que pueda darse la experiencia del sentimiento estético y, en consecuencia, quede accesible el camino a los sentimientos genuinos que la coyuntura actual suele obstaculizar. De esta necesidad surge una nueva praxis filosófica: la *Pràctica filo-musical*.⁴⁴

⁴⁴ El contenido y los objetivos de la Pràctica filo-musical aparecen concretados en la tesina del Master de Práctica filosófica y gestión social de la Universidad de Barcelona que elaboré con el título “Introducción a la Práctica filo-musical. La experiencia musical en la práctica filosófica” (Barcelona, 2008). Previo a este trabajo redacté la ponencia *Oh, Sócrates! Make and cultivate music* para la IXª Conferencia Internacional sobre Práctica Filosófica (Italia, 2008), en la ya quedan esbozados algunos de los contenidos más importantes de esta praxis. En paralelo a esta labor, la redacción de mi tesis doctoral *La estética musical como Prima Philosophia* supuso para mí un trabajo de profundización

En esta disciplina se parte del reconocimiento de la *irreductibilidad* de la vida emocional a la pura racionalidad, haciendo de ésta una derivada de la vida anímica, en la que el fenómeno que llamo *sentimiento estético* - que está en la base de todas las manifestaciones artísticas - resulta ser el paradigma de los sentimientos, emociones y pasiones universales que experimentamos en nuestro vivir cotidiano. Este sentimiento estético se presenta en su esencia más pura en la experiencia musical en general y, en particular en su escucha. Abrirse al sentimiento estético es de suma importancia para reconocer y contactar con las diversas cosmovisiones de cada sociedad y cada persona, para cada tiempo y cada cultura.

Los problemas anclados en el campo afectivo suelen tener su origen en la *calidad* de la vida emocional de las personas, la cual, a su vez depende de cómo han sabido éstas expresarla en sus diversas experiencias vitales y integrarla en su personalidad. El objetivo de trabajo concreto de asesoramiento filo-musical consistirá, en primer lugar, en ayudar a *limpiar* y empezar a poner orden a su campo afectivo. Para ello es necesario llegar a la *sublimación* del caos emocional en el que pueda vivir el individuo.

¿Qué significado adquiere la palabra “sublimación” en el contexto de la praxis filo-musical? No se trata en absoluto de agenciarse el concepto homónimo proveniente del psicoanálisis. Para nosotros la sublimación significa trasladar al lugar que corresponde, a su propio lugar de origen, lo que ha sido *des-plazado* en relación a los sentimientos. En el mismo instante en que logramos resituarnos los sentimientos, vivirlos desde su fuente, se realiza en el individuo la liberación de las circunstancias que en su día se asociaron a ellos, lo que sólo ha servido hasta entonces de causa de malestar. De esta manera conseguimos desdramatizar y disolver la vivencia que había “cristalizado mal” en la personalidad del individuo, a la vez que ayudamos a ésta a centrarse. Es lo que hemos venido argumentando al hablar de la terrible experiencia de la violencia terrorista: el conglomerado de emociones, de estímulos sensoriales, de pensamientos que se despiertan ante tamaña experiencia cristaliza en algo que desborda las estructuras mentales y emocionales del individuo. En este caso es la revelación de la compasión y la toma de conciencia de los sentimientos ajenos, las que abren el camino para una posible sublimación.

sobre el sentimiento estético que ha ayudado a fundamentar todavía mejor las ideas y la estructuración de la Práctica filo-musical. Posteriormente, en cursos de formación organizados por la AFPC (Asociació de Filosofia Pràctica de Catalunya) y en mi comunicación para el *I Congreso de ámbito español de Filosofía Práctica o Aplicada* celebrado en Barcelona en 2011 (recogida en un capítulo del libro *Intervenciones filosóficas en la sociedad*. Visión Libros. Madrid 2011), ha quedado, a mi entender, cada vez mejor explicitada la temática aplicada a casos concretos.

Sin embargo, el camino a la sublimación de las experiencias choca de frente con la insensibilidad que las sociedades posmodernas explícita o implícitamente promueven. Aparece la sordera no sólo física, como hemos tenido ocasión de explicar, sino la del alma. El *otro* aparece frente a nosotros como un objeto opaco que da señales inconexas e intermitentes, llenas de lagunas, de vacíos que intentamos compensar con nuestros prejuicios y nuestras más arbitrarias hipótesis “personales”.

A partir de aquí se dibuja un nuevo eje o pilar de la praxis musical: la *escucha*. Efectivamente, la práctica filo-musical nos invita a aprender a escuchar desde la tríada *cuerpo, corazón y espíritu* en perfecta armonía, tal como se hace en la escucha musical atenta, para poder extrapolarlo al ámbito de la cotidianidad: debemos aprender a escuchar al otro con los sentidos, con el corazón y con el espíritu. Así logro *no sólo comprenderme a mí y comprender al otro, sino también comprender al otro en mí y a mí en el otro*.

En definitiva, el objetivo último de toda praxis filosófica es llegar a la comprensión del mundo y de sí mismo (autocomprensión) por parte de cada individuo, colectivo o sociedad. Que esta comprensión y autocomprensión nos conduzcan posteriormente a una actitud de rebelión, de aceptación o de resignación (por poner unas cuantas actitudes posibles) dependerá en último término del ejercicio de la libertad personal o colectiva. Pero no se puede ejercer la libertad allí donde impera la ignorancia de nosotros mismos y de nuestras circunstancias.

Bibliografía

- ADORNO, THEODOR W.: *Filosofía de la nueva música*, Sur, Buenos Aires, 1996.
Teoría estética. Taurus, Ediciones. Madrid, 1971.
Musikalische Schriften, Vol. II, III i V. Suhrkamp Verlag, Francfort, 1984.
Prismas. Ariel. Barcelona 1962
- BAUDRILLARD, JEAN: *La violencia de lo mundial*, Paidós, Barcelona, 2004.
Olvidar a Foucault, Pre-textos, Valencia, 1986
- BEETHOVEN, LUDWIG VAN: *Complete String Quartets*, Dover Publications Inc., New York, 1970
- BENJAMIN, WALTER: *La dialéctica en suspenso*, Arcis-Lom Ediciones, Santiago de Chile, 1996
- BOURDIEU, Pierre: *La distinción*, Taurus, Madrid, 1998
- DELEUZE, GILLES: *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena libros, Madrid, 2002.

- DERRIDA, JACQUES: *La différance*, Bulletin de la Société française de philosophie (julio-septiembre, 1968).
- Durkheim, Émile: *La división del trabajo social*. Ediciones Akal. Madrid 1987
El suicidio. Ediciones Akal. Madrid 1982.
- FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. México. 1977.
- HEIDEGGER, MARTIN; *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, México, 1951.
- KERST, Friedrich: *Beethoven: the Man and the Artist, as Revealed in his own Words*, H.KREHBIEL (Editor), The Project Gutenberg EBook of Beethoven.
- LASH, Scott: *Sociology of Postmodernism*, Routledge, London, New York, 1990
- LYON, DAVID: *Posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- LYOTARD. FRANÇOIS: *La condicion posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.
- MORIN, EDGAR: *En el corazón de la crisis planetaria*, Paidós, Barcelona, 2004.
- SCOTT, Marion M: *Beethoven*, Salvat editors, Barcelona, 1985.
- VATTIMO, GIANNI: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.

EPIMELEIA HEAUTOU: FILOSOFÍA APLICADA CON ALGUNAS RECOMENDACIONES PLATÓNICAS

EPIMELEIA HEAUTOU: APPLIED PHILOSOPHY WITH SOME PLATONIC RECOMMENDATIONS

ENRIQUE DE JESÚS AGUILAR PRADO

Universidad Franciscana de México
dialectikos@gmail.com

RECIBIDO: 23 DE MARZO DE 2012

ACEPTADO: 20 DE JULIO DE 2012

Resumen: Si los filósofos delimitan el rendimiento teórico de los conceptos o explicitan los supuestos metafísicos y epistemológicos de una proposición, ¿cómo pueden establecerse líneas generales que guíen al hombre a vivir mejor a través de la Filosofía Aplicada? Platón propone el camino de la ignorancia: una vez que el individuo sea consciente de su posición frente a lo que sabe, entonces podrá disponerse a vivir bien, porque a través del discernimiento el hombre puede alcanzar la felicidad. Hacer perpleja a una persona es sólo el primer paso para que por sí misma reconozca qué esperar, qué debería evitar y cuál es la mejor elección que puede tomar de acuerdo a su realidad.

Palabras clave: Platón, problematización, discernimiento, felicidad.

Abstract: If philosophers define theoretical performance of concepts or they state assumed metaphysical and epistemological aspects of a proposition, how can they establish a general approach that guides man to live better through Applied Philosophy? Plato proposes ignorance path: when subject is aware of what they know, it can set out to live well. It is through discerning acts that man can achieve happiness. To provoke perplexity on someone is the first step to recognize what he has to wait for, what he has to avoid, and what is the best choice to make according to his reality.

Key words: Plato, problematization, discernment, happiness.

Un breve acercamiento al problema

La dialéctica puede concretarse a través de la vía política o social en términos hegelianos o marxistas; sin embargo, este artículo se centra en exponer los fundamentos teóricos y las recomendaciones prácticas para ejercer consejería filosófica a partir de los planteamientos platónicos. Hunde sus reflexiones en el paradigma griego por iniciar allí el cuidado de sí (*epimeleia heautou*), una aplicación de la filosofía que se inserta en la vida de los ciudadanos.

Pudo consultarse para este trabajo el famoso *Alcibiades I* en el que Platón expone las referencias del cuidado de sí, sin embargo ya ha sido estudiado por

grandes personajes como Michel Foucault¹ o Giovanni Reale²; además, supone un peligro en términos de un sustento sólido en tanto que su autenticidad aún no se acepta por completo en la comunidad filosófica. En cambio, he decidido retomar las referencias de los diálogos que son aceptados por casi todos los estudiosos de Platón, como la *República*, el *Fedro*, el *Menón*, el *Protágoras*, el *Fedón* y el *Timeo*, entre los más importantes, para demostrar la validez de los planteamientos del cuidado del alma y el cuerpo, así como ofrecer un tejido conceptual que es útil tanto para académicos como para aquellos que ejercen la Filosofía Aplicada. Entiendo que se usa los diálogos o mini-diálogos socráticos como una técnica para los cafés filosóficos; aun así, desconozco si los términos expuestos aquí pueden tener un rendimiento mayor al de la consejería, esto es, si pueden implementarse en otras áreas de la Filosofía Aplicada.

Para lograr el objetivo propuesto, el artículo está dividido en cuatro partes. Las primeras tres hacen un detenimiento más teórico (sin olvidar por ello su conexión con la práctica filosófica) de los conceptos problematización (*aporein*), alma (psique) y discernimiento (*phronesis*), en ese orden. El último hace referencia a reflexiones sobre la aplicación de estos conceptos a la consejería. Al final hay una pequeña bibliografía sobre las obras consultadas en este trabajo.

Sobre el concepto de *aporein*

Aporein es una palabra griega, cuya traducción más exacta es problematizar. Tiene el significado de investigación, en el entendido que de fondo hay una inconmensurabilidad³. Cada vez que accedemos a la realidad y la comprendemos paulatinamente se manifiesta esta inconmensurabilidad, en consecuencia, permite que la filosofía no se dogmatice, que delimite los conceptos que los filósofos tratan.

Platón habla con mayor detenimiento sobre *aporein* en el diálogo *Menón*. El contexto de ese diálogo es la indagación de si la virtud es enseñable o no. Para demostrar que conocer es recordar, Sócrates hace un experimento: llevar a un esclavo a reconocer el cálculo de una superficie, sin enseñarle. Sócrates

¹ Cfr. FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad. Tomo II: El uso de los placeres*, Editorial Siglo Veintiuno, México, 1998; FOUCAULT, Michel: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Editorial Paidós, Barcelona, 1900.

² Cfr. REALE, G.: *Raíces culturales y espirituales de Europa: por un renacimiento del hombre europeo*. Editorial Herder, Barcelona, 2005.

³ Cfr. SCOTT, D.: *Plato's Meno*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 33.

guía al esclavo mediante preguntas a ser consciente que, aunque cree que conoce el cálculo correcto, está equivocado. Con esa referencia Platón habla sobre el problematizar.

Problematizar no significa que la filosofía se invente problemas, sino que manifieste los existentes. Las palabras de Sócrates son reveladoras entendido así el concepto: “no es que teniendo yo problemas, problematice sin embargo a los demás, sino que estando yo totalmente problematizado también hago que lo estén los demás”⁴.

Así pues, la filosofía no tiene por cometido inicial fundar fantasmas o entidades nuevas, inexistentes; sino que la filosofía, en general, tiene el papel de abrir el concepto, de sacar las consecuencias de los argumentos y de poner de manifiesto las falacias y las inconsecuencias. Esta característica reincide en la consejería filosófica, que en términos socrático-platónicos, tiene su cumplimiento en el diálogo. Éste es el medio para que tanto el filósofo como el interlocutor puedan participar de los argumentos y descubrir qué inconsistencias hay en un discurso dado.

Problematizar es hacer patentes los problemas, no crearlos; aunque el resultado sea estar lleno de dificultades. De hecho, es el personaje de Sócrates el que reconoce que está lleno de problemas, pero que al preguntarle a los demás, no los aletarga como el pez torpedo para provocarles un mal, haciendo que piense y examine con detenimiento lo que está diciendo; sino que los hace llegar al mismo nivel de perplejidad.

De tal manera que el fundamento de la actividad comunitaria del filósofo para enredar y provocar a los interlocutores una posición negativa frente a la respuesta es la perplejidad del pensamiento del filósofo mismo; perplejidad que comunica, actividad en la que incluye a sus conciudadanos y colegas (como lo hizo Sócrates en su vida en la polis).

El filósofo, para Platón, tiene la función de demostrar que vivimos en la ignorancia, y para ello se basa en llevar los argumentos del otro al absurdo. Mientras los filósofos están perplejos ante los problemas deben demostrar la inconmensurabilidad de los planteamientos, llevarlos hasta la aporía, donde obtienen su función teórica y su rendimiento práctico.

El personaje Sócrates devela que el resultado de problematizar no es liberar a una persona de la ignorancia, pero sí ponerlo en una mejor posición, a saber, que la reconozca:

⁴ PLATÓN: *Diálogos. Tomo II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 300.

¿Entonces está ahora en una mejor situación con respecto del asunto que no sabía? –Así parece. –Al problematizarlo y entorpecerlo, como hace el pez torpedo, ¿le hicimos algún daño? –A mí me parece que no. –Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión⁵

¿Cuál es el beneficio del cual habla Sócrates? ¿Qué ventaja tiene una persona que está perpleja y problematizada con respecto a la que no lo está? Una vez que el otro reconoce su ignorancia es más sencillo ponerse a investigar conjuntamente algo que se quiere definir. Pues, cuando reconocemos nuestra ignorancia sentimos el deseo de obtener lo faltante, como lo expresa en el *Banquete*: “cualquiera... que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está faltó”⁶, porque ¿quién buscaría lo que ya cree tener? Ante esto, *aporein* se consolida un beneficio en tanto que libera al alma de su ignorancia.

Para Platón, *aporein* no se configura como un inflacionismo conceptual; no es un llenarse de problemas a uno mismo y a los demás. Problematizar es la posición original de una investigación porque equivale a la toma de consciencia de la propia ignorancia, y se establece como una disposición que prepara para llegar a la verdad. Así las palabras del personaje Sócrates:

Y ahora, <qué es la virtud>, tampoco lo sé; pero tú, en cambio, tal vez sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, aunque en este momento asemejes a quien no lo sabe. No obstante, quiero investigar contigo e indagar qué es ella⁷

Para el ateniense, problematizar ya es en sí mismo un bien que produce la filosofía. Ella cura la ignorancia al ser consciente de ella porque permite estar dispuesto a conocer los fundamentos de la realidad. O como se expresa en la *República*⁸: aunque el prisionero de la caverna no conozca esa primera liberación a la que se somete, al conocer las Ideas, reconoce en primer lugar que las sombras que veía no eran los verdaderos objetos. Sólo cuando se dé esta liberación el humano será capaz de realizar el bien en la realidad, obteniendo su verdadera libertad⁹. Así, *aporein* se constituye una ventaja de la filosofía platónica por permitir mejorar las condiciones epistémicas.

⁵ PLATÓN: *Diálogos. Tomo II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 299.

⁶ PLATÓN: *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 242.

⁷ PLATÓN: *Diálogos. Tomo II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 300.

⁸ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 354.

⁹ Cfr. VELÁSQUEZ, O.: “La República de Platón: Línea, Caverna, Dialéctica”, disponible on-line

Con lo dicho anteriormente, podemos sintetizar la posición de Platón con respecto al beneficio de *aporein* con la siguiente cita refiriéndose a un problema matemático que Sócrates le ha puesto al esclavo de Menón:

Le hemos hecho... un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía estar en lo cierto.... ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber? –Me parece que no, Sócrates. –¿Ha ganado, entonces, el verse entorpecido? –Me parece¹⁰.

Sobre el concepto de *psique*

Aporein se consolida un beneficio en tanto que libera al alma de su ignorancia. Pero, ¿qué tipo de entidad entendemos cuando hablamos de alma? Comprendemos el alma como una substancia que le da funciones específicas al viviente. Alma humana se relaciona con el sujeto, con un “yo” cognoscente¹¹. Para Platón, la noción del alma de los vivientes se deriva de la del cosmos. En el *Timeo* expresa que el alma del mundo fue tomando una forma racional, porque al tener el mundo una forma esférica esta expresa una relación perfecta y armónica entre sus partes. El alma del mundo es lo que le da movilidad a lo existente; y una vez que se entrelazó con la materia desde el centro hasta sus extremos y compenetró en ella circularmente, debido a su forma esférica, “se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente”¹².

Si seguimos este primer momento del alma, entonces se caracteriza por ser incorpórea e inmortal. Que ejecuta movimientos circulares, los más perfectos entre la geometría por ser el círculo la única figura cuyos puntos de la circunferencia siempre están a la misma distancia. Por tal razón afirma Platón que es la mejor de las composiciones: “Mientras el cuerpo del universo nació visible, ella [el alma] fue generada invisible, participe del razonamiento y la

en: http://www.diadokhe.cl/media/platonica/republica_polit.pdf (último acceso 19 de abril de 2011).

¹⁰ PLATÓN: *Diálogos. Tomo II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, pp. 308-309.

¹¹ Cfr. REALE, G.: *Raíces culturales y espirituales de Europa: por un renacimiento del hombre europeo*. Editorial Herder, Barcelona, 2005, p. 82.

¹² PLATÓN: *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, pp. 180-181.

armonía, creada la mejor de las criaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos”¹³.

Pero, ¿cuál es el papel del alma del mundo dentro de la relación epistémico-ontológica, pues de ello deriva que *aporein* cumpla su labor de liberarnos de la ignorancia? Puesto que problematizar no es un sustantivo, sino una acción; *aporein* no puede estar presente en abstracto. Siempre se problematiza bajo una instancia concreta, el yo (*psique*). Este es al mismo tiempo el objeto propio que se problematiza (se problematizan sujetos particulares); y la instancia concreta a través de la que se concretiza *aporein*, esto es, que un sujeto se problematice a sí mismo. ¿Pero cómo sucede esto? En términos llanos *psique* es el sujeto y el objeto de la actividad de problematizar¹⁴.

El alma del cosmos, al ser racional¹⁵, está en contacto con los objetos. Los conoce a través de la circularidad de la que participa, de la que la ha dotado el demiurgo. Cuando en esos giros se encuentra con un objeto cuya esencia es divisible¹⁶ puede expresar a qué es idéntico, a qué es diferente y a qué es relativo; estableciendo cómo y cuándo es relativo o afectado por otro objeto que deviene o por un ente inmutable y eterno.

El alma del mundo tiene esta capacidad de establecer la identidad y la diferencia porque participa de los tres movimientos del cosmos, a saber, el de la naturaleza de lo mismo, de lo diferente y del ser. Al participar de ellos tiene la disposición de expresar a qué es idéntico, a qué es relativo y a qué es diferente, como mencionamos arriba.

Cuando en su movimiento dice cada uno de estos atributos, pueden ocurrir dos cosas: o bien, manifestar que su esencia divisible pertenece al ámbito de la sensibilidad, en cuyo caso, surge la *doxa* y sus objetos son de menor estatus ontoepistémico. Las opiniones son tan mutables como los objetos del cosmos, y por lo tanto, no son susceptibles de fundar la experiencia científica (*episteme*).

Cuando el alma del mundo se encuentra con entidades de tipo inteligible, entonces el pensamiento puede gestar verdadera y real *episteme* o conocimiento noético. Este se construye mediante conceptos en un despliegue dialéctico, según Platón. Este tipo de conocimiento que genera el alma es confiable porque es la negatividad la que delimita y confirma el concepto al establecer con un parámetro de evidencia epistemológica¹⁷, en la medida en que responde a un

¹³ PLATÓN: *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 181.

¹⁴ Esta es la razón por la que el terapeuta platónico en la consultoría no puede darle las respuestas al sujeto, sino aducirlas a través de preguntas a semejanza del trabajo de parto socrático.

¹⁵ Porque lo racional es el orden más perfecto que existe, según los griegos.

¹⁶ Un objeto, sea una divinidad, una idea o una cosa del mundo material; cuya referencia sea distinta del demiurgo.

¹⁷ Muy semejante a la regla cartesiana de no aceptar como verdadera cualquier idea que no sea clara

objeto que no es mutable y cuyo conocimiento esencial es más puro, puesto que es inteligible y no corpóreo.

Pero, ¿qué hay del alma de los seres vivientes particulares? Ya que del alma del cosmos se deriva la nuestra, Platón no duda en reiterar que ella también es lo mejor que tenemos¹⁸. El alma individual, dice, está completamente enlazada con el ámbito moral y la referencia epistémico-ontológica. No necesariamente son excluyentes, sino que una reclama a la otra incluyéndola. Sólo en el aspecto metodológico, comencemos por la parte moral, describiéndola como si no se enlazara con lo epistémico, después regresaremos a ello.

El alma humana es afectada principalmente por varios procesos: una percepción cuando existe la entrada o salida de elementos en el cuerpo, dando como resultado cambios violentos; y en segundo lugar sentimientos como amor, que se mezclan con placer y dolor¹⁹; el temor y la ira. Sea lo que se oponga por naturaleza con el cuerpo o el alma.

Si estas realidades corpóreo-psíquicas (placer, dolor, temor, ira) son dominadas, entonces habremos de vivir con justicia; pero si ocurre lo contrario, en injusticia. Porque para Platón el que viva correctamente durante el tiempo que le sea asignado a este mundo sensible podrá regresar al origen, y tendrá una vida feliz. Pero si falla, entonces tendrá por castigo volver a intentarlo, pero esta vez bajo la forma femenina de la especie humana. Y si aun así fallara, entonces se transformará en un animal que asemeje el vicio que lo ha corrompido²⁰. No nos adentraremos en el pasaje de *Fedro* donde explicita en qué tipo de animales se convierte el humano en razón de su vicio porque ello implicaría desarrollar un apartado sobre la transmigración y abriría un campo de posibilidades muy extenso para investigar.

Al mencionar que hay varios procesos que afectan al humano, sea dolor, placer, ira o temor, va surgiendo la función moral, a saber, que o se deja dominar por los ruidos y lo irracional o la *psique* los domina mediante los razonamientos accediendo a la primera y mejor actitud moral, es decir, siendo virtuosos. Pero, ¿cómo es que el hombre puede acceder a la virtud? Pues bien, hemos dicho que el alma individual se deriva del alma del cosmos. Esto está bien dicho, sin embargo, cabe aclarar que en el *Timeo* y en la *República* Platón distingue tres

ni distinta.

¹⁸ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo VIII: Leyes*, Editorial Gredos, Madrid, 1999, p. 394.

¹⁹ Platón se refiere aquí a que cuando grandes partículas se descargan de nuestro cuerpo, vaciándose lentamente en contra del orden natural, y después se carga en grandes cantidades y de manera acelerada, entonces obtenemos placer; pero que si se descarga rápido y se carga lentamente entonces produce dolor como en las cortaduras o quemaduras, en el caso del cuerpo.

²⁰ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, pp. 189-190.

partes del alma humana. Una con la que razonamos, que designamos con el mismo signo (racional); otra que siente hambre y sed, y a su vez desea todos los demás apetitos, concupiscible; y finalmente aquella con la que nos enojamos, la irascible.

Cada una de estas, dice Platón, da lugar al tipo de habitantes dentro de la organización social de la polis: el Filósofo, puesto que se ejercita en la dialéctica debe ser el gobernante, ya que él es portador del discernimiento y la previsión al tener el alma racional más desarrollada que los otros ciudadanos. La virtud con el que caracteriza a estos personajes en la *República* es la sabiduría.

Los guerreros son aquellos que tienen más desarrollada el alma irascible. Ellos deben ser los auxiliares de los filósofos en el proyecto político de Platón, siempre que no se pervierta esta parte del alma por una mala educación. Los guerreros son los encargados de salvar el estado ante los enemigos. Para lograr su objetivo requieren de la virtud de la valentía, que consiste en que lo irascible mantenga el equilibrio entre el cuerpo y el alma para juzgar cuando hay que temer y cuando no al defender la polis²¹.

Finalmente, el alma concupiscible da lugar a los artesanos. Este tipo de alma es la que se encuentra mayoritariamente en el hombre. Para evitar que los deseos gobiernen al hombre en su totalidad, es necesario obtener la virtud de la templanza, que consiste en vigilar no estar repletos de placeres corporales al superponer lo racional frente a lo concupiscible.

En términos de Filosofía Práctica, es necesario armonizar las tres partes mediante la medicina, la gimnasia, la música y la dialéctica²², retomaremos esta referencia en el apartado de consideraciones de la consejería filosófica; mientras tanto es necesario completar el concepto de alma en Platón para saber cómo se aplica la problematización.

En el *Fedón*, Platón expresa:

El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo²³

Esta cita significa dos cosas, en general. La primera, es una reminiscencia de la consideración hesiódica de la constitución humana, producto de elementos

²¹ Esto se consigue cuidándolos con gimnasia y música, puesto que son cualidades que requieren este tipo de personas para cumplir su función.

²² Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 192.

²³ PLATÓN: *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 71.

divinos y titánicos²⁴. No somos dioses, pero tampoco somos iguales a la restante materia; sino la fusión de ambos ámbitos. Platón la actualiza diciendo que el alma es la parte que prima y se asemeja a lo divino, mientras que el cuerpo al cambiar está sujeto a corromperse.

En segundo lugar, que el alma es inmóvil, en contraposición con el cuerpo, indica la actividad epistemológicamente intencional que el alma representa. Aristóteles también reconoce este papel del alma: “el alma conoce... en cuanto que es lo primero y de él se derivan las demás cosas”²⁵.

Para Platón, el alma es inmóvil porque para conocer a un objeto necesita que este no se mueva, ya que el alma sigue el principio de que lo semejante tiene a lo semejante. Así, para conocer los objetos que son estables en sí mismos, el pensamiento debe ser estable y así conocerlo por semejanza. El presupuesto del que parte esta consideración no es otro que el de Parménides, a saber, conocemos *algo que es (ón)* porque es permanente, ya que al cambiar *no es (mè ón)* y “¿cómo se podría conocer lo que no es?”²⁶.

La visión de *Fedón*, pues, muestra el alma como principio de inmovilidad por razones ontológicas. Son los paradigmas estables (Ideas) los que sólo pueden ser conocidos si el intelecto se vuelve estático, para igualar las naturalezas y conocer lo semejante por lo semejante. Para lograr esa *koinonía*²⁷ es necesaria la contemplación. Entendida como “una mirada penetrante”²⁸ que supone el principio de la actividad cognitiva tal como manda Platón (1986a, 117): “medita... lo que quiero mostrarte”²⁹.

Por el contrario, en el *Fedro* considera al alma como un principio activo. Esto significa que el ateniense argumente múltiples puntos para alcanzar la verdad del alma. Según esta visión, Platón continúa defendiendo que el alma pertenece a la parte imperecedera, pero esta vez contrapone la posición de que si se está quieta, como en el *Fedón*, no podrá acercarse a sus objetos. Porque sólo hay dos tipos de naturalezas con respecto a lo que se mueve: aquello que es movido por otro y aquello que es movido por sí mismo³⁰. Puesto que el alma tiene un movimiento intencional para poder conocer los objetos, entonces es movido por sí mismo. Si se mueve a sí misma entonces no puede perder su ser, por lo que es inmortal. Así pues, como “es lo mejor que tenemos”, prima sobre el

²⁴ Cfr. HESÍODO: *Obras y fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid, 1978.

²⁵ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1978, pp. 141-142.

²⁶ PLATÓN: *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 288.

²⁷ La comunión entre el alma y los objetos de la dialéctica.

²⁸ PLATÓN: *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 120.

²⁹ PLATÓN: *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 117.

³⁰ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 344.

cuerpo, lo que la hace principio ingénito además de imperecedero. En consecuencia, al ser ingenerada el alma se mueve a sí misma y siempre se mueve.

Ahora bien, se mueve porque requiere alcanzar los arquetipos llamados Ideas. De esta necesidad Platón deriva cómo es que la realidad más divina que tiene el hombre, el alma, ha “caído” del mundo de las ideas y ha venido a este corrupto y mortal. Así, de acuerdo con un pasaje del *Fedro*: “Si [el alma] es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con un cuerpo terrestre”³¹.

Con esta cita, Platón quiere denotar un ascenso al conocimiento (muy semejante a la apertura hacia la luz del prisionero en el pasaje de la caverna). Este ascenso requiere un despliegue de alas que sólo ocurre cuando el alma es moralmente buena producto de entrenarse en la dialéctica³². Estas alas, de las que Platón habla en el *Fedro*, tienen su cumplimiento en el mito del auriga: “un conductor de caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también de su origen”³³. Así pues, encontramos este juego dialéctico entre un impulso que trae comportamientos buenos y otro que aporta destructivos. La lección es muy clara: el problema no radica en que uno corre desembocado, mientras el otro es más tranquilo, sino que hay que lograr una armonía entre ambos elementos. Esta tarea “resultará difícil y duro su manejo”³⁴; la forma de lograrlo es la *phronesis*, elemento en el que nos detendremos enseguida. Antes, empero, es necesario dar un cierre a la idea de movilidad del alma.

La movilidad que queda representada por esos jalones de los caballos, según el mito del auriga, no se entiende en términos del estagirita. Aristóteles sostiene que “no hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cuantitativamente o cualitativamente o localmente”³⁵. Pues él no concibe movimientos del alma sin cuerpo (al hablar del alma, dice: “cuerpo desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se

³¹ PLATÓN: *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, pp. 345-346.

³² Porque la pauta socrática “el hombre hace mal por ignorancia” que en Platón hace eco, resuena al expresar también que para actuar moralmente hay que reconocer el bien, para actuar en consecuencia. Cuando el alma se libera de la ignorancia no sólo lo hace epistemológicamente, sino en el ámbito ético al disponer al hombre a vivir bien.

³³ PLATÓN: *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 345.

³⁴ PLATÓN: *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 345.

³⁵ ARISTÓTELES: *Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 80.

dé en un cuerpo, y más precisamente en un determinado tipo de cuerpo”³⁶), y en general cualquier movimiento si no es afectado por el tiempo y el espacio.

La concepción de movimiento difiere entre Aristóteles y Platón parcialmente. Mientras para el primero es “la actualidad de lo potencial en cuanto tal”³⁷, y por esto se entiende el carácter dinámico del movimiento por el que no es cualquier actualidad, sino sólo la activa. Para Platón constituye un despliegue dialéctico del alma con una carga intencional, esto es, de acercamiento a los objetos de conocimiento.

Esto es, al sostener Aristóteles esta posición del movimiento en cuanto capacidad operativa se comprende que haya un tipo de cambio para cada categoría ontológica: para la de sustancia la generación y la corrupción; para la cantidad, el aumento y la disminución; en cuanto al lugar, translación; y para la de cualidad, alteración. Lo que tienen en común todos esos cambios, y en virtud de lo cual les llamamos *movimientos* es la actualización procesual que experimentan. Por ejemplo, una casa está en movimiento mientras está siendo construida, cuando deja de serlo no se mueve en tanto cantidad. Lo que sí puede ocurrir es que se actualice en tanto cualidad, por ejemplo que se haga vieja, o que alguen la pinte.

De esta consideración, se deriva un comportamiento con respecto al sujeto y objeto de movimiento. Para Aristóteles, “todo moviente también es movido... Porque actuar sobre lo movable en cuanto tal es precisamente moverlo; pero el moviente hace esto por contacto de tal manera que al mismo tiempo experimenta también una modificación”³⁸.

Aquí es donde Aristóteles *non sequitur* por Platón. Para éste el alma sí se mueve, pero también tiene presentes elementos permanentes; porque en tanto conoce subsiste “algo” que permanece igual en el alma, a saber, esa identidad con el ser. Los objetos permanecen idénticos en cuanto que tienen el mismo ser, aunque no la misma forma de ser, que ya ha sido aprendida por el sujeto cognoscente. Ocurre así porque no conocemos por el contacto del alma con los objetos, sino que el intelecto media entre los sentidos que comprenden lo físico y lo inteligible, o en otras palabras, el intelecto mismo es el que contempla las ideas.

Cabe la aclaración de que al establecer la existencia del intelecto no estamos creando una hipóstasis (no lo hacemos sustancia), pues este es una facultad. Si se entiende esto, entonces el esquema que se sigue es el de sustancia-facultad-sustancia, según la comprensión del periodo.

³⁶ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1978, p. 174.

³⁷ ARISTÓTELES: *Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 80.

³⁸ ARISTÓTELES: *Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 84.

Platón, pues, se diferencia de esta manera de la concepción de movimiento del estagirita, porque el ateniense plantea una síntesis de opuestos óptica y lógicamente a través de la dialéctica. Esto le valdrá una severa crítica por parte de Aristóteles diciéndole que su posición dialéctica no aclara las cosas “cuando dice... que el movimiento es alteridad, desigualdad, no ser”³⁹. Sin embargo, la síntesis dialéctica supera los planteamientos de Aristóteles en tanto que no supone una transformación substancial, cuantitativa, y sobretodo locativa: puntos de crítica de la visión platónica sobre el alma a través del *De anima* aristotélico. En esos pasajes, el estagirita sostiene que el alma platónica no puede ser una sustancia porque ella supondría un movimiento locativo, y todo movimiento supone un espacio y tiempo. ¿Así pues, hacía qué parte del cuerpo se movería el alma?

La dialéctica se da porque sí hay un movimiento en tanto cualidad (es decir, está en concordancia con la teoría general del movimiento expuesta en *Física*); este cambio es intencional, esto es, una modificación actitudinal. Aunque no es como Aristóteles plantea, de contacto directo, pues por contemplación de los conceptos se está libre de la ignorancia, listo para vivir virtuosamente. Este último es el punto clave de la *therapeia* griega, pero para comprenderla suficientemente es necesario todavía aclarar el concepto de *phronesis*, porque hay una semejanza conceptual entre ambas. Mientras la *phronesis* es una virtud del alma, la *therapeia* es la actividad que provee de soporte a la *phronesis*. Pues al suponer la contemplación como una *intentio*, ella no conoce las ideas, sino que las intuye, i.e., el intelecto es el que las evidencia. La facultad del intelecto se contacta con el yo que soporta las actividades, y que designamos como *psique*. El esquema entonces es el siguiente: *psique* (sujeto), intelecto (facultad), Ideas (objeto); no hay contacto directo como en la observación requerida por Aristóteles.

Con lo dicho, cabe concluir de la concepción del alma en Platón es una entidad distinta a la planteada por Havelock⁴⁰, a saber, que el alma está relacionada con los procesos activo-pasivos del conocimiento. El alma es más que la superación de opuestos entre lo activo y lo pasivo, sino la síntesis entre lo estable y lo mutable. Con toda justificación aquí aplicarían las palabras del *Parménides* (hay que hacer que, de alguna manera, lo que no sea, sea; y lo que sea, no sea⁴¹) pues las consecuencias diferentes de que el alma sea idéntica a sí misma cuando conoce y cambiante para obtener los objetos muestra dos

³⁹ ARISTÓTELES: *Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 83.

⁴⁰ Cfr. HAVELOCK, E.: *Preface of Plato*, University Press, London, 1963, p. 216.

⁴¹ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Editorial Gredos, Madrid, 1998, p. 126.

momentos discursivos de un solo concepto. Porque al ser estable requiere del movimiento para alcanzar eidéticamente sus objetos, pero si siempre estuviera cambiante no podría obtener su esencia (lo que es permanente).

Y al entender que ambos principios coexisten se genera una visión compleja del concepto. Carlos García Gual lo resume de la siguiente manera: “El alma es lo racional y espiritual en el hombre, su auténtico yo, frente al cuerpo, instrumento y receptorio de lo sensible”⁴². Esto vale con la advertencia que, al hablar del alma como un “yo”, no se entiende como una entidad independiente del cuerpo, sino como la excelencia⁴³ que permite que el cuerpo se mueva y permanezca idéntico hasta que se corrompa físicamente.

Sobre el concepto de *phronesis*: o cómo se usan los argumentos

El concepto de *phronesis* juega un papel importante en la aplicación de la filosofía platónica para la consejería. Para comenzar, debemos aclarar que la noción difiere entre Aristóteles y Platón; para el primero denota un elemento de la racionalidad práctica pues se manifiesta como una virtud que traducimos con el signo de prudencia; para el segundo expresa una disposición matemática con la implicación moral de llevar una buena vida, su traducción más exacta es discernimiento.

El estagirita entiende por virtud aquel hábito producto de la constante práctica de un acto bueno, y en consecuencia *phronesis* significa “ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo... para vivir bien”⁴⁴. En particular, la virtud de la prudencia se consolida con un modo de ser racional verdadero y práctico porque siempre orienta al hombre hacia el bien. Y por lo tanto, no está restringido ni al ámbito universal ni a la teorización. La prudencia es una virtud dianoética⁴⁵ que es profundamente práctica y que se relaciona con los particulares.

En el ateniense, en cambio, abarca a la inteligencia en general; *phronesis* en Platón significa “[c]onocimiento exacto, teórico y práctico a la vez; cuyo objeto no es otro que la contemplación del Bien”⁴⁶.

⁴² PLATÓN: *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 40.

⁴³ Aquí no como *areté*, sino como el más alto grado de ser.

⁴⁴ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid, 1985, p. 275.

⁴⁵ Aristóteles distingue dos tipos de virtudes en el libro I de *Ética a Nicómaco*: las dianoéticas y las éticas. Las primeras se caracterizan por relacionarse con la inteligencia, dentro de este grupo se incluyen la sabiduría y la prudencia. Mientras que las segundas, por la práctica; siendo ejemplos la liberalidad y la moderación.

⁴⁶ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1978, pp. 63-64.

Este conocimiento en términos platónicos está profundamente ligado a la inconmensurabilidad de la realidad porque *phronesis* es el resultado de problematizar. Al hacer perplejo a un yo, el sujeto toma una actitud moral de discernimiento con respecto a los problemas; sabe que no pueden ser solucionados completamente (*aporein*), pero siempre lleva una disposición mental para solucionarlos (*phronein*). Esta disposición tiene una carga conceptual próxima a decisión, intención, estado de la mente o propósito; a través del cual se puede aplicar al pensamiento político o ético⁴⁷.

Esta virtud (*phronesis*) se identifica en Platón con una disposición de tipo matemática porque el discernimiento permite realizar una valoración de las situaciones y tomar una decisión al respecto. Para desarrollarla, Platón cree que se debe seguir un programa extenso de ciencias entre las que incluye la aritmética, la geometría plana, la estereometría, la astronomía, la armonía, para finalmente poder acceder al estudio supremo, la dialéctica⁴⁸. Con estas referencias propedéuticas el guardián del Estado (el filósofo) podría gobernar correctamente, y vivirían de acuerdo a la idea del Bien.

Al discernir el yo mide los pros y los contras de las situaciones sacándole a los bienes la utilidad que sólo se obtiene al usarlos bien, porque dice el estagirita que lo que es útil puede ser usado bien o mal⁴⁹. Platón también sostiene que es feliz quien use el discernimiento en cada una de las situaciones; el contexto en el que lo expresa es el de identificar la virtud con el discernimiento porque la virtud es un bien que debe usarse correctamente, y en eso consiste el discernimiento, al igual que otras excelencias (*areté*):

Por ejemplo, el valor: si no fuera discernimiento el valor, sino una suerte de temeridad, ¿no es cierto que cuando un hombre es temerario y carece de juicio, recibe daño, mientras que saca su provecho, en cambio cuando tiene juicio?... [Será útil si resulta hecho con juicio; sin juicio, dañino porque] Todo lo que el alma emprende y lo que persevera, cuando el discernimiento lo guía, acaba con felicidad; si lo hace con el no-discernimiento, acaba en lo contrario⁵⁰.

Phronesis en Platón significa una competencia matemática que se iguala al discernimiento porque puede realizar cálculos de las razones, estableciendo cuáles son más plausibles que otras en tanto más o menos. Para realizarlos

⁴⁷ Cfr. HAVELOCK, E.: *Preface of Plato*, University Press, London, 1963, p. 213.

⁴⁸ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

⁴⁹ Cfr. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid, 1985, p. 211.

⁵⁰ PLATÓN: *Diálogos. Tomo II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 317.

requiere que el yo tenga una actividad dialéctica y el movimiento generado se conecte con la actividad teórico-práctica. Al ocurrir esto, el cálculo que hace la mente es doble: con respecto a la realidad y con respecto a los argumentos para elegir una línea de acción que modifique esa realidad.

Con respecto a la realidad genera un estado de la cuestión, tanto en lo epistémico como en lo ontológico. Sólo puede lograr esto ordenando en grados de conocimiento y de ventajas o desventajas que posee en el momento la situación.

Con respecto a los argumentos, además de revisar teóricamente que sean razonables, debe *pesar*⁵¹ los beneficios de hacer de tal o cual cosa y luego actuar en consecuencia. Esta es una de las razones por la que *phronesis* es un beneficio de la filosofía, a saber, que provee de un cálculo para vivir bien; porque no se argumenta un discurso para vivir una cosa distinta, sino para poner en práctica la mejor propuesta que ha sido *pesada*, pues “si hemos de ser felices, debemos marchar por el camino que trazan los pasos de esos argumentos”⁵².

Siguiendo las palabras del ateniense, la consejería filosófica busca que el interlocutor aplique correctamente el discernimiento para obtener su felicidad. La *eudaimonia* es un beneficio al que muchos seres humanos aspiran buscándolo en el dinero, el placer, una realidad más allá de este mundo o un estado de la conciencia. Sea de cualquier manera no es algo que sea despreciado, y aunque no es fácil adquirirla, según Platón, porque es producto de ejercitarse en la virtud, sí establece de manera clara cómo obtenerla: De los bienes hay que escoger los de mayores tamaños y evitar los más pequeños; mientras que de los males, lo contrario⁵³.

Con esto quiere decir que si *pesamos* lo agradable frente a lo agradable, la elección será sobre el que aporte placer en mayor cantidad. Pero si es entre dolores, entonces hay que escoger los menos, y en menor cantidad también. Ahora si *pesamos* lo agradable frente a lo doloroso, será mejor elegir aquello en lo que la parte penosa sea superada por la placentera, la que cumpla estos requisitos tanto en lo próximo como en lo distante es la que más beneficios trae. Finalmente, si los placeres son superados por las penas, hay que abstenerse de materializar la elección porque trae más perjuicios que beneficios.

⁵¹ Platón usa la palabra *pesar* como una metáfora para expresar lo plausible que son los argumentos. He preferido mantener su uso porque representa, en el campo de la lógica, una relación matemática de más y menos como ocurre con los objetos.

⁵² PLATÓN: *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 116.

⁵³ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, Editorial Gredos, Madrid, 1981, p. 580.

¿Cómo, pues, podemos obtener la felicidad a través de la *phronesis*? La forma en que actúa el discernimiento es precisamente sobre un sujeto, porque *phronesis* es la materialización del cuidado del alma. En tal caso, hay que comprender que la demencia es una de las enfermedades del alma que se manifiesta en dos clases:

La locura y la ignorancia. Por tanto, debemos llamar enfermedad a todo lo que produce uno de estos dos estados cuando alguien lo sufre y hay que suponer que para el alma los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, no puede ni ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento⁵⁴

Esta demencia, que se configura como una de las peores enfermedades del alma bajo la forma de locura y de la ignorancia, es precisamente lo contrario a la felicidad, pues ocurre cuando el cálculo de los placeres y dolores no se realiza correctamente y se presentan de manera excesiva. El tratamiento más efectivo no es otro que ejercitarse en la vida virtuosa del discernimiento para sanar el alma.

Con esta cita, Platón también nos recuerda que las enfermedades del alma son peores que las del cuerpo; y aun cuando en el *Fedón* ha dicho que el cuerpo es un principio limitante frente al alma⁵⁵ consolidándose con un menor estatus ontológico (de esta primacía que tiene el alma sobre el cuerpo es que las enfermedades del alma son peores que las de su opuesto), hay que tratar ambas porque unas pueden ocasionar otras y viceversa; por lo que al plantearse la *therapeia* del alma se hace referencia a buscar la salud integral del ser humano.

Las enfermedades del cuerpo pueden ocasionar las del alma, así lo dice Platón: “Como su alma es insensata y está enferma a causa de su cuerpo, parece malo, no como si estuviera enfermo, sino como si lo fuera voluntariamente”⁵⁶. También en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo, porque:

Si las llamas ácidas y saladas... o sus humores amargos y biliosos vagan por el cuerpo sin encontrar salida al exterior, ruedan de un lado a otro dentro y

⁵⁴ PLATÓN: *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 252.

⁵⁵ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 71.

⁵⁶ PLATÓN: *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 253.

mezclan el vapor que expiden con la revolución del alma, de modo que dan lugar a múltiples enfermedades –en mayor o menor número, de menor o mayor importancia-, al trasladarse a los tres asientos de aquélla [la racional, la irascible y la concupiscible]⁵⁷.

Así, el alma repercute en el cuerpo y este en aquella de manera coordinada; aunque con diferencia de grado porque los males del alma repercuten más en el cuerpo por su estatus ontológico, y en consecuencia se puede curar al cuerpo también desde el alma⁵⁸.

La forma de cuidar el cuerpo mediante el alma es a través del conocimiento, pues recuérdese que al Platón seguir la máxima socrática que nadie es malo voluntariamente, sino por ignorancia, entonces la virtud, y en particular el discernimiento, constituyen una verdadera liberación de la maldad y la infelicidad. Porque el malo se hace tal por un “mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada”⁵⁹, sea que esté afectado su cuerpo o su alma respectivamente.

Cuando un cuerpo tiene miembros demasiado largos o cortos, pero una mente lúcida, proyecta una imagen grotesca por la mala distribución corporal y la falta de armonía entre sus contrarios, además puede recibir golpes, torceduras o producirse muchos males a sí mismo. Aquí el tratamiento es armonizar primero el alma mediante la música y la gimnasia, para que pueda intervenir eficientemente la medicina porque “es por medio del alma que curan al cuerpo, y el alma no puede curar nada si está enferma o se enferma”⁶⁰.

De la misma manera ocurre cuando en un cuerpo grande y altivo tiene una capacidad intelectual débil e inferior, puesto que si existen dos tipos de deseos en los hombres (los del cuerpo como la alimentación, y los del alma, como el conocimiento), los movimientos de la parte más desarrollada se impondrán haciendo al alma olvidadiza y con serias dificultades para el aprendizaje. Aquí el tratamiento es liberar al sujeto de su ignorancia, sacarlo de la caverna en la que se encuentra. Para hacer que reaccione es necesario problematizarlo, porque al poner de manifiesto las aporías que existen en sus planteamientos debe renunciar a su posición de soberbia. Sólo hasta entonces puede estar dispuesto a investigar para llegar a la verdad y retirarse de la ignorancia.

⁵⁷ PLATÓN: *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 253.

⁵⁸ Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 179.

⁵⁹ PLATÓN: *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 253.

⁶⁰ PLATÓN: *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 187.

Algunos comentarios para la consejería filosófica

En primer lugar, es necesario ser consciente de que el cuidado de sí invita a su complemento a través de otras disciplinas (Platón piensa en la música, la gimnasia y la medicina) para obtener un cuidado integral del interlocutor con el que tenemos contacto.

Estos campos ayudan a equilibrar el cuerpo y el alma para que la filosofía también haga su parte. Al tener la disposición para dialogar las situaciones, una recomendación importante para el filósofo es que no busque decirle al sujeto lo que debe hacer, sino ayúdale dialécticamente (a través de preguntas) para que encuentre las soluciones por su cuenta. Para lograrlo, es necesario partir de lo que el interlocutor cree y guiarlo para que se dé cuenta de las falacias que comete en sus planteamientos. El camino es problematizarlo, es decir, contraponer sus proposiciones con otras para obtener argumentos más sólidos y consistentes.

La discusión se extenderá en tanto no se obtengan planteamientos que le ayuden al sujeto a pasar al siguiente nivel, sin olvidar, por supuesto que el interlocutor también tiene otras tareas cotidianas y que será necesario hacer cortes parciales; aun con esto, las sesiones generalmente son de duración breve porque la finalidad es adelantar en términos de la disposición del sujeto y la habilidad del filósofo.

Sólo cuando el interlocutor reconozca su ignorancia y esté dispuesto a investigar conjuntamente con el filósofo es cuando pueden develarse los argumentos para vivir mejor y ponerlos en práctica implicaría ser feliz. Cuando ya se tiene ese conocimiento reconocer las mejores alternativas de actuación es necesario mantenerse en disposición de diálogo para problematizarse y problematizar. Es compromiso ahora del sujeto participante para actuar en consecuencia, a sabiendas que las razones por las cuales actúa son las mejores y sus resultados los más felices posibles.

En segundo lugar, decir que, en términos platónicos, la consejería supone como resultado la felicidad no garantiza que el camino para obtenerla sea algo sencillo. Lo que es importante resaltar aquí, como otras técnicas de la Filosofía Aplicada, es que no se limita a ningún tipo de personas, siempre y cuando tengan la disposición de participar en ellas. Esto es muy importante porque el discernimiento que se ha argumentado puede avalar la participación tanto de otros filósofos, guardianes y artesanos (recordando las características del alma que se mencionaron brevemente).

No ahondé en la descripción de cada una de las clases de la *polis* porque su distinción implica un trabajo más histórico-filosófico en vez de práctico como aquí se pretende. En cambio, se puede argumentar que la consejería

puede aplicarse a casi todos los problemas que incluyan disposición por parte del sujeto a dialogar⁶¹. Y por lo tanto, no se restringe a solucionar problemas emocionales o sociales, sino también de índole personal, y con esto quiero decir, que el discernimiento que se logra en el sujeto, debido a practicar con el filósofo el cálculo más exacto de la realidad hace que tanto el filósofo, el guardián y el artesano pueda desenvolverse mejor y sus habilidades prácticas también mejoren en tanto que excelencias (*areté*).

Por extensión del proceso, no se crea una dependencia entre el interlocutor y el terapeuta porque el sujeto participante desarrolla un método para discernir sobre los argumentos. Ante todo, el filósofo es el especialista y de él depende que los procesos de problematización y obtención de la tranquilidad del sujeto al reconocer lo que puede hacer en sus circunstancias sean exitosos en tanto que el interlocutor coopere. Si el sujeto aprende bien la forma de guiar su vida entonces estará desarrollando paulatinamente su discernimiento (*phronesis*) en los términos expresos, aunque eso no signifique que si requiere otra intervención filosófica pueda hacerla en vistas a fortalecer su capacidad de problematizarse y *pesar* las razones. El filósofo tiene el compromiso moral de apoyarlo para disipar otro tipo de falacias que entorpezcan su crecimiento, sabiendo que es un profesional y que su soporte es en vías que se vuelva un sujeto autónomo del terapeuta.

En tercer lugar, argumentar que el cuidado de sí (*epimeleia heautou*) implica sobre todo cuidar del alma porque tiene primacía ontológica en tanto que conoce los objetos por semejanza estáticamente con el ser y de manera dinámica con la *intention*. Luego, se puede cuidar el cuerpo a través del alma; sin embargo, no se debe descartar que el cuidado de sí implica tratarse medicamente porque las enfermedades del cuerpo también pueden afectar al alma. En cualquier caso, es importante remarcar que la consejería filosófica, al buscar un equilibrio integral del paciente, invitaría al interlocutor a tratarse a través de la música, la gimnasia, la medicina y la filosofía en su conjunto.

Finalmente⁶², es importante no pasar por alto que el cuidado de sí implica ver al sujeto como el “punto hacia el cual se orienta la actividad reflexiva, esa actividad meditada que vuelve del individuo al individuo mismo”⁶³.

⁶¹ Con la debida distinción que la consejería filosófica no es una psicoterapia y que en tanto no incluya un tratamiento psicológico o psiquiátrico, puede intervenir eficazmente cuando el terapeuta esté debidamente calificado.

⁶² No es necesario profundizar más sobre la técnica en este apartado, las referencias que se han hecho sólo son recomendaciones que se derivan de los tres primeros apartados. Ellos son el fundamento teórico y las guías para la práctica de la consejería a partir del platonismo.

⁶³ PIAZZE, J.: “El cuidado de sí. La inversión del platonismo desde la mirada de Michel Foucault”, disponible on-line en: [http://www.biopolitica.cl/docs/piazz_e_cuidado_final\[1\].pdf](http://www.biopolitica.cl/docs/piazz_e_cuidado_final[1].pdf) (último acceso 23

Bibliografía

- ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1978
- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid, 1985.
- ARISTÓTELES: *Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1995.
- FOUCAULT, Michel: *Historia de la sexualidad. Tomo II: El uso de los placeres*, Editorial Siglo Veintiuno, México, 1998.
- *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Editorial Paidós, Barcelona, 1900.
- HAVELOCK, E.: *Preface of Plato*, University Press, London, 1963.
- HESÍODO: *Obras y fragmentos*, Editorial Gredos, Madrid, 1978.
- PIAZZE, J.: “El cuidado de sí. La inversión del platonismo desde la mirada de Michel Foucault”, disponible on-line en: [http://www.biopolitica.cl/docs/piazz_e_cuidado_final\[1\].pdf](http://www.biopolitica.cl/docs/piazz_e_cuidado_final[1].pdf) (último acceso 23 de marzo de 2012)
- PLATÓN: *Diálogos. Tomo I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, Editorial Gredos, Madrid, 1981.
- PLATÓN: *Diálogos. Tomo II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*, Editorial Gredos, Madrid, 1983.
- *Diálogos. Tomo III: Fedón, Banquete y Fedro*, Editorial Gredos, Madrid, 1986.
- *Diálogos. Tomo IV: República*, Editorial Gredos, Madrid, 1986.
- *Diálogos. Tomo V: Párménides, Teeteto, Sofista, Político*. Editorial Gredos, Madrid, 1998.
- *Diálogos. Tomo VI: Filebo, Timeo y Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- *Diálogos. Tomo VIII: Leyes*, Editorial Gredos, Madrid, 1999.
- REALE, G.: *Raíces culturales y espirituales de Europa: por un renacimiento del hombre europeo*. Editorial Herder, Barcelona, 2005.
- SCOTT, D.: *Plato's Meno*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- VELÁSQUEZ, O.: “La República de Platón: Línea, Caverna, Dialéctica”, disponible on-line en: http://www.diadokhe.cl/media/platonica/republica_polit.pdf (último acceso 19 de abril de 2011).

de marzo de 2012)

INVESTIGACIÓN SOBRE LA APLICACIÓN DE LA ORIENTACIÓN FILOSÓFICA EN LOS CUIDADOS DE SALUD. TERCERA PARTE¹

RESEARCH ON THE APPLICATION OF PHILOSOPHY TO HEALTH CARE. THIRD PART

FRANCISCO E. BARRERA RODRÍGUEZ
Universidad de Sevilla
franciscobarrerarodriguez@yahoo.es

RECIBIDO: 21 DE OCTUBRE DE 2010

ACEPTADO: 24 DE ENERO DE 2011

Resumen: Este trabajo investiga las vinculaciones entre la Filosofía Aplicada y los cuidados de salud. La primera parte analiza el concepto de salud y prepara la aplicación de la Filosofía al ámbito de la salud. La segunda parte describe los modos en que diversos orientadores filosóficos han llevado a cabo esta labor. La tercera, la aquí expuesta, contiene la propuesta del autor sobre cómo llevar la Filosofía al paciente.

Palabras clave: Filosofía Aplicada, cuidados de salud, orientación filosófica, paciente

Abstract: This work researches the links between Philosophical Practice and Health Care. First part analyses "Health" concept and prepares to application of Philosophy to Health Care. Second one describes how some philosophical counsellors have undertaken this work. Third part (this one) contains author proposal about how to take philosophy to patient world.

Keywords: Philosophical Practice, Health Care, Philosophical Counseling, patient

¹ La primera parte de este trabajo fue publicada en el número dos de la *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* en 2011, la segunda en el tercero y esta parte cierra el trabajo completo.

Una propuesta para la aplicación de la OrFi en cuidados paliativos I: Necesidades espirituales y filosóficas en Cuidados Paliativos.

Si la labor del orientador filosófico es la de un “acompañamiento develador”² dispuesto a quitar la máscara a los impositores desconocidos que determinan nuestra existencia, esta tarea toma aún más sentido cuando se trata de proceder a una relectura de nuestra vida que signifique de la manera más digna y entendida nuestros pasos definitivos hacia el final, nuestro propio reconocimiento en el camino a la muerte. Se propugna, por lo tanto, en la misma intensidad una filosofía para la vida, como un arte de vivir, y una filosofía para la muerte, como un arte de morir. Las culturas del morir han ido cambiando la manera de la muerte a lo largo de la historia³. Hemos pasado de una muerte domesticada,

² *Acompañamiento develador* es una tarea propia del orientador filosófico (Implementa la pauta metodológica del Grupo E.T.O.R: oír, escuchar, tratar y derivar) con el individuo o grupo en tanto que de forma acompañada, es decir juntos, sin establecimiento de jerarquías a la manera terapeuta/cliente, se analiza la existencia y sus impositores para hacer de la vida una tarea más consciente, auténtica y conocida. También, si es necesario construir desde la crítica reflexionada nuevas propuestas sobre la cosmovisión del individuo a la búsqueda de un sentido que soporte su existencia y la dirija. Este acompañamiento es bidireccional, dado que el orientador viajará en paralelo con el orientado en la misma línea de reflexión y aprendizaje. Esta tarea también se propone de forma especial en el individuo que se encuentra al borde de la muerte y sus familiares. Aquí la relectura de la existencia demanda de una manera más radical un *acompañamiento develador* a la búsqueda, esta vez, de un sentido para la muerte, en el caso del muriente y de un sentido de aceptación en sus familiares. En ese acompañamiento confluyen los conceptos de la “philia” aristotélica, de la amistad de Shlomit Schuster, además de “asignación al otro”, “responsabilidad sin escapatoria” y “paciencia y compasión” de Lévinas.

³ Cfr. ARIÉS. P.: *El hombre ante la muerte*. (Original en francés 1977). Taurus, Madrid, 1983. Las actitudes ante la muerte se tornan con el tiempo y son claro espejo de las esperanzas, temores y expectativas del individuo y de la comunidad de su época. El historiador francés nos presenta cuatro actitudes ante la muerte: la doméstica, la de uno mismo, la del otro y la muerte prohibida.

La muerte doméstica, actitud que predominó hasta la Edad Media, era una muerte en la colectividad, sin prisas, con tiempo suficiente para que el muriente releyesa su vida y ordenase los asuntos pendientes. Todo se movía de cara a un perdón y a la purificación ante el pecado. El muriente tenía tiempo para despedirse, impartía órdenes y consejos, recibía los últimos sacramentos, hacia testamento y esperaba el final.

La muerte de uno mismo, actitud predominante entre los siglos XII a XV miraba a la parca como individual e íntima. Era una vida sometida a los conceptos judiciales del mundo que se extendían hasta el más allá. Era la soledad del individuo ante la muerte como un pecador, como un sujeto que debería someterse a un dios justiciero y sin piedad. De esta época destacan los pequeños manuales sobre el “Arte de Morir” que instruían al individuo en vida de cómo superar todos los acechos del mal para no sufrir la ira divina.

La muerte del otro, se presenta como una transferencia. Morir se plantea ahora como el último acto de la relación personal con el otro. La transferencia se realizaba normalmente hacia el ser amado. La muerte se mira en el que queda, como su aflicción. Se presenta a la muerte como destino natural, y en torno a ella se construye una simbología y espacios que implican continuamente al abandonado

asumida, esperada, participada por el individuo, su familia y su entorno social, a una muerte prohibida, ajena incluso al muriente porque en su cultura, en su sociedad, la muerte es innombrable; parece no ir con el hombre de la postmodernidad, incapaz de ubicarla en su existencia. La muerte por lo tanto se oculta, se disfraza bajo diferentes mantos para que no enturbie la estética de una existencia que quiere estar ajena al sufrimiento, al dolor y a la condición de finitud que habita en el ser humano.

Esta actitud, tan bien dibujada en las investigaciones de Ariés, nos lleva a enormes problemas a la hora de afrontar la muerte. No sólo porque el sujeto carece del mínimo referente a ella, sino porque tendrá que asumir al extremo su condición de individuo autosuficiente, desprovisto hasta la desnudez del más mínimo equipaje, obvio por otra parte, cuando hablamos del individuo educado desde la postmodernidad.

La medicina del siglo XXI, preocupada en exceso por curar, sabe cómo aliviar las penalidades del proceso del morir, sin embargo, abandona al moribundo, le oculta y esconde de la vida social. Se disimula el duelo, ya no se muere en casa, se han construido tanatorios para guardar bajo edificios perfectamente encajados en la ciudad perfecta, la parte menos deseada de la historia del ser humano, la de su fin. Y lo peor, no se educa para la muerte, ni se habla de ella. Las nuevas generaciones acusan en la actualidad un “no saber” estar ante el sufrimiento, desconocen cómo mostrar a los demás su pesar por la muerte, entre otras cosas, porque esta sociedad se ha encargado de educarlos para que no exterioricen sus sentimientos⁴.

Mostrar los sentimientos es hoy un tabú, así, es muy improbable que los allegados al moribundo le ofrezcan consuelo, apoyo, ternura, estén próximos a él y le toquen, le acaricien, como hacían en la etapa en la que no era un enfermo terminal. Con esta actitud casi le expulsan del mundo de los vivos.

La muerte del individuo hoy es por lo tanto una muerte en soledad, que ha propiciado no sólo la medicina tecnológica, sino las creencias y actitudes sociales asumidas en la postmodernidad. Deshacerse del muriente es pues la primera tarea. Aislarle y separarle del entorno del hogar, y de los seres queridos,

con el partido.

La muerte prohibida es la de nuestro tiempo. En nuestros días la actitud ante ella ha cambiado debido a muchos factores: esperanza de vida mayor por la medicina tecnológica, menor influencia de la religión, desintegración de la familia tradicional. Realmente hay menos conciencia y respeto por la muerte en la actitud contemporánea. En este sentido hay autores que señalan que la preocupación es vivir con calidad la vida, y no vivir para la muerte. La enseñanza de los textos sagrados para la salvación del alma o la buena muerte como el *I Ching*, el *Libro Tibetano de los muertos*, el *libro egipcio de los muertos* y las *Ars bene Moriendi* han sido sustituidos por la mejor asistencia hospitalaria en la fase terminal.

⁴ Cfr.: Elias, N.: *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

no ir más allá de lo que escuetamente informa el médico que le trata, transferir todo a otros perfectos desconocidos, es la actitud normal en las familias que se enfrentan a la muerte hoy.

Así, confluyen dos vectores que aumentan la línea de fuerza que la normalización del Estado Terapéutico ha dispuesto para estos casos. En el edificio hospitalario manda el médico, y el médico lo sabe. El protocolo es insustituible y las pautas sagradas. El paciente entregado al entramado hospitalario pasa a pertenecer a los rectores de éste, que están aún más legitimados, no ya sólo con la firma protocolaria de los consentimientos informados y con el acceso del enfermo a la carta de sus derechos, meros tics creados para la imagen más liberal y democrática de la política sanitaria de turno, sino que ante el pavor, desconcierto y miedo que produce el enfrentamiento con la muerte, los familiares ponen en manos de la institución sanitaria y por ende del médico a su enfermo, que ya deja de serlo.

En este momento, el muriente es un pecio errante, un ser arrojado a la soledad más terrible, un ser sufriente con muchas necesidades que han de ser satisfechas para no hacer de su último tramo lo peor.

En respuesta a esa situación, donde han confluído otras en las que la obsesión terapéutica ha traspasado los límites de la autonomía del muriente, y donde amparados en determinadas creencias religiosas, se identificaba dolor y sufrimiento como trascendentes y necesarios de aceptar como actitud purificadora para el muriente, surgieron las unidades de Cuidados Paliativos.

Esta medicina paliativa, a la que aún se considera como una medicina de segundo orden, nace de objetivos distintos de la medicina curativa, se desarrolla en torno a la mejora de calidad de vida del muriente. No busca ya la prolongación de la vida a cualquier precio.

Ya no es una lucha contra el tiempo, sino un respeto por éste como campo de enriquecimiento y sentido. En su enfoque integral la medicina paliativa ya no trata al cuerpo como algo fragmentado, propio de la medicina curativa, sino como cuerpo de una persona. Es el dolor físico, el sufrimiento psicológico y el sufrimiento espiritual, lo que Cecily Saunders⁵ denomina “dolor total”.

En lo que continúa nos vamos a detener en cómo se satisfacen esas necesidades espirituales, porque nuestra propuesta es que el orientador filosófico forme parte de equipos multidisciplinares de cuidados paliativos para responder a ellas.

⁵ Fundadora del St.Cristopher´s Hospice. Uno de los referentes de los Cuidados Paliativos quien tras la lectura de los trabajos del psiquiatra austriaco Viktor Frankl introdujo en la noción de espiritualidad la búsqueda personal de significado. Cfr. FRANKL.V. *El hombre en busca de sentido*, op.,cit.

Estas necesidades que hasta el momento se han definido de forma poco clara, acogiendo bajo ese término numerosas preocupaciones que han sido activadas por el enfermo en un momento crucial de su vida en multitud de ocasiones se han querido identificar y reducir a cuestiones simplemente religiosas y en otras sólo a planteamientos existenciales frente a la evidencia de la muerte.

Antes de avanzar en esta dirección se hace imprescindible una reflexión sobre lo que son las necesidades espirituales. En este sentido, Bayés Sopena y Borrás Hernández⁶ plantean en su interesante trabajo sobre la naturaleza de las necesidades espirituales multitud de interrogantes que habría que despejar para poder afrontarlas de una manera eficaz. Así, estos autores entienden que es necesaria una definición definitiva y consensuada sobre la espiritualidad, disponer de un modelo que permita a los profesionales sanitarios hacer frente a estas necesidades con independencia de sus propios valores y creencias, disponer de herramientas para detectarlas, tener en cuenta la priorización de estas necesidades en cada persona, porque no son idénticas ni universales, estar atentos a la variación en el tiempo de las prioridades de las necesidades que cambian en los enfermos y por último plantean quiénes y cómo deben satisfacer esta necesidad.

No podemos perder de vista que los antecedentes de las unidades de cuidados paliativos están en los hospitales fundados por las órdenes religiosas, de ahí la identificación de estas necesidades con Dios y la religión. En la declaración fundacional del St. Christopher's Hospice, que ha servido de modelo a las unidades de cuidados paliativos actuales, puede leerse:

El St. Christopher's Hospice está basado en la fe cristiana en Dios, a través de Cristo. Su objetivo es expresar el amor a Dios a todo el que llega, y de todas las maneras posibles; en la destreza de la enfermería y los cuidados médicos, en el uso de todos los conocimientos científicos para aliviar el sufrimiento y malestar, en la simpatía y entendimiento personal, con respeto a la dignidad de cada persona como hombre que es apreciado por Dios y por los hombres. Sin barreras de raza, color, clase o credo.⁷

Identificación que como bien recoge el trabajo de Barbero⁸, a propósito del apoyo espiritual en cuidados paliativos, responde a una actitud de comodidad, la

⁶ BAYÉS, R y BORRÁS F.X.: "Qué son las necesidades espirituales". *Medicina Paliativa*, Vol. 12.nº 2, Madrid, 2005.

⁷ BAYÉS, R.: "¿Debe implicarse el médico en las necesidades espirituales del enfermo en el proceso de morir?" *Jano* 2005; nº 68, pp. 843-844. (Cursivas del autor).

⁸ Cfr. BARBERO, J.: "El apoyo espiritual en cuidados paliativos". *Labor Hospitalaria* 2002; nº 263,

que supone desviar sistemáticamente las cuestiones espirituales a los capellanes o equipos de pastoral.

No es poca la bibliografía que podemos encontrar sobre las necesidades espirituales, ni pocas las investigaciones abiertas en esta línea. Es aquí, precisamente, en la variedad de miradas donde encontramos cierto territorio común que nos sitúa en un espacio de búsqueda personal, de búsqueda de significado de vida. Igualmente no son pocos los autores que hacen uso del término “trascender”, es decir, ir más allá, cruzar la frontera, superar al fin, en este caso, la condición de miseria propia del ser humano. Una trascendencia que coloca al individuo en un diálogo con lo sagrado, o consigo mismo en cuanto al proyecto y a la construcción de su vida. El término “sentido”, reiteradamente convocado por los estudiosos del tema tiene, como referente al padre de la logoterapia. Autores como Puchalski y Romer⁹ hacen confluír significado y trascendencia, para ellos la espiritualidad permite a la persona una experiencia trascendente del significado de la vida, y si bien puede estar relacionada con lo religioso, también puede relacionarse con la naturaleza, la familia, la comunidad...etc., en la medida en que esos valores dan sentido a su existencia.

La gran mayoría de autores no vincula necesariamente la espiritualidad con lo religioso, sin embargo, sí lo hace con respecto a la búsqueda de sentido, a la confirmación de un significado para la vida examinada, acercándonos de nuevo a propuesta ofrecida por el psiquiatra austriaco Frankl.

Muchas más son las dificultades e interrogantes que nos encontramos en este breve recorrido por las necesidades espirituales en el enfermo terminal: el método para detectarlas, cómo valorarlas, la priorización de éstas con respecto a las necesidades fisiológicas y emocionales...

La profundización en los trabajos de Bayés y Barbero en torno a estas necesidades nos muestran un espacio, ya sugerido, en el que entendemos que el orientador filosófico puede prestar ayuda en el equipo multidisciplinar de cuidados paliativos, siempre que no falte una disposición a ese trabajo en equipo, a un aprendizaje del lenguaje y metodologías de los cuidados paliativos además de una continua implicación en la construcción de proyectos como sugiere uno de estos autores.

Por lo tanto, nos permitiremos exponer lo que entendemos por espiritualidad y cómo desde esta comprensión podemos atisbar esa necesidad filosófica en el paciente, que hasta ahora se ha visto ocultada por el manto del

pp. 5-24.

⁹ Cfr. PUCHALSKI, C. y ROMER, A1.: “Taking a spiritual history allows clinicians to understand patients more fully” *Palliat Med*, 2000. 3.

satisfactor espiritual identificado con lo religioso que hacía extensible su función a espacios donde no aportaba nada.

De acuerdo con la OMS en que lo espiritual se refiere a aquellos aspectos de la vida humana que tienen que ver con experiencias que trascienden los fenómenos sensoriales, en que no es lo mismo que lo religioso, y en que va vinculado con el significado y el propósito para los que están cercanos al final de la vida, añadiremos lo expresado en el “Manual de Oxford de Cuidados Paliativos”,¹⁰ donde se dibujan tres dimensiones para lo espiritual: trascender lo material, fines y valores últimos y por último el significado existencial.

Reiteramos con otros muchos autores que en esta trascendencia la religiosidad puede ser esencial para estas personas y que en simultáneo, y no necesariamente de forma excluyente pueden convivir con esas demandas ya expresadas y que hasta ahora también han sido incluidas en el apartado de espirituales, si bien los autores a los que esencialmente nos venimos refiriendo en este trabajo, Bayés y Barbero, apuntan espacios que identificamos plenamente como propios de la Filosofía.

Así, Bayés nos propone que junto a las necesidades somáticas, emocionales, sociales y espirituales (a las que circunscribe a la relación del hombre con Dios y continuidad del espíritu después de la muerte), se añadan las existenciales, que englobarían según este autor, las de carácter ético, filosófico y de continuidad biográfica¹¹.

Barbero nos propone en sus intervenciones dos posibilidades de derivación. La que ataña a profesionales de “counseling” adecuados y la que corresponde al capellán del “hospice”.¹² Separa en la misma intensidad que Bayés, lo que podemos entender como espiritualidad en la que trascendemos desde lo religioso y espiritualidad que corresponde a una culminación de una existencia que ha convergido en un propósito, en un proyecto, en un sentido. Para esa trascendencia, para esa reflexión, entendemos que la filosofía puede proporcionar interesantes herramientas.

Nuestras divergencias se acentúan con respecto a estos dos psicólogos clínicos en cierta obsesión mostrada en la medición del desfonde espiritual. La necesidad que ambos sugieren de cuantificar el grado de esa necesidad proponiendo, esencialmente en el caso de Barbero, cuestionarios para filtrar y ubicar las citadas necesidades, desgaja un poco ese concepto holístico inherente a la filosofía de los cuidados paliativos, a la vez que tamizan los resultados y los

¹⁰ Cfr.: Speck, PW.: “Spiritual issues in palliative care”. En: Doyle D, Hanks GWC, Macdonald N. *Oxford Textbook of Palliative Medicine*. Oxford University Press, Oxford, 1998.

¹¹ *Ibid.*, p. 102.

¹² *Ibid.*

reconducen, perdiéndose en este camino una parte muy importante de la intensidad que buscamos conocer.

Detectar estas necesidades, valorarlas, priorizarlas sobre las demás y decidir quién las atiende finalmente, es un gran problema, estamos de acuerdo, como también lo estamos en que no es trabajo de una sola mirada, sino de todas las perspectivas que puedan aportar satisfactores al muriente y a sus allegados.

En este punto se propone una intervención en el grupo interdisciplinar del orientador filosófico, en tres esferas que están directamente relacionadas y que participan en simultáneo en la puesta en escena del final de una vida.

Con el enfermo	<ul style="list-style-type: none"> • Relectura vital. Biografía. Mis significantes existenciales. • Análisis de los valores. • Construcción de un sentido de vida hacia la muerte.
Con su familia	<ul style="list-style-type: none"> • Relectura vida en común. Biografía grupal. • Ante la pérdida. Cómo afrontarla con sentido. • Construcción del duelo.
Con el personal Sanitario	<ul style="list-style-type: none"> • Oír y escuchar. Del paciente a la persona. Identificar las cuestiones existenciales. • Análisis de emociones ante el paciente. Reconstruir las pautas. Yo. El equipo (Diversidad de miradas).

El orientador filosófico, de acuerdo con lo expresado por Bayés cuando dice:

En cuanto a la metodología, cada vez estoy más convencido de que para el estudio de la evolución de la realidad subjetiva de los enfermos que se acercan al final de su existencia, los cuestionarios y las escalas de respuesta cerrada cortan la comunicación y, probablemente, impiden el acceso al conocimiento de las verdaderas preocupaciones del enfermo al que se desea ayudar.¹³

¹³ Ibid.

propugna un “proceso dialógico”, un oír para luego escuchar desde un espacio de acompañamiento, llevando al extremo la acepción de acompañar que dice: “existir junto a otra o simultáneamente con ella”¹⁴, no cosa, en este caso, sino persona que se prepara para la muerte. Desde ese “acompañamiento develador” antes propuesto, el recorrido del orientador debe empaparse en la “filia” aristotélica, de la amistad en el recorrido propuesta por el filósofo israelí Lahav, desde las metáforas de Emmanuel Lévinas ante la vulnerabilidad radical del otro. Nada nuevo bajo el sol, pero por evidente olvidado. Nada más necesario que recibir del otro la compañía. La soledad de la muerte, nos recuerda el filósofo lituano, no hace desaparecer al prójimo, nos insiste que hay lugar todavía para una llamada al otro, a su amistad.¹⁵

La labor del filósofo no debería circunscribirse en el campo de la medicina a la de ocupar sillones en comités éticos donde se presente a éste como una autoridad en conocimiento moral. Comparto con Victoria Camps¹⁶ la imposibilidad de sostener este estatus.

Lejos de reforzar la estructura burocrática del Estado Terapéutico que nos presenta hoy a los comités éticos como un avance democrático y un ajuste necesario hacia la excelencia de nuestra sanidad, habría que reflexionar a fondo hasta qué punto puede implicarse alguien que no baje al terreno de la práctica, donde habita la carne, la decisión urgente, la fragilidad del palpito de quien bordea el final.

El filósofo no está para asentir en el consenso, ni para asesorar al individuo a familiares o a personal sanitario, sino para provocar la reflexión conjunta de todos los participantes en este duro proceso.

El acompañamiento, acoge la humildad y la compasión (la del ser humano por el ser humano), pero debe acoger igualmente la provocación ante toda normalización. Como sugiere Vaughana Feary¹⁷: ayudar a un mejor afrontamiento, mejora de toma de decisiones y asumir responsabilidades, concienciar a los enfermos de la necesidad de demandar y crear comunidades terapéuticas y sistemas de salud más justos. Apoyar la autonomía del paciente, incluyendo el derecho a morir

¹⁴ Cfr. http://buscon.rae.es/draeI/SrvltGUIBusUsual?TIPO_BUS=3&LEMA=acompañar (Último acceso 5 septiembre 2006).

¹⁵ Cfr. Lévinas, E.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (Traducción de Daniel.E. Guillot). Sígueme, Salamanca, 2002.

¹⁶ Cfr. Camps, V.: *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*. Ares y Mares, Barcelona, 2001.

¹⁷ *Ibid.*, p. 2.

Una propuesta para la aplicación de la OrFi en cuidados paliativos II: trabajo de campo sobre “necesidades filosóficas”.

FORMULARIO DE ENCUESTA A MEDICOS DE CUIDADOS PALIATIVOS PARA VALORAR “NECESIDADES FILOSÓFICAS DE LOS PACIENTES”

Médicos Cuidados Paliativos – 3 años servicio	
Médicos Cuidados Paliativos + 3 años servicio	

1) Si tuviera que definir esta necesidad ¿cómo lo haría?

2) ¿La diferencia de otras necesidades del enfermo que puedan parecer similares?

	Si	No	No sabe
a Psicológicas			
b Emocionales			
c Espirituales			
d Religiosas			

3) ¿ Detecta en su trabajo diario esta necesidad?

Si	No	No sabe

4) ¿Desarrolla algún proceso específico de evaluación para detectar estas necesidades entre sus pacientes?

	Frecuentemente	Nunca	A veces
a Diálogo			
b Cuestionarios			
c Observación			
d Información de familiares			
e Esperar que las manifieste el paciente espontáneamente			

5) ¿Cómo se afrontan estas necesidades habitualmente?

	Frecuentemente	Nunca	A veces
a Llamando al Servicio Religioso.			
b Ofreciendo tratamientos y cuidados psicológicos.			
c Habitualmente las tratan los médicos.			
d Suelen ser atendidas por el personal de enfermería.			
e Se dejan en manos de la familia.			

6) Conoce la figura del “philosophical counselor” y/o del “orientador filosófico”?

Si	No	No sabe

7) ¿Consideraría adecuada la figura de este profesional para la atención de las necesidades filosóficas de los pacientes en situación terminal formando parte de un equipo multidisciplinar?

Si	No	No sabe

En caso afirmativo en el anterior cuestionario responder al siguiente:

Si es la figura adecuada

No es la figura adecuada

Trabajo de campo. ¿Qué nos ayuda a morir mejor? Algunas consideraciones.

El presente trabajo se desarrolló sobre una muestra de 200 encuestas realizada entre los meses de enero y diciembre de 2006 en la ciudad de Sevilla.

Se tomó como base para su realización un interesante trabajo realizado por un equipo¹⁸ formado por miembros de la Facultad de Psicología de la UAB y médicos del Servicio de Hematología y Hemoterapia del Hospital La Paz de

¹⁸ ARRANZ, P., BAYÉS, R., LIMONERO, J. y ROMERO, Eva.: “¿Qué puede ayudarnos a morir en paz?” *Medicina Clínica*. 2000, (15), pp. 579-582.

Madrid, que a su vez había tomado como base los resultados del trabajo de Singer et al.¹⁹

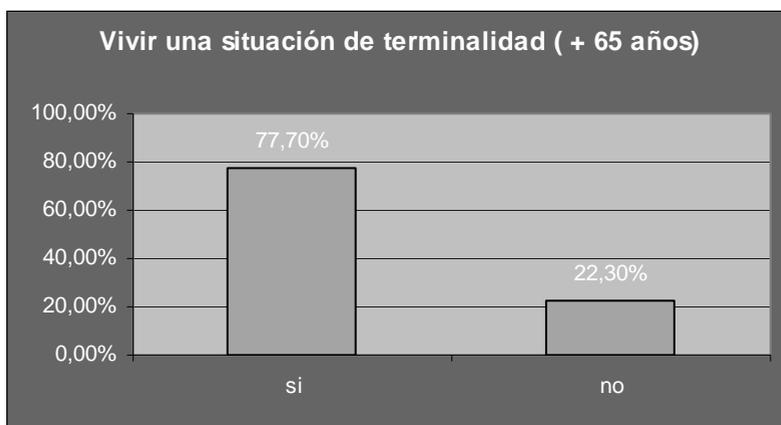
El trabajo del equipo español desarrolló la encuesta en el ámbito sanitario, circunstancias que hemos eludido en este trabajo con la intención de eliminar las posibles inferencias en las respuestas de consultados que por su profesión vivían directamente, y de forma consciente, con el morir.

El trabajo de campo se presenta fundamentalmente como inicio de una futura investigación sobre el tema. Para el trabajo que nos ocupa se han extraído cuatro ítems que valoran fundamentalmente:

- Valoración sobre el sentido de la vida ante la inmediatez de la muerte.
- Actitud ante el sufrimiento.
- Valoración de la autonomía personal a la hora de tomar decisiones ante la propia muerte.

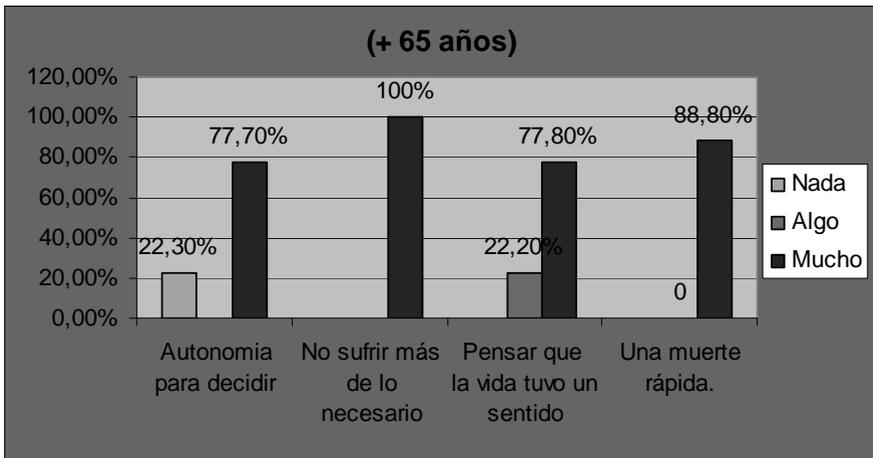
MUESTRA MAYORES DE 65 AÑOS

si	77,70%	7
no	22,30%	2



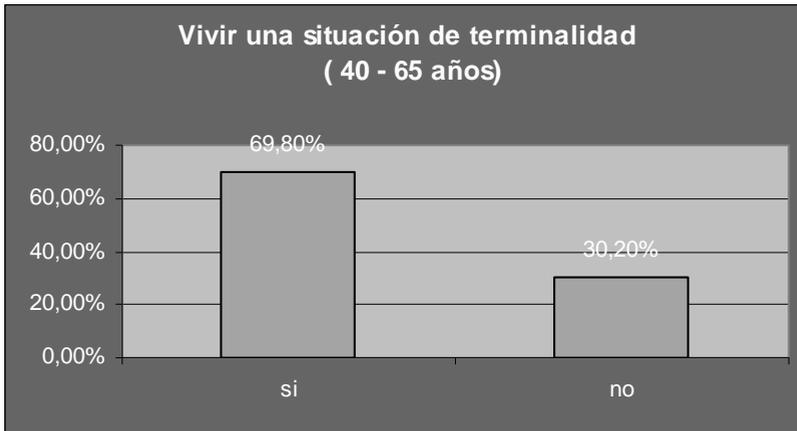
¹⁹ SINGER, P. A., MARTIN, D. K. y KELNER, M.: "Quality end-of-life care". *JAMA* 1999, (281), pp. 163-168.

Ítems seleccionados	Nada	Algo	Mucho
Autonomía para decidir	2		7
No sufrir más de lo necesario			9
Pensar que la vida tuvo un sentido		2	7
Una muerte rápida.		1	8
Ítems seleccionados	Nada	Algo	Mucho
Autonomía para decidir	22,30%		77,70%
No sufrir más de lo necesario			100%
Pensar que la vida tuvo un sentido		22,20%	77,80%
Una muerte rápida.		11,20%	88,80%

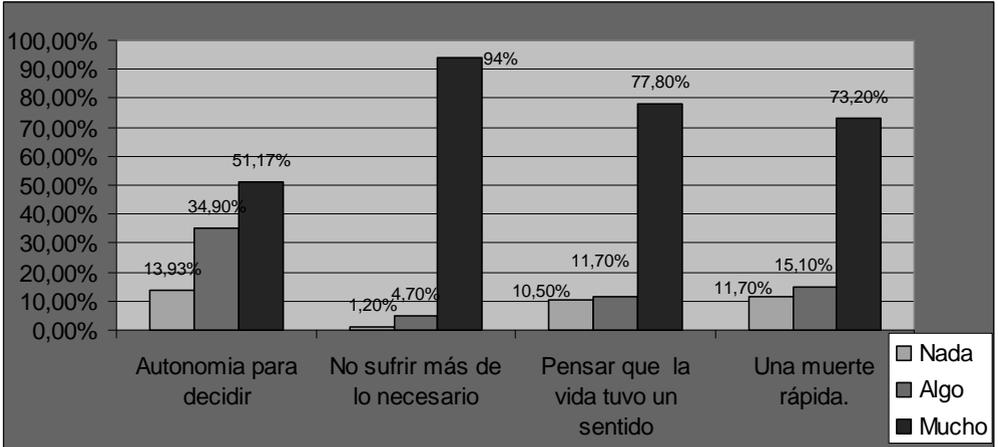


MUESTRA ENTRE 40 Y 65 AÑOS

si	69,80%	60
no	30,20%	26

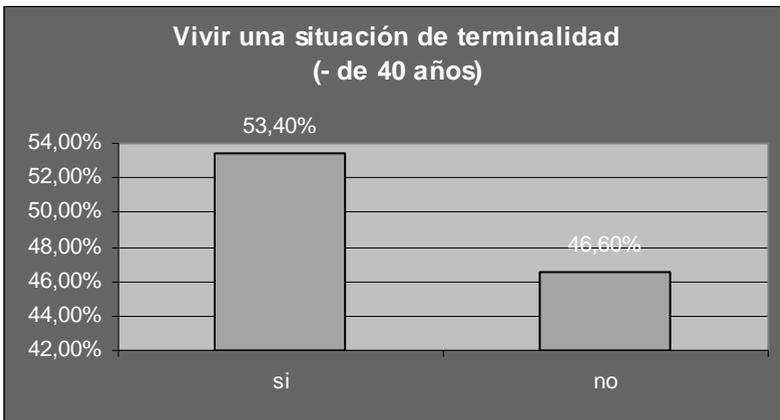


Items seleccionados	Nada	Algo	Mucho
Autonomía para decidir	12	30	44
No sufrir más de lo necesario	1	4	81
Pensar que la vida tuvo un sentido	9	10	67
Una muerte rápida.	10	13	63
Items seleccionados	Nada	Algo	Mucho
Autonomía para decidir	13,93%	34,90%	51,17%
No sufrir más de lo necesario	1,20%	4,70%	94%
Pensar que la vida tuvo un sentido	10,50%	11,70%	77,80%
Una muerte rápida.	11,70%	15,10%	73,20%

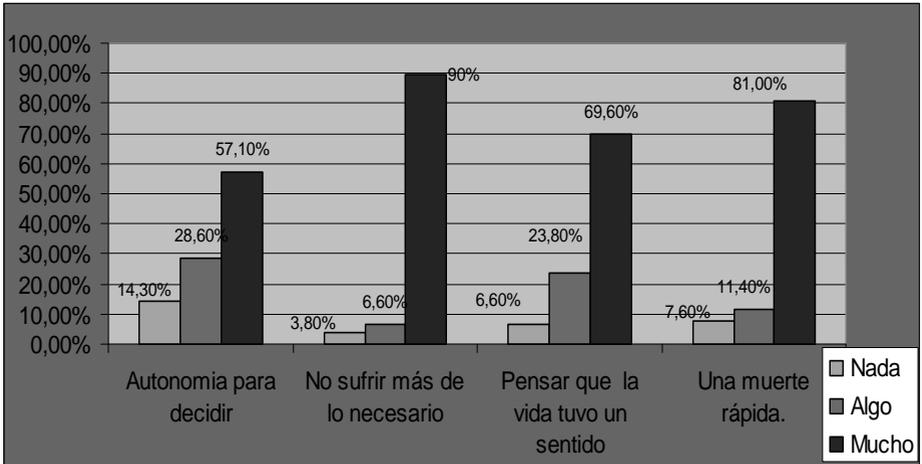


MUESTRA MENOS DE 40 AÑOS

si	53,40%	56
no	46,60%	49

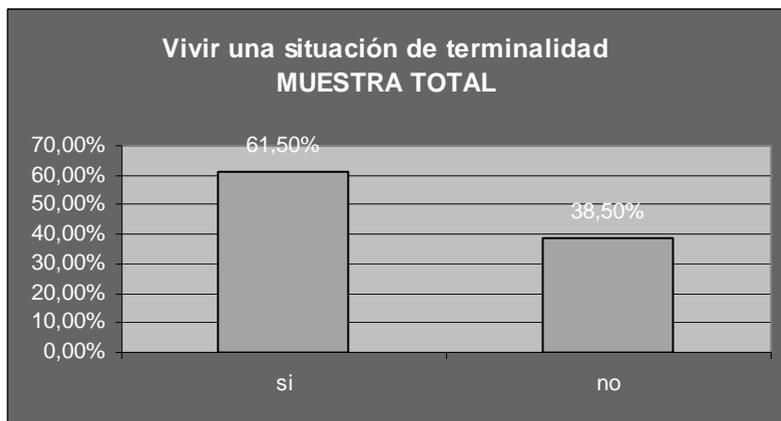


Items seleccionados	Nada	Algo	Mucho
Autonomía para decidir	15	30	60
No sufrir más de lo necesario	4	7	94
Pensar que la vida tuvo un sentido	7	25	73
Una muerte rápida.	8	12	85
Items seleccionados	Nada	Algo	Mucho
Autonomía para decidir	14,30%	28,60%	57,10%
No sufrir más de lo necesario	3,80%	6,60%	90%
Pensar que la vida tuvo un sentido	6,60%	23,80%	69,60%
Una muerte rápida.	7,60%	11,40%	81,00%

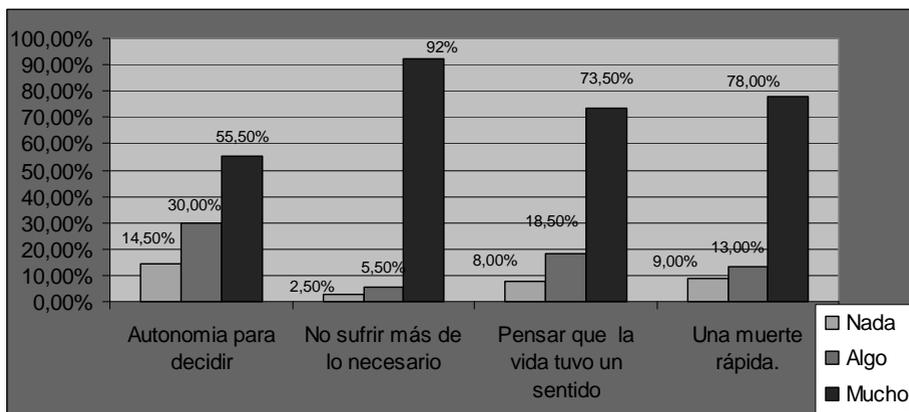


TOTAL MUESTRA

si	61,50%	123
no	46,60%	77



Items seleccionados	Nada	Algo	Mucho
Autonomía para decidir	29	60	111
No sufrir más de lo necesario	5	11	184
Pensar que la vida tuvo un sentido	16	37	147
Una muerte rápida.	18	26	156
Items seleccionados	Nada	Algo	Mucho
Autonomía para decidir	14,50%	30,00%	55,50%
No sufrir más de lo necesario	2,50%	5,50%	92%
Pensar que la vida tuvo un sentido	8,00%	18,50%	73,50%
Una muerte rápida.	9,00%	13,00%	78,00%



Conclusiones

Como reseñábamos en la introducción de este trabajo, no era nuestra intención reiterar en los beneficios de la OrFi, entendiendo a ésta como la aplicación de la filosofía a los avatares del ser humano en su trayectoria existencial para procurar una vida satisfactoria que traduciríamos en: vivir una vida más pensada, más controlada y más autónoma.

Concluir no debería ser repetir, y no quiero reincidir en lo ya expuesto, si bien, sí reseñar muy brevemente y casi de manera telegráfica, algunas ideas que creo pueden fijar definitivamente la propuesta que se hace en este trabajo de investigación, que no va más allá de mostrar, que la filosofía en su desarrollo como Orfi tiene una aplicación concreta en el campo de la salud.

Este trabajo en la salud pasa necesariamente por un método de trabajo que se sustenta en los siguientes elementos:

- Los propios del método ETOR: Oír, Escuchar, Tratar y Derivar.
- Los que implementa la Logoterapia: Derreflexión, Intención Paradójica y Diálogo Socrático.
- La actitud definida como de “acompañamiento develador”. Donde se incluye la concepción de amistad griega que nos conduciría a un compartir la virtud (la de una vida releída y pensada en cualquiera de sus aspectos, y esencialmente en los del sufrimiento y el afronte del morir).

Desde estas pautas metodológicas, proponemos que el orientador filosófico atienda un doble papel en el desarrollo de la OrFi de cara a la salud. El de

provocar y promover la reflexión de todos los individuos de la sociedad sobre la condición finita del ser humano y en consecuencia su condición de individuo arrojado al dolor y sufrimiento que debe afrontar como parte real y consustancial del existir. Reclamar junto a éstos la necesidad de una sanidad justa y equitativa que se ajuste fundamentalmente a los deseos del paciente, que éste sea tratado como persona y no como caso, además de demandar junto a estos unos fines de la medicina que no antepongan el curar al cuidar. El filósofo debe participar activamente en las denuncias que alertan sobre la medicalización de la salud y el negocio de las industrias farmacéuticas con el dolor y el sufrimiento de los pobres, (patentes, vacunas, genéricos...etc.).

En el dolor y el sufrimiento ayudar a un mejor afrontamiento, toma de decisiones y a asumir responsabilidades. Acompañar en la reflexión sobre las necesidades filosóficas que se planteen en enfermos cercanos al morir y que difieren de las religiosas, si bien éstas no son excluyentes. Apoyar la autonomía del paciente y su derecho a decidir sobre la muerte.

Finalizar subrayando que el filósofo de nuestra sociedad no debe cerrarse exclusivamente a la relectura y reinterpretación del corpus filosófico oficialmente aceptado. Debe abrirse a otras propuestas y sobre todo propiciar la reflexión en unos días en los que la sociedad de consumo la persigue sin contemplaciones en su afán de multiplicar adictos del estado-ganadero.

La normalización, hoy justificada y democratizada, debe recibir propuestas críticas y constructivas para que los individuos no mueran del éxito total de la sociedad del bienestar que abre enormes fracturas y desigualdades en una estrategia perfectamente urdida por aquellos que viven del sufrimiento de los otros.

Si ésta es la llamada a los filósofos académicos, debe quedar para los que arremeten con sus nuevas propuestas, que esta llamada a la filosofía a campar por la plaza pública no quede en más que una nueva terapia para malestares de burgueses con ciertas preocupaciones pseudofilosóficas que finalicen en crisis de sentido, y terminen convirtiéndose en otros terapeutas para los malestares de la postmodernidad.

DA FILOSOFIA APLICADA ÀS NECESSIDADES FILOSÓFICAS DAS PESSOAS, NAS EMPRESAS E ORGANIZAÇÕES. JUSTIFICAÇÃO DO PAPEL DO CONSULTOR FILOSÓFICO¹

ON PHILOSOPHY APPLIED TO PHILOSOPHICAL NEEDS OF PEOPLE IN COMPANIES AND INSTITUTIONS. JUSTIFICATION OF THE ROLE OF PHILOSOPHICAL COUSELOR

JOANA SOUSA
Instituto Universitario ISLA
joanarssousa@gmail.com

RECIBIDO: 25 DE MAYO DE 2012

ACEPTADO: 1 DE NOVIEMBRE DE 2012

Resumen: Este artigo estuda as bases da Filosofia Aplicada dentro das empresas e organizações. Assim, aprofunda nas necessidades filosóficas dos trabalhadores que trabalham nessas instituições e propõe uma metodologia de trabalho para o consultor filosófico baseado nas suas descobertas.

Palabras clave: consultor filosófico, empresas, necessidades filosóficas

Abstract: This paper Studies Philosophical Practice ground developed inside companies and institutions. So, it deepens in philosophical necessities of employees of those institutions. In addition, it is proposed a specific methodology based on its discoveries.

Keywords: philosophical counsellor, companies, philosophical needs.

Introdução

Pertinência do estudo

Um problema filosófico tem a seguinte forma: “ Não me sei orientar”²

Da licenciatura de Filosofia ficou uma questão a resolver: o que fazer com este diploma? A vida profissional afastou-nos do *amor à sabedoria*³, mas a academia

¹ Este trabajo constitui parte de teses de maestrado da candidata Joana Sousa. Foi dirigida pelo Professor José Barrientos y defendida em fevereiro de 2012.

² WITTGENSTEIN Ludwig. – *Tratado Lógico-filosófico. Investigações Filosóficas.* – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, 2ª edição. - p. 261

soube aproximar-nos da Filosofia. A propósito de uma investigação sobre *consultoria espiritual*⁴, encontramos referências a “aconselhamento filosófico”, “orientação” ou “consultoria filosófica”. Nessa altura, tornam-se familiares os nomes de Lou Marinoff, Peter Raabe, Tim LeBon e Óscar Brenifier. E a curiosidade aumenta: será possível imprimir um dinamismo outro ao filósofo, que vá para lá do espaço de sala de aula ou da investigação teórica?

Pode a Filosofia conhecer aplicações práticas? Em 1980 Seymon Hersh escreve um texto intitulado *The Counselling Philosopher*⁵ inaugura o momento em que se reconhece o papel do filósofo como conselheiro ou consultor. Gerd Achenbach, autor de *Philosophische Praxis*⁶ inicia a prática da consulta filosófica em 1981. Um ano depois fundou a Associação Alemã para a Prática Filosófica, que se tornou, em 1998 na *Internationalen Gesellschaft fur Philosophische Praxis* (IGPP).

Los términos “philosophical counselling” e “philosophical practice” van a ser la traducción de “Philosophische Praxis und Beratung” de Gerd Achenbach⁷

De “Philosophische Praxis und Beratung” derivam as expressões filosofia prática, orientação filosófica e aconselhamento filosófico⁸; a sua tradução literal é

³ «(...) Pitágoras teria sido o primeiro a utilizar a palavra *filósofo* e *filosofia* (...) para significar que o nome de sábio só a Deus convém, devendo os homens contentar-se com amar e perseguir a sabedoria. (...) Com Platão, a palavra filosofia adquire vida autónoma e acede a uma dignidade nunca dantes imaginada. Ao sentido meramente literal de *amor da sabedoria*, Platão acrescenta-lhe o sentido paradoxal da *ciência da ignorância* ou *saber do não saber*, porque o filósofo nem de todo sabe nem de todo não sabe, vivendo numa situação intermédia entre a ignorância absoluta da sabedoria e a sua posse plena.» FREITAS Manuel da Costa, *Filosofia – Logos Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Lisboa: Editorial Verbo, 1991, vol. 4, pp. 576-577

⁴ Dessa investigação resultou o nosso trabalho: SOUSA, Joana - *Da inteligência intelectual à inteligência espiritual – proposta de perfil de competências espirituais do consultor* - projecto desenvolvido no âmbito da Pós Graduação de Consultoria de Empresas, ISLA, 2005/06. A denominação de «consultor espiritual» tem como base a obra de Dan e Ian ZOHAR, *QS Inteligência Espiritual* - São Paulo: Editora Record, 2000.

Cfr., ainda, o ponto 2.4. do presente trabalho.

No Anexo B apresentamos a nossa proposta de perfil de consultor filosófico, com base nesse trabalho realizado em 2006. Durante a realização desta tese, revimos o trabalho apresentado nessa altura.

⁵ SCHUSTER Shlomit C. - *The Meaning of Philosophical Counseling* - [On-Line] 1996, [24.10.2010]. <http://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/the-meaning-of-philosophical-counseling>

Jose Barrientos Rastrojo também faz referência a este artigo. Cf. BARRIENTOS RASTROJO Jose. – *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*. – Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2005. – p. 20

⁶ Esta obra foi publicada em 1984, tendo conhecido a sua segunda edição em 1987.

⁷ BARRIENTOS RASTROJO Jose. – *Op. Cit.* – p. 21

⁸ «Philosophy is seen as an ongoing dialogue *with* life and reality, rather than as a theoretical

prática e consulta filosófica. Actualmente, usam-se as expressões filosofia prática ou filosofia aplicada.

Mas que sentido faz a existência de um filósofo prático⁹ nos dias de hoje? O que faz com que as pessoas procurem um filósofo? E que sentido¹⁰ fará isso numa empresa ou organização (E/O)?¹¹

They visit a Philosophical Practice in order to understand and to be understood. It is almost never the Kantian question “How shall I live?” which moves them, but more often the question of Montaigne: “What am I actually doing?”¹²

Um pouco por todo o mundo, os filósofos passaram a constar, por exemplo, de comissões de ética. Actuam na emissão de pareceres, assumindo o ponto de vista filosófico sobre deliberações. O filósofo proporciona o diálogo, permitindo o treino do uso de técnicas filosóficas, por exemplo, no processo de tomada de decisão. Nigel Laurie¹³ questiona-se: será que a culpa de tudo isto é de Sócrates, o ateniense que se passeava pelas ruas de Atenas, promovendo o diálogo? Em 1929 Leonard Nelson publica um texto de nome *Die sokratische Methode* e que visa reformular e reavivar a Filosofia. O seu modelo de diálogo socrático apresenta procedimentos rigorosos adoptados nas organizações.¹⁴

Francisco Barrera¹⁵ aponta para a necessidade de procurar novos caminhos e de mudar de atitude, ao nível das E/O. Tal mudança implica a transformação dos modelos organizativos, no sentido da diminuição do automatismo e aumento da espontaneidade. Neste âmbito, Barrera menciona o trabalho de Daniel Goleman sobre a Inteligência Emocional¹⁶. A redução da acção humana à

construction of abstract theories about life and reality. The idea is that individuals encounter basic philosophical life-issues throughout their lives, and the role of philosophical counseling is to help them deal with these issues more fully.» LAHAV Ran. – The Efficacy of Philosophical Counselling: A first outcome study. – The Benefits of Philosophy in Practice. – *Practical Philosophy. Journal of the Society for Philosophy in Practice*.- 2001, vol. 4, nº 2, p. 5.

⁹ Em inglês: philosophical practitioner.

¹⁰ Sobre o trabalho, a saúde e a filosofia leia-se o dossier AA.VV. - *Le travail nuit-il à la santé?*, publicado na Philosophie Magazine, nº 39, 2010.

¹¹ De ora em diante utilizaremos E/O para nos referirmos a *empresas ou organizações*.

¹² ACHENBACH Gerd. - *A short answer to the question: What is Philosophical Practice?*. – [On-Line] [17.11.2010] <http://www.igpp.org/eng/philopractice.asp>

¹³ Cfr. LAURIE Nigel - Philosophie goes to Work. – *Thinking Through Dialogue*. – Practical Philosophy Press, 2001, pp. 192-194.

¹⁴ Cfr. NELSON, Leonard. - *El método socrático*. - Cádiz: Huqualya,, 2008, bem como, do mesmo autor, *Socratic method and critical Philosophy*. - Nova Iorque: Deleted Essays, 1965

¹⁵ BARRERA Francisco. - Su empresa puede estar necesitando un filósofo. – *La filosofía a las puertas del tercer milenio*. – Sevilha: Fénix Editora, p. 165.

¹⁶ Durante décadas, as organizações acreditavam que as emoções prejudicavam o profissionalismo, o raciocínio e que deviam ficar restritas às vidas e cada indivíduo. O novo paradigma passa por saber

produção e o esquecimento das actividades especificamente humanas tem como consequência a existência de E/O onde o colaborador não conhece a finalidade, nem sequer o sentido do seu trabalho. O Homem é, enquanto trabalhador, arrancado da sua própria humanidade.¹⁷ Na empresa, o filósofo proporciona uma reflexão sobre a cultura empresarial, criando um espaço para a pergunta sobre a forma de fazer as coisas.¹⁸

Questão de partida e objectivos

Pretendemos saber de que forma pode o consultor filosófico contribuir com um olhar distinto no seio das E/O. Perguntamos: no âmbito das E/O, as pessoas apresentam necessidades filosóficas?

Avançamos com a hipótese de que, sim, os recursos humanos das E/O apresentam necessidades de índole filosófica. Para isso, propomo-nos a

- definir que necessidades filosóficas são essas e;
- procurar a sua identificação numa dada população.

O passo seguinte seria o de afinar a construção do perfil de competências¹⁹ para o consultor filosófico, passo que ficará adiado para uma futura investigação.

como lidar com as emoções, em vez da preocupação em saber se as mesmas são positivas ou negativas e controláveis.

Sobre esta temática aconselhamos a leitura de alguns artigos como GARDNER Howard. - *Using Multiple Intelligences to Improve Negotiation Theory and Practice - Negotiation Journal*; Oct 2000; 16, 4; ABI/INFORM Research, pp. 321-324; bem como a obra de Daniel GOLEMAN, *Trabalhar com inteligência emocional* (Lisboa. Temas e Debates, 2005, 3ª edição).

No Anexo A apresentamos um mapa-resumo dos autores e teorias relacionadas com a Inteligência Emocional.

Aproveitamos para referir o trabalho do português António DAMÁSIO: «Conhecer a relevância das emoções nos processos de raciocínio não significa que a razão seja menos importante do que as emoções, que deva ser relegada para segundo plano ou deva ser menos cultivada. Pelo contrário, ao verificarmos a função alargada das emoções, é possível realçar os seus efeitos positivos e reduzir o seu potencial negativo. Em particular, sem diminuir o valor da orientação das emoções normais, é natural que se queira proteger a razão da fraqueza que as emoções anormais ou a manipulação das emoções normais podem provocar no processo de planeamento e decisão. (*O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano*. - Lisboa: Publicações Europa América, 2003, 23ª edição p. 252)

¹⁷ BARRERA Francisco – *Art. Cit.*, p. 166.

¹⁸ Tivemos oportunidade de defender esta ideia no #6 Ignite Portugal, a 16 de Junho de 2010, com uma apresentação intitulada «Filosofia nas Empresas».
<http://www.youtube.com/watch?v=T4OXgweJT3Y> [16.01.2011]

¹⁹ Conforme indicámos na nota nº 3, desenvolvemos um trabalho onde avançamos com uma proposta de perfil de consultor «espiritual», que na altura definimos, também, como consultor filosófico. Remetemos esta proposta para o Anexo A do presente projecto. Realizamos, entretanto, algumas alterações face à versão presente no projecto da Pós-graduação. Consideramos que poderemos apresentar esse perfil revisto e melhorado, com base nos resultados obtidos durante esta investigação.

Pretendemos reunir alguns instrumentos de trabalho para o consultor filosófico, no que respeita ao levantamento das necessidades filosóficas junto dos recursos humanos, nas empresas e organizações.

Contributo académico

O caminho das Novas Práticas Filosóficas (NPF)²⁰ tem vindo a conhecer a consolidação junto da academia. Registamos alguns contributos investigativos: Peter Raabe é o autor da primeira tese de doutoramento na área da filosofia prática; Jose Barrientos Rastrojo conclui, em 2009, em Espanha, uma tese de doutoramento intitulada *Vectores Zambranianos para una Teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*²¹. Em Portugal existem já algumas teses de mestrado na área da Filosofia para Crianças²² e surgem ecos que anunciam trabalho

²⁰ De ora em diante, utilizaremos NPF para designar Novas Práticas Filosóficas.

As NPF abrangem duas grandes áreas: a filosofia para crianças e a consultoria filosófica. A primeira tem origem no programa que o Professor Matthew Lipman concebeu nos anos 60: «Professores de qualquer disciplina preocupam-se quando seus alunos apenas memorizam os conteúdos pelos quais serão testados e não aprendem a pensar numa disciplina. (...) a filosofia é a disciplina cuja forma e pedagogia são uma só coisa. Até onde isto for assim – que a forma dialética da filosofia é idêntica à sua pedagogia –, a filosofia fornece um modelo formidável para o processo educacional como um todo.» Matthew LIPMAN. – *A Filosofia vai à Escola*. – São Paulo: Summus Editorial, 1998, p. 47-53.

O Professor Lipman faleceu no passado dia 26 de Dezembro de 2010 e deixa-nos um legado bastante rico na área da filosofia para crianças, e não só. Isto porque as metodologias que o Professor defendeu como fundamentais em termos de competências críticas, criativas e éticas perpassam muito daquilo que se escreve e se defende a propósito da filosofia nas E/O e outras áreas em que se procura levar a Filosofia ao «cidadão comum».

Desde 2008 que desenvolvemos investigação e trabalho na área da Filosofia para Crianças; ainda assim, os nossos primeiros passos aconteceram no âmbito da consultoria filosófica, com a apresentação de comunicação no III Encontro Português de Filosofia Prática» - Congresso Português de Ética Aplicada, 23 e 24 de Outubro de 2006, UCP (Porto), com comunicação denominada *Perfil de Competências de Consultor Espiritual nas Empresas e nas Organizações*. Foi neste Congresso que tive a oportunidade de conhecer pessoalmente aquele que viria a ser o orientador do presente trabalho, o Professor Jose Barrientos Rastrojo, bem como o Professor Lou Marinoff.

²¹ BARRIENTOS RASTROJO Jose. - *Vectores Zambranianos para una Teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*. – [On-Line] [08.12.2010] <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/1010/vectores-zambranianos-para-una-teoria-de-la-filosofia-aplicada-la-persona/>

²² A título de exemplo, indicamos dois trabalhos: ASSUNÇÃO Susana da Conceição Maio. - *Filosofia com Crianças e Jovens - uma proposta de Educação do pensar como um lugar-comum*. – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Novembro de 2010 [On-Line] [29.01.2011] http://sigarra.up.pt/flup/teses_posgrad.tese?P_SIGLA=MEFIL&P_ALU_NUMERO=080739062&P_LANG=0 e LIMA Denise Maria Domingues de. - *Filosofia para crianças : uma abordagem crítica dentro da filosofia da educação* – [On-Line] 2004 [15-09-2008] <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/4925>

académico na área da consultoria filosófica. Com o presente trabalho, pretende-se dar um contributo académico, uma primeira sustentação teórica fundamentada, para uma área da Filosofia que se apresenta como prática e/ou aplicada. Ainda que pouco trabalhada no seio académico, a aplicação da Filosofia aos meios empresarial e organizacional é, já, referida como vantajosa nalgumas revistas da área da gestão.²³ Em 2010 a Universidade de Sevilha concedeu um prémio à empresa FAME, no âmbito de um concurso de iniciativas empresariais da Universidade.²⁴ Na revista *Pessoal*²⁵, Paulo Morgado afirma que “A Filosofia parece uma coisa éterea para quem não a conhece. A Filosofia, designadamente nas suas componentes mais lógicas e de linguagem, oferece-nos excelentes ensinamentos que podem ser utilizados nas empresas. Vou-lhe dar um exemplo: a linguagem que se utiliza dentro de uma organização.” Paulo Morgado refere a questão da linguagem e de como a falta de consciência daquilo que estamos efectivamente a dizer pode afectar e/ou dizer algo sobre a organização em si.

Estrutura do trabalho

O trabalho encontra-se dividido em seis capítulos: o capítulo I introduz-nos à temática e à sua relevância enquanto elemento de investigação académica; o capítulo II diz respeito à revisão de literatura, no qual abordamos a temática da filosofia aplicada no seio empresarial/organizacional; é neste capítulo que desenvolvemos a questão do perfil do consultor filosófico e das necessidades filosóficas das pessoas que se constituem enquanto recursos humanos. No capítulo III apresentamos o nosso modelo de análise e no capítulo IV a metodologia científica escolhida para o tratamento deste tema. O capítulo V é dedicado à apresentação dos resultados da aplicação das metodologias. O capítulo VI encerra este trabalho, apresentando as conclusões do mesmo, bem como as recomendações para o futuro.

²³ Cfr. PEREIRA Joana Madeira. – Pensamentos (úteis) para a arte de gerir. – Exame, nº320, Dezembro de 2010,

²⁴ <http://filosofia-aplicada.blogspot.com/2010/06/entrega-de-premio-la-empresa-de.html> [On-Line] [14-08-2011]

Pode ler-se ainda este artigo sobre a Filosofia e o seu caminho da caverna platónica às empresas: <http://filosofia-aplicada.blogspot.com/2010/08/entre-filosofia-aplicada-y-universidad.html> [On-Line] [14-08-2011]

²⁵ Cfr. CARREIRA Duarte Albuquerque – Faz falta Filosofia na Gestão RH. – *Pessoal*, nº 102, Abril de 2011.

Revisão de literatura

Filósofo nas E/O? - Da mudança ao diálogo

This is a world of movement, tension, and conflict, balanced by rewards for the small, skilled, flexible, and technologically aware organizations that succeed by working in harmony and partnership with a wide and shifting selection of other organizations from across the world. This is a world of migration and conflict for the technologically poor, and one of small cluster organizations, high skill, and mobility, and longevity for the technological elite. This will affect us all— influencing our jobs and our security—and also our morality. As we prepare our students to become HR professionals, academics, and managers we should be anticipating what their future needs will be: preparing them for the future, not the past. To do our jobs properly we have to look at the wider picture²⁶

Hoje em dia, as E/O vivem a mudança²⁷ de uma forma profundamente rápida, confrontando-se frequentemente com momentos de crise.²⁸ A mudança é algo que a maioria das pessoas teme no seu local de trabalho: “Uma mudança rápida, até vertiginosa, e quase constante parece estar a acontecer à nossa volta em todos os sectores da economia.”²⁹ Mas já Heraclito de Éfeso, um dos primeiros filósofos, falava da mudança (o devir), considerando-a como a única coisa constante no nosso mundo.³⁰ Ainda assim, foi o pensamento de Parménides que

²⁶ LEE Monica. - Human Resource Development from a Holistic Perspective. - *Advances in Developing Human Resources* [On-Line] 2007, vol. 9, nº. 1, p. 106 [27.04.2009] <http://adh.sagepub.com/cgi/content/abstract/9/1/97>

²⁷ «A gestão da mudança de sucesso requer uma abertura a problemas e soluções inesperadas, porque é nessa abertura que reside a essência precursora do novo desenvolvimento.» MORGAN Gareth, ZOHAR Asaf. - Atingindo a mudança quântica: Incrementalmente! – *Empresas, Caos e Complexidade*, Lisboa: Editora RH, 2001, p. 201 A mudança é uma variável constante: «A gestão da mudança organizacional é um tema contemporâneo amplamente investigado (Cunha et al, 2007). A mudança acabou por se transformar numa variável constante no cenário económico e social das últimas décadas do século XX e início do século XXI acentuando uma paisagem competitiva feroz, turbulenta, onde tudo se desenrola a grande velocidade, o que imprime um carácter cada vez imprevisível na mudança (Huber e Glick, 1993; Bettis e Hitt, 1995; Cunha e Rodrigues, 2002).» SANTOS Alexandra. - *Mudar as organizações, mudar as pessoas: O Impacto da Mudança nas Competências Individuais*. – *Dissertação para a obtenção do grau de Mestre em Gestão de Recursos Humanos*, Lisboa, 16 de Julho de 2011, p. 8.

²⁸ Cfr. WANG Jia, HUTCHINS Holly M., GARAVAN Thomas N. – Exploring the strategic role of human resource development in organizational crisis management. – *Human Resource Development Review* [On-Line] 2009, pp. 21 – 53 [29.04.2009] <http://hrd.sagepub.com/cgi/content/abstract/8/1/22>

²⁹ MORRIS Tom. – *Se Aristóteles fosse Administrador da General Motors*. – Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2009, p. 150.

³⁰ KIRK G. S., RAVEN J. E., SCOFIELD M. – *Os filósofos pré-socráticos*. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 187

vingou: “Vivemos uma época de mudança acelerada. Numa única geração assistimos a tantas alterações que, eventualmente, os nossos filhos acharão que o estado de mudança é um ingrediente natural da vida. Talvez o meu filho venha a ficar intrigado perante os escritos de Parménides e surpreendido com o facto de ter sido possível que a filosofia ocidental tenha, durante tantos séculos, persistido na ideia que o mundo era um relógio.”³¹

No local de trabalho, a mudança provoca tensão e pode afectar a satisfação no trabalho, os índices de produtividade.³² Por outro lado, a mudança pode constituir o terreno fértil para a criatividade, ganhando, assim, um tom de desafio positivo.³³

Para Nigel Laurie, os filósofos constituem-se como os candidatos naturais³⁴ a preencher o lugar dos responsáveis que permitam às E/O a construção de novos conceitos ou modelos para os ajudar a pensar.³⁵ Laurie aponta três razões para justificar a presença do filósofo no meio empresarial: o desenvolvimento de ferramentas utilizadas com sucesso (exº: o diálogo socrático); as mudanças rápidas que afectam as organizações; e, por último, a consciência crescente daquilo que a Filosofia pode oferecer.³⁶

José Manuel Fonseca afirma no livro *O Paradoxo da Inovação Empresarial*: “Sendo o conhecimento uma realidade não aditiva, e se a sua empresa possuir capacidade financeira para tal, considere a possibilidade de, em vez de mais um engenheiro de uma área em que já possui essa valência, contratar

³¹ FONSECA José Manuel. – *O Paradoxo da Inovação Empresarial*, p. 84

³² MORRIS Tom. – *Op. Cit.* - p. 150..

³³ *Ibidem*.

³⁴ A 22 de Outubro de 2007, o jornal *Le Figaro* publicava um artigo intitulado «De la philosophie à la banque, il n’y a parfois qu’un pas», onde relatava casos de empresas, neste caso da área bancária, que recrutavam pessoas licenciadas em Filosofia por considerarem que seriam portadoras de mais valias para o tecido organizacional: «Nous sommes convaincus que ces jeunes ont leur place chez nous. Ce sont des têtes bien faites. Nous avons recruté par exemple plusieurs philosophes qui sont parfaits dans les postes de middle office qui demandent une grande méthodologie, de l’organisation et de la curiosité», raconte Véronique Leenhardt». [On-Line] [29.01.2011] http://www.lefigaro.fr/emploi/2007/10/06/01010-20071006ARTFIG90891-de_la_philosophie_a_la_banque_il_n_y_a_parfois_qu_un_pas.php

³⁵ LAURIE Nigel. – *Art. Cit.*, p. 192. Sobre o pensar, leia-se o artigo de Jorge Larrosa BONDIA: «(...)E pensar não é somente “raciocinar” ou “calcular” ou “argumentar”, como nos tem sido ensinado algumas vezes, mas é sobretudo dar sentido ao que somos e ao que nos acontece.». Notas sobre a experiência e o saber de experiência. - *Revista Brasileira de Educação* [On-Line] [15.09.2008]

http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE19/RBDE19_04_JORGE_LARROSA_BONDIA.pdf
Mais uma vez, sublinhamos aqui um sentido amplo para o pensar, que não se reduz à intelectualidade ou à lógica, mas que é isso e algo mais. Cfr. a nota nº 15 de presente trabalho, relativa à inteligência emocional.

³⁶ *Ibidem*.

antes um historiador, um filósofo ou um antropólogo. A forma de ver o mundo destas pessoas será diferente da vigente na empresa, que da reconstrução da realidade e dos processos da empresa que advirá das visões que possuem, poderão resultar ideias mais inovadoras sobre canais de distribuição ou sobre produtos do que aquilo que o seu ar céptico ao ler estas linhas permite perceber.”³⁷ Para o professor José Manuel Fonseca, o filósofo (a par do historiador e do antropólogo) contribui com um olhar novo para a empresa, podendo ter um papel positivo e proactivo na inovação.

Para o editor de *Philosophy of Management*, Nigel Laurie, o consultor filosófico surge como o profissional com treino, capaz de oferecer um conjunto único de *skills* à organização. A que treino se refere Laurie? Exploração de conceitos e sua aplicação nos comportamentos de gestão, relação das ideias com a acção, avaliação dos diferentes pontos de vista, prática na construção de pensamentos experimentais, questões de lógica (teste da validade das proposições, identificando e ultrapassando contradições e generalizações abusivas), capacidade de ver aquilo que se encontra implícito no pensamento (as regras de que não se fala, bem como os valores dados como adquiridos) e que limitam o pensamento ou o tornam rígido. Os consultores filosóficos são facilitadores do diálogo e do questionamento, o que poderá ter consequências na eficácia organizacional. Nestes espaços de diálogo, a E/O e os seus colaboradores têm a oportunidade de trabalhar e desenvolver as suas competências (pessoais e interpessoais). Quais são as vantagens do diálogo? Segundo Laurie, o diálogo é vantajoso por permitir a quem o pratica a aprendizagem

- da gestão do comportamento verbal e não verbal,
- da procura dos dados de que precisa,
- da capacidade para reflectir perante a experiência e aprender pela criação de novas perspectivas,
- da escuta activa,
- do respeito pelos outros,
- do pensamento e dos conceitos (de forma a tornar claro o que é que aquele conceito significa no momento concreto),
- da capacidade de permitir o consenso e a gestão das diferenças de uma forma flexível.

³⁷ FONSECA José Manuel – *O Paradoxo da Inovação Empresarial*. – Oeiras: Metáfora, 1998, pp. 171-172.

Godofredo J. Chilida Mejías defende a assessoria filosófica junto das empresas como uma forma de reflexão e de entendimento daquilo que acontece naquelas.³⁸ Cita Martin T. Brown, autor do livro *Corporate Integrity. Rethinking organizational Ethics and Leadership*³⁹ que compara as empresas actuais ao Titanic: “to be slowly moving in the wrong direction, but too big and powerful to change course.”⁴⁰

Filosofia prática ou filosofia aplicada?

[What is philosophy?] I will define philosophical activity as an activity of the self determined by three conditions: identification, criticism and conceptualization.⁴¹

Philosophical Practice (em português, filosofia prática) surge pela primeira vez numa entrevista de Petra von Morstein, a 16 de Setembro de 1987 ao *International Herald Tribune*.⁴² No entanto, Lou Marinoff é o responsável pela difusão do uso da expressão *Philosophical Practice*.⁴³

En coherencia con este sustantivo, el americano de origen canadiense, denomina *practitioners* a aquellos que se dedican profesionalmente a esta actividad.⁴⁴

Marinoff classifica os *practitioners* da seguinte forma: *client counselors* (conselheiros filosóficos), *group facilitators* (facilitadores) e *organizational consultants* (consultores organizacionais).⁴⁵ Os primeiros actuam no âmbito do

³⁸ La empresa como espacio abierto a la palabra. – *Dominios de Aplicación Práctica de la Filosofía*. – [On-Line] [30.01.2011] <http://issuu.com/jbbr/docs/dap>

³⁹ Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005. [On Line] [29.01.2011] <http://www.google.com/books?hl=pt-PT&lr=&id=-HGPIZFnpC0C&oi=fnd&pg=PR9&dq=corporate+integrity+rethinking+organizational+ethics+and+leadership&ots=vyOXaVHHA4&sig=bbNSBvkjaFXfBEkKMEUQbdVq60E#v=onepage&q&f=false>

⁴⁰ Op. cit., p. 2.

⁴¹ Cfr. BRENIFIER Óscar. – Philosophy as Practice. - *Philosophical Practice* – [On-Line] [24.10.2010] <http://issuu.com/jbbr/docs/philosophicalpractice/1>

⁴² Cfr. SCHUSTER Shlomit C. – *What do I mean when I say “Philosophical Counselling”* – [On-Line] 1996, [18-01-2011] <http://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publicationlist/the-meaning-of-philosophical-counseling>

Jose BARRIENTOS RASTROJO também assinala este momento na sua obra *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*. – Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2005, p. 21.

⁴³ MARINOFF Lou. – *Philosophical Practice*. – New York: Academic Press, 2002

⁴⁴ BARRIENTOS RASTROJO Jose. – *Filosofía aplicada a la persona: propuesta para una rama de la filosofía contemporánea*. – AA.VV.: *Saber pensar para saber vivir*. – Sevilla: Editorial Fénix, 2008, p. 13.

⁴⁵ MARINOFF Lou. – *Philosophical Practice*. – New York: Academic Press, 2002, p. 139.

gabinete particular, na consulta individual;⁴⁶ os segundos têm a sua acção dividida em no âmbito formal e informal. Por último, os consultores organizacionais que actuam na estrutura global da organização, podendo também actuar no âmbito do trabalho individual ou com o grupo.

“Levar a filosofia às pessoas, levar as pessoas a filosofar.” - é desta forma que Tomás Magalhães Carneiro⁴⁷ apresenta o seu trabalho no âmbito da filosofia prática. Schuster⁴⁸ defende a ideia de que cada um de nós pode examinar a sua vida com o apoio de um filósofo. Trata-se de uma segunda revolução “socrática”. Sócrates⁴⁹ antecipou a revolução copernicana ao colocar no centro daquilo que realmente é fundamental para o ser humano o “conhece-te a ti mesmo”, preterindo a origem social ou o sexo, a profissão como o “cartão de identificação” do ser humano. Nós somos aquilo que pensamos e agimos, mais do que aquilo que fazemos. Schuster também utiliza a expressão Filosofia Prática.

⁴⁶ Óscar Brenifier, Jose Barrientos Rastrojo, Jorge H. Dias são alguns dos profissionais que se dedicam à consulta individual.

Óscar Brenifier apresenta no seu site alguns casos de consulta: <http://www.institut-de-pratiques-philosophiques.com/>

Quanto a Barrientos Rastrojo e Jorge H. Dias, podemos ter acesso a casos de consulta na obra BARRIENTOS RASTROJO Jose, DIAS Jorge H.. – *Idea y Proyecto*. – Madrid: Vision Libros, 2010 e *Felicidad o Conocimiento?* – Sevilla: Doss Ediciones, 2009.

⁴⁷ Filosofia aplicada [On-Line] 2009 [02. 01.2011] <http://filosofiacritica.wordpress.com/author/filosofiacritica/>

⁴⁸ SCHUSTER Shlomit C. – *Everybody's Philosophical Counselling* – [On-Line] 1997, [24-11-2010] <http://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/the-meaning-of-philosophical-counseling/everybodys-philosophical-counseling>

⁴⁹ Era habitual para os atenienses o encontro com Sócrates e o diálogo que esse mesmo encontro proporcionava. Aliás, o estranho seria não encontrar o filósofo em conversa com quem, como ele, passeava pelas ruas de Atenas. Foi, aliás, isso que o condenou à morte. Sócrates nasceu em 468 a.C. e é considerado um marco indiscutível na história da filosofia ocidental. De tal maneira que os filósofos que o antecedem são denominados de pré-socráticos. Sócrates nada escreveu; o seu discípulo, Platão, é o responsável por tudo aquilo que conhecemos do marido de Xantipa. « When Socrates stated that the unexamined life was not worth living, it seems that he meant not just his own life or that of his family members, and not just the lives of the elite nor his fellow philosophers, but the lives of the timeless, universal crowd of people called humanity.» SCHUSTER Shlomit C. – *Everybody's Philosophical Counselling* – [On-Line] 1997, [24-1-2010] <http://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/the-meaning-of-philosophical-counseling/everybodys-philosophical-counseling>
Sobre Sócrates leia-se o artigo de P. A. T. Silva PEREIRA . – *Logos Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Lisboa: Editorial Verbo, 1991, vol. 4, pp. 1216-1221.

A filosofia não é uma tarefa mental; aspira de uma forma humilde e ao mesmo tempo ousada a um projecto de transformação integral e espiritual do homem.⁵⁰

Em Portugal, surge em 2005 a Associação Portuguesa de Aconselhamento Ético e Filosófico (APAEF) e é precisamente essa expressão, aconselhamento filosófico, que vinga nos primeiros tempos de existência da Associação. Pioneira no nosso país, a Associação é a responsável pelas primeiras formações⁵¹ na área do aconselhamento filosófico. Se aplicarmos aqui a terminologia de Marinoff, teremos que indicar que a APAEF assumia o filósofo como um *client counselor* (em português, conselheiro filosófico). A expressão ganha força com a obra de Peter Raabe, intitulada precisamente *Philosophical Counselling. Theory and Practice*.

La comunidad internacional va convergiendo en una solución intermedia. El término *Philosophical Counselors* posee una leve preponderancia sobre *Philosophical Practitioners* para referirse al que trabaja en la orientación filosófica individual. Por su parte, *Philosophical Practice* se suele vincular con la profesión. Por último, *counselee* es el término para la persona que recurre a la consulta individual.”⁵²

A utilização das expressões conselheiro, orientador ou mesmo assessor filosófico revela-se problemática por dar a entender que o papel do filósofo é o de “dar conselhos”, “aconselhar” ou “dar pautas de actuação”. Segundo Barrientos Rastrojo, o filósofo não deverá assumir o papel de condutor, dirigindo o outro

⁵⁰ SILVA Carlos H. do C. – Valor e essência da filosofia. – *Revista Portuguesa de Filosofia*. – Braga: Faculdade de Filosofia, 1982, tomo XXXVIII-II, p. 268.

⁵¹ Em Janeiro de 2007 realizámos a nossa certificação no nível I, tendo realizado um trabalho de investigação na área da consultoria filosófica, denominado *Das competências do Pensamento Criativo e o seu Contributo para o Aconselhamento e Consultoria Filosóficos*. Na altura, tínhamos concluído a nossa certificação no método Six Thinking Hats®, de Edward de Bono e procurámos, nesse trabalho, explorar a questão do pensamento criativo no trabalho filosófico.

A este propósito, cfr. o artigo de Luís CENCILLO – Creatividad en la aplicación de las filosofías a lo concreto. - *Dominios de Aplicación Práctica de la Filosofía*. – [On-Line] [29.01.2011] <http://issuu.com/jbbr/docs/dap>

Hoje em dia, esta Associação (APAEF) encontra-se aparentemente extinta. Foi, entretanto, criada uma outra Associação de seu nome Associação Portuguesa de Ética e Filosofia Prática (cfr. <http://www.apefp.blogspot.com/> [20.01.2011]). Em Dezembro de 2010, a Associação promoveu o I curso de consultor / assessor filosófico, cujo formador foi o Professor Doutor Jose Barrientos Rastrojo (cfr. <http://apefp.blogspot.com/2010/10/curso-de-consultor-filosofico.html> [20.01.2011]).

⁵² BARRIENTOS RASTROJO Jose. – Filosofia aplicada a la persona: propuesta para una rama de la filosofía contemporánea. - AA.VV.: *Saber pensar para saber vivir*. – Sevilha: Editorial Fénix, 2008, p. 13.

neste ou naquele sentido; deverá, sim permitir que o outro atenda a alternativas, abrindo-lhe o seu “campo de visão”.⁵³

Elliot Cohen é o responsável pela utilização da expressão Applied Philosophy (em português, Filosofia Aplicada), bem como pela edição da revista International Journal of Applied Philosophy, diz-nos Barrientos Rastrojo.⁵⁴ A evolução da terminologia, em Portugal, é visível quando verificamos que em 2005 a APAEF organizou o I Encontro Português de Filosofia Prática, e dois anos depois realizou o IV Congresso Português de Filosofia Aplicada.⁵⁵

Para Jose Barrientos Rastrojo, a Filosofia deve ser o eixo central da definição desta disciplina; daí defender a expressão Filosofia Aplicada em detrimento de Philosophical Practice ou Philosophical Counselling: em ambas a palavra “philosophical” surge como adjetivo e não como substantivo.⁵⁶ E o que é a Filosofia Aplicada?

Proceso de conceptualización y/o clarificación acerca de cuestiones relevantes (significativas y/o esenciales) para el consultante cuyo objetivo es la mejora de su acto de pensamiento y/o depuración de sus contenidos veritativos y cuyo resultado acostumbra a ser su bien-estar. Tanto en lo grupal como en lo individual, se plantea un trabajo mediante el cual el sujeto:

- (1) Se hace cargo de su problema y lo articula conceptualmente.
- (2) Reflexiona sobre las inmediaciones de esa articulación y sobre su tejido interno, ayudado por la historia del pensamiento.
- (3) Asume las consecuencias de su modo de pensar.
- (4) Busca un modo existencial adecuado a sus demandas internas y externas⁵⁷

⁵³ BARRIENTOS RASTROJO Jose. – *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*. – Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2005, p. 197

⁵⁴ BARRIENTOS RASTROJO Jose. – *Filosofía aplicada a la persona: propuesta para una rama de la filosofía contemporánea*. - AA.VV.: *Saber pensar para saber vivir*. – Sevilha: Editorial Fénix, 2008, p. 13.

⁵⁵ Tivemos oportunidade de participar como congressista no IV Congresso Português de Filosofia Aplicada, 16 a 18 de Novembro de 2007, Centro de Formação de Professores (Faro), com comunicação denominada *Da(s) necessidade(s) filosófica(s) e do olhar filosófico sobre o mundo, no(s) mundo(s) de hoje*.

⁵⁶ «Nosotros consideramos que la Filosofía debe permanecer, también en su denominación, como eje central. Achenbach, uno de los fundadores de la disciplina, en sus inicios como filósofo aplicado, se consideraba un filósofo dedicado a aplicar la filosofía en un universo específico; nunca pensó que fuese, ante todo, un orientador o un psicólogo que usaba herramientas filosóficas. Somos ante todo filósofos dedicados a un ámbito específico de intervención.» BARRIENTOS RASTROJO Jose. - *Filosofía aplicada a la persona: propuesta para una rama de la filosofía contemporánea*. - AA.VV.: *Saber pensar para saber vivir*. – Sevilha: Editorial Fénix, 2008. Págs. 11-31. Esta posição já tinha sido defendida por BARRIENTOS (Cfr. *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*. – Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2005, p. 197).

⁵⁷ BARRIENTOS RASTROJO Jose.- *Corrientes actuales europeas del pensamiento y filosofía aplicada*. - *Revista Tales*, 2008, nº 1, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 135-150.

Na perspectiva de Barrientos Rastrojo, os conteúdos da Filosofia Prática não esgotam o conteúdo profissional da Filosofia Aplicada.⁵⁸ O filósofo considera que, no âmbito das consultas ou dos trabalhos com grupos, é comum surgirem questões de índole ética, e não só. Outras questões incomodam as pessoas e podem ter um cariz epistemológico, estético ou mesmo metafísico.

The essential difference between applied philosophy and philosophical practice is that in the former, a philosopher applies philosophical theories to problematic situations, while in the alter the counselee does the philosophizing – with help from the philosopher – about the problematic circumstance or question.”⁵⁹

Do aconselhamento filosófico à Filosofia Aplicada, passando pela filosofia prática: eis o caminho percorrido pelos nomes de referência das NPF (cfr. ilustração 1).

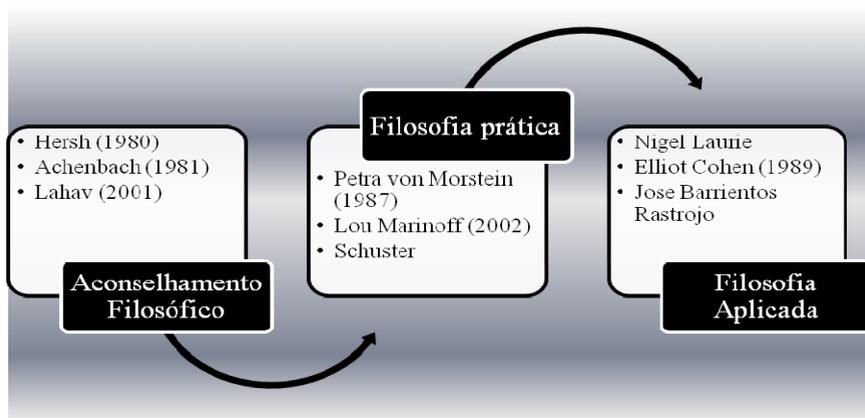


ILUSTRAÇÃO 1 - DO ACONSELHAMENTO FILOSÓFICO À FILOSOFIA APLICADA

⁵⁸ BARRIENTOS RASTROJO Jose. – *Filosofía aplicada a la persona: propuesta para una rama de la filosofía contemporánea*. - AA.VV.: *Saber pensar para saber vivir*. – Sevilla: Editorial Fénix, 200, p. 18

⁵⁹ SCHUSTER S. C., *Philosophy Practice, an alternative to counseling and psychotherapy*. Cit. por BARRIENTOS RASTROJO Jose - *Vectores Zambranianos para una Teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*. – [On-Line] [08.12.2010] <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/1010/vectores-zambranianos-para-una-teoria-de-la-philosofia-aplicada-la-persona/>

Filosofia nas empresas e organizações: o consultor filosófico

El orientador filosófico debe provocar la necesidad de que emerja en el plano empresarial el mundo vital, lo ético y lo solidario. Este es un trecho largo y difícil y nunca puede ser confundido con una labor del representante de los trabajadores o del sindicato, nada más alejado.⁶⁰

La idea de incluir a filósofos en organizaciones forma parte de una de las líneas de la Filosofía Aplicada (...).⁶¹

O que pode efectivamente fazer um filósofo nas E/O? Na perspectiva da Associação Americana de Filósofos Práticos⁶² o trabalho do filósofo apresenta três áreas de actuação possíveis: o trabalho de conselheiro/orientador filosófico, o trabalho de facilitador com grupos, o trabalho a desempenhar nas organizações.⁶³

Lou Marinoff considera que os filósofos têm cada vez mais diferentes papéis para assumir nas organizações, de forma a ajudar estas a atingir os seus objectivos. “When people are assembled under the aegis of na organization, for the purpose of earning livelihoods, pursuing careers or attaining similar goals, they experience problems and difficulties both recognizable in the broader human estate yet manifest in identifiably unique days.”⁶⁴ Cada organização apresenta uma missão, a sua “razão de ser”. Quando se conhece a missão da empresa, podem estabelecer-se estratégias no sentido de a fazer cumprir.

A este propósito, Tom Morris alerta-nos para o papel e a importância da verdade: “(...) a verdade liberta. Liberta as pessoas para serem e fazerem o seu melhor. Se souberem onde estão e o que se passa, podem perceber como fazer o que tem que ser feito. Os seres humanos podem ser surpreendentemente criativos quando lhes são facultadas as matérias-primas e a devida oportunidade.”⁶⁵

⁶⁰ BARRERA Francisco. - Su empresa puede estar necesitando un filósofo. – in *La filosofía a las puertas del tercer milenio*. – Sevilla: Fénix Editora, 2005, pp. 163-170

⁶¹ BARRIENTOS RASTROJO Jose. - *Vectores Zambranianos para una Teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*. – [On-Line] [08.12.2010] <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/1010/vectores-zambranianos-para-una-teoria-de-la-filosofia-aplicada-la-persona/>

⁶² Consulte-se o sítio da Associação em <http://www.appa.edu/>

⁶³ ARNAIZ Gabriel. – Introducción a la Practica Filosófica en las Organizaciones. – AA.VV. - *Saber pensar para saber vivir*. – Sevilla: Fénix Editora, 2008, p.35.

⁶⁴ MARINOFF Lou. – *Philosophical Practice*. – p. 157.

⁶⁵ MORRIS Tom. – *Se Aristóteles fosse Administrador da General Motors*. – Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2009, p. 68.

Para Tim Lebon, o filósofo é portador de uma *toolbox* única que lhe permite um trabalho diferenciador no seio das E/O, bem como no *counselling one-to-one*⁶⁶. Essa *toolbox* compreende cinco métodos⁶⁷:

1. Pensamento crítico;⁶⁸
2. Análise conceptual;
3. Fenomenologia;
4. Experiências de pensamento;
5. Pensamento criativo.

“Thinking straight is their business.”⁶⁹ Recordemos Nigel Laurie: para o autor de *Philosophy Goes to Work*, o contributo da Filosofia no trabalho tem uma tripla acção: pode ser aplicada ao trabalho, pode ser posta em prática no trabalho e pode ser direccionada para o mundo do trabalho como uma actividade da gestão. Uma vez aplicada ao trabalho, a Filosofia pode estar presente nos assuntos relacionados com a ética e procedimentos internos. No que respeita à Filosofia que se coloca em prática no trabalho, esta acontece quando os filósofos operam enquanto facilitadores e professores do pensamento. Nesse momento, os colaboradores com quem o filósofo está a trabalhar encontram-se em processo de prática da Filosofia.

Para Dorine Bauduin e Ida Jongsma⁷⁰, os métodos filosóficos podem contribuir para a mudança das atitudes das pessoas face ao seu trabalho. As autoras apontam para a necessidade de *philosophical skills* nos cargos mais altos no que respeita à comunicação interpessoal (eficiência de reuniões, trabalhos em grupo, desenvolvimentos de projectos); alertando para o aumento de questões éticas no seio da sociedade contemporânea, sem esquecer a necessidade que as E/O têm em justificar as suas políticas de forma pública. O que podem os consultores filosóficos oferecer às E/O? Segundo as autoras, existem cinco aspectos que justificam a presença do consultor filosófico numa empresa:

⁶⁶ Tim LeBon apresenta-nos uma perspectiva da filosofia prática, aplicada ao nível da terapia.

⁶⁷ LEBON Tim. - *Wise Therapy* – Londres: Sage Publications, 2007, p. 4.

⁶⁸ Em inglês, critical thinking. «(...)un modo de maximizar la capacidad de argumentar, de desvelar errores de pensamiento y analizar el peso de unas razones sobre otras.» BARRIENTOS RASTROJO Jose. – *Philosophical Counselling as Critical Thinking* – I Encontro Português de Filosofia Prática, 29 de Agosto de 2005.

No Anexo A apresentamos o esquema/quadro recorrente apresentado por Jose Barrientos Rastrojo, na sua dissertação de doutoramento.

O pensamento crítico é, também, uma «bandeira» da filosofia para crianças. Cfr. Matthew LIPMAN. – *Op. Cit.*, p. 54.

⁶⁹ LAURIE Nigel. – *Philosophy goes to work* – in CURNOW Trevor (ed.) *Thinking Through Dialogue*. – Practical Philosophy Press, 2001, p. 192

⁷⁰ BAUDUIN Dorine, JONGSMA Ida. – *For better or for worse? Philosophy in Business - Thinking Through Dialogue*. – Practical Philosophy Press, 2001, p. 204

1. Apresentam as *skills* que permitem tornar explícitas as perspectivas ocultas e modos de pensar, sublinhando regras e valores, de forma a salientar o óbvio;
2. São capazes de reflectir nos conceitos e na forma como os conceitos influenciam a nossa acção. O filósofo consegue ilustrar a forma como o pensamento e a acção estão relacionados e desmascaram possíveis inconsistências.⁷¹
3. Facilitam uma análise comum dos conceitos, através de instrumentos metodológicos, como o diálogo ou as técnicas dialécticas, de forma a “desmontar” a argumentação.
4. São estimulantes do pensamento independente; incentivam a que cada um de nós pense por si e seja capaz de pensar pelo outro.
5. O seu conhecimento amplo de teorias e perspectivas filosóficas pode ser aplicado na prática filosófica, no seio empresarial.

Francisco Barrera relata-nos o caso de três empresas sujeitas à presença do filósofo. Num desses casos a Filosofia assumia o papel de ensinar os colaboradores a pensar, no sentido de promover a mudança no seio da organização. O Orientador Filosófico define dois tipos de colaboradores: os nocionais e as pessoas pensantes.⁷² As primeiras constituem-se como “bibliotecas itinerantes”, onde é possível consultar os procedimentos administrativos. Todavia, não sabem decidir nem usar a informação de que são detentores para decidir. As segundas são a chave mestra capaz de abrir qualquer porta. Numa era em que se defende a bandeira das *learning organizations* e mesmo uma perspectiva espiritual⁷³ e holística⁷⁴ no local de trabalho, a presença de um filósofo surge-nos como uma possibilidade de imprimir sentido ao dia a dia dos colaboradores.

⁷¹ Nas palavras das autoras: «(...)the philosopher works towards practical wisdom by taking everyday practice and the experiences of participants as a starting point for analysis, and by clarifying the preconceptions that form the basis of everyday practice.» - *Art. cit.*, p. 205.

Tal perspectiva volta a aproximar-nos da figura de Sócrates, bem como do texto de Leonard NELSON (*El método socrático*. - Cádiz: Huqualya., 2008). Cfr. nota de rodapé nº 14.

⁷² BARRERA Francisco. – *Art. Cit.*, p. 167.

⁷³ QUATRO Scott A. - New Age or Age Old: Classical Management Theory and Traditional Organized Religion as Underpinnings of the Contemporary Organizational Spirituality Movement. - *Human Resource Development Review* [On-Line] 2004, vol 3, nº 3, pp. 228-249 [27.04.2009] <http://hrd.sagepub.com/cgi/content/abstract/3/3/228>

⁷⁴ LEE Monica. – *Art. Cit.*, pp. 97-110

Aproximações ao perfil do consultor filosófico

Las modificaciones vividas en sociedad crean en la persona un conjunto de necesidades (muchas de ellas filosóficas) y un *deseo de tranquilidad*. Para mí, la orientación es una respuesta de algunos profesionales a las necesidades (filosóficas) conducentes a un sentimiento de equilibrio y realización.⁷⁵

Justificamos a existência do consultor filosófico junto dos recursos humanos, nas E/O, por considerarmos que as pessoas apresentam necessidades intrinsecamente filosóficas.

Nos últimos dois anos, onde quer que vá nos Estados Unidos, tenho testemunhado uma coisa que nunca tinha previsto. No fosso de dificuldades financeiras ou na sequência de sucessos tremendos, em lugares onde nunca se imaginaria, em bons e maus momentos, pessoas de todos os tipos começam, inesperadamente, a fazer uma coisa que do meu ponto de vista de filósofo está profundamente certa.

Depois de esgotarem todas as possibilidades, pessoas normais em todo o lado começam de repente a tornar-se filósofos. Pessoas de todos os tipos estão a envolver-se naquela espécie de compromisso de atenção e intelecto (...) Em todas as regiões do país, vi pessoas começarem a pensar de uma forma nova acerca do seu trabalho e das suas vidas. Começam a filosofar, a reflectir profundamente sobre algumas das suas suposições mais básicas e a questionar como querem viver realmente. Estão a procurar confrontar as grandes questões e a perguntar como é que essas questões se aplicam às suas vidas neste momento.⁷⁶

Lou Marinoff define como componentes da *artistry*⁷⁷ do consultor filosófico que actua nas E/O “charisma, confidence, credibility, charm, energy, flair, perceptiveness, reactivity, spontaneity, style, technical mastery, improvisational skill, showmanship, and the right balance of gravity and levity.”⁷⁸

Necessidades filosóficas

Don Petersen, antigo presidente da Ford Motor Company, conta uma história interessante. Uma vez, quando estava a visitar uma metalúrgica em Buffalo, Nova

⁷⁵ DIAS Jorge Humberto. – La felicidad como objetivo de la filosofía aplicada. – *Filosofía Aplicada a personas y grupos*. – Sevilla: Doss Ediciones, 2008, p. 55

⁷⁶ MORRIS Tom. – *Op. Cit.*, - p. 26

⁷⁷ Algumas traduções possíveis para esta palavra: mestria ou habilidades.

⁷⁸ «Some of these qualities (e.g. technical mastery, perceptiveness, style) can be developed by direct practice; others (e.g. confidence, spontaneity, energy) can be enhanced by indirect practice; others still (e.g. allure, intensity, humor) appear to be gifts of nature, which can be diminished by adverse circumstance but cannot be greatly augmented by exercise.» Cf. MARINOFF Lou. – *Philosophical Practice*. - , p. 169

Iorque, um homem enorme aproximou-se dele e disse: “Sabe, quero dizer-lhe uma coisa. Eu detestava vir trabalhar para aqui. No entanto, ultimamente perguntaram-me o que penso e isso faz-me sentir que sou alguém. Nunca pensei que a empresa me visse como um ser humano. Agora, gosto de vir trabalhar.”⁷⁹

As pessoas, nas E/O, apresentam necessidades filosóficas? Consideramos que sim e que estas necessidades não têm só manifestação nas E/O, mas sim onde quer que existam pessoas. Mas foquemo-nos nos recursos humanos das empresas e organizações.

Em 2007⁸⁰ tivemos oportunidade de apresentar um primeiro esboço do que serão as necessidades filosóficas, tendo estabelecido quatro grandes núcleos, que passamos a enunciar: necessidade de inquirição, necessidade de diálogo versus escuta activa, necessidade de perspectivas diferentes sobre a mesmidade e a necessidade de compreensão das convicções.

Necessidade de inquirição/questionamento

Why to deny the questioning as a form of communication? However, Socratic dialogue is the communication between two beings: once you start a dialogue, you begin to communicate. Questions simply seek knowledge, understanding of words and links between them. Questions force us to find our knowledge somewhere in our mind, in a collective thinking⁸¹

Óscar Brenifier defende o questionamento como uma forma de comunicação e a questão como o primeiro passo da comunicação entre dois seres. No seu trabalho de questionamento (com crianças e adultos), Brenifier considera a pergunta como uma abertura para o mundo e o ser, atribuindo-lhe, até, um valor estético, provocador. A pergunta produz um conceito ou uma ideia, na forma de uma resposta – ou não. Diz-nos o responsável pelo Institut de Pratiques Philosophiques que as perguntas boas e profundas não podem ser respondidas. Diz mesmo que não devem ser respondidas, mas sim problematizadas. O questionamento é defendido como uma ferramenta que nos permite explorar os limites do conhecimento e da compreensão.⁸²

79 MORRIS Tom. – *Op. Cit.* -, p. 51.

80 Cfr. notas de rodapé 50 e 54.

81 BRENIFIER Óscar. - *Philosophy and Communication* - [On-Line] 29.09.2010 [30.01.2011] <http://www.institut-de-pratiques-philosophiques.com/?p=152>

82 BRENIFIER Óscar – *How to avoid children's questions.* – [On Line] 29.09.2010 [30.01.2011] <http://www.brenifier.com/english/#>

Óscar Brenifier é autor de inúmeros livros de Filosofia para Crianças e realiza seminários de questionamento com adultos, um pouco por todo o mundo. Certo dia, num seminário, perguntámos

The idea is that a question has value in itself, it is an opening upon the world and being, it has necessarily produced a concept or an idea, in a negative form which is no less valuable than its mirror image: the answer. A question has an esthetic value, its form is mind provoking, similar in this aspect to a painting or sculpture which the spectator contemplates without back thoughts and emergency preoccupations about the utility, the truth or the resolution of the problem offered to his senses and reason. This perspective does not prohibit any tentative of answering, but the answer is de-emphasized, de-idolized, loosing therefore its status as the final and ultimate step of mind activity and process. Good and profound questions cannot be answered, and should not be answered. They can only be problematized, which for us means that we can initially analyze their content and appreciate them for what they bring, and in a second step start producing ideas as hints that can shed a light on different paths it can embark us upon. Questioning is a mind experiment, a tool allowing to explore the limits of knowledge and understanding

Lou Marinoff sublinha: “Os seres humanos querem e precisam de perceber o sentido das coisas que acontecem – ou que não acontecem -, tanto a curto como a longo prazo.”⁸³

Necessidade de diálogo vs escuta activa

O diálogo e a escuta activa constituem-se como uma necessidade filosófica pelo facto de permitirem o acesso aos conceitos que estão subjacentes àquilo que se diz. Temos acesso ao ser através do pensar, expresso pela linguagem. Para que esse acesso se efective, é necessário dialogar e escutar. Para Martin Heidegger, a linguagem é o acontecimento originário. O autor de *Sein und Zeit* atribui à linguagem uma função essencial: “(...) a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente.”⁸⁴

Nigel Laurie fala-nos do papel do consultor filosófico enquanto moderador ou facilitador dos diálogos socrático.⁸⁵ De uma forma estruturada, estes diálogos

ao Professor se não poderia vir a Portugal ministrar um curso sobre a metodologia da filosofia para crianças. A sua resposta foi: «Para quê? É a mesma coisa. Tudo gira em torno do questionamento.» Por este motivo, apresentamos este excerto de um artigo sobre as perguntas das crianças para ilustrar a necessidade de inquirição/questionamento das pessoas, pelo forma como é descrita e encarara a pergunta. Esta constitui o movimento primeiro para a comunicação, entre as pessoas.

⁸³ MARINOFF Lou - *As Grandes Questões da Vida* - , Lisboa: Editorial Presença, 2005, 1ª edição; p. 17

⁸⁴ HEIDEGGER Martin. – *A Origem da Obra de Arte*. – p. 59.

⁸⁵ Cfr. LAURIE Nigel - Philosophie goes to Work. – *Thinking Through Dialogue*. – Practical Philosophy Press, 2001, p. 193.

Cfr. a introdução do presente trabalho, em que referimos o texto de NELSON, Leonard. - *El método*

permitem que os colaboradores discutam questões relacionadas com a liderança, a cultura organizacional, as forças e as fraquezas da E/O, a visão do negócio, a missão; desta forma, o colaborador pode, a partir de uma questão colocada pelo próprio ou por outro, questionar e procurar, em grupo, respostas, caminhos, hipóteses que os conduzam (e à E/O) num caminho de maior eficácia.

Para Dorine Bauduin e Ida Jongmsma, o diálogo socrático⁸⁶ revela-se como um método de inquirição rigorosa aos nossos pensamentos, conceitos e valores que consideramos como sendo nossos, como sendo verdadeiros. Este método revela-se uma forma de investigação⁸⁷, em comunidade,⁸⁸ acerca das nossas assumpções ao proferir determinada afirmação.

O papel do diálogo é indicado como uma forma de obtenção de flexibilidade estrutural e liderança nas empresas: “permita que os seus colaboradores dialoguem abertamente, facilite a circulação de informação, promova a circulação de artigos e revistas sobre técnica e tecnologia (...)”⁸⁹. José Manuel Fonseca e Tom Morris concordam, assim, que o conhecimento deve ser partilhado. Morris diz que o conhecimento partilhado se expande: “E, à medida que o conhecimento se expande, o poder expande-se.”⁹⁰ A abordagem de Morris face à vida empresarial centra-se no conceito de partilha de conhecimento com todos os colaboradores; isto implica adoptar a “gestão de livro aberto”; o

socrático.

⁸⁶ Sócrates é tomado como referência pelo coaching, nomeadamente a sua expressão «dar à luz as ideias»: «O coaching é essencialmente “a arte de fazer dar à luz”, ou seja, um processo marcadamente maiêutico. O executivo é o parturiente e denomina-se “cliente” do processo de coaching. (...) O coach é o parteiro (...)» REGO Arménio, PINA E CUNHA Miguel. OLIVEIRA Carlos Miguel, MARCELINO Ana Regina. – *Coaching para executivos* – Lisboa: Escolar Editora, 2004, p. 24.

Gostaríamos de ter tido oportunidade de explorar o coaching, numa perspectiva comparativa face à consultoria filosófica nas E/O. Numa primeira abordagem, consideramos que o coaching vai beber muito do seu método à filosofia e, consequentemente, à filosofia aplicada às E/O.

⁸⁷ BAUDUIN Dorine, JONGSMA Ida. – *For better or for worse? Philosophy in Business - Thinking Through Dialogue*. – Practical Philosophy Press, 2001, p. 206.

⁸⁸ Mais uma vez, salientamos aqui a metodologia lipmaniana no que respeita à prática da filosofia para crianças. O Professor Lipman defendia, precisamente, o conceito de comunidade de investigação. «O progresso da investigação é progressivo no que respeita à quantidade das crenças estabelecidas no progresso de investigação. “É preciso cultivar um processo de investigação sem limites nem obstáculos na fixação de crenças cada vez mais sólidas.” (1999a, 104) Nesta perspectiva o pioneiro de FpC [Filosofia para Crianças] vê a comunidade como o ponto de partida e de chegada do diálogo da aventura de cada investigação na filosofia. Sendo que para Peirce a investigação “é que almeja descobrir suas próprias franquezas e corrigir o que é falho em seus próprios procedimentos.” (2001, 179).» LIMA Denise de. - *Filosofia para crianças : uma abordagem crítica dentro da filosofia da educação* – dissertação de mestrado em Educação, Universidade do Minho, 2004 [29.01.2011]. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/4925>

⁸⁹ FONSECA José Manuel. – p. 172.

⁹⁰ MORRIS Tom. – p. 66.

que na prática conduz a que a empresa apresente aos seus colaboradores toda a informação sobre aquela. Defende-se o princípio de que as pessoas bem informadas apresentam uma prestação de excelência, a longo prazo.

Necessidade de perspectivas diferentes sobre a mesmidade

A atitude de olhar para a mesma realidade, ainda que de modo diferente. De acordo com Barrientos Rastrojo,⁹¹ o filósofo permite o ampliar do campo de visão da pessoa a quem a ele recorre. A Filosofia Aplicada é, também, uma forma de autoconhecimento. Maria Zambrano defendeu isso mesmo.⁹² Marinoff sublinha: “Mas as pessoas sentiam a falta do tipo de conselhos que os filósofos podem dar e das diversas perspectivas que podem oferecer e, por isso, nas últimas décadas, a prática filosófica teve um ressurgimento surpreendente.”⁹³

Salientamos aqui o papel do pensamento criativo, indicado por Lipman como uma das áreas a ser desenvolvida em Filosofia para Crianças. As crianças dizem, com frequência, que o modo como vêem as coisas é o único possível, sem considerar alternativas. O papel da filosofia (para crianças) é o de “(...) libertá-las de uma mentalidade estreita – sugerindo que pode haver outras possibilidades a explorar e ajudando-as a identificarem e examinarem essas possibilidades alternativas.”⁹⁴

Já Edward de Bono, um “guru” da criatividade junto das empresas e organizações, defende: “Cada vez mais a criatividade começa a ser considerada um ingrediente essencial para a mudança e o progresso. Começa a ser colocada acima do conhecimento e da técnica, já que estes dois últimos são cada vez mais acessíveis.”⁹⁵

Há quem aconselhe aos empresários e gestores a organização de concursos de ideias absurdas, valorizando a recompensa da criatividade (para além da produtividade). José Manuel Fonseca diz-nos ainda que a empresa pode (e deve) promover o encontro dos seus colaboradores com consultores e investigadores

⁹¹ Cfr. nota de rodapé nº 57 do presente trabalho.

⁹² ZAMBRANO, Maria. - *Hacia un saber sobre el alma* – Alianza: Madrid, 2004.

⁹³ MARINOFF Lou - *As Grandes Questões da Vida* - , Lisboa: Editorial Presença, 2005, 1ª edição; p. 17

⁹⁴ LIPMAN Matthew, OSCANYAN Frederick D., SHARP Ann Margaret - *Filosofia na sala de aula*. – São Paulo: Nova Alexandria, p. 170

⁹⁵ BONO Edward de – *O Pensamento Lateral* – Lisboa: Pergaminho, 2005, 1ª edição, p. 11. Diz-nos ainda o autor: « Um salto em frente criativo pode empurrar o nosso pensamento para a frente. Partimos de um ponto mais adiantado. Sem o pensamento criativo, partimos de trás e temos de fazer um esforço para empurrar a ideia para a frente a partir daquilo que já sabemos. A atitude criativa implica que haja vontade de avançar e explorar novas possibilidades.» Edward de BONO - *Ensine os Seus Filhos a Pensar* - Cascais: Editora Pergaminho, 2003, 1ª edição, p. 231.

que defendam perspectivas divergentes.⁹⁶ “As pessoas gostam de novidade. Sentem curiosidade. E, paradoxalmente, gostam de mudança, de experimentar coisas diferentes.”⁹⁷

Arménio Rego e Miguel Pina e Cunha apresentam-nos mais exemplos inovadores que abrem portas à criatividade, aliadas ao riso e à predisposição para a mudança.⁹⁸ Paulo Morgado publicou recentemente um livro intitulado *O Riso em Bergson - Mecanismo do Cómico*⁹⁹, onde explora o cómico e a gestão das empresas. “Percebendo os mecanismos do cómico percebemos os mecanismos da inteligência e esta é, entre outras coisas, a capacidade que temos para resolver os problemas. Se falta humor dentro das nossas empresas? Para já, falta claramente aos cargos de alta direção mais capacidade para fazerem coisas sem ser exercer os seus cargos, ostentar o seu poder e jogar golfe. Falta um ambiente cultural que tenham obrigação de fazer, saindo dos seus produtos. Há ainda hoje muito provincianismo... Um exercício muito interessante para essas pessoas é rirem-se delas próprias.”¹⁰⁰

Necessidade de compreensão das convicções

instead of rushing to other ideas, or rather other intuitions, before piling more words, why not to take time to determine and evaluate connections between concepts and ideas, in order to become aware of the nature and the range of our speech. There again, impatience is reigning : this work is plodding, it is obviously less glorious and more frustrating, and yet, is it not more consistent?”¹⁰¹

⁹⁶ *O paradoxo da inovação empresarial*. – p. 171.

⁹⁷ *Idem*. – p. 83.

⁹⁸ Porque falham as mudanças – ou porque as pessoas resistem à mudança. - *A essência da liderança*. – Lisboa: RH Editora, 2004, pp. 77 - 131

⁹⁹ «Em “O Riso em Bergson - Mecanismo do Cómico”, o autor adopta uma estrutura baseada em sete pilares (Analogia, Transposição, Ambiguidade, Absurdo, Contraste, Ressalto e Caricatura) para explicar, com grande detalhe, como é que estes se podem conjugar para despoletar o riso (ou o pensamento...). Os exemplos de utilização destes mecanismos são abundantes ao longo das páginas desta obra, não faltando hilariantes piadas e anedotas que ilustram, de forma apropriada e criativa, os diversos passos do pensamento do autor.» [On-Line] [22. 08.2011] <http://www.rhonline.pt/noticias/default.asp?IDN=864&op=2&ID=12&IDP=5&P=5>
Ainda sobre a Filosofia e o Cómico, recomendamos CALERO Pedro González – *A Filosofia com humor*. – Lisboa: Planeta, 2009, 1ª edição.

¹⁰⁰ Cfr. CARREIRA Duarte Albuquerque – *Art. Cit.*, nº 102, Abril de 2011

¹⁰¹ BRENIFIER Óscar - *Knowing what we are saying*. - [On-Line] 29.09.2010 [30.01.2011] <http://www.institut-de-pratiques-philosophiques.com/?p=154>

Para o aprofundamento desta questão, leia-se ainda ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J. - Creencia, teoría, revelación y coincidencia consigo mismo - *La filosofía a las puertas del tercer milenio* – Sevilla: Fénix Editora, 2005, pp. 229-237.

Falta-nos, de momento, apresentar aqui a visão de Charles Peirce, um pragmatismo que se encontra

Parar para pensar – é uma das frases mais repetidas nos seminários de questionamento ministrados pelo Professor Óscar Brenifier. Porquê? Precisamente porque nós estamos habituados a pensar, partilhar ideias, defender posições, mas nem sempre sabemos o porquê, nem mesmo as consequências do meu pensar e como pode o agir encontrar-se em harmonia com o pensar.

Brenifier salienta a necessidade de compreensão no que respeita à questão do pensamento crítico: “(...) notre thèse soutient l'idée que l'essentiel de la citoyenneté repose sur l'esprit critique. (...) Critiquer implique d'abord de connaître, en outre de comprendre, cars sans comprendre, comment passer au crible, comment critiquer ?”¹⁰²

Mais uma vez, recorremos a Marinoff: “Compreender de que forma as convicções, e as convicções sobre convicções, podem melhorar – ou piorar – a vida dos seres humanos também é uma tarefa filosófica.”¹⁰³ Aquilo que nos acontece depende da nossa interpretação da realidade – a causa é pessoal, depende da interpretação de cada um. Assim, se eu controlar a interpretação, serei capaz de interpretar o seu efeito.¹⁰⁴

Modelo de análise

Tendo em conta as noções de Filosofia Aplicada abordadas na revisão de literatura, procuraremos aplicá-las ao contexto dos recursos humanos¹⁰⁵ inquirindo sobre a existência de necessidades filosóficas no seio das E/O.

Consideramos que o consultor filosófico pode contribuir com um olhar distinto nas E/O. A nossa investigação cumpre-se testando a hipótese de que as pessoas, nas E/O, apresentam necessidades de índole filosófica. De forma a definir essas necessidades, construímos um questionário e uma entrevista,¹⁰⁶ que

na origem dos programas de Filosofia para Crianças, apresentados pelo já aqui referido Professor Lipman: «(...) as ideias (que em si mesmas são apenas parte da nossa experiência) tornam-se verdadeiras precisamente e na medida em que nos ajudam a estabelecer uma relação satisfatória com as outras partes da nossa experiência.» GOMES F. Soares – Pragmatismo – *Logos Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Lisboa: Editorial Verbo, 1991, vol. 4, p. 396.

¹⁰² BRENIFIER Óscar. – *Enseigner par le débat*. – CRDP de Bretagne: França, 2002, p. 25.

¹⁰³ MARINOFF Lou - *As Grandes Questões da Vida* - , Lisboa: Editorial Presença, 2005, 1ª edição; p. 27

¹⁰⁴ Jose BARRIENTOS - *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*. – Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2005, p. 94).

¹⁰⁵ Deverá entender-se recursos humanos como as pessoas, os colaboradores das E/O, independentemente do cargo ou função que ocupem.

¹⁰⁶ Cfr. capítulo IV do presente trabalho.

nos vão permitir compreender que necessidades são essas, bem como a sua identificação junto de uma dada população.

Através deste trabalho procuramos dar razões e justificar o papel do consultório filosófico no meio empresarial, bem como contribuir para a própria filosofia aplicada, com um trabalho académico que pretende dar corpo a uma visão de parceria entre a Filosofia e os Recursos Humanos.

Pretendemos contribuir para a construção do perfil do consultor filosófico, dando continuidade a um primeiro esboço realizado no passado, bem como desenvolver ferramentas para a filosofia aplicada.

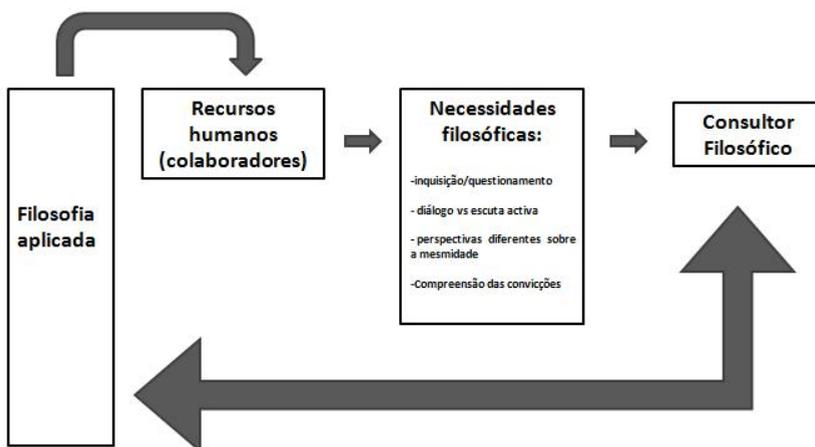


ILUSTRAÇÃO 2 – MODELO DE ANÁLISE

Metodologia Científica

Metodologia

A nossa investigação apresenta um modelo hipotético-dedutivo¹⁰⁷. Significa que partimos de um modelo, criando uma hipótese. Temos consciência de que nos

¹⁰⁷ «A construção parte de um postulado ou conceito postulado como modelo de interpretação do fenómeno estudado. Este modelo gera, através de um trabalho lógico, hipóteses, conceitos e indicadores para os quais se terão de procurar correspondentes no real.» CAMPENHOUDT LucVan,

encontramos em “terreno novo”, pois o trabalho académico na área da consultoria filosófica é escasso.¹⁰⁸

A metodologia a utilizar insere-se numa abordagem de índole quantitativa, recorrendo ao inquérito por questionário de forma a aferir se as necessidades filosóficas definidas se manifestam no contexto do trabalho.

No sentido de enriquecer o trabalho e a proporcionar uma leitura mais ampla deste tema, cujos estudos escasseiam no nosso país, realizámos algumas entrevistas de tipo semi-estruturado.

Conjugamos, desta forma, uma metodologia com dois tipos de análise: quantitativa (inquéritos por questionário) e qualitativa (entrevistas).¹⁰⁹

Instrumentos de recolha de dados

A utilização do inquérito por questionário¹¹⁰ teve como objectivo conhecer a população activa, os colaboradores ou recursos humanos inseridos em E/O, no que respeita às necessidades filosóficas. Considerámos que o inquérito iria dar-nos a conhecer aquilo que as pessoas conhecem, ou não, da consultoria filosófica e da Filosofia Aplicada.¹¹¹ Trata-se de um meio para apurar o que é necessário fazer de forma a divulgar esta temática.

Por sua vez, a entrevista semi-estruturada serviu para apurar a postura das pessoas face à questão das necessidades filosóficas, bem como perante a figura do filósofo e a sua presença no meio empresarial / organizacional. Pretendemos explorar aspectos relacionados com as vivências dos inquiridos no seu local de trabalho e que se relacionem com a nossa hipótese relativamente à existência de necessidades filosóficas, junto dos recursos humanos. Segundo Quivy¹¹², este método permite-nos aceder à “análise de sentido que os actores dão às suas práticas e aos acontecimentos com os quais se vêem confrontados”.

QUIVY Raymond. – *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. - Lisboa: Gradiva, 2008, 5ª edição, p. 144

¹⁰⁸ Esta escassez encontra-se na área da consultoria filosófica, bem como no cruzamento dos Recursos Humanos com a Filosofia Aplicada.

¹⁰⁹ Realizámos uma análise de conteúdo às entrevistas, por considerarmos pertinente para o estudo em geral: «O lugar ocupado pela análise de conteúdo na investigação é cada vez maior, nomeadamente porque oferece a possibilidade de tratar de forma metódica informações e testemunhos que apresentam um certo grau de profundidades e de complexidade, como, por exemplo, os relatórios de entrevistas(...)» CAMPENHOUDT LucVan, QUIVY Raymond – *Op. Cit.* – p. 227. De forma a ilustrar o tratamento do questionário (de índole quantitativa), optámos por utilizar as entrevistas como complemento dos resultados dos questionários.

¹¹⁰ O questionário, na sua versão em Word, encontra-se no Anexo D.

¹¹¹ *Op. Cit.*, p. 189.

¹¹² *Op. Cit.*, p. 193.

Objecto de estudo

O nosso universo de estudo¹¹³ abrange todas as pessoas que fazem parte da população activa. Pretendíamos uma amostra o mais transversal possível, procurando agregar pessoas de idades diferenciadas, bem como sexo, estado civil e profissões. Porquê? Por considerarmos que as necessidades filosóficas são intrínsecas aos seres humanos, independentemente desses factores.

Tendo em conta que o nosso universo alvo diz respeito a uma grande parte da população, procurámos construir um universo inquirido significativo, utilizando para o efeito a divulgação do questionário através das redes sociais.¹¹⁴ Estamos confiantes de que esta opção foi a mais acertada, tendo em conta o tempo disponível¹¹⁵ para a conclusão da tese.

Técnicas de recolha de informaçãoI: O questionário

De forma a estudarmos a questão das necessidades filosóficas das pessoas nas E/O, bem como o papel do consultor filosófico nestas, elaborámos um questionário que nos permitisse auscultar aquilo que as pessoas sentem e pensam sobre estas temáticas.

Dividimos o questionário em quatro partes, de acordo com as quatro necessidades filosóficas por nós elencadas no ponto 2.4.1. do presente trabalho. Todavia, para os inquiridos, o questionário surgia como um só, sem conter sequer a indicação das necessidades filosóficas em estudo.¹¹⁶ No final do questionário, apresentámos algumas questões abertas, que incidiam sobre o papel do consultor filosófico e da filosofia junto das empresas e organizações.

¹¹³ Cf. HILL Andrew, HILL Manuela Magalhães. – *Investigação por questionário*. – Lisboa: Edições Sílabo, 2009, 2ª edição, p. 44.

¹¹⁴ A utilização das redes sociais permitiu-nos difundir o questionário para lá da nossa própria rede. Através do Twitter, do Facebook e do recente Google +, propagámos o questionário pelas redes. Desta forma, chegámos a pessoas que não nos conhecem directamente, nem ao nosso trabalho no âmbito da Filosofia Aplicada.

¹¹⁵ Devido a um problema de saúde, os nossos trabalhos sofreram um atraso de mês e meio/dois meses. Quando conseguirmos restabelecer-nos de forma a dar continuidade à dissertação, faltavam apenas dois meses para o término do prazo de entrega.

¹¹⁶ Elaborámos um primeiro questionário, tendo solicitado a algumas pessoas que nos facultassem feedback sobre o mesmo (em termos de linguagem, das opções apresentadas para resposta). Esse questionário identificava as necessidades filosóficas, o que nos foi apontado como elemento perturbador da leitura do mesmo e condicionante do tipo de resposta. Tendo em conta este feedback, retirámos essa indicação.

Este questionário de teste foi enviado a um total de 15 pessoas.

Cf. CAMPENHOUDT LucVan, QUIVY Raymond. – *Op. Cit.* – p. 173.

O questionário foi disponibilizado online¹¹⁷, de forma a construir uma amostra¹¹⁸ aleatória, fruto do acaso. Partimos com um objectivo de angariar, no mínimo, cinquenta questionários¹¹⁹ para tratamento estatístico¹²⁰. Ao fim de três dias já tínhamos recolhido cerca de cento e vinte e seis, graças à divulgação via redes sociais. No final de cinco dias, ultrapassámos a barreira dos duzentos.

Optámos por apresentar quatro hipóteses de escolha (nas questões fechadas):

1. discordo
2. concordo
3. é-me indiferente
4. nunca pensei sobre isso

As opções 1 e 2 seguem a linha do Professor Óscar Brenifier que defende a necessidade de escolha entre o sim e o não. Ou é preto ou é branco: para Brenifier não existem cinzentos. Mas considerámos a hipótese de haver uma “escolha cinzenta”, em duas linhas: a resposta que nos diz que o inquirido tem uma postura passiva perante o assunto (é-me indiferente) e a resposta que denuncia a falta de consciência perante o assunto e eventualmente o desejo de iniciar um processo de pensamento sobre a temática em questão (nunca pensei sobre isso).¹²¹

117Para a realização do questionário utilizámos os formulários disponíveis no Google Docs: <https://spreadsheets.google.com/spreadsheet/viewform?formkey=dGRYOVRUOTZyNmlBTDNFSk1hWi04Y1E6MQ>

¹¹⁸ Segundo Hill, utilizámos o «caminho de esforço mínimo». Procurámos «obter uma amostra de tamanho ou dimensão tão grande quanto possível dentro dos limites de recursos disponíveis.» Cf. HILL Andrew, HILL Manuela Magalhães. – *Op. Cit.* - p. 53.

¹¹⁹ Era essa a nossa intenção, quando apresentámos o projecto em Março último. Todavia, o júri alertou-nos para a pobreza da amostra e aconselhou-nos a duplicar ou triplicar esse número.

¹²⁰ Para o efeito utilizámos o programa SPSS. Aproveitamos para agradecer à Professora Ana Brochado pelo acompanhamento nesta parte do trabalho.

¹²¹ Por se tratar de uma tese que funde a área da Filosofia Aplicada com os Recursos Humanos, procurámos a construção de um questionário que se cumprisse enquanto exercício de filosofia aplicada, permitindo que os inquiridos tomassem consciência do seu pensamento perante a pergunta, ao invés de simplesmente escolher entre um discordo em parte ou um concordo totalmente (por ex^o). Consideramos que o nosso objectivo foi cumprido, pois tivemos várias reacções deste tipo, por exemplo, na plataforma Twitter: «o questionário fez pensar»; «tive que parar para pensar, mas foi um exercício interessante». Para que o exercício de Filosofia Aplicada fosse explorado até ao limite, seria necessário procurar os porquês de todas as afirmações defendidas pelos inquiridos. Consideramos que esta não seria a altura ideal para levar a cabo esse exercício; todavia, consideramos que o presente questionário pode ser, no futuro e mediante algumas alterações, utilizado como um instrumento para o consultor filosófico, num primeiro momento de um projecto de implementação da Filosofia nas E/O.

Este questionário acaba por dar continuidade ao trabalho que já havíamos começado em 2005, com a proposta de perfil de competências do consultor e consequente implementação de projecto de consultoria filosófica (na altura, denominada de consultoria espiritual). Cfr. notas de rodapé n^o 3, 18 e 19.

O questionário foi disponibilizado a 9 de Julho de 2011 e foi fechado a 15 de Julho, tendo obtido nessa data um total de 232 respostas. No gráfico que se segue podemos observar a forma como o número de respostas evoluiu nesse período de tempo.



ILUSTRAÇÃO 3 - NÚMERO DE RESPOSTAS DIÁRIAS AO QUESTIONÁRIO [FONTE: GOOGLE DOCS]

Técnicas de recolha de informaçãoII: As Entrevistas

No que respeita às entrevistas semi-estruturadas, a nossa aposta inicial foi a da diversidade: de idade, sexo, profissão. Todavia, tivemos alguma dificuldade em encontrar quem estivesse disponível para a entrevista. De forma a evitar deslocações e para permitir que os entrevistados respondessem com calma, reflectindo sobre os tópicos, optámos por enviar a entrevista por e-mail

Conseguimos reunir quatro entrevistas, tendo contactado seis pessoas¹²² para o efeito. As entrevistas foram enviadas no princípio do mês de Julho de 2011, tendo sido solicitada a sua devolução até ao dia 15 de Julho.

¹²² A escolha dos entrevistados aconteceu de diversas formas: através do Twitter e do Facebook, bem como dos nossos contactos de e-mail; a única condição era que as pessoas fizessem parte da população activa (tal como aconteceu com os questionários). Houve seis pessoas que se mostraram interessadas em colaborar, mas apenas quatro acabaram por devolver as entrevistas atempadamente.

Caracterização da amostra

No que respeita aos questionários, a amostra constitui-se de 232 indivíduos, sendo a sua maioria mulheres (56%). A maior concentração de idades revela-se entre os 31 e os 40 anos (42%). 63% dos inquiridos indicaram possuir bacharelato ou licenciatura, nenhum referiu habilitações literárias até ao 9º ano. A grande maioria encontra-se no mercado de trabalho há mais de 10 anos (55%) e apenas 3% indicou estar no mercado de trabalho há menos de um ano. A maioria dos inquiridos encontra-se a trabalhar na área da educação / formação (26,3%); 14,7% dos indivíduos indicaram pertencer à área do comércio / indústria. Quando perguntados pela função¹²³ que desempenham na E/O, apurámos 18,5% de respostas na função assistente de cliente / assistente administrativo, 15,1% nas funções professor / educador / formador, 11,2% como técnico e 9,5% como director / administrador.

A tabela 1 permite-nos uma leitura sucinta da amostra.

Variável	Categoria	Frequência	
		Absoluta	Relativa (%)
Sexo	Feminino	130	56
	Masculino	102	44
Idade	entre 18 e 25 anos	15	6
	entre 26 e 30 anos	64	28
	entre 31 e 40 anos	98	42
	entre 41 e 45 anos	15	6
	mais de 45 anos	40	17
Habilitações Literárias	até ao 9º ano	0	0
	do 10º ao 12º ano	48	21
	bacharelato/licenciatura	145	63
	mestrado	36	16

¹²³ Esta pergunta encontrava-se em aberto, tendo sido obtidas várias respostas diferentes. Foi necessário, a posteriori, proceder ao agrupamento das funções, consoante a frequência com que se repetiam. Apurámos doze funções com uma frequência significativa, que totalizam 82,8% do total da amostra.

	doutoramento	3	1
Há quanto tempo está inserido no mercado de trabalho?	menos de 1 ano	8	3
	entre 1 a 3 anos	15	15
	entre 3 a 5 anos	23	10
	entre 5 a 7 anos	23	10
	entre 7 a 10 anos	35	35
	há mais de 10 anos	128	55
Área em que se insere a empresa/ organização?	Educação/Formação	61	26,3
	Media/Telecomunicações	28	12,1
	Banca/Seguros	17	7,3
	Comércio/Indústria	34	14,7
	Consultoria/Gestão	20	8,6
	Turismo/Hotelaria	3	1,3
	Construção	9	3,9
	Saúde	16	6,9
	Administração Pública	19	8,2
	Outras	25	10,8
Qual é a função que desempenha na empresa/organização?	Gestor	17	7,3
	Jornalista	7	3
	Assistente de cliente/assistente administrativo	43	18,5
	Investigador	9	3,9
	Técnico	26	11,2
	Coordenador	14	6
	Empresário	5	2,2
	Professor/Educador/Formador	35	15,1
	Consultor	5	2,2
	Director/Administrador	22	9,5
Advogado	3	1,3	

	Psicólogo	6	2,6
	Outras	40	17,2

TABELA 1 - CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA (QUESTIONÁRIOS)

Relativamente às quatro entrevistas realizadas, três dos nossos entrevistados eram mulheres, com idades compreendidas entre os 31 e os 49 anos; três indicaram ter mestrado e apenas um o bacharelato/licenciatura. Todos indicaram encontrar-se no mercado de trabalho há mais de dez anos e as áreas das E/O indicadas foram educação/formação, comércio/indústria e banca/seguros (cfr. tabela 2).

Inquiridos	Sexo	Idade	Habilitações Literárias	Há quanto tempo está inserido no mercado de trabalho?	Área em que se insere a E/O?	Qual é a função que desempenha na E/O?
A	F	entre 31 e 34	Mestrado	há mais de 10 anos	Educação / Formação	formadora na área comportamental
B	M	entre 31 e 34	Mestrado	há mais de 10 anos	Comércio / Indústria	director do centro de produção
C	F	entre 35 e 40	Mestrado	há mais de 10 anos	Banca / Seguros	intranet manager
D	F	entre 35 e 40	Bacharelato / Licenciatura	há mais de 10 anos	Comércio / Indústria	técnico superior de recursos humanos

TABELA 2 - CARACTERIZAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Apresentação dos resultados

Necessidades Filosóficas: Necessidade de inquirição/questionamento

As questões relativas à necessidade de inquirição/questionamento encontravam-se entre os números 1 e 9.

Conforme se pode apurar na tabela 3, colocar em causa procedimentos (pergunta 1) é algo com o qual 95,7% dos inquiridos concorda. A percentagem de “indiferentes” é tão baixa como a dos que responderam que nunca tinham pensado sobre o assunto (1,7%).

A valorização do perguntar encontra-se bastante sublinhada na questão 4 (para compreender melhor o que me dizem faço muitas perguntas), com 70,3% de inquiridos a concordar. 23,3% discordam dessa postura interrogativa. 88,4% dos inquiridos afirmam que não precisam que lhes expliquem muitas vezes a mesma coisa (pergunta 3); a compreensão da tarefa é fundamental para que 87,5% dos inquiridos apresentem um bom desempenho na sua execução (pergunta 2). Relativamente às reuniões de trabalho (pergunta 4), 70,3% concordam que estas constituam espaços para comunicar ideias; na pergunta 6, 96% dos inquiridos referem a importância de haver um espaço para as questões, nas reuniões.¹²⁴

O questionamento é aqui valorizado pela maioria dos indivíduos (pergunta 7). 98,3% dos indivíduos afirmam concordar com “pensar sobre aquilo que estamos a fazer pode melhorar o nosso desempenho”. Relativamente a esta questão, nenhum dos indivíduos respondeu “nunca pensei sobre o assunto”.

Quando questionados sobre o conhecimento que têm do seu papel na empresa (pergunta 8), 14,7% revelam não conhecer e 80,2% afirmam que conhecem. 3% dos inquiridos revelaram que este tópico lhes é indiferente.

Quanto ao papel da caixa de sugestões como uma possibilidade de contributo dos colaboradores junto da empresa, 15,5% revelou nunca ter pensado sobre isso, 11,6% consideram que lhes é indiferente; 9,9% discorda e a maioria concorda (62,9%).

Estes resultados podem ser observados na tabela que se segue (nº 3).

¹²⁴ No âmbito da Filosofia Aplicada, consideramos que ficou uma questão por avaliar, por parte dos inquiridos: «Na minha empresa, as reuniões de trabalho apresentam um espaço específico para as questões.».

Utilizando este questionário como uma ferramenta de levantamento de necessidades, por parte do consultor filosófico, há que apurar este tipo de avaliações e considerações do colaborador perante a E/O onde se encontra.

Questão	Discordo	Concordo	É-me indiferente	Nunca pensei sobre o assunto
1. Há procedimentos que devem ser colocados em causa	2 (0,9%)	222 (95,7%)	4 (1,7%)	4 (1,7%)
2. Para desempenhar bem a tarefa, tenho que a compreender a 100%.	23 (9,9%)	203 (87,5%)	4 (1,7%)	2 (0,9%)
3. Não preciso que me expliquem muitas vezes a mesma coisa.	21 (9,1%)	205 (88,4%)	6 (2,6%)	
4. Para compreender melhor o que me dizem, faço muitas perguntas	54 (23,3%)	163 (70,3%)	9 (3,9%)	6 (2,6%)
5. As reuniões de trabalho são espaços para comunicar ideias.	22 (9,5%)	204 (87,9%)	5 (2,2%)	1 (0,4%)
6. As reuniões de trabalho devem ter um espaço para as questões.	5 (2,2%)	223 (96,1%)	2 (0,9%)	2 (0,9%)
7. Pensar sobre aquilo que estamos a fazer pode melhorar o nosso desempenho	1 (0,4%)	228 (98,3%)	3 (1,3%)	
8. Conheço perfeitamente o meu papel na empresa.	34 (14,7%)	186 (80,2%)	7 (3%)	5 (2,2%)
9. A existência de uma caixa de sugestões permite o contributo dos colaboradores junto da empresa.	23 (9,9%)	146 (62,9%)	27 (11,6%)	36 (15,5%)

TABELA 3 - NECESSIDADE DE INQUISIÇÃO / QUESTIONAMENTO

Um dos entrevistados caracterizou o questionamento na sua empresa da seguinte forma: “Na minha empresa existem dois tipos questionamento, o aleatório e espontâneo, [o primeiro diz respeito ao] contacto diário entre as diversas hierarquias, sendo uma forma muito dinâmica resolução de problemas. [o segundo] através de reuniões programadas onde se fazem debates de ideias e pensamento organizacionais.”

Decidimos cruzar as questões 3 e 4. Utilizando a técnica do qui-quadrado, testámos a seguinte hipótese: Afirmar que “não preciso que me expliquem muitas vezes a mesma coisa” é independente de afirmar que “para compreender melhor o que me dizem faço muitas perguntas”. Concluímos que não há razões para rejeitar a hipótese, pois o resultado de $p = 0,280$, ou seja $p > 0,05$. As variáveis são, por isto, independentes.

Count		[4. Para compreender melhor o que me dizem, faço muitas perguntas.]				Total
		1 discordo	2 concordo	3 é-me indiferente	4 nunca pensei sobre o assunto	
[3. Não preciso que me expliquem muitas vezes a mesma coisa.]	1 discordo	3	18	0	0	21
	2 concordo	51	140	8	6	205
	3 é-me indiferente	0	5	1	0	6
Total		54	163	9	6	232

TABELA 4 - QUI-QUADRADO [VARIÁVEIS 3 E 4]

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	7,459 ^a	6	,280
Likelihood Ratio	9,275	6	,159
N of Valid Cases	232		

a. 7 cells (58,3%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,16.

TABELA 5 - QUI-QUADRADO [VARIÁVEIS 3 E 4]

Necessidades Filosóficas: Necessidade de diálogo versus escuta activa

87,5% dos inquiridos admite que as reuniões são momentos que permitem conhecer as ideias dos colegas (pergunta 10). 8,2% discorda e 2,6% consideram que tal situação lhes é indiferente. No que respeita à questão da rentabilidade das reuniões mediante a prática da escuta perante as ideias dos outros (pergunta 11), 95,3% concorda. Apenas 2,6% dos inquiridos discorda deste tópico.

Com quem é que os inquiridos têm mais à vontade para discutir as ideias? Com os colegas ou com a chefia (perguntas 12 e 13)? 84,9% admite ter à vontade para discutir as ideias com os seus colegas e 10,8% discorda desta afirmação. Relativamente à discussão com a chefia, as respostas afirmativas baixam um pouco, para 78,4% e os “discordo” sobem para 17,7%. Os inquiridos que manifestaram uma postura de indiferença perante estas duas questões apresentam uma percentagem maior no que respeita aos colegas (3,4%) do que à chefia (2,6%).

68,5% admite que repara com frequência que as pessoas não sabem explicar o efeito prático das suas ideias (pergunta 15). 6% nunca tinha pensado nisso.

Reuniões de trabalho como perda de tempo (pergunta 14), por falta de escuta activa: neste tópico, 83,2% discordam e 12,5% concordam. Apenas 4,3% se revela indiferente perante este tópico e ninguém denunciou nunca ter pensado sobre este assunto.

Quanto à questão 16, identificamos valores muito próximos entre o “discordo” e o “concordo”. Significa isto que o número de inquiridos que sente que as ideias que partilha não são aproveitadas por falta de vontade (45,3%) em ouvi-los é idêntico ao número de inquiridos que admite não se sentir assim (46,6%).

Na tabela 6 é possível averiguar os valores em detalhe.

Questão	Discordo	Concordo	Nunca pensei sobre o assunto	
			É-me indiferente	
10. Os momentos de reunião permitem-me conhecer melhor as ideias dos colegas.	19 (8,2%)	203 (87,5%)	6 (2,6%)	4 (1,7%)
11. As reuniões seriam mais proveitosas se as pessoas ouvissem as	6 (2,6%)	221 (95,3%)	4 (1,7%)	1 (0,4%)

ideias dos outros.				
12. Sinto-me à vontade para discutir as ideias com os meus colegas.	25 (10,8%)	197 (84,9%)	8 (3,4%)	2 (0,9%)
13. Sinto-me à vontade para discutir ideias com a minha chefia	41 (17,7%)	182 (78,4%)	6 (2,6%)	3 (1,3%)
14 As reuniões são uma perda de tempo, pois as pessoas não se ouvem umas às outras	193 (83,2%)	29 (12,5%)	10 (4,3%)	
15. Reparo, com frequência, que as pessoas não sabem explicar o efeito prático da aplicação das suas ideias	58 (25%)	159 (68,5%)	1 (0,4%)	14 (6%)
16. Por vezes sinto que as ideias que partilho não são aproveitadas, porque não me querem ouvir	105 (45,3%)	108 (46,6%)	12 (5,2%)	7 (3%)

TABELA 6 - NECESSIDADE DE DIÁLOGO VERSUS ESCUTA ACTIVA

Optámos por cruzar as questões 11 e 16. Através da técnica do qui-quadrado procurámos testar a hipótese: afirmar que as reuniões seriam mais proveitosas se as pessoas ouvissem as ideias dos outros é independente de afirmar que por vezes sinto que as ideias que partilho não são aproveitadas, porque não me querem ouvir. Somos obrigados a rejeitar a hipótese, pois o resultado de $p = 0,005$, ou seja é $< a 0,05$. As variáveis são, assim, dependentes.

Count		[16. Por vezes sinto que as ideias que partilho não são aproveitadas, porque não me querem ouvir.]				Total
		1 discordo	2 concordo	3 é-me indiferente	4 nunca pensei sobre o assunto	
[11. As reuniões seriam mais proveitosas se as pessoas ouvissem as ideias dos outros.]	1 discordo	4	1	0	1	6
	2 concordo	99	106	10	6	221
	3 é-me indiferente	1	1	2	0	4
	4 nunca pensei sobre o assunto	1	0	0	0	1
Total		105	108	12	7	232

TABELA 7 - QUI-QUADRADO [VARIÁVEIS 11 E 16]

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	23,757 ^a	9	,005
Likelihood Ratio	13,053	9	,160
N of Valid Cases	232		

a. 12 cells (75,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,03.

TABELA 8 - QUI-QUADRADO [VARIÁVEIS 11 E 16]

Necessidades Filosóficas: Necessidade de perspectivas diferentes sobre a mesmidade

No que respeita às questões relacionadas com esta necessidade, salientamos 90,1% de “concordo” perante a questão 21 (a rotina pode ser evitada se nos for dada a oportunidade de testar diferentes formas de execução dos processos), bem como 87,5% na questão 20 (prefiro conhecer alternativas que me permitam conhecer melhor a tarefa e o fim a que ela se destina).

Curioso é confrontar os “concordo” da questão 20 com a 19 (procurar alternativas que me permitam poupar tempo) e verificar que há um maior número de inquiridos que preferem as alternativas numa perspectiva de conhecimento da tarefa (87,5%) do que propriamente para poupar tempo (75,9%).

Quanto à questão 17, 85,3% dos inquiridos referiu que concorda e 5,2% nunca pensou sobre este tópico (antes de iniciar uma tarefa, gosto de escolher a forma como me vou dedicar a ela).

Questão	Discordo	Concordo	É-me indiferente	Nunca pensei sobre o assunto
17. Antes de iniciar uma tarefa, gosto de escolher a forma como me vou dedicar a ela.	3 (1,3%)	198 (85,3%)	19 (8,2%)	12 (5,2%)
18. Os procedimentos que existem devem ser seguidos.	73 (31,5%)	139 (59,9%)	13 (5,6%)	7 (3%)
19. Prefiro procurar alternativas que me permitam poupar tempo.	40 (17,2%)	176 (75,9%)	8 (3,4%)	8 (3,4%)
20. Prefiro procurar alternativas que me permitam conhecer melhor a tarefa e o fim a que ela se destina.	11 (4,7%)	203 (87,5%)	10 (4,3%)	8 (3,4%)
21. A rotina pode ser evitada se nos for dada a oportunidade de testar diferentes formas de execução dos processos.	12 (5,2%)	209 (90,1%)	3 (1,3%)	8 (3,4%)

TABELA 9 - NECESSIDADE DE PERSPECTIVAS DIFERENTES SOBRE A MESMIDADE

No que respeita à questão 18, 31,5% dos inquiridos discorda que os procedimentos que existem devam ser seguidos e 59,9% concorda com essa afirmação. Segue-se a tabela 9 que nos apresenta os resultados detalhados.

Necessidades Filosóficas: Necessidade de compreensão das convicções

88,4% dos indivíduos afirmam conhecer a missão da empresa (pergunta 22) e 81,9% afirmam conhecer os valores da sua empresa (pergunta 23). No que respeita à questão 24, em que procuramos apurar se os inquiridos se identificavam com a missão da empresa, 18,1% revelou discordar, 69,4% concordam e 2,6% consideram que este tópico lhes é indiferente. 3,4% nunca pensaram sobre o assunto. Quanto à mesma questão, mas desta vez sobre os valores (pergunta 25) os resultados são relativamente idênticos aos da questão 24, apresentando uma percentagem maior de indivíduos que nunca pensaram sobre o assunto.

“Preciso de tempo para integrar as ideias que me são comunicadas”: a maioria dos inquiridos discorda (46,6%) e 13% concorda. Para 5,6% dos inquiridos este assunto é-lhes indiferente (pergunta 26).

A indiferença também é significativa no que respeita ao tópico 27: 10,8% dos inquiridos revela que lhes é indiferente o investimento de tempo que possam fazer para conhecer a empresa onde trabalham. 78% concordam com esta afirmação. Já no que respeita à questão 28, em que procuramos apurar se para os inquiridos é importante perceber a forma como o seu trabalho contribui para a realização da missão da empresa, 95,7% concorda com esta afirmação e apenas 1,3% não concorda.

62,5% dos nossos inquiridos admitem que a sua empresa é um espaço onde se sentem realizados e apenas 29,3% (pergunta 29) responde de forma negativa. Os indiferentes e os que não pensaram sobre o assunto somam uma percentagem de 8,1%.

A tabela 10 permite-nos uma leitura detalhada das respostas relativas a esta necessidade filosófica.

Questão	Discordo	Concordo	É-me indiferente	Nunca pensei sobre o assunto
22. Conheço a missão da minha empresa.	17 (7,3%)	205 (88,4%)	7 (3%)	3 (1,3%)
23. Conheço os	28	190	6 (2,6%)	8 (3,4%)

valores da minha empresa.	(12,1%)	(81,9%)		
24. Concordo com a missão da minha empresa e identifico-me com ela.	42 (18,1%)	161 (69,4%)	18 (7,8%)	11 (4,7%)
25. Concordo com os valores da minha empresa e identifico-me com eles.	49 (21,1%)	151 (65,1%)	19 (8,2%)	13 (5,6%)
26. Preciso de tempo para integrar as ideias que me são comunicadas.	108 (46,6%)	107 (13%)	13 (5,6%)	4 (1,7%)
27. Gosto de investir algum tempo a conhecer a empresa onde trabalho.	15 (6,5%)	181 (78%)	25 (10,8%)	11 (4,7%)
28. É importante perceber a forma como o meu trabalho contribui para a realização da missão da empresa.	3 (1,3%)	222 (95,7%)	4 (1,7%)	3 (1,3%)
29. A minha empresa é um espaço onde me sinto realizado(a).	68 (29,3%)	145 (62,5%)	11 (4,7%)	8 (3,4%)

TABELA 10 - NECESSIDADE DE COMPREENSÃO DAS CONVICÇÕES

No que respeita à questão do conhecimento e identificação com a missão da empresa, os nossos entrevistados afirmam conhecer, mas nem todos se identificam com ela. Sublinhamos aqui uma das respostas: “Conheço. Identifico[-me]. Tento que tudo o que faço e a maneira como me comporto na

empresa espelhem essa missão e os valores da empresa. O meu contributo para a empresa só é possível porque estou em consonância. No entanto, há questões práticas que vão surgindo que nem sempre concordo, mas é normal e isso não me coloca contra a missão da empresa. São pequenas divergências.”

Quanto aos valores, os quatro entrevistados admitem conhecê-los e até discuti-los com os seus colegas e chefias, ainda que “de forma muito superficial, para não entrar em choque com as chefias (de forma equilibrada).”

Perguntamos também aos nossos entrevistados se uma empresa/organização existe para compreender os seus colaboradores e para ser compreendida por eles? Porquê? Todos afirmaram que sim, salientando que a “compreensão tem de ser mútua e equilibrada”, valorizando a “Interacção entre a Empresa e seus Colaboradores, para que juntos atinjam seu propósito e “ganhem” todos”. Um dos entrevistados refere ainda que: “ Quando os colaboradores são envolvidos nos processos de decisão sentem-se valorizados e parte integrante do processo, o que conduz a uma maior motivação, satisfação, empenho e produtividade. Os colaboradores podem contribuir de forma muito rica ao nível do pensamento criativo, inovador, sendo uma mais-valia para a empresa.”

Resolvemos testar a seguinte hipótese: afirmar que concordo com os valores da minha empresa e identifico-me com eles é independente de considerar a empresa como um espaço onde me sinto realizado (tópicos 25 e 29). Através do qui-quadrado apurámos que $p = 0,000$, ou seja, $\epsilon < 0,05$, concluindo que as variáveis se revelam dependentes. Ou seja, somos obrigados a rejeitar a hipótese enunciada e a admitir que a afirmação do tópico 25 está dependente da afirmação do tópico 29. O facto dos indivíduos concordarem com os valores da sua empresa e de se identificarem com eles depende do facto da empresa constituir um espaço onde se sentem realizados.

Count		[29. A minha empresa é um espaço onde me sinto realizado(a).]				Total
		1 discordo	2 concordo	3 é-me indiferente	4 nunca pensei sobre o assunto	
[25. Concordo com os valores da minha empresa e identifico-me com eles.]	1 discordo	32	14	3	0	49
	2 concordo	24	120	4	3	151
	3 é-me indiferente	7	7	3	2	19
	4 nunca pensei sobre o assunto	5	4	1	3	13
Total		68	145	11	8	232

TABELA 11 - QUI-QUADRADO [VARIÁVEIS 25 E 29]

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	78,384 ^a	9	,000
Likelihood Ratio	68,106	9	,000
N of Valid Cases	232		

a. 7 cells (43,8%) have expected count less than 5. The minimum expected count is ,45.

TABELA 12 - QUI-QUADRADO [VARIÁVEIS 25 E 29]

Filósofo na E/O? Em que área?

A pergunta 30 procurava saber junto dos inquiridos em que área da sua E/O imaginaria um filósofo a trabalhar. Registamos 32,8% de respostas indicando Departamento de Recursos Humanos. 4,7% respondeu que não sabe e 3,9% não respondeu a esta questão. 8,6% afirmaram que não havia qualquer área onde o filósofo se pudesse integrar e 3% indicou que o filósofo poderia estar em qualquer área. 5,2% considera que o filósofo poderia estar ligado à área da formação; 4,3% à consultoria, 3,9% à administração e 4,7% ao marketing.

Os nossos entrevistados referiram, sem exceção, o Departamento de Recursos Humanos como área de integração do consultor filosófico; houve quem sugerisse, ainda, “todas as áreas”, o departamento de marketing, a área de comunicação e a administração (topo).

Na tabela 13 podem ser observadas todas as respostas.

Suponha que lhe comunicavam na E/O que seria recrutado um filósofo. Em que área da empresa o imagina a trabalhar?

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid Administração	9	3,9	3,9	3,9
Assistente de direcção	7	3,0	3,0	6,9
CEO	1	,4	,4	7,3
Comunicação	6	2,6	2,6	9,9
Consultor	10	4,3	4,3	14,2
Criação de conteúdos	7	3,0	3,0	17,2
Cultura	3	1,3	1,3	18,5
Departamento de Recursos Humanos	76	32,8	32,8	51,3
Departamento Financeiro	1	,4	,4	51,7
Desenvolvimento	1	,4	,4	52,2
Docente	4	1,7	1,7	53,9
Em nenhuma área	20	8,6	8,6	62,5
Em todas as áreas	7	3,0	3,0	65,5
Estratégia	6	2,6	2,6	68,1
Eventos	2	,9	,9	69,0
Filosofia para Crianças	2	,9	,9	69,8
Formação	12	5,2	5,2	75,0
Gestão	2	,9	,9	75,9
Gestão de talento	1	,4	,4	76,3
Investigação	3	1,3	1,3	77,6
Limpeza	1	,4	,4	78,0
Marketing	11	4,7	4,7	82,8
Motivação	2	,9	,9	83,6
Mudança Organizacional	1	,4	,4	84,1
Não respondeu	9	3,9	3,9	87,9
Não sabe	11	4,7	4,7	92,7
Planeamento	6	2,6	2,6	95,3
Processo	1	,4	,4	95,7
Ensino/Aprendizagem				
Psicologia e Orientação	4	1,7	1,7	97,4
Relações Humanas	6	2,6	2,6	100,0
Total	232	100,0	100,0	

TABELA 13 - FILÓSOFO NA E/O: EM QUE ÁREA?

Filósofo na E/O? Benefícios?

A pergunta 31 pretendia averiguar se os inquiridos consideravam benéfica a presença de um filósofo na sua E/O. Dos 232 inquiridos, 50% responderam que sim e outros 50% responderam que não.

A tabela 14 ilustra os resultados dos questionários.

Considera que poderia beneficiar da presença de um filósofo na sua empresa/organização?

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid Não	116	50,0	50,0	50,0
Sim	116	50,0	50,0	100,0
Total	232	100,0	100,0	

TABELA 14 - QUESTÃO 30

Perguntámos, ainda, aos inquiridos que responderam SIM quais seriam os benefícios dessa presença. O questionamento é assinalado na pergunta 31.1. do questionário como uma mais-valia da presença do filósofo na empresa: “a colocação de algumas perguntas que poderiam levar a muitas respostas e/ou soluções”; “ajudar a desenvolver o pensamento crítico”; “[para] aprender a questionar o que nos é apresentado como verdades absolutas”; “o questionamento sobre práticas” - estes são alguns dos benefícios apresentados pelos nossos inquiridos.¹²⁵

Outro dos benefícios do filósofo na empresa, o “trabalho” ao nível das relações interpessoais. Neste caso em concreto, esse trabalho parece ser mais “urgente” no que respeita ao relacionamento dos inquiridos com a sua chefia.¹²⁶

¹²⁵ Não encontramos relações entre esta pergunta e as características como a idade, o sexo e as habilitações literárias. Os resultados do testes qui-quadrado levaram-nos a aceitar a hipótese de independência. Apresentamos estes outputs no Anexo G.

¹²⁶ Um dos inquiridos respondeu: «A presença de um filósofo seria uma mais-valia no que respeita a ouvir os colaboradores, sendo uma ponte entre os mesmos e as chefias; fazendo ambos pensarem e participarem mais activamente em prol do sucesso da empresa, no que respeita ao bom ambiente, satisfação pessoal, motivação e melhor funcionamento das tarefas em geral». Outra resposta que sublinha a questão do relacionamento: «[o filósofo enquanto] facilitador da comunicação entre colegas e chefias e departamentos.»

Os inquiridos referiram, com frequência, a possibilidade do filósofo proporcionar diferentes pontos de vista, o que vem ao encontro desta necessidade filosófica.¹²⁷

Elaborámos uma análise à resposta 31.1 tendo verificado as seguintes frequências de resposta:

Benefício indicado	Frequência
diferentes pontos de vista	12
melhoria das relações interpessoais	10
debate de ideias	9
pensamento / reflexão crítica	9
criatividade	8
questionamento	6
tomada de decisão	6
comunicação	5
mudança de ideias	5

TABELA 15 - BENEFÍCIOS DA PRESENÇA DO FILÓSOFO NA E/O [FREQUÊNCIAS DE RESPOSTA]

Colocámos esta questão na entrevista¹²⁸ e obtivemos três “SIM” e um NÃO”. No que respeita aos SIM, as justificações foram:

- “no sentido em que poderia dedicar algum tempo a trabalhar a auto e hetero-consciência o que me permitiria estar em melhoria contínua como pessoa e profissional”;

- “no Departamento de recursos humanos para ajuda no recrutamento, acompanhamento dos colaboradores, organização de sessões sociais promovendo principalmente o debate de pensamentos. No Departamento de Marketing, tendo como principais funções a interligação entre sectores produtivos e comerciais, adequando activamente os objectivos da empresa à necessidade dos mercados”;

- “ Recursos Humanos, ligado à gestão estratégica da empresa e aos centros de tomada de decisão (administração, gabinete de estratégia). Consultor

¹²⁷ Passamos a transcrever algumas das respostas nos nossos inquiridos: «novas perspectivas sobre um assunto, sem vícios de forma», «a colocação de algumas perguntas que poderiam levar a muitas respostas e/ou soluções»; «[o filósofo] teria uma visão diferente da estrutura da empresa»; «pensamento divergente com novas ideias úteis para a empresa», «apresentar novas (ou diferentes) perspectivas de encarar uma determinada situação/desafio», entre outros.

¹²⁸ Cfr. Anexo E – Entrevistas.

independente de qualquer área mas que apoia todas as áreas: desde chefias a operários”.

O “NÃO” foi justificado da seguinte forma: “Actualmente com o tipo de Cultura na minha Empresa, não. Será necessário primeiro reconhecer a mais-valia que um Filósofo pode trazer a uma Estrutura./Organização/Empresa.”

Filósofo na E/O? Conhece algum contributo?

No que respeita à pergunta 32, 71,1% dos inquiridos respondeu que nunca ouviu falar de contributos da filosofia para as empresas, 12,5% não respondeu a esta questão e apenas 16,4% respondeu afirmativamente (cfr. tabela 15).

Já ouviu falar de algum contributo da filosofia para as empresas (no geral)?

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Não	165	71,1	71,1	71,1
	Não respondeu	29	12,5	12,5	83,6
	Sim	38	16,4	16,4	100,0
	Total	232	100,0	100,0	

TABELA 16 - QUESTÃO 31

Nas entrevistas, obtivemos dois “Não” e dois “SIM”. Um dos entrevistados referiu mesmo o consultor filosófico: “(...) através da figura do consultor filosófico, o representante da filosofia dentro das empresas.”

Algumas relações entre as necessidades filosóficas

Resolvemos testar relações entre algumas variáveis, elencadas em diferentes necessidades filosóficas. Utilizámos a técnica do qui-quadrado, cujos outputs se encontram no Anexo F.

Verificámos independência entre a questão 1 (necessidade de inquirição/questionamento) e entre a questão 18 (necessidade de perspectivas diferentes sobre a mesmidade), bem como entre a questão 8 (necessidade de inquirição/questionamento) e a 28 (necessidade de compreensão das convicções).

A dependência das variáveis verificou-se quando relacionámos a questão 8 (necessidade de inquirição/questionamento) e a questão 29 (necessidade de compreensão das convicções). Esta mesma questão foi relacionada com a 13 (necessidade de diálogo versus escuta activa) e também se verificou dependência. Podemos, então, afirmar que o resultado é estatisticamente significativo. O mesmo aconteceu ao testar as variáveis 16 e 29: fomos obrigados a rejeitar a hipótese.

A tabela 16 permite-nos uma leitura destas conclusões.

Variável 1	Variável 2	χ^2	p value	Resultado
1. Há procedimentos que devem ser colocados em causa	18. Os procedimentos que existem devem ser seguidos.	0,05	0,425	aceitar Ho
8. Conheço perfeitamente o meu papel na empresa.	28. É importante perceber a forma como o meu trabalho contribui para a realização da missão da empresa.		0,987	aceitar Ho
8. Conheço perfeitamente o meu papel na empresa.	29. A minha empresa é um espaço onde me sinto realizado		0,04	rejeitar Ho
13. Sinto-me à vontade para discutir ideias com a minha chefia.	29. A minha empresa é um espaço onde me sinto realizado		0	rejeitar Ho
16. Por vezes sinto que as ideias que partilho não são aproveitadas, porque não me querem ouvir.	29. A minha empresa é um espaço onde me sinto realizado		0	rejeitar Ho

TABELA 17 - RELAÇÕES ENTRE NECESSIDADES FILOSÓFICAS

Nas entrevistas foi possível detectar algumas relações entre as necessidades filosóficas; a propósito da importância do diálogo, diz-nos um dos entrevistados: “Considero muito importante e pertinente uma vez que a consciência de diversas alternativas [necessidade de perspectivas diferentes sobre a mesmidade] ajuda na tomada da melhor decisão. Além disso, todos os intervenientes na decisão se sentem valorizados e parte integrante do processo, o que conduz a uma maior motivação, satisfação, empenho e produtividade.”

Conclusões e recomendações

Da análise dos questionários e das entrevistas

Os resultados obtidos no ponto “necessidade de inquirição/questionamento” revelam que os inquiridos valorizam o acto de perguntar e até mesmo o colocar os procedimentos em causa. O acto de pensar sobre aquilo que estamos a fazer e a conseqüente melhoria do nosso desempenho é frequentemente sublinhado pelos nossos inquiridos. É interessante assinalar uma das respostas à entrevista, relacionada com a inteligência emocional. Esta é apresentada como um elemento diferenciador na empresa, mas também como algo negativo: “o papel do raciocínio e da lógica ficaram completamente alterados (...) por vezes tomam-se decisões emocionais e não racionais.” Efectivamente, o pensamento exige tempo. Será que as E/O dispõem de tempo para o diálogo, para o debate, prévio à tomada de decisão? O mesmo entrevistado revela: “em certos momentos, não existe tempo para o debate ou diálogo, sendo necessário tomar decisões imediatas, correndo alguns riscos.” Poderá o filósofo agir na prevenção desse risco habilitando os decisores com ferramentas simples que lhes permitam, em pouco tempo, tomar a melhor decisão possível? José Manuel Fonseca assinala desta forma a necessidade das pessoas, no seio das E/O, em parar para pensar: “É que uma das coisas mais intrigantes com que o autor se tem deparado, enquanto consultor, consiste na recorrência da frase: “não consigo parar para reflectir tanto quanto seria desejável e necessário.”¹²⁹

Retomando os resultados dos inquiridos no que respeita à necessidade de diálogo e escuta activa, temos que salientar que 95,3% dos inquiridos concorda que as reuniões seriam muito mais proveitosas se as pessoas ouvissem as ideias dos outros. Ou seja, a valorização atribuída ao debate/diálogo contrasta com este aspecto da prática que nos revela que há falta de escuta. Daí que metade dos

¹²⁹ FONSECA José Manuel. – *O paradoxo da inovação empresarial*. – p. 87

inquiridos denuncie que sentem que as ideias que partilham não são aproveitadas porque não há quem as queira ouvir.

Consideramos que este seria outro campo de trabalho para o filósofo, um outro desafio: a promoção de debates de questionamento entre colaboradores, utilizando técnicas como as do Professor Óscar Brenifier de forma a averiguar se o processo de escuta efectivamente acontece.¹³⁰

Relativamente às necessidades de perspectivas diferentes sobre a mesmidade,¹³¹ podemos concluir que os inquiridos valorizam as alternativas, numa perspectiva de evitar as rotinas. Esta necessidade é referida com bastante frequência nas entrevistas e é também sublinhada como motivo para a presença do filósofo na E/O por quem respondeu SIM à pergunta 31 do questionário.

Quanto à necessidade de compreensão das convicções¹³² encontramos associações entre o sentido de realização dos inquiridos na empresa e o facto de concordarem com os valores, de se identificarem com eles. Ou seja, se eu reconheço os valores da empresa como meus, mais facilmente me sentirei realizado por fazer parte dela. Compreender o que fazemos na empresa determina o sentido de realização. Seria interessante explorar esta necessidade filosófica com aspectos relacionados com a produtividade dos colaboradores, bem como com a motivação, a satisfação e o empenho (assim nos sugere um dos nossos entrevistados).

Verificamos que as pessoas não conhecem a finalidade, nem sequer o sentido do seu trabalho: os inquiridos admitiram a importância de conhecer o propósito do seu trabalho.¹³³

É importante salientar as relações que se verificaram entre as necessidades filosóficas: a necessidade de questionamento e as perspectivas diferentes sobre a mesmidade, a questão da necessidade de compreensão das convicções e de diálogo e escuta activa, o questionamento e a necessidade de compreensão das convicções.

Gostaríamos ainda de sulbinhar o papel do questionamento, considerando esta necessidade como fundamental. A partir do momento em que a pessoa olhar para a realidade à sua volta e pergunta “porquê?”, “como?”, “mas não há outra forma de fazer isto?”, inicia-se um processo de autonomia do pensar ao qual deverá ser dado forma através da investigação das perguntas que se colocam. É certo que nem sempre as empresas valorizam este tipo de atitude, mas também aí o filósofo poderá trabalhar: para mudar as atitudes das próprias empresas.

¹³⁰ Cfr. BRENIFIER Óscar – *La pratique de la philosophie*. – Toulouse: Sedrap, 2007, pp. 32-40.

¹³¹ Cfr. pontos 2.4.1.3. e 5.1.3. do presente trabalho.

¹³² Cfr. pontos 2.4.1.4. e 5.1.4. do presente trabalho.

¹³³ «As pessoas necessitam de certeza quanto ao que delas é esperado, e de saber qual é a escala que será utilizada na avaliação de desempenho.» FONSECA José Manuel. – *Op. Cit.* – p. 75.

Perante a pergunta sobre os possíveis benefícios da presença de um filósofo na sua E/O, os inquiridos dividiram-se em igual número entre o Sim e o Não, inviabilizando qualquer conclusão positiva ou negativa.

As respostas à questão 30 do questionário e também às respostas dos entrevistados confirmam o papel do filósofo junto dos Recursos Humanos, A percentagem de pessoas que afirmaram que não havia qualquer área onde o filósofo se pudesse integrar é pouco expressiva (8,6%). Todavia, somado esse resultado com os “não sabe” e os “não respondeu” totaliza 17,20% da amostra. Para que a filosofia aplicada às E/O vingue é necessário contrariar esta tendência.

Não podemos deixar de sublinhar aqui uma das respostas de um dos entrevistados em que nos era indicado que seria necessária a mudança da cultura da empresa para que o filósofo pudesse fazer sentido dentro desta. Será o filósofo faz sentido em todos os tipos de E/O?

Proposta: o consultor filosófico na E/O

O papel do consultor filosófico nas E/O diz respeito à orientação

- (1) das pessoas nas E/O;
- (2) das pessoas das E/O;
- (3) e das pessoas e das E/O.

O filósofo poderá agir no sentido de criar sentido entre aquilo que as pessoas são e fazem nas E/O (1). O filósofo poderá, em articulação com os recursos humanos, construir elementos de trabalho (em alternativa, pode recorrer a ferramentas já existentes) para que numa fase de recrutamento e selecção (por ex.) sejam escolhidos os candidatos cujo perfil abraça aquilo que a E/O efectivamente é. Para isso, é preciso também saber “quem é” a E/O e para onde caminha.

O consultor filosófico parte para a E/O com o objectivo de compreender quem são as pessoas que se encontram por lá e de procurar saber se há sintonia entre aquilo que as pessoas esperam da E/O e o que a E/O espera das pessoas. (2)

Por último (3), o filósofo pode fazer um trabalho com as pessoas (no âmbito empresarial) e com as E/O no sentido de trabalhar aspectos ligados a áreas tão diversas como aquelas apontadas pelos nossos inquiridos: departamento de recursos humanos, formação, consultoria, administração e marketing.

Tal orientação vai no sentido do encontro entre aquilo que se defende (teoria) e aquilo que efectivamente se faz (prática). O valor específico da consultoria filosófica encontra-se directamente ligado ao valor da própria filosofia, como ciência que estuda áreas tão diversas como a linguagem, a lógica, a hermenêutica, a metafísica e a ética. O filósofo apresenta-se como um

especialista não especializado, mas que proporciona uma clarificação com base no conhecimento especializado. Paradoxal? Sim.

A mais valia da consultoria filosófica passa pelo facto de se desenrolar de forma a que as pessoas, neste caso os recursos humanos das E/O, ganhem autonomia no processo de pensamento. A filosofia aplicada revela aqui, como noutras áreas em que é desenvolvida, um carácter eminentemente preventivo e proactivo: não recorro ao filósofo apenas e somente quando registo um problema, mas sobretudo para explorar questões relacionadas com possíveis situações com as quais possa ser confrontado no âmbito da minha actividade profissional. A filosofia aplicada não se constitui, na sua essência, como um elemento reativo, mas dispõe de possibilidades de trabalho nesse contexto.

Recomendações para o futuro

Consideramos que o próximo passo implicará a construção e implementação de um projecto de filosofia aplicada, junto de uma empresa, para apresentação futura desse trabalho como *case study*. Nesse sentido, podemos aplicar o questionário aqui apresentado numa dada E/O, de forma a estudar essa realidade concreta.

Gostaríamos que o futuro nos proporcionasse a investigação da consultoria filosófica face a outras linhas dos recursos humanos, como o coaching ou o mentoring. O nosso objectivo seria o de estabelecer uma análise comparativa, procurando as suas diferenças, mas também elementos de interesse mútuo, assumindo uma perspectiva transdisciplinar.

É fundamental promover, por um lado, a investigação junto das academias; por outro lado, a divulgação de trabalhos na área da Filosofia Aplicada, de forma a desmistificar a ideia que ainda é comum: a Filosofia está condicionada à sala de aula.

Estamos confiantes de que o presente trabalho de investigação se cumpriu enquanto primeiro passo no estabelecimento de relações entre os recursos humanos e a filosofia aplicada. A partir daqui, aguarda-nos uma caminhada longa.

**COMENTARIOS,
INFORMES Y
ENTREVISTAS**

***STUDIES, REPORTS AND
INTERVIEWS***

MARK WRATHALL: A PHILOSOPHICAL PLURALIST

MARK WRATHALL: UN FILÓSOFO PLURALISTA

MARK WRATHALL
University of California

MARTA FIGUERAS
marta.figueras@uab.cat
Universitat Autònoma de Barcelona

JOAN MÉNDEZ
jmendez@afpc.es
Presidente de la Asociación de Filosofía Práctica de Cataluña

RECIBIDO: 14/06/2012
ACEPTADO: 31/07/2012

Marta Figueras – Joan Méndez

Mark Wrathall is professor of Philosophy at the University of California, Riverside. His work focuses on phenomenology, existentialism, the philosophy of popular culture, and the philosophy of art. He is considered a leading interpreter of the philosophy of Martin Heidegger. And he is author of books like How to Read Heidegger (2005) and Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, History (2010). Professor Wrathall is currently editing The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time (forthcoming 2012), and finishing up a book manuscript on Heidegger's later work.

Philosophy is often criticized, at least in Europe, for being too theoretical. And over the last century, it seems to have been confined to university classrooms. Now, at a time when the fragmentation of society and its values lead back to a reflection on the meaning of existence, the practical aspect of philosophy recovers the importance it had at its origins. In this context, what use is philosophy?

Mark Wrathall

Part of the problem with our world is that we are so instrumentally minded. We value things to the extent that we can put them to use, exploit them, commodify them, and make them readily available for use and consumption. In that context, I think part of the use of philosophy is that it is useless. It's not a science, and it won't help us understand how to predict and explain the causal interactions of any domain of objects. It's not a technology, and it won't help us to control and dominate objects. Some would make philosophy into the "handmaid of the sciences," and take as its task the teaching of critical reasoning skills, the clarification of concepts, the development of rules of reasoning. But the justification for this rests ultimately on vestiges of the analytic/synthetic distinction, and the idea that there is a kind of conceptual analysis and reasoning process that is pure of any empirical content. There's no reason why scientists can't teach the kind of thinking that's needed in the empirical sciences, and do it in a way that's receptive to and tailored to the demands of empirical research within their specific domain. So even this claim for a special usefulness for philosophy is suspect.

What philosophy is very good at, by contrast, is questioning our assumptions about such things as use and usefulness, about our drive to instrumentalize the world. This is just an example, but where the sciences seek to explain an object, break it down, reconfigure it, render it flexible and available for ready use, philosophy asks why we feel an urge to understand, explain, control, and reconfigure the world. If usefulness is measured by the extent to which one advances such interest, philosophy is often the most useless of disciplines. And, in fact, this oldest of reproaches against philosophy – that it "corrupts the youth" – is a recognition of this fact.

And despite all this, people come to philosophy to explore their sense (usually a vague, inarticulate and inchoate sense) that something's not right with the prevailing ways we make sense of the world. If it's living up to its promise, philosophy will help them make sense of this concern.

Marta Figueras – Joan Méndez

What would you say that philosophy has brought in your own life, beyond becoming an academic occupation or profession?

Mark Wrathall

Through practice in any discipline, the world teaches us how to see things in a new way. Painters experience color and form and composition in the world around them differently, as a result of practice in putting the visual world on canvas. Carpenters see grains and colors and textures differently as a result of bringing form to wood. I suppose that philosophers see meanings and ideas and justificatory or inferential relationships in a way that others do not. I live in constant wonder at the background of meaning, the “logic” of existence that shapes the things and events I encounter. I’d say that being a philosopher enriches my experience of art, of human events, of movies, of music, of love and friendship. Beyond that, philosophy has given me the perfect excuse to spend my time in conversation with interesting people in interesting places around the world.

Marta Figueras – Joan Méndez

What kind of philosophy is practiced in the U.S.? Is the practical aspect of this discipline being emphasized?

Mark Wrathall

I’m afraid that, for most of the past century, philosophy in the U.S. has been very much removed from the actual lives of people. Analytic philosophy, which is the prevailing mode of philosophy in America, prides itself on its clear and rigorous style. And the level of technical proficiency in much of analytic philosophy is indeed very impressive. But the reality is that, without extensive training in philosophy, it’s very difficult for most people to understand what’s at stake in the analytic conversation.

Now I’m a philosophical pluralist. I think it would be a mistake for anyone to try to dictate that philosophy should be done in this way or that; that it must deal with these issues or those; that it must employ this method or that; that it must adopt a particular style. It would be a profoundly unphilosophical attitude to try to dictate such things. And still, I worry that philosophy is not doing enough to draw the broader community into the conversation. Philosophy has a unique contribution to

make as we grapple with the important issues of our generation, and it would be a great shame if philosophers were to withdraw from the fray, or to speak only to each other.

Marta Figueras – Joan Méndez

So, If I understand correctly your words, you're defending, in fact, the practical aspect of philosophy, as the unique use that philosophy could have is, maybe, thinking about "the important issues of our generation". Is that right?

Mark Wrathall

Some of them, yes. I think the most important issues for each generation are the ones that challenge inherited practices and assumptions and ways of thinking. You might call these "thought provoking" challenges, because they disrupt our usual ways of dealing with the world and force us to think. I suspect that the unique contribution of philosophy is in training us to endure in thoughtfulness – to linger in these moments of breakdown, rather than trying to return as quickly as possible to a mindless way of managing the situation. From the perspective of calculative rationality, which wants to figure out how to control any situation as efficiently as possible, it is precisely that tendency to endure in thoughtfulness that makes philosophy appear so useless. And so philosophy (along with the other humanities), is increasingly called upon to prove that it can make a contribution to the larger global-technological-economic order. I can't help but see this demand as an updated version of the oldest and longest standing accusation levelled against philosophers. This accusation is that philosophers, far from better equipping their students to function in society, "corrupt the youth"

This is a serious accusation, for not just any possible way of forming a person's dispositions, discriminatory capacities and tastes amounts to an education – it is of course possible to form a person in such a way that he or she is less, not more, able to act in accordance with what the situation calls for. The opposite of an education is a corruption, where corruption is a way of forming an individual so as to under mine or destroy his or her skills, discriminatory capacities, and tastes. And I've essentially acknowledged in what I've said to this point that an education in thinking

is almost by definition corrupting. Heidegger, too, has acknowledged as much: “we of today especially can only learn if weal ways at the same time unlearn. . . . We can only learn to think if we unlearn from the ground up what thinking’s essence has been up until now.”

But one should also distinguish two types of corruption – one type of corruption replaces understanding with a lack of understanding; another type of corruption replaces one kind of understanding with another kind of understanding. Or to put it more precisely, a philosophical corruption replaces a sense for what’s important in the world, with a sensibility for the contingency of the world. By the standards of calculative thinking, such a Philosophical corruption may well produce a disutility. It will almost certain make us less efficient, and thus reduce the value of our students to the global-technological economy. What an education in thinking does offer is a higher estimation of the dignity of human beings. We are the beings who can take responsibility for our way of being in the world, rather than being driven by exigencies of efficiency, flexibility, and optionalization.

Marta Figueras – Joan Méndez

Do you think it is good to try to popularize philosophy? What risks do you see in the fact of trying to bring philosophy to the public? Is that appropriate? Necessary?

Mark Wrathall

I draw a distinction between the institution of philosophy and the practice of philosophy. For the institution of philosophy – the departments, research centers, societies, conferences, the journals and publishing arms of university presses – I think there’s a risk today if we *don’t* popularize philosophy. Universities and granting agencies are more and more focused on quantitative, demonstrable economic returns on their investments. I’m not sure this is a game that the institution of philosophy can win. If the institution is to survive, it needs to shine – it needs to attract and draw people to it, and show that it matters in a way that isn’t easy to acknowledge within a straightforward cost-benefit analysis.

For the *practice* of philosophy, on the other hand, I do think that there is a risk in trying to popularize philosophy. Some philosophers worry about

“watering down” philosophy, about making it dumb enough for public consumption. But that is not for me the concern. For me, the worry is instead the temptation to reduce philosophy to a menu of “positions” or viewpoints that can be taken up with respect to any particular problem. The practice of philosophy lives in a landscape that is unfamiliar to everyday, public forms of life. Or, to be more precise, philosophy thrives in experiencing the familiar and well-trod paths of everyday life as unfamiliar, as inviting new responses, as opening up on to previously unseen vistas. The practice of philosophy involves a tentative, halting questioning that resists the temptation to fall back on familiar concepts and categories. In my experience, it works best amongst a small group of interlocutors, who trust each other and are not afraid to make mistakes, to be corrected, to wander into a dead end and painstakingly retrace their steps, etc. This practice is very difficult to maintain in a public setting.

Marta Figueras – Joan Méndez

This reminds me of the Kantian assertion: "You cannot learn philosophy, can only learn to philosophize."

Mark Wrathall

That’s very well put. Philosophy is a practice. It’s an attitude. It’s a way of exploring and disclosing the world. The moment it becomes a set of propositions that one can learn, or a method that one can apply formulaically, it’s no longer philosophy – it’s dogma or science.

Marta Figueras – Joan Méndez

Metaphysics is perhaps one of the branches of Philosophy that could provide more light on the loss of the original meaning of existence, as latent (and so visible) today. From what perspective you are working so theoretical aspect but at the same time, so essential to our practical life?

Mark Wrathall

Yes, I agree. For those who are concerned about the emptiness and banality of contemporary life, I think a metaphysical inquiry into the structure of existence can be quite illuminating. My own thinking often turns around this very issue. I’m currently involved, for instance, in

trying to get clear about different ways of experiencing temporality. The nature of temporality is a very traditional metaphysical issue, but philosophers tend to focus on the temporality of causal interactions. This misses completely the way that time structures the spaces and activities of everyday life. When we are with friends and loved ones, when we are working, when we are at a music concert, when we experience the sacred, when we are lost in thought or remembrance – each of these experiences involves a different way of relating our involvement in the moment with our recollections and anticipations. And they are incompatible with the increasingly pervasive temporality of contemporary life - the temporality of consumption, of experimenting with (but not committing to) options, of multi-tasking.

Marta Figueras – Joan Méndez

Do you think reading Martin Heidegger's works could help us to analyze the actual moment of our societies? In which sense?

Mark Wrathall

I return again and again to Heidegger's diagnosis of the pathologies of our technological age. I think Heidegger was way ahead of everybody in recognizing and seeing what's going on in our world. There is no question that modern technology has brought tremendous benefits to human beings. Technology has contributed to dramatic increases in health and wealth as it has improved the supply of the basic commodities of life – housing, food, clothing, as well as medicines, healthcare. In addition, developments in technologies of transportation and communication have enriched our lives by bringing variety and opening up endless options for entertainment.

Yet many people feel an ambivalence about technology, a certain malaise in the presence of the increasing technologization of every aspect of our lives. This ambivalence is captured nicely in a VCU Life Sciences Survey on public attitudes toward technology. In year after year of the survey, approximately 90% of Americans agree that “scientific research is essential for improving the quality of human lives,” and about the same percentage hold that, “on the whole, developments in new technology helped make society better.” And yet approximately 50% of Americans

surveyed consistently hold that “scientific research has created as many problems for society as it has solutions.”

Moreover, the broad consensus view that science and technology improve life becomes much more divided when questions were asked about specific technologies like genetic therapy. Interestingly enough, the survey posed the question in terms of when “science goes too far.” 94% thought it would be “going too far” to use biotechnology to change a baby’s eye and hair color, for instance. And 54% even believed it was “going too far” to use genetic therapy to reduce a baby’s risk of serious disease. 61% said they would be unlikely to use genetic therapies to slow down the process of aging (even though 92% said they believed that “new technology used in medicine allows people to live longer *and better*”).

In a more personal, anecdotal level, many people I talk to express a feeling of oppression in the face of technology. They hate feeling driven to check email constantly, and yet they can’t resist the urge. With considerable guilt, friends will report episodes of turning into internet surfing zombies – waking up from a cyber-coma to realize they’ve wasted a day or a night. We feel, in a myriad of small and subtle ways, that technology has invaded domains in which it doesn’t really belong, and from which it detracts.

This ambivalence toward technology – this feeling of malaise even in the face of the undeniable benefits that technologization has brought – points to something important about our technological age.

On Heidegger’s account of technology, the malaise is rooted in ontology – in a sense that we are distorting ourselves and the entities we encounter in the world by imposing on them a mode of being that doesn’t let them be in the way that is most the *iron*. The problem with technology is a problem of boundaries – of recognizing what entities are allowed to be the *iron* by technology, and what entities are not; and then having the restraint (*Verhaltenheit*) not to force non-technological entities into a technological frame. Heidegger calls the ability to respect such boundaries “having a free relationship to technology”. It amounts to learning to resist the demands of technology – indeed, to being no longer even subject to these demands where they would be inappropriate.

Marta Figueras – Joan Méndez

I agree. But...when you talk about Heidegger, I notice you talk about the latest of his works. What's about the ontology that Heidegger designs in Being and Time, for example. Is it also usefull in this context of practical philosophy?

Mark Wrathall

Yes, I think so. The way Heidegger analyzed the temporality of everyday existence in *Being and Time* lies at the root of a lot of the things I've been saying here. And it's also a topic of some of my current work. Just one example – I'm very interested in the idea that different ways of organizing time give rise to different experiences of space. I spoke last fall at a conference in Rome devoted to the problem of protecting sacred spaces. I found Heidegger's account of temporality to be very useful here. There is a particular temporal pattern that governs equipmental contexts – when I am using tools and raw materials to construct an object, for example, I am oriented toward the future by way of a definite expectation of what is going to result from my actions. But that kind of expectation is not compatible with an experience of the sacred in a holy place or cathedral or mosque or whatever. To be open to an experience of the sacred, one must be ready to be dis-oriented, to have one's expectations altered. That suggests that the protection of sacred spaces requires us to not introduce them into an economy of use, or think of them as somehow contributing to the quality of life. The sacred can't remain sacred if it is turned into an option, and commodity that offers a particular quality of aesthetic experience.

**RESEÑAS
BIBLIOGRÁFICAS**

REVIEWS

BRENIFIER, Oscar, *Filosofar como Sócrates. Introducción a la práctica filosófica. Diálogo-Tilde*, Valencia, 2011. 215 pp.

Nos hallamos ante un libro necesario para todos los amantes de la práctica filosófica. Y lo es, en primer lugar, porque aporta múltiples sugerencias para poder desarrollar ejercicios filosóficos prácticos. Pero, pese a la utilidad de este componente, esta no es la causa principal. Este libro se hace imprescindible porque en él el Dr. Brenifier explica la razón de ser de estas prácticas, y su verdadero estatus filosófico. Siempre fiel a su auténtica vocación pedagógica muestra una y otra vez cómo no se puede filosofar solamente teorizando, sino desde la misma raíz de las cuestiones, del mismo modo que no se puede aprender a nadar sin mojarse, por muchos manuales de ejercicios que se consulten. Este libro reivindica que la verdadera esencia de la filosofía es practicar, muy a distancia del mantenimiento de monolíticos edificios de saber. Sería una nueva versión del viejo proverbio “el movimiento se manifiesta andando”, que dignifica de una vez por todas los tímidos

ejercicios filosóficos que cada vez más se están desarrollando entre la gente de la calle y también dentro de las aulas.

Antes de introducirnos de lleno en los diversos modelos de praxis, Brenifier profundiza en la idea de lo que denomina filosofía negativa porque, como en toda dialéctica, introduce la negación del primer principio. De ahí el título de la obra, en deferencia a Sócrates, el gran dialogador. La presencia de este filósofo de calle es un hilo conductor que enlaza las diferentes piezas que encajan el libro. Y el nexo de unión es siempre el espíritu crítico, la sospecha que nos sitúa a salvo de certezas inamovibles, en construcción permanente del amado saber. Cita entre estos pensadores en negativo mentes ácidas y clarividentes desde Heráclito, Platón o Diógenes, a Pascal, Hegel o Nietzsche, sin olvidar la sutil complejidad de la sabiduría oriental contenida en las narraciones sufíes o el taoísmo. La constante es el cuestionamiento como método, la interrogación que nos sitúa al otro lado del espejo. Y esta recreación, el verdadero diálogo que sólo conceptualiza tras la identificación

y la confrontación, se realiza mejor desde la alteridad que en la soledad solipsista de nuestra mente. Por eso la mayoría de las prácticas filosóficas se realizan en grupo o al menos entre dos personas.

En cada capítulo se expone un modelo de este modo de crear filosofía. Se percibe claramente el bagaje del autor en este ámbito: Quedan recogidos todo tipo de situaciones, dificultades, y cuestiones que surgen cuando se realizan estos tipos de actuaciones. Al mismo tiempo, muestra con prodigalidad numerosas sugerencias para llevarlas a buen término. Destaca la voluntad de rigor que subyace como una exigencia indispensable de nuestra disciplina a todos estos modelos. A pesar de hallarse dirigidos a profanos, al gran público, incluso a niños pequeños, la profundidad de la mirada filosófica ha de ser siempre impecable, o no es nada.

Este objetivo se hace patente especialmente en el apartado dedicado a la consulta filosófica. A pesar de iniciarse con una referencia a la *Consolación* de Boecio, en seguida se evidencia que no hay lugar para ningún tipo de indulgencia. Por el con-

trario, se realiza un verdadero recorrido en negativo, que cuestiona dolorosamente los pilares de las creencias del consultor, desarrollando hipotéticamente sus consecuencias y “pensando lo impensable”, para así tomar conciencia de estos contrastes y propiciar el nacimiento de una verdadera autonomía del pensamiento. Un salir del ensimismamiento para devenir sujeto pensante y potencialmente activo.

La figura de Sócrates, como mentor que interacciona con sus conciudadanos en contraste con los sabios oficiales o sofistas, es restituida cuando se reivindica la vinculación filosófica de los cafés. Ante la eclosión de estos inusuales foros, y en contra de la posición de otros intelectuales más academicistas, Brenifier se inclina en defensa del uso de la razón entre “la plebe”. Pero no lo hace de cualquier modo, frente a la tentación de la complacencia en el puro departir, hace una llamada a los filósofos, para que puedan dirigir este afán de búsqueda. De modo que realmente se puedan contrastar opiniones y provocar un diálogo que genere un conocimiento más allá de las posiciones particula-

res de partida. Reclama que los profesionales acepten el reto de liderar esta demanda, tanto si procede de una moda o de una auténtica necesidad, y facilita las pautas para poder realizarlo de forma coherente.

Una exigencia similar a la que solicita para los profesionales de la educación filosófica. Muy crítico con posturas obsoletas de transmisión de conceptos encapsulados, en el apartado de los talleres filosóficos el autor propone ejemplos de prácticas para realizar en clase con alumnos de todas las edades, o bien en grupos creados para tal fin en cualquier tipo de entidad, desde bibliotecas hasta prisiones. En este capítulo, que complementa y amplía el anterior, llega al meollo de la práctica filosófica y será de inestimable ayuda para todo profesor o animador filosófico que se inicie o esté llevando a cabo este tipo de actividades. Enseña diferentes modelos para orientar los talleres: por medio de preguntas recíprocas, narraciones breves o lecturas introductorias, entre otras opciones. Y desafía al orientador que las guía a “*manifestar una gran flexibilidad intelectual para distinguir un problema filosófico*

clásico bajo una forma coloquial y actualizada”. Así mismo anima a potenciar las relaciones de los participantes, medir la claridad de los conceptos e introducir los principios del pensamiento para evitar caer tanto en la trampa del dogmatismo como en la del relativismo y la yuxtaposición de ideas. Este reto puede ser una gran oportunidad para profundizar en los conceptos y potenciar la dinámica del grupo. El apartado concluye con unos anexos sobre las reglas de juego de la discusión filosófica, recomendaciones y una batería de preguntas útiles para poder mantener el nivel de rigor filosófico durante el taller.

Puede sorprender el interés de Brenifier por acercar la filosofía a la infancia, tal como se evidencia en los numerosos libros que ha publicado para niños. En este se explica el porqué de esta opción y anima a mantenerla. Las cuestiones filosóficas surgen en las más tempranas etapas de la vida, pero las respuestas de los adultos suelen ser insuficientes porque tienden a desentenderse del *quid* de la cuestión, a ignorarla, o a ofrecer una respuesta estandarizada o dogmática. Filosofar con los niños signi-

fica aceptar su curiosidad innata para fomentar su autonomía. Practicando desde la escuela primaria se activa su desarrollo desde tres vertientes: la intelectual, que les lleva a pensar por sí mismos, la existencial, que propicia su identidad, y la social que facilita el pensamiento conjunto. Se hace evidente el valor propedéutico de estas actuaciones y las consecuencias pedagógicas en la formación de ciudadanos conscientes de sí mismos, de sus ideas, responsables de su comportamiento y de su interacción con la sociedad.

Tras cuatro capítulos en los que se desgranar diferentes técnicas para la praxis filosófica, se nos ofrece un apartado en el que se usa los cuentos como chispa para la acción filosófica. Es delicioso, porque en él dejamos de ser espectadores del método que se nos sugiere y caemos de lleno en él, sometiéndonos al análisis crítico que se nos propone. En paralelo a Sócrates, el sabio que no “sabía nada”, Brenifier elige la figura mítica de Nasrudin, el sabio “idiota” de los cuentos sufíes. Esta figura llena de contradicciones es como un calidoscopio que hace trizas nuestras certezas y que

refleja de forma siempre cambiante nuestras ilusiones y miserias. Por eso es esencialmente útil en el análisis filosófico, por eso ha persistido en el inconsciente colectivo a lo largo de la geografía y la historia.

El libro concluye con un apartado en el se propone tres ejemplos de narración autobiográfica como método para filosofar. Se puede usar este modelo para una actuación más personal e íntima que en los anteriores, o bien como actividad con la que iniciar un taller colectivo. En cualquier caso supone un ejercicio de desnudez por parte del autor ante sus lectores para mostrar de qué modo la filosofía puede contribuir a sanar la vida. Es una implicación personal que encarna todavía más el sentido de la verdadera filosofía, la que se construye en el día a día, en nuestras vidas. Este desgarr es al mismo tiempo una advertencia contra la vanalización de las actividades que se proponen. No estamos ante una serie de juegos intelectuales más o menos complacientes o arriesgados. Es una apuesta con la propia vida, con la sociedad, con el mundo. La conciencia de que la filosofía es hoy en día más útil y necesaria

que nunca, porque es la herramienta del pensamiento crítico, capaz de desmontar las estructuras de falsas evidencias y de generar personas despiertas y activas.

Por último cabe agradecer el trabajo de edición de Gabriel Arnaiz por recopilar y organizar este material disperso en diversas publicaciones. Con sus notas introductorias al principio de cada apartado ha logrado que un libro en el que se manejan profundos conceptos filosóficos mantenga su frescura y una gran facilidad de lectura. Fiel al espíritu de divulgación de Brenifier, acerca la filosofía tanto a profesionales como a lectores profanos cada vez más ávidos de estas sugerencias. Un texto indispensable.

MERCEDES BLASCO GIMENO
Universidad Central de Barcelona

HESSEL, Stéphane – MORIN, Edgar, *El camino de la esperanza*. Paidós, Barcelona, 2012. 75 pp.

Stéphane Hessel es un diplomático colaborador de las Naciones

Unidas y miembro del equipo redactor de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Edgar Morin, por su parte, es filósofo y sociólogo, autor de la teoría del pensamiento complejo. Para ambos, el pensamiento y la política no pueden darse en ningún caso como mundos separados. La unión de ambas esferas, a saber, el aspecto pragmático de la gestión política, junto con la reflexión teórica, casi existencial, acerca del punto en el que la humanidad se encuentra, se proyectan en este breve pero intenso libro titulado *El camino de la esperanza*.

Para empezar, la constatación de un hecho: no vivimos aislados ni en un mundo inmóvil. Ya en las primeras líneas, se deja entrever el eje del discurso que se desarrollará a lo largo de la obra, a saber, la adaptabilidad a los nuevos tiempos como el único de los caminos que la humanidad puede recorrer. Pero como afirmaba el poeta, no hay camino. El camino es construido, paso a paso, por el caminante. En este caso, el hombre es el que debe abrirse camino. Para ello, hay que tomar consciencia de que vivimos en una comunidad que ya no puede recluirse en

aquel concepto hermético de estado-nación de Westfalia, sino que debe abrirse a un concepto mucho más amplio. Parafraseando a Hessel y Morin, hay que tomar consciencia de que compartimos una comunidad de destino planetario.

El problema reside en la difícil situación en la que nos encontramos. En un contexto de crisis, los riesgos y peligros que acechan al ser humano son grandes. Pero a la vez, no hay mejor momento para la generación de nuevas oportunidades. Sin embargo, la crisis en la que nos encontramos, es hija, posiblemente, de aquella gran intuición de Adorno: ¿se puede escribir poesía después de Auschwitz? Hessel y Morin, en la misma línea, se preguntan: ¿puede la humanidad acceder a la Humanidad?

Esta importante crisis de la humanidad se nos muestra en múltiples formas: es una crisis democrática, una crisis de valores, una crisis cultural. Y también, por supuesto, es una crisis económica.

En *El camino de la esperanza*, se afirma que nuestro mundo se ha desarrollado en torno a la globalización, la occidentaliza-

ción, el desarrollo...pero todos ellos son incapaces de tratar los problemas vitales de la humanidad. En esta afirmación, el adjetivo “vital” adquiere gran importancia. Se apunta, de un modo muy nietzscheano, que nuestra sociedad ha dado un portazo al vitalismo. Por ello, nuestro sistema planetario está condenado a morir o a transformarse. Y la transformación pasa por ofrecer al proceso de globalización el aspecto vital del que hoy en día carecen todos los sectores de la humanidad. Sectores que, gracias, ahora sí, a la globalización, son, por primera vez en la historia, interdependientes en grado máximo. Pero se han desarrollado en base a un espíritu extremadamente competitivo y feroz. Por ese motivo, hay que saber globalizar y desglobalizar. Hessel y Morin, por ejemplo, hablan de desarrollar la intersolidaridad, y a la vez devolver las autonomías vitales a lo local, a lo regional; se propone reducir la agricultura industrializada, mientras se favorece el crecimiento en energías sostenibles. Y un largo etcétera. Pero este proceso de globalización y de desglobalización sólo será posible si se realiza desde una ver-

dadera unión de civilizaciones. La idea es, como ya se ha apuntado, reconducir la siempre limitadora soberanía de los estados-nación, para ir hacia un mundo-patria. Gadamer ya señalaba que el verdadero diálogo sólo se consigue fusionando los horizontes de ambos interlocutores. En la misma línea, ahora sólo cabe ir hacia esa simbiosis de civilizaciones. Sólo así, opinan Hessel y Morin, se podrá encontrar una solución a los graves problemas que azotan nuestro mundo: aumento de las desigualdades, corrupción casi omnipresente, paro endémico... La solución apuntada no es mágica, aunque sí contiene cierto grado de utopía, necesario, por otra parte, para cualquier propuesta de cambio estructural. Y es que lo que aquí se plantea es un cambio de óptica: hay que pasar de la dominación de lo cuantitativo a una dominación de lo cualitativo.

Esta dominación de lo cuantitativo sobre lo cualitativo en nuestro mundo está presente constantemente. Son las gafas con las que evaluamos nuestro entorno. Incluso el estado de bienestar y su salud pasa a ser medido con ese prisma. La consecuencia de

esta priorización de lo cuantitativo se traduce en la soledad que sufren miles de personas, en una carencia de empatía y de simpatía frente a nuestro entorno, etc. Y la solución no pasa, como suele ser habitual en contextos de crisis, por el ascenso de los extremos. La propuesta de Hessel y Morin está clara: “proponemos una vía que combine una nueva política económica y social, una política del trabajo que implique desburocratización y “descompetitividad”, una política municipal, una política campesina, una política de la producción agrícola, una política del consumo, todas ellas medios diversos y complementarios de una política del buen vivir. El buen vivir puede parecer sinónimo de bienestar. Sin embargo, en nuestra civilización la noción de bienestar se ha reducido a su sentido material, el cual implica comodidad, posesión de objetos y bienes, pero no comporta en absoluto lo propio del buen vivir: el florecimiento personal, las relaciones amorosas, la amistad, el sentido de comunidad” (pág. 35).

Ese buen vivir implica la autorrealización individual, que pasa por recuperar el aspecto más

vital de nuestro día a día. Para ello, en *El camino de la esperanza* se propone una reforma desburocrática, una reforma de la enseñanza, una defensa férrea de la solidaridad, una reducción del ámbito del capitalismo y del poder de los lobbies financieros. Se plantea la necesidad de una nueva política del consumo y se propone, en una llamada casi mesiánica, una revitalización de la ética en este mundo de corrupción. Pero nada de todo esto será posible si no se procede, también, a una reconstrucción de la cultura. Y es que, en opinión de Hessel y Morin, “la cultura humanista y la cultura científica se han compartimentado y separado, al igual que sus diferentes ciencias y disciplinas. La incomunicación entre ambas culturas acarrea graves consecuencias para una y para otra” (pág. 62). Es necesario efectuar una reformulación del pensamiento, y substituir el pensamiento que separa por un pensamiento que une. Esta reforma del ámbito cultural será imprescindible, puesto que permitirá recuperar las competencias de los ciudadanos, que fueron limitadas en nuestras democracias por la expansión de los denominados

expertos. Hay que regenerar la cultura general. Con ella, conoceremos nuestra esencia en tanto que seres humanos (si existe); seremos capaces de analizar nuestra situación en el mundo, en la vida, en la sociedad e incluso en la historia; y en consecuencia, podremos participar activamente en ese mundo cambiante y, en definitiva, político. Así pues, observamos como para Hessel y Morin, el cambio social no podrá efectuarse sin un cambio individual. Ambos, cambio individual y cambio social, son indisociables. Pero, a la vez, cada uno de ellos por separado resulta insuficiente.

MARTA FIGUERAS I BADIA
 Universitat Autònoma Barcelona
 Universitat Oberta de Catalunya

BARRIENTOS RASTROJO, José - DIAS, Jorge H.: *Idea y proyecto. La arquitectura de la vida*, Vision Libros, Madrid, 2010. 319 pp.

Arquitectura y vida, la obra que presentamos a continuación, se encuentra dividida en dos partes: en la primera, José Barrientos Rastrojo, profesor de Filosofía

de la Universidad de Sevilla y autor de la primera tesis doctoral europea sobre Filosofía Aplicada, nos ofrece su personal visión de la orientación filosófica. El encargado de la segunda parte es Jorge H. Dias, filósofo portugués, primer presidente de la Asociación Portuguesa de Filosofía Aplicada, APAEF. Vamos a tratar de analizar cada una de las partes para tener una idea general de la obra.

El primer capítulo de la primera parte nos ayuda a entender la concepción de la filosofía que mantiene Barrientos, sin ella nos sería imposible comprender bien su visión de la orientación filosófica. Nuestro autor parte de una idea de la filosofía que, dejando a un lado el anquilosamiento académico que tanto la ha distanciado del día a día en los últimos tiempos, quiere partir de su mutuo encuentro, pretendiendo ser herramienta para el vivir. En la filosofía existe una importante dimensión aplicada que, lejos de pretender amasar únicamente cantidades ingentes de información erudita, quiere enseñarnos a mirar con el fin de actuar en conformidad a nuestro pensamiento y, con ello, ser capaces de dar un paso atrás

para poder continuar nuestro camino de forma más satisfactoria.

Los siguientes capítulos estarán dedicados a analizar el ensayo filosófico como modelo para la orientación filosófica. En el capítulo segundo se encargará concretamente de analizar la materialidad de tal método. Barrientos define el ensayo con los siguientes términos “argumentación por la cual *probamos* o extraemos una serie de conclusiones acerca de un tema específico a partir de un conjunto de *premisas, asunciones y/o evidencias* (sin necesidad de mostrar el aparato crítico)” (pág. 49). Para el filósofo español el ensayo coincide con la consulta filosófica tanto en el propósito, como en los medios, y en gran medida en el proceso. El método del ensayo filosófico está compuesto por cuatro fases:

a) Comprensión y escucha. Un primer paso en el que se trata, en primer lugar, de descubrir la cuestión o asunto “real”, posteriormente, se deben destacar los conceptos y términos esenciales implicados (el análisis de las palabras cofre y filosóficas es fundamental), en tercer

- lugar, se debe señalar el marco filosófico personal del consultante y, por último, se llega al autoconocimiento del consultante desde el asunto que le preocupa.
- b) Profundización y expansión. Para seguir avanzando en el conocimiento del problema del consultante Barrientos nos propone hacerlo en forma de espiral. Tres técnicas propone y explica nuestro autor para avanzar de este modo: el análisis lingüístico, el análisis filosófico de los conceptos y la elongación por la posibilidad.
 - c) Evaluación y conclusión. Aunque en la mayoría de los casos –apunta Barrientos– la clarificación conceptual suele ser suficiente para disolver el problema del consultante, algunas personas están en una situación en la que no pueden permitirse abarcar dos opciones, para ellos Barrientos propone y explica algunas estrategias útiles como el método de William James o el método DAFO.
 - d) Feedback vital. Se trata de llevar a la práctica real (darle vida) todo lo que hasta el

momento hemos estado analizando de forma teórica con el consultante, un aspecto esencial en el planteamiento de Barrientos y en la Filosofía Aplicada en general.

Nuestro autor trata a continuación de ofrecer un modelo a través del cual poder analizar los contenidos expuestos hasta el momento de un modo crítico. Ese modelo es el Critical Thinking, y a su análisis dedicará Barrientos el tercer capítulo de *Arquitectura y vida*. El elemento central del Critical Thinking es el argumento y su validación, nuestro autor define el argumento como “un conjunto de razones de las que se sigue una conclusión” (pág. 89). Debido a la variedad y dificultad de algunos argumentos el Critical Thinking utiliza algunas técnicas que pueden eliminar muchos problemas y aclarar dificultades en el acto de pensar: la estandarización de los argumentos, sacar a la luz las asunciones no manifiestas, la evaluación de razones y fuentes, esclarecer los términos lingüísticos utilizados, el descubrimiento de falacias, etc. Para concluir el capítulo, se incluye una selección de casos prácticos que sir-

ven para poder llevar a la experiencia lo que hemos aprendido. El último capítulo de esta primera parte de *Arquitectura y vida* lo dedica su autor a hablarnos sobre la disposición (epistémica, antropológica y ontológica) con que el filósofo aplicado debe abordar las sesiones. Son cuatro los aspectos sobre los que se ocupa el análisis de Barrientos:

- a) Amistad. El autor afirma que la consulta filosófica es una suerte de amistad, y parte de una definición de la misma que está muy cercana al mundo clásico pero que, no obstante, quiere salvar la autonomía del consultante evitando el adoctrinamiento que podría darse en la relación maestro-discípulo.
- b) La investigación común. “La función del orientador no es responder dogmáticamente desde su atalaya de saber a las contingencias del consultante sino extraer del consultante, de modo mayéutico su verdad. Por eso una de las fuentes de la Filosofía Aplicada es el socratismo” (pág. 125).
- c) La escucha de lo inesperado. El orientador filosófico debe estar atento a lo inesperado

ya sea en lo referente a avances en medio del bloqueo del consultante, a rumbo imprevistos en la argumentación del consultante, etc.

- d) Fenomenología. Una vez que se ha constatado su capacidad o potencialidad para razonar, argumentar y comprometerse con su razonamiento, el orientador debe plegarse a la autonomía del consultante tanto en el primer contacto como a lo largo de todo el proceso.

La aportación de Barrientos concluye, no podía ser de otro modo, con un anexo de carácter práctico: el informe “quijote”. Con esta herramienta el autor trata de llenar el hueco que, tradicionalmente, ha existido entre sesión y sesión. El informe “quijote” consta de cuatro partes en las que: se recogen los datos del consultante y de la sesión, el tema y resumen de la consulta, se proponen ejercicios que tratan de profundizar en las cuestiones tratadas y enlazarlas con las siguientes y, finalmente, se aconseja la lectura de textos filosóficos para ponerlos en contacto con el conflicto del consultante.

En la segunda parte de la obra, Jorge Dias comienza su aportación tratando, como ya hizo su colega español, sobre su visión de la filosofía y de la orientación filosófica. El filósofo portugués muestra un deseo de devolver a la filosofía a sus raíces clásicas, quiere volver a unirla con la vida, de la que hoy se encuentra tan lejana. Para Dias la filosofía es algo íntimamente ligado al ser humano, algo que aunque puede ser dejado de lado momentáneamente, no puede ser ignorado por siempre. La consulta filosófica puede ayudar a que el individuo busque una respuesta a sus interrogantes existenciales desde sí mismo, devolviendo, así, a la filosofía a su ocupación primigenia y fundamental. Para conseguir este objetivo, y para dar al Asesoramiento Filosófico la necesaria objetividad y veracidad, el filósofo luso intenta, a continuación, superar una serie de mitos (como la falsa distinción entre teoría y práctica, la supuesta relación entre filosofía y otras consultas como la psicología, etc.) e ilusiones (como la creencia de que el asesoramiento filosófico puede solucionar todos los problemas del consultante, la ilusión de que el asesora-

miento filosófico es una filosofía clínica, etc.) que rodean a la disciplina que nos ocupa. Muy preocupado por la situación actual de la filosofía (sobre toda la de su país), Jorge Dias apuesta por un renacimiento de la misma a partir de la Filosofía Aplicada y, para ello, llega incluso a proponer una propuesta de estructura curricular para una Licenciatura y un Master en Asesoramiento Filosófico.

En el capítulo titulado “De los problemas a los métodos” Jorge Dias pasa a exponer su método para trabajar en la consulta filosófica: PROJECT@, que se fundamenta en el desarrollo de la felicidad personal del consultante. Este método está estructurado en seis niveles:

- 1) Identificar proyectos en la vida del consultante.
- 2) Analizar la estructura de un proyecto.
- 3) Relacionar en proyecto con la vida del consultante (valores y sentido).
- 4) Reunir proyectos y definir aplicaciones.
- 5) Explorar la “filosofía de vida” del consultante.
- 6) Comprobar la realidad e importancia del proyecto en

la “filosofía de vida” del consultante.

El método IPSE, descrito a continuación por el filósofo luso, quiere ser la solución a algunas de las dificultades que encuentra el método anterior a la hora de llevarse a la práctica.

La filosofía española y portuguesa unen sus fuerzas en *Arquitectura y vida* con el fin de mostrar un camino para la difícil situación en que se encuentra hoy en día esta disciplina, ese camino está para Barrientos y Dias en la orientación filosófica. Ahora bien, si ponen sus miras en esa misma rama del filosofar como fin de sus males, difieren en su objetivo, para Barrientos el objeto de la Orientación filosófica está en la verdad, mientras que para Dias se encuentra en la felicidad. De un modo u otro, la orientación filosófica se muestra de esta forma, no sólo como una útil herramienta para dejar a un lado el abusivo predominio de los psicofármacos y otras sustancias que sólo consiguen enmascarar el dolor del alma (como denuncia Peter Raabe en el prólogo de la obra como síntoma clave de la sociedad actual), sino que desde esta

perspectiva la filosofía vuelve a ocupar su lugar originario junto a la vida y los problemas del ser humano.

MIGUEL VARO ORTEGA
Universidad de Sevilla

JANNE Teller: *Nada*, Círculo de lectores, Barcelona, 2011. 154 pp.

Catorce años es una edad en que los planteamientos existenciales suelen adquirir una radical virulencia. La fuerza vital que la caracteriza necesita encontrar unos objetivos que den sentido a la vida, o como mínimo unos cauces donde canalizar su actividad desbordante.

La necesidad de autoafirmación, como signo de identidad, suele llevar consigo la negación de lo dado, provenga de la familia o de la sociedad, especialmente en lo que concierne a las convicciones íntimas. Se agudiza la crítica a la autoridad paterna que en muchos casos inicia su andadura en la infancia. Surgen planteamientos novedosos, referidos a diversos dominios de la existencia o a su totalidad, que suelen poner a prueba la totalidad

del sentido. La precocidad creciente de la juventud, incrementa la virulencia de la lucha en los diversos frentes.

Además de la problemática derivada del desarrollo biológico y psíquico de la juventud, nos encontramos en la sociedad contemporánea con una crisis de los valores tradicionales en la que no se trata de una simple sustitución de unos hitos axiológicos por otros, sino que se caracteriza por un relativismo práctico. Esta nueva realidad lleva consigo una preferencia por las apariencias sobre el contenido, de lo subjetivo sobre lo objetivo, de lo individual sobre lo comunitario. Relativismo y subjetivismo aparecen como sustrato habitual de la actividad comunitaria en esta llamada *sociedad líquida*. Predomina la cultura de lo efímero en que nada dura más allá del momento de su formulación, ni nadie fuera de quien lo enuncia se siente concernido.

Con este paisaje como trasfondo, la problemática de la novela es de permanente actualidad y su edición en castellano estaría más que justificada.

Nada, de Janne Teller, está adquiriendo gran divulgación en diversas lenguas y en casi todos

los casos está siendo promocionada como libro de lectura para estudiantes de secundaria, especialmente como complemento a las asignaturas de humanidades, por lo que merece prestar una atención especial a los contenidos y a la forma, es decir, a los planteamientos y al trasfondo filosófico subyacente y a la expresión literaria y la adecuación con los destinatarios.

Uno de los aspectos positivos es el planteamiento colectivo del problema que aparece desde el principio de la obra. El desencadenante del conflicto puede ser una acción o actitud individual, pero es innegable su dimensión social. El esfuerzo de búsqueda solidaria es encomiable, incluso si, como sucede en la obra, todo acaba en un fracaso común.

En cuanto al desarrollo, muchos diálogos resultan increíbles para una mentalidad mediterránea, incluso para adolescentes bajo un síndrome existencial. Resulta poco creíble la metáfora del árbol, más propia de una fábula con protagonista animal e inverosímiles algunas situaciones.

La violencia, en ocasiones acompañada de la crueldad, presente en la novela no es en absoluto ajena a la infancia, ni

desaparece al llegar a la adolescencia, pero a esta edad suele ir acompañada de algún tipo de límites, de censura y de conciencia de la responsabilidad, que no afloran en el relato, fuera de toques esporádicos, como “no puede ser” o “hay que encontrar un límite a las acciones”. Demasiado gratuita la violencia colectiva, que sitúa en el mismo plano dejar a una inválida sin sus muletas de fantasía y el linchamiento de quien defiende una postura discrepante. Parece hartó inverosímil que nadie se vaya de la lengua en el proceso hasta que Jan-Johan se ve obligado a explicar la amputación de su dedo índice.

Bien la precisión machadiana de que los valores no tienen precio, pero el valor de una pieza de arte no desaparece en el momento en que su creador la vende.

La confrontación entre el nihilismo y la atribución de sentido es una actitud recurrente en la juventud. El resultado es incierto o, por mejor decir, jamás es definitivo si no toma la forma de posicionamiento fanático, de pesimismo radical, de dogmatismo religioso o de negacionismo. De principio a fin, el problema del significado perma-

nece sin solución y el planteamiento queda encajonado en el ámbito del convencimiento subjetivo y de las creencias. No parece que la autora se decida a explorar el camino de la razón y de los argumentos y de esa manera no hay salida generalizable. Puestas así las cosas, sería preferible un desenlace en tablas, no como empate, sino como reconocimiento de un problema abierto.

Nada parece un intento de diluir el nihilismo de Pierre Anthon en el flujo de objetos con significado particular, aportados por cada uno de sus camaradas, que se dan por vencidos desde el momento (al principio de la acción), en que proponen realizar su tarea como fingimiento, restando así valor al propósito. La escala de valores asociados a querencias individuales, que va de objetos fetiches a referentes morales y a la integridad física, parece derrumbarse en la praxis, con la empresa cooperativa para liquidar físicamente al antagonista.

A veces, resuenan posturas escépticas, tipo Gorgias y otras se adivina una cierta abstención del juicio, que ni se desarrollan ni se rebaten. No hay recurso al senti-

do común, tan habitual entre los escépticos y los cínicos. Pierre Anthon vocifera su negacionismo desde el árbol, no porque tenga la razón, sino porque la quiere. Sus oponentes le apedrean como respuesta discordante y, para mostrar su postura, amontonan talismanes, como si la adición de cantidades aportara cualidad. La agregación de lo contingente, de lo efímero, jamás alcanza lo perenne.

Falta espacio para la duda, ese ámbito imprescindible que da cabida a la creatividad y al descubrimiento. Más que una novela para adolescentes, es una historia de adolescentes para mayores.

Al final de la edición española aparece una *Nota de la autora*. Curiosa postura la del escritor que se siente obligado a dar explicaciones en las nuevas ediciones. Si considera la crítica recibida adecuada, que modifique la obra y sino que guarde silencio. La autora se ve favorecida, años después de la primera edición. Puede ser que su espejo esté trucado o use el de Narciso. Me sorprenden las prohibiciones de ministerios y entidades de distintos países respecto a *Nada*. ¿Porqué negar su lectura a un

adolescente si nadie con mayor hondura que él puede poner en causa la plétora de significados de la existencia? Personalmente no lo recomendaría, porque vivencial y conceptualmente no aporta gran cosa a pesar de tratarse de una narración ágil y un lenguaje pertinente, aunque, en ocasiones, poco creíble.

MARIANO FERNÁNDEZ GARCÍA
Universidad Autónoma de Barcelona

BRENIFIER, I.: *La práctica de la filosofía en la escuela primaria, Diálogo-Tilde, Valencia, 2012. 224 pp.*

Desde hace tiempo, la obra de Oscar Brenifier nos viene descubre muchas formas de práctica filosófica o de cómo la filosofía puede aplicarse a diferentes ámbitos de la vida cotidiana: *Filosofar como Sócrates* recorrió los inicios históricos de los cafés filosóficos en Francia, *El diálogo en clase* ayudó al profesor a dialogar en el aula con sus alumnos y las *Superpreguntas* les ayudó a que perdieran el miedo a “problematizar”.

En esta ocasión, el filósofo francés nos devuelve la mirada a los

más pequeños, en concreto a la escuela primaria. Aunque el libro haga referencias al sistema educativo francés, muchas de sus propuestas son tan aplicables a nuestro frágil sistema educativo que podemos ver este trabajo como un soplo de aire fresco para la Filosofía para Niños española. Su propuesta formal pretende sentar las bases de la implantación en los sistemas educativos, y más en concreto en las escuelas primarias, de asignaturas relacionadas con la filosofía y su práctica con la infancia y la adolescencia. Asimismo, encontramos un desarrollo teórico y una justificación esencial de cómo y por qué debemos usar las herramientas que la práctica que la reflexión nos ofrece. En este sentido, Brenifier ofrece claves del pensamiento individual sin olvidar el papel esencial que los otros tienen en esos “procesos de socialización”, fundamental en el desarrollo psicosocial y cognitivo de los más pequeños.

La filosofía se ha presentado como una especulación erudita acerca del conocimiento, pero debemos entender que, también, puede ser “reflexión sobre el discurso y el ser del sujeto”.

Ésta capacidad debe ser entrenada y practicada puesto que se asemeja a un músculo y, como tal, si no se usa, se acaba atrofiando y perdiendo su naturaleza. Acciones como identificar, conceptualizar, problematizar, argumentar, analizar o la gestación de una crítica sólida son pruebas de la existencia de herramientas propiamente filosóficas y practicables. Su desarrollo permite generar espacios de reflexión compartida y proporciona instrumentos individuales de gran utilidad para nuestra propia vida. El autor desarrolla una lista de ejercicios para aplicar con los niños en primaria como “ejercicios sobre un personaje”, “lista de palabras” o “confrontación de hipótesis”. Asimismo, elabora un tipo de talleres para que el mismo maestro pueda elegir el principio de su práctica (talleres con un texto, una película, un objeto o una situación). Aunque pudiera parecer que estos ejercicios no son apropiados para algunas edades, la propuesta alcanza a los niveles inferiores como infantil. En este sentido, realiza unas recomendaciones para aplicar satisfactoriamente la filosofía desde los tres años: simplifi-

car las estrategias para conseguir que sepan diferenciar “lo igual y lo diferente”, cómo identificar el tema principal del que se habla, etc. En todos ellos, se va elevando progresivamente la dificultad de los ejercicios usando como criterio las capacidades y posibilidades de cada edad.

Sabemos de la relevancia actual de las competencias en los sistemas educativos. *La práctica de la filosofía en la escuela primaria* muestra un viaje extenso y cuidado a través las competencias y de las capacidades que se pueden trabajar tanto a nivel filosófico (la formulación de hipótesis, la creación de argumentos, el análisis de problemas, la definición, las dinámicas de la dialéctica, la afirmación y la objeción), psicológico (ralentizar el pensamiento, trabajar la subjetividad, la autonomía y la distancia) y social (pensar con el otro o desarrollar la responsabilidad).

A continuación, Brenifier analiza las diferentes objeciones contra estas prácticas como que los niños “son demasiado pequeños para filosofar” o que “no hay tiempo” en los planes de estudios para tener una actividad de diálogo y de discusión práctica

donde se puedan materializar las herramientas propiamente filosóficas.

El libro finaliza con cuatro anexos que integran un compendio práctico. Éste incluye una lista justificada de preguntas para usar en una discusión, unas reglas de juego en la discusión filosófica y unas recomendaciones al profesor. En otro anexo, leemos un artículo titulado “Cómo acceder a la ignorancia”, que señala que esta actitud filosófica se encarga de “recuperar la pureza de la mirada” para poder así reconstruir un pensamiento estandarizado y prefabricado por los marcos educativos actuales. Subrayamos los otros dos anexos, puesto que uno recupera la importancia de las antinomias y el otro se acerca de forma crítica al método de M. Lipman, autor de la más conocida metodología y programas de Filosofía para Niños.

Considero el libro *La práctica de la filosofía en la escuela primaria* como una excelente aportación al mundo de la Filosofía Aplicada en concreto a la Filosofía para Niños. Su compromiso con el diseño de una teoría y una práctica nos acerca de una forma seria pero atractiva a la

culminación de ésta, zanjando dudas y escepticismos. Su contenido abre un abanico de posibilidades para una nueva corriente de la Filosofía para Niños que centra su atención en las estrategias que se deben conseguir para incentivar los procesos reflexivos en la infancia dentro y fuera de la escuela. El trabajo es radical, en su sentido etimológico, pues acude a la raíz del comprender y del descubrir partiendo de la crítica a las pedagogías del aula actual (de pizarra, tarima y clase magistral). Con ello, se adentra en el pensamiento crítico, en la reflexión individual y grupal y en la problematización de los argumentos dados; en definitiva, en tener la posibilidad de, por una vez en nuestras vidas, *pensar lo impensable*.

JORGE SÁNCHEZ-MANJAVACAS
Universidad Nacional de Educación a Distancia

NORMAS DE PUBLICACIÓN de *HASER* ***Revista internacional de Filosofía Aplicada***

Haser. Revista Internacional de Filosofía Aplicada es una publicación académica que edita artículos, reseñas y comentarios de eventos de calidad vinculados con el mundo de la Orientación Filosófica y la Filosofía Aplicada. Para su aceptación, el envío de trabajos responderá a los siguientes ítems, devolviéndose a los autores que no los cumplan:

1. Los trabajos han de ser inéditos y no estar incursos en evaluación por otra revista hasta conseguir el dictamen final de *Haser*.
2. Una vez aceptados, no pueden ser publicados, parcial o totalmente, salvo que dispongan del permiso de los editores de la revista, y siempre habrán de citar la fuente original.
3. Se enviarán a la dirección electrónica de la revista haser@us.es en formato Word 2003 o anterior. Si, en diez días, los autores no recibieran acuse de recibo, deberán volver a remitir el email. Téngase presente que la segunda quincena de Julio y el mes de Agosto será inhábil para la remisión de acuses de recibo.
4. Los artículos se someterán a una revisión por pares externos, que incluye la evaluación de, al menos, dos *referees*. Éstos determinarán su aprobación, rechazo o aprobación con sugerencias a subsanar por el autor. Más tarde, el comité editor decidirá el número de la revista en que se incluirá el trabajo.
4. **EXTENSIÓN:** Los artículos tendrán una extensión de entre 7500 y 10000 palabras. Las notas de eventos (cursos, congresos, seminarios, conferencias) deberán contener una extensión de entre 3000 y 5000 palabras y las reseñas entre 1000 y 1500 palabras.
5. Todo artículo o nota deberá incluir bajo el título en español, la traducción del título al inglés, el nombre y filiación del autor, su

email, un resumen en castellano e otro en inglés de no más de ciento cincuenta palabras y entre cuatro y seis palabras clave (inglés y español).

6. Se aceptan originales en inglés, portugués y castellano, publicándose en la lengua en que haya sido remitido. Los envíos en otras lenguas serán estudiados por el comité editor.

7. FORMATO:

Es requisito para su evaluación que las citas (siempre a pie de página) se rijan por los siguientes formatos:

a. Libros: APELLIDOS, Autor: *Nombre de la obra*, editorial, lugar, año.

Ejemplo: SÉNECA, Lucio Anneo: *Cartas a Lucilio*, Editorial Juventud, Madrid, 2001.

b. Artículos de revistas: APELLIDOS, Autor: “Nombre del artículo”, en *Revista, número o volumen*, lugar, año. Págs. Xx-xx.

Ejemplo: RUIZ PÉREZ, Miguel Ángel: “La filosofía aplicada en el mundo”, en *Revista de Filosofía Aplicada, número 23*, Sevilla, 2003. Págs. 23-45.

c. Capítulos de libro: APELLIDOS, Autor: “Nombre del capítulo”, en APELLIDOS, Autor: *Nombre de la obra*, editorial, lugar, año. Págs. Xx-xx.

Ejemplo: MÁRQUEZ RUIBARBO, Antonio: “La filosofía aplicada y su futuro ontológico” en GONZÁLEZ MERCADOR, Marcos: *La filosofía aplicada a través del tiempo*, Editorial Miriati, Sevilla, 2006.

c. Artículos procedentes de Internet: APELLIDOS, Autor: “Nombre del título de la entidad referida”, disponible on-line en www.referenciaonline.net (último acceso 11 de enero de 2009).

Ejemplos: - WIKIPEDIA: “Philosophical Practice”, disponible on-line en www.wikipedia.net/philconuns.htm (último acceso 23 de agosto de 2009).

- RUIZ ORDÓÑEZ, Leandro: “Ver para hacer filosofía”, disponible on-line en www.filosofize.org/verpara.htm (último acceso 21 de febrero de 2009).

8. El tipo de letra de los artículos, notas y reseñas será:

NORMAS DE ARBITRAJE Y PUBLICACIÓN DE ORIGINALES

- Times new roman 10 tpi para el contenido del artículo.
- Times New Roman 9 tpi para las citas dentro del cuerpo del artículo.
- Times New Roman 8 tpi para las citas dentro del texto, las notas a pie de página, los resúmenes, abstracts y palabras claves.
- No se aceptarán los subrayados dentro del artículo y los epígrafes irán en negrita.
- No se incluirán líneas entre párrafos.

9. Una vez publicado el trabajo, se remitirá al autor una copia de la revista en versión online vía correo electrónico.

INFORMATION FOR AUTHORS TO PUBLISH IN *HASER - REVISTA INTERNACIONAL DE ORIENTACIÓN FILOSÓFICA Y FILOSOFÍA APLICADA*. (*HASER. INTERNATIONAL JOURNAL ON PHILOSOPHICAL PRACTICE*)

The academic and universitarian *International Journal on Philosophical Practice HASER* encourages authors to submit articles, reviews and resumes about events linked to Philosophical Practice world. Contributions should follow some points.

1. Articles must be originals, they shouldn't be edited by other journals. In addition, they shouldn't be sent to other journals until authors receive the final report of *Haser*.
2. Contributions published by *Haser* can't be edited (in part or totally) without the permission of editor committee of *Haser* in other journal. If *Haser* allows its re-publication, author should indicate its original publication.
3. Contributions should be sent to haser@us.es in *Word 2003/97* format. *Haser* will send a return receipt to authors in ten days. If they don't receive it, they should send it again. *Haser* will not send return receipts between 15th July and 1st September.
4. Articles will be sent to two (or more) referees in order to asses them. They will decide if the article is suitable for being edited. They will give one of these reports: "suitable for publication", "not suitable for publication", "suitable with some corrections made by the author". If an article is "suitable for publication", editorial staff will decide when it will be published.
4. LENGTH: The length of contributions will be as follow: Articles must have between 7500 and 10000 words (12-18 pages), event reviews must have between 3000 and 5000 words (5-8 pages) and books reviews must have between 1000 and 1500 words (2 pages).
5. Contributions should include author name, its university or institution, email, an abstract in Spanish and English (40-60 word) and 4-6 key words. Articles will include a "Reference" section with 8-15 books related to article topic.

6. LANGUAGE: Contributions could be written in English, Portuguese and Spanish. Translation services will not be provided.

7. TEXT FORMAT:

Contributors who want to publish articles in *Haser* must follow these points:

a. Books: SURNAME, Name: *Title*, publisher, place, year.

Example: SENECA, Lucio Anneo: *Letters to Lucilius*, Granta Books, New York, 2001.

b. Articles: SURNAME, Name: "Article title", in *Journal title, number, volume*, place, year. Pags. Xx-xx.

Example: HUME, David: "Philosophy and its links to Politics", in *Political Philosophy, number 23*, Baltimore (USA), 2003. Pags. 23-45.

c. Chapters: SURNAME, Name: "Name of chapter", in SURNAME, Name: *Book title*, publisher, place, year. Pags. Xx-xx.

Example: SMITH, Peter: "Philosophy and life" in MURPHY, John (ed.): *Philosophy as a way to live*, Pearson Publishers, Washington (USA), 2006.

d. Articles from Internet: SURNAME, Name: "Title of article", available in www.online-reference.net (last access February 17th, 2009).

Examples: - WIKIPEDIA: "Philosophical Practice", available in www.wikipedia.net/philconuns.htm (last access January 23rd, 2009).

- SMITH, Michael: "To make Philosophical Practice", available in www.filosofize.org/verpara.htm (last access March 26st, 2009).

8. Type of letters will be:

- Times new roman 10 tpi: Main text of articles.

- Times New Roman 9 tpi: quotations inside article.

- Times New Roman 8tpi: footnotes, notes inside text, abstracts and keywords.

- Texts shouldn't include underline or bold words. Sections titles will be written in bold words.

- Do not include lines between paragraphs.

9. After publishing articles, it will send a whole issue of HASER by email to authors.

HASER es una revista académica de periodicidad anual arbitrada por evaluadores externos (*peer-reviewed*) e indexada en los principales catálogos e índices filosóficos como *Latindex* o *The Philosopher's Index*. Edita investigaciones sobre la teoría que subyace bajo la Filosofía Aplicada, que integra todas aquellas prácticas de reflexión crítica que persigan ayudar individual o grupalmente al desarrollo y al ejercicio del análisis racional, la profundización existencial y la hermenéutica con visos ontológicos. La intención de HASER es publicar investigaciones de calidad realizadas por académicos y especialistas acerca de los ejes maestros de esta disciplina y sobre las actividades que desarrolla.

HASER reúne investigaciones inéditas de académicos y expertos en torno a la presente disciplina. Este maridaje es consciente de que una práctica filosófica sin bases sólidas cae en la inconsistencia, la insustancialidad y la escasa fiabilidad de sus logros. Asimismo, una teoría reflexiva ajena a su incardinación práctica corre el riesgo de perderse en soliloquios y abstracciones que, si bien son útiles para ciertos fines, difieren del proyecto de una Filosofía Aplicada.