

HASER

**REVISTA INTERNACIONAL
DE FILOSOFÍA APLICADA**

HASER

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA APLICADA

Número 3, 2012

“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 2012

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, 2012

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 The Philosopher’s Index, DIALNET (Universidad de La Rioja) y REBIUN (Red de Bibliotecas Universitarias – Conferencia de Rectores de las Universidades Españolas) y está gestionando su inclusión en índices de impacto como LATINDEX, A&HCI (ARTS & HUMANITIES SEARCH), 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)

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. José Ángel Rodríguez Ribas (Universidad Gales-EADE, Málaga);
D. Francisco Macera Garfia, Secretario adjunto (Asociación de Estudios
Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI)

Consejo Asesor/Board of 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)
Presidente Hernán Bueno (Catedrático Universidad del Rosario, Colombia);
Prof. Julio Gabriel Murillo León (Universidad Vasco de Quiroga, México);
Inv. Jorge Dias (Universidade Nova de Lisboa, Portugal);
Presidente Eugenio Oliveira (Univ. Católica de Braga – APEFP, Portugal)

SUMARIO / CONTENTS

ESTUDIOS / ARTICLES

Francisco Barrera, <i>Investigación sobre la aplicación de la orientación filosófica en los cuidados de salud. Segunda parte / Research on the application of Philosophy to Health Care. Second part</i>	13
Gabriel del Pilar Arnáiz, <i>La práctica filosófica en los países nórdicos / Philosophical practice in norwegian countries</i>	43
Rosanna Barros, <i>A Educação Social e Permanente de Adultos (ESPA) como um Quefazer Filosófico Transformadorde Situações-limite / Social and adult ongoing training as a philosophical and transformative task in extreme situations</i>	77
Arto Tukanién, <i>La filosofía como práctica de la virtud /Philosophy as practices of virtue</i>	109
Filipe Menezes, <i>El problema de la orientación filosófica The problem of philosophical counselling</i>	131

COMENTARIOS E INFORMES / COMMENTARIES AND REPORTS

Elisa Rubini de Silveira, <i>Programa de certificación en Orientación Filosófica de la American Philosophical Practitioners Association (nivel I) / APPA certification Program (level I)</i>	163
Joan Méndez Camarasa, <i>I Congreso español de Filosofía Práctica o Aplicada Filosofía y espacios sociales / Ist spanish conference on Philosophical Practice Philosophy and social places</i>	183
Thomas Pogge – Luis Cabrera, <i>Académicos contra la pobreza: una idea para la que ha llegado su tiempo / Academics Stand Against Poverty: An Idea Whose Time Has Come</i>	193

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA / REVIEWS

VERNON, Mark: Los podcasts de Platón. Guía de los antiguos para los modernos; DROIT, Roger-Pol: Ideal de la Sabiduría. De Lao-zi y el Buda a Montaigne y Nietzsche; CASTERMANE, Jacques: La alegría de ser; SHAUGHNESSY, Edward: Sabiduría china; LAERCIO, Diógenes: Vidas y opiniones de los filósofos ilustres (Gabriel Arnaiz); BARRIENTOS RASTROJO, José. (Editor y coordinador). Filosofía Aplicada y Universidad (Guillermo Gómez Tirado); AA.VV.: Intervenciones filosóficas en la sociedad, Madrid, 2011 (Juan Carlos Gómez García); AA.VV.: Bajo Palabra. Revista de Filosofía, II Época, nº 6, Número monográfico sobre Filosofía de la Educación (Bianca Thoilliez y Delia Manzanero); BARRIENTOS RASTROJO, José: *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación. Manual formativo* (Antonio Flores Ledesma); AA.VV.: *Filosofía y espacios sociales* (Juan Carlos Gómez García) 221

ESTUDIOS /ARTICLES

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

RESEARCH ON THE APPLICATION OF PHILOSOPHY TO HEALTH CARE. SECOND 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 (la aquí expuesta) describe los modos en que diversos orientadores filosóficos han llevado a cabo esta labor. La tercera contendrá 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 (this one) describes how some philosophical counsellors have undertaken this work. Third one contains author proposal about how to take philosophy to patient world.

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

Aplicación de la OrFi (Orientación Filosófica) en la Salud.

Si presentar la OrFi en los salones filosóficos no ha sido nada fácil, y aún después de años de trabajo desde los grupos de investigación, y posteriormente llevando a la Academia el resultado de ese trabajo (ésta es una de las tres primeras investigaciones que a nivel de estudios de Tercer Ciclo se ha desarrollado en nuestro país),² mucho más complicado ha

¹ La primera parte de este trabajo fue publicada en el número dos de la *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* en 2011. La parte final será editada en el próximo número.

² El primer trabajo de investigación de doctorado en nuestro país fue presentado en la UNED

sido presentar nuestro trabajo en espacios distintos al propio, donde hemos querido ver una posibilidad de colaboración y de trabajo interdisciplinar, tal y como es el campo de la salud.

La primera referencia que despertó nuestro interés en este trabajo nos lleva hasta el Forrest Country General Hospital de Hattiesburg, Mississippi. Allí, el filósofo Paul Sharkey, a finales de los años 70 inició un interesante trabajo como orientador filosófico donde en 1979 se le concedía la categoría de “filósofo residente”.

Sharkey acumula más de veinticinco años de experiencia en la aplicación de la orientación filosófica a la salud y en la actualidad es vicepresidente de la APPA (American Philosophical Practitioners Association).³

Otros trabajos desde donde partimos nos llevan no ya sólo a la participación de filósofos en comités de ética de los hospitales sino en el asesoramiento a pacientes; algunos, como Wayne Shelton orientador del Instituto Bioético Alden March de Albany EEUU, y Stanley Chan en Canadá orientan a pacientes y familiares sobre cuestiones relativas al final de la vida.

Trabajos en el campo de la enfermería como el de la filósofa holandesa Ida Jongsma, o el de Pierre Grimes y Vaughana Feary, desarrollan líneas de trabajo cada vez más sólidas en esta aplicación de la orientación filosófica.

Desde aquí, hace ahora más de tres años, comenzamos a esbozar un proyecto de trabajo que muy resumidamente quería aplicar la OrFi a determinados campos de la salud, y más concretamente a los que se desarrollan en enfermedades crónicas y cuidados paliativos. Esto era acercarnos a desarrollar nuestro trabajo en un espacio donde el dolor y sufrimiento cuestionan continuamente al enfermo y a su entorno de familiares y amigos, pero también, y esto es importante, a los especialistas que desde el campo de las ciencias de la salud tienen que

(Madrid) en Noviembre de 2005 por José Antonio Leira bajo el título *El diálogo socrático y su aplicación al Asesoramiento Filosófico*. El tutor de este trabajo fue el Dr. Diego Sánchez Meca.

Meses más tarde, ya en 2006 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla José Barrientos Rastrojo, miembro del Grupo ETOR defendió su trabajo bajo el título. *Análisis de la orientación Filosófica desde el pensamiento Crítico. Aplicación de métodos y técnicas de Filosofía individual. Teoría y práctica*. El tutor de la investigación fue el Dr. Ramón Queraltó.

³ Cfr. <http://www.appa.us> .

afrontar situaciones que están fuera del alcance de sus manos y de la medicina tecnológica que nos ha tocado vivir.

En los dos próximos epígrafes, analizaremos este trabajo y propondremos otros que serán en un futuro materia para la futura tesis doctoral.

El recorrido de Vaughana Feary

En este apartado vamos a analizar tres experiencias de aplicación práctica de la filosofía en la salud. Las tres participan de un proceso donde la filosofía interacciona en realidades cotidianas que demandan la intervención de esta disciplina para que se complete una terapia integral en el individuo.

Feary, Ellacuría y Cicale nos muestran un trabajo de alto significado para los que investigamos esta aplicación concreta de la filosofía, sobre todo porque mantienen ese espíritu interdisciplinar al que nos referíamos anteriormente. Desde los pacientes de cáncer de Feary en Estados Unidos, a los drogodependientes de la “Comunidad Terapéutica Manu Ene” (Osakidetza) en el País Vasco con el trabajo de Tomás Ellacuría, pasando por el “Diálogo Filosófico” (DF) de Paolo Cicale con enfermeros responsables de los cuidados paliativos de un “Instituto Oncológico de la Suiza Italiana”, fácilmente captamos esa línea transversal que recorre estas intervenciones. Las distancias que geográficamente les separan, les unen en una tarea de acompañar y orientar a enfermos y cuidadores en territorios donde la muerte está cercana, y por ende el cuestionamiento existencial, la pregunta al final por un sentido de vida para dárselo a la muerte.

Abrimos pues este recorrido con Vaughana Feary y un trabajo que fue dado a conocer en 2002 en el “Sexto Congreso Internacional de Filosofía Práctica” que tuvo lugar en Noruega.

Su reflexión sobre la contribución de la OrFi en la mejora y curación de enfermos de cáncer no pasó inadvertido, no sólo en esta reunión de especialistas, sino a posteriori en diversas iniciativas similares que se han puesto en marcha en algunos hospitales del mundo⁴.

⁴ Actualmente estoy desarrollando un proyecto que será presentado a la Asociación Española contra el Cáncer con una propuesta para la orientación filosófica en voluntarios de enfermos terminales y/o

Feary, en esta interesantísima aportación⁵ propone a los filósofos una intervención en este espacio y un encuentro con otras disciplinas para que pacientes de cáncer y enfermos terminales vivan más plenamente al filo de la muerte.

It is my hope that this paper will encourage other philosophers to counsel in this area, to collaborate with psycho-oncologists, and to deploy their philosophical expertise in helping patients with cancer, and other chronic or life threatening medical problems, to live more fully in the face of death⁶

Después de un recorrido teórico de la filósofa americana, miembro del APPA, por la Grecia clásica, con directas referencias al trabajo de Martha Nussbaum,⁷ vuelve a recordarnos a Epicuro o a Cicerón más tarde parafraseando al primero aseverando que la filosofía es una medicina para el alma, que puede y debe afrontar el sufrimiento de los demás y que éste es uno de sus grandes objetivos.

Marco Aurelio es otro de los autores que la filósofa americana repasa en su aportación como referente de interés a la hora de corroborar el pensamiento de los Estoicos de que la filosofía, como medicina para el alma, era también útil para afrontar el dolor físico. Este pequeño recorrido histórico que plantea la autora al inicio de su trabajo refleja muy sinópticamente como la bifurcación cuerpo y alma se posiciona en el pensamiento y así desde Platón hasta Descartes existen separados.

El filósofo francés ya esboza una visión moderna de la importancia de la medicina del cuerpo/mente cuando escribe sobre la enfermedad en su infancia, subrayando la importancia de la actitud ante ésta y asegurando que su contento dependía exclusivamente de él en su relación con ella.

I Believe that the inclination that I have always had of considering things which come up from a point of view which could enable me to render them most agreeable, and to make sure that my principal contentment depended on

paliativos y sus familiares.

⁵ Feary, V.: *Medicine for the Soul: Philosophical Counseling with Cancer Patients*. Oslo Academic Press, Oslo 2002, pp. 35-51.

⁶ *Ibíd.* p. 36.

⁷ Nussbaum, M.: *The Therapy of desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, New Jersey, 1994. Aquí y en lo sucesivo trabajaremos con la traducción de Miguel Candel, *La terapia del deseo*. Paidós, Barcelona, 2003.

me alone, is the reason that this indisposition which came to me as if it were natural to me, has little by little entirely passed away.⁸

Subraya Feary que desde Descartes hasta los años 60 la filosofía se fue distanciando progresivamente de los problemas de la vida diaria y que la especulación filosófica se centró en tres temas: sospechar de la concepción de mente como un posible error categorial, entusiasmo hacia la visión que sostiene que los estados mentales pueden ser explicables en términos de estados del cerebro y el nacimiento de la psicología clínica que llenó el vacío creado por el fracaso de la filosofía moderna para continuar proporcionando medicina para el alma.

En este punto, nos recuerda la autora un florecimiento de multitud de técnicas holísticas no médicas o no occidentales unidas inicialmente bajo el encabezamiento de “medicina alternativa” que venían a llenar el vacío creado por la medicina moderna para dar tratamiento a las personas como un “todo”. Esta medicina alternativa posteriormente se convirtió en un negocio, especialmente en los EE.UU donde ya se ofrecía en multitud de hospitales, no como alternativa, sino como medicina complementaria presentada como: “Medicina para Cuerpo y Mente”, “Medicina Integradora” o “Medicina Complementaria”, éstas⁹ se ofrecen de forma rutinaria a pacientes de cáncer y a otras enfermedades crónicas o terminales.

Feary, que narra en su artículo la importancia del significado que damos a la enfermedad y que nos introduce en un método de trabajo para sus enfermos, nos recuerda que si bien se abre un acercamiento hacia la muerte, ella pone el acento en una lucha por sobrevivir más, y como opuesto a un acomodarse de cara a la muerte.

Sostiene que el significado de la experiencia de la enfermedad cambia más frecuentemente en una dirección positiva cuando suceden tres cosas:

1. El individuo es escuchado y recibe una explicación de su enfermedad que tiene sentido.

⁸ *Ibíd.* (Quoted in Paul Martin, M.D., *The Healing Mind, The Vital Links Between Brain and Behavior, Immunity and Disease*. New York: St Martin's Press, 1977 pp. 275-6), p. 39.

⁹ Nos recuerda Vaughana Feary que en un artículo de la revista *Newsweek* del 26 de febrero de 2001 se recoge que el nuevo Centro Nacional de Salud Complementaria y Alternativa dependiente del Instituto Nacional de Salud cuenta con presupuesto para investigación de 89 millones de dólares al año.

2. El individuo siente que es cuidado y que cuenta con la comprensión del sanador y de otros de su entorno.

3. El individuo tiene un sentido mejorado de control sobre la enfermedad o sus síntomas.

La OrFi, señala Feary, puede ser terapéutica para los pacientes de cáncer en cuatro sentidos más especializados:

1. Ayudar a un mejor afrontamiento.

2. Mejora de toma de decisiones y asumir responsabilidades.

3. Concienciar a los enfermos de la necesidad de demandar y crear comunidades terapéuticas y sistemas de salud más justos.

4. Apoyar la autonomía del paciente, incluyendo el derecho a morir.

I wish to argue, however, that philosophical counseling can be therapeutic for cancer patients in four more specialized senses: 1) It can help cancer patients to feel better, and to cope better with their illness, and with life problems resulting from their illness. 2) I can help cancer patients to make better decisions about their own health, and to take responsibility for curbing unhealthy, and self destructive behaviour. 3) It can empower cancer patients by assisting them in creating therapeutic communities, and more just and responsive health care systems, which are conducive to healing and to supporting patient autonomy, including the right to die. In sum, philosophical counselling, as complementary medicine, can be therapeutic by improving quality of life for cancer patients¹⁰.

Vaughana Feary hace referencia en esta aportación a un espacio de colaboración entre orientadores filosóficos y psicoanalistas con los inmunólogos en un nuevo campo denominado “psiconeuroinmunología,” en este novedoso espacio de investigación se buscan las relaciones entre los factores mentales (creencias, pensamientos, emociones...etc.) o los sucesos psicosociales (dolor, divorcio, pérdida de empleo, pérdida de un ser querido...etc.) por un lado y las hormonas, el cerebro y su funcionamiento, la inmunidad y la enfermedad, por el otro. Claramente, los factores mentales deben incluir nuestras creencias filosóficas y nuestro razonamiento crítico, indica la autora. En cualquier caso no

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 42-43.

profundizaremos en este tema, y entraremos finalmente en el proceso y método de trabajo de la orientadora con sus pacientes de cáncer.

La intervención de la filósofa americana puede dividirse en dos momentos.¹¹ El primero responde a un encuentro individual de 2 horas y media de duración y con las siguientes pautas:

1. Usar los métodos filosóficos y las perspectivas para alentar y para reforzar las formas de pensar, sentimientos, actitudes, comportamientos y relaciones que están correlacionadas con la supervivencia al cáncer según estudios recientes.
2. Complementar y reforzar los tipos de medicina complementaria que existen o los programas relacionados que ofrecen los hospitales.
3. Enriquecer la vida de mis pacientes. Las sesiones de grupo normalmente consisten en 8-10 sesiones independientes. Un ciclo de sesiones para otro grupo comienza inmediatamente tras la finalización del primero; esto permite a los pacientes que han perdido sesiones por complicaciones médicas de sus tratamientos, asistir a las discusiones donde no estuvieron.

Pero profundicemos ahora en los contenidos y líneas de trabajo de cada una de las sesiones en la que Feary trabaja con sus pacientes.

1. Sesión de presentación medicina/filosofía. Se comparten historias individuales y los pacientes empiezan a dar sentido a la suya propia.
2. Las sesiones 2 y 3 se dedican a estudiar cómo la filosofía puede sugerir formas para aliviar el estrés. Se trabaja para desmontar las falacias que habitualmente se instalan en sus mentes. Por ejemplo la “Falacia de la División” y la “Falacia de la Falsa Analogía.”¹²
3. La sesión cuatro se dedica a la tomas de decisiones. Esta sesión se alimenta de la anterior, al comprobar cómo algunas de las falacias y creencias irracionales vistas puedan mediar negativamente en la

¹¹ *Ibíd.*, pp. 47-49.

¹² La Falacia de la División es común entre los enfermos de cáncer, y se puede explicar así. Se dice que el 75% de los pacientes con cáncer con el tipo “x” de cáncer y con “Y” nódulos linfáticos afectados (justo lo que yo tengo) morirá en los próximos cinco años. Por lo tanto, yo moriré en los próximos cinco años.

Otra falacia común que es igualmente destructiva para la esperanza es la “Falsa Analogía”: hace quince años mi abuela murió de cáncer de mama (justo lo que yo tengo) en una terrible agonía. Por lo tanto, inevitablemente, yo moriré en una terrible agonía.

capacidad para tomar buenas decisiones y tomar el control de nuestras propias vidas. En esta sesión se presta igualmente atención a algunas cuestiones éticas médicas: directrices avanzadas, comunicación con los médicos. etc.

4. Las sesiones cinco y seis normalmente se dedican a analizar el concepto de “salud.” Desde Platón hasta Foucault las formas en las que concebimos el cuerpo tienen implicaciones para la salud.

5. Las sesiones siete y ocho suelen dedicarse a cuestiones relacionadas con el sentido de la vida, la identidad personal, el perdón, la naturaleza de una buena vida o una vida feliz. A los participantes se les ofrece la oportunidad de compartir cualquier perspicacia que su enfermedad haya generado sobre estos tópicos, así como de explorar la relevancia de las perspectivas filosóficas alternativas en estos temas para vivir plenamente al filo de la muerte.

6. La sesión nueve se dedica a explorar los conceptos filosóficos de amor y amistad; cómo el apoyo que los individuos hayan recibido de sus propios familiares y amigos ilustra estos conceptos. Se analiza la soledad y su lugar en la vida humana.

7. La sesión diez examina brevemente la naturaleza de la “comunidad” y las dimensiones políticas de nuestros problemas personales de salud. El grupo discute cómo los pacientes de cáncer pueden hacerse más fuertes y contribuir a cambiar nuestro sistema de salud.

8. Una última sesión sirve para analizar el trabajo del grupo y resumirlo al tiempo que los participantes dan su opinión e indican cómo sus perspectivas filosóficas sobre la vida se han enriquecido al aprender, por la fuerza, cómo vivir plenamente al filo de la muerte.

En ese sentido, leer el sufrimiento como fuente de conocimiento, Feary hace referencia a un artículo del asesor filosófico canadiense Peter Raabe:

In an interesting article, “Celebrating Afflictions” (to which I was a somewhat reluctant contributor), Peter Raabe showed how he and other counsellors had helped clients to see that their “afflictions” had been the occasion for leading a richer life. After reading Raabe’s column, I was convinced that he was emphasizing something of importance to my clients.¹³

¹³ *Ibíd.*, p. 50.

Si al principio no le resultó muy agradable, sí pudo después encontrar en él una validez para sus enfermos. Feary termina con una frase que no quiero obviar:

However, it is helpful to cancer patients to remind themselves of some of the consolations afforded by Lady Philosophy. Some will outlive cancer, and some will die from it, but all can celebrate the recognition that the human spirit, healed and enriched, can survive even the worst ravages of disease.¹⁴

Tras el paso de nivel la diferencia adicional radica en que se comienza a participar en las terapias de grupo que tienen una frecuencia de dos sesiones semanales.

El recorrido de Tomás Ellacuría

La segunda experiencia que analizamos en este trabajo es la que nos mostró Tomás Ellacuría en el 8º Congreso Mundial de Filosofía Aplicada celebrado en Sevilla, su trabajo “El AF en la comunidad terapéutica”¹⁵, apuesta, en la línea de Feary, y en la que veremos a continuación de Cicale, por hacer práctica la filosofía en salud, en este caso en el terreno de la drogodependencia.

La “Comunidad Terapéutica Manu Ene” es un centro residencial que trata de ser, según el autor de esta aportación, un ámbito de trabajo personal y grupal que está dirigido a personas que han tenido problemas de adicciones y quieren llevar a cabo un replanteamiento de sus vidas y una rehabilitación.

Con unas normas habituales de estos centros: no drogas, ni alcohol, ni sexo entre los residentes, el trabajo se plantea desde dos niveles, relacionados con los periodos de terapia.

El primer nivel es un espacio básico inicial de reubicación y encuentro con el grupo. En este nivel los residentes desarrollan trabajos de limpieza con una doble función: trabajo para el grupo y para mí, pero también es integración.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁵ Ellacuría, T.: *El Asesoramiento Filosófico en la comunidad terapéutica*. En Actas de “VIII Congreso Mundial de Filosofía Práctica”. Sevilla 2006 (en prensa).

En este primer nivel se ponen en práctica otras terapias en paralelo, y se trabaja el ejercicio físico para propiciar un reencuentro con la propia energía corporal.

Un dato de interés es el nombramiento a cada residente de la figura de un hermano mayor. Se propicia la escucha y el inicio del diálogo. Se busca el sentido: "...tengo un hermano mayor que me escucha y a quien escuchar. La escucha me permite descubrir un mundo donde el sentido se halla en algún lugar, puede que en la escucha misma".¹⁶

El trabajo del orientador filosófico en este nivel es coordinar lo que se denomina "reunión de hermanos". En este encuentro se marcan objetivos después que se ha iniciado la integración desde el grupo.

Este grupo es animado por mí que realizo un especial seguimiento, es decir atención, de las personas integrantes de este primer nivel. A él asisten los integrantes del primer nivel ("hermanos pequeños") junto con los "hermanos mayores" que tienen asignados (mediante propuesta aceptada).

Los objetivos de este nivel son los de establecer un nuevo punto de partida, producido a partir de:

Una reactivación de las facultades del yo.

El reconocimiento funcional y normativo del tratamiento.

El inicio de una reflexión sobre el alcance de los cambios, el grado de la implicación necesaria y la toma de decisión sobre la opción de continuar realizando un trabajo en profundidad sobre cada uno mismo para acceder al segundo nivel y así seguir avanzo en sus tratamientos¹⁷

Una vez que se accede al segundo nivel, la diferencia adicional radica en que se comienza a participar en las terapias de grupo que tienen una frecuencia de dos veces a la semana. Instantáneamente se accede a una responsabilidad personal y específica dentro del grupo.

Se ha pasado de una fase de inmersión en una nueva cultura grupal, donde se ha llevado a cabo una rectificación del yo al punto cero esencial de sus facultades integrantes e integradoras: acción-volición, afecto-emoción y razón-intelección, como potencias integrantes de un yo sistémico, produciéndose una puesta en marcha que se habrá ido realizando a través de las actividades que ya hemos descrito.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

Con el entrenamiento de las herramientas “críticas-felicitaciones-propuestas” en esa inmersión en la convivencia donde se generan los afectos y los conflictos, al acceder al estadio reflexivo terapéutico donde se inicia la anamnesis biográfica de los puntos oscuros y sombríos, se comienza a producir una integración interior y exterior, a la vez que se inicia una dialéctica pasado-presente.¹⁸

A medida que se va avanzando en el trabajo terapéutico y práctico, reseña el autor, se lleva a cabo, debido al influjo existencial de este momento terapéutico-comunitario, la recreación del “ethos”. Es un nivel para plantearse una reposición ante mis familiares, mi entorno, e incluso el sistema.

Ellacuría recurre a la palabra “acompañamiento” a la hora de definir el papel que realiza el asesor filosófico en la comunidad terapéutica, un acompañamiento en un diálogo existencial.

En la comunidad terapéutica, el asesor filosófico, dentro de un equipo interdisciplinar, cumple una función específica de interlocución y de acompañamiento en torno a un diálogo existencial. Estamos en un ámbito genuinamente teórico-práctico.¹⁹

Tomás Ellacuría en el desarrollo del proceso de trabajo con los residentes de la comunidad, advierte, a la manera que ya lo hacía Roxana Kreimer, de la imposibilidad de objetivar en la labor de acompañamiento al diálogo existencial sobre esa vida en reconstrucción. Para el filósofo vasco se señalan líneas axiológicas:

En la medida en la que la dialéctica entre la práctica y la teoría genere una praxis integral, es decir con un yo integrado en sí y con el entorno, dentro de una narración existencial con sentido, se puede otear un horizonte abierto. En este proceso el asesor filosófico cumple una labor de acompañamiento a través de las prácticas y en el desarrollo teórico, llevando a cabo una interlocución de carácter preformativo. Esto quiere decir que no es aséptica una preferencia que señala flancos de la realidad, porque se asienta dentro de un código que significa a una constelación de valor.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

Aquí el término “preformativo”, se inscribe dentro de la creación práctica de una gramática existencial, donde la ortografía se sitúa en el campo axiológico²⁰

El trabajo grupal muestra aquí una de sus caras más interesantes, la de constatar la diferencia con lo normalizado, avisar de la singularidad.²¹ En ese sentido Ellacuría anota que la comunidad avisa de mis “yoes” falsos y me permite ser yo en cuanto universal y concreto.

Otra de las aportaciones que creo de sumo interés del autor es la referida a la necesidad de compartir el mal en deliberación, lo que me lleva a la reflexión de Pascal cuando afirma que “la grandeza del ser humano reside únicamente en el conocimiento de su propia miseria”.²² Esta miseria compartida, algo muy habitual en determinadas tribus y que ha sido estudiado por no pocos antropólogos, genera una catarsis, que en el caso de las referidas tribus daba lugar, entre otras cosas, a que los adolescentes que participaban en estos ritos fuesen desde ese momento considerados como adultos por su tribu.

Y el asesor filosófico debe saber orientar estas necesidades específicas al contexto operativo idóneo que es el “grupo de terapia”, facilitando la concreción, la visualización y la comprensión de las necesidades de trabajo terapéutico, para su inmersión en un ámbito de interacción entre iguales que cumple funciones desmitificadoras del poder oclusivo del desarrollo patológico propio.

Porque el mal no compartido en deliberación, ni es comprendido, ni redimido mediante ese acto de comprensión que es una facultad o bien esencial, universal y propio.

El mal que se describe y se expone, es exorcizado mediante un acto de comprensión grupal, dialógico y redentor. A veces paradójico.

Este momento supone una cierta culminación de un proceso que contempla y presupone la implicación de este proceso que hemos venido describiendo.²³

Finaliza Ellacuría recordándonos que este proceso es el inicio de una andadura vital que requiere poder seguir recreándose filosófico-

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Personalmente, he experimentado algo similar cuando he trabajado con mis grupos de enfermos de Fibromialgia.

²² Pascal, B.: *Pensamientos*. Cátedra, Madrid, 1998. (Me remito a la edición de Mario Perejón).

²³ Cfr. Tomás Ellacuría, op.,cit.

prácticamente de modo continuo. Al fin es la necesidad de una búsqueda continua de corrección de sentido, o de inauguración de otro que culmine su existencia, y esto nos lleva, y vincula inevitablemente a Frankl y su Logoterapia.

La trayectoria de Paolo Cicale

Cerramos este apartado con un análisis del trabajo realizado por el filósofo Paolo Cicale en la suiza italiana, concretamente en el “Istituto Oncologico della Svizzera Italiana” (I.O.S.I) con sede en el hospital de “San Giovanni di Bellinzona” una ciudad prácticamente fronteriza con Italia muy cercana a Milán.

Cicale nos aporta en su contribución una interesante mirada sobre la aplicación de la Consultoría filosófica en enfermeros suizos miembros del equipo de cuidados paliativos del citado hospital y corrobora con su trabajo que la propuesta que finaliza este trabajo de investigación de doctorado no era ni atrevida, ni nueva, como podremos comprobar.

Cicale, que se especializó en Bioética en la Universidad de Milán, si bien realizó sus estudios de Filosofía en Urbino, ha trabajado cerca del profesor Rocco Donnici, autor de un interesante libro que planta la filosofía como un verdadero instrumento de ayuda²⁴.

Hay que decir que Cicale además de su formación filosófica es enfermero y es quizás la figura suiza más cercana a la práctica filosófica en salud.²⁵

El hecho de que el autor sea además de filósofo, enfermero, potencia aún más el significado y el propósito de llevar la OrFi a este campo de la salud, una apuesta nada fácil como reconoce el autor en el trabajo donde vamos a centrarnos.

²⁴ Cfr. Donnici, R.: *Camminare eretti. Filosofia come terapia fondamentale. Il filosofo come consulente esistenziale*. G Laterza, Bari, 1995.

²⁵ Paolo Cicale, de la mano de Donnici y de Grassi, ha profundizado en este tipo de aplicación de Orfi en salud con aportaciones de sumo interés tales como: *La dolce morte. Il protocollo sul suicidio assistito* (2004). *Dai principi etici alla realtà clinica* (2005). *Accompagnamento dei pazienti nella fase ultima della vita* (2005). *Il dolore e l'ascoto* (2006). *Aspetti etici nelle cure e nell'assistenza alle persone affette da demenza* (2006)...etc.

Verso la fine del 2004 ho iniziato ad avere i primi contatti con i vari responsabili dell'istituto. Dopo avere presentato la prima documentazione, con piccoli cenni allá storia della consulenza, a piú riprese, ma con molta circospezione, mi è stato richiesto altro materiale di approfondimento. Questo per dire che, purtroppo, non è facile proporre la filosofia come materia spendibile al di fuori dei muri dell'accademia; ed è un segnale importante, credo, per chi si occupa della definizione e divulgazione della consulenza filosofica, che molto ancora bisogna fare²⁶

Cicale affronta con un grupo de enfermeros de cuidados paliativos del Instituto Oncológico de la Suiza italiana un trabajo en torno a lo que él denomina “Diálogo Filosófico”, desde el que, inspirado en las prácticas de “counseling” analiza con los consultantes las emociones que surgen en su relación de trabajo con los enfermos .

El objetivo final de este trabajo es percibir una mayor claridad de lo que hacen cotidianamente, y, sobre todo, un cambio en positivo de las emociones que caracterizan su vivencia sobre la que el grupo reflexiona en conjunto.

El filósofo italiano hace hincapié en la necesidad de mantener unas reglas dentro de las pautas metodológicas del “proceso dialógico” en el que la interrelación del grupo es esencial.

1. Evitar monólogos.
2. Hablar con sinceridad evitando personalismos.
3. No realizar ningún juicio.
4. Hacer referencia a la experiencia.
5. Expresar las dudas y razonarlas.
6. Pensar autónomamente sin referirse a la autoridad.
7. Concentrarse en la escucha activa.
8. Evitar oposiciones, contrastes, polémicas.
9. Prestar atención a lo que se ha dicho por los otros.
10. Buscar el consentimiento.

Desde estas normas, la primera fase planteada por Cicale consiste en que cada consultante narre una experiencia, que en principio están conectadas por la función que desempeñan en el hospital. Cada narración del acontecimiento va unida a la emoción que ha sentido el enfermero en ese momento y la emoción que siente al narrarla.

²⁶ Cicale, P.: “Il dialogo filosofico e le cure palliative”. En *Pratiche Filosofiche* n° 6, Milano, 2005.

Finalizadas las narraciones de todos los miembros se elige una sobre la que se desarrolla el trabajo. El análisis de la narración se caracteriza por algunas fases, donde además del consultor, todo el grupo puede interactuar con el enfermero que está narrando su historia. El filósofo es el que plantea al narrador que localice y señale el argumento fundamental de lo que se cuenta, iniciándose en el proceso igualmente un análisis semántico.

Otra fase interesante es la mirada del grupo con respecto al narrador. Es la manera en la que cada uno recuerda haberlo visto en ese momento que describe.

En este momento, se entrecruzan explicaciones del problema desde el grupo y desde el narrador. Se analizan entonces los diversos puntos de vista, las coincidencias, los desencuentros, los argumentos...etc. y se analiza particularmente en este momento las emociones sentidas.

Al fin es razonar sobre cómo se afronta el problema desde el individuo, cómo lo ve su grupo, qué emociones participan y qué nos ofrece la reflexión en común y la mirada de “los otros”. Es analizar la posibilidad de romper mecanismos rutinarios que nos puedan alejar, en este caso, de un espacio más cercano al paciente y a sus familiares y mejorar por lo tanto en una escucha afinada las necesidades de éstos.

Quali benefici?. La capacità o l'opportunità di flettere in un mudo diverso riese a rompere il meccanismo routinario del *fare*. Ad esempio, quando un paziente fa delle richieste, gli operatori con cui ho lavorato non avvertono più l'urgenza di dare sempre e comunque una “qualsivoglia” risposta, ma riflettono sull'oggetto Della domanda, si prendono del tempo, quando é possibile, per instaurare una relazione più profonda e meno stereotipata.²⁷

Una experiencia con sujetos afectados de Fibromialgia (FM)

Previo a la exposición del trabajo desarrollado con los enfermos de FM, creo necesaria una breve introducción que nos ubique en esta enfermedad y en sus principales características, para abordar de forma más completa el desarrollo que ha supuesto la aplicación de la OrFi en la FM.

²⁷ Ibid. (La cursiva es del autor).

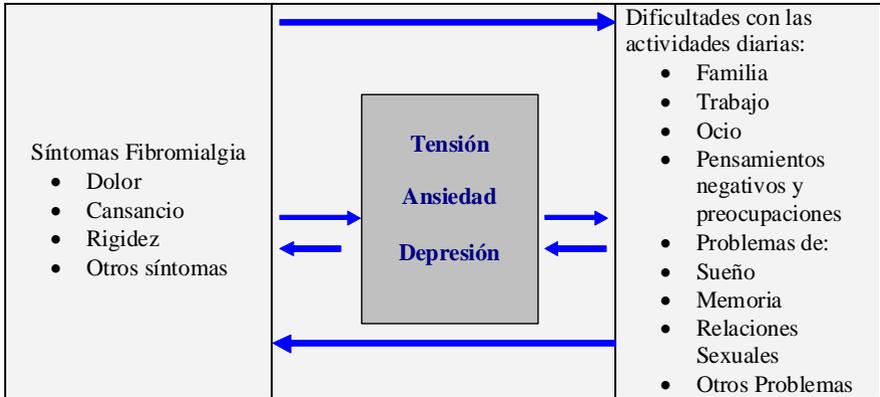
La FM es una enfermedad crónica que ocasiona a la persona que la padece dolor en múltiples localizaciones del cuerpo además de un cansancio generalizado. Se cree que los síntomas presentes son debidos a bajos niveles de sustancias que regulan la sensación de dolor (serotonina). Las causas que se barajan sobre su aparición son múltiples. Así, hay autores que señalan a infecciones víricas como el origen de la enfermedad, mientras otros hablan de sucesos vitales estresantes y enfermedades crónicas como causas determinantes en la aparición de esta enfermedad.

La FM es una enfermedad frecuente, la padece entre el 1 y 3% de la población española, lo que supone entre 400.000 y 1.200.000 personas. Afecta principalmente a mujeres de entre 30 y 60 años. Es una enfermedad “sumergida” debido a que sus criterios diagnósticos no han estado claros y lo habitual era confundirla con otro tipo de enfermedades. Esto tenía y tiene consecuencias importantes para la persona enferma, es corriente que el paciente pase por varios especialistas (digestivo, corazón, traumatólogo, reumatólogo, psiquiatra...etc.) antes de recibir un tratamiento definitivo.

Hasta hace muy poco, las personas enfermas de dolor crónico eran tratadas por la medicina tradicional de forma ineficaz en la mayoría de los casos, según el modelo médico de dolor agudo. Estas personas observaban con indefensión cómo a pesar de visitar distintos especialistas y recibir distintos tratamientos, sus dolencias continuaban sin solución aparente.

La experiencia del dolor provoca a menudo emociones y estados de humor que pueden, por si mismos, aumentar el dolor. Se crea entonces un círculo vicioso, en el cual el dolor provoca emociones desagradables (ira, ansiedad, frustración, pérdida de autoestima, cuestionamiento de valores, crisis existenciales...etc.) y éstas aumentan la percepción del dolor.²⁸

²⁸ Comeche, M. I., y Martín, A.: *Vivir con Fibromialgia. Guía de Aspectos Psicológicos*. Afibrom, Asociación de Fibromialgia de la Comunidad de Madrid. Madrid, 2003, p. 6.



En el trabajo que se realiza con los enfermos de AFIBROSE de Sevilla confluyen diversas disciplinas en el intento de procurar un tratamiento integral, y en éste, médicos, psicólogos y filósofos confluyen en ello. Desde el campo de la Psicología y con una mirada del dolor desde la interpretación que lo presenta como una experiencia tridimensional, resultado de un cúmulo de factores que se relacionan entre sí (físicos, emocionales y mentales) se plantea la necesidad de dar a la persona enferma de dolor crónico, un tratamiento multidisciplinar, que considere, además de los aspectos sensoriales o físicos, los aspectos emocionales, cognitivos y conductuales.²⁹

Desde el campo de la filosofía, el objetivo final de este trabajo no podía ser otro que el objetivo común de cualquier intervención, grupal o individual, de la OrFi, esto es, posibilitar la capacidad de análisis de conflictos y estructurar, a partir de ahí, alternativas. Nuestro trabajo se ha orientado por lo tanto y en todo momento a conseguir que esas alternativas surgiesen de los propios orientados.

Los primeros pasos buscaron en las sesiones iniciales un refuerzo del grupo. Ir más allá de aquello que en un primer momento les unía: el dolor. En esta línea, y dejando aparentemente al margen el interés transversal de todos los miembros del grupo, se fueron buscando y detectando otras preocupaciones de los participantes que posteriormente nos proporcionaron suficiente material para un “análisis existencial” que inevitablemente siempre iba referido al malestar de la fibromialgia, pero

²⁹ Montenegro, B.: *Aproximación psicológica al dolor crónico en Fibromialgia*. Memoria anual Afibrose, Sevilla, 2003.

que era de excelente ayuda para clarificar determinadas actitudes existenciales que solían repetirse en las participantes.

Abiertas las líneas de comunicación y dejando siempre un importante espacio para la “ventilación ante el grupo” a la manera que suele hacerse en cualquier café o “Vino Filosófico”³⁰ se recogieron los temas que posteriormente conformaron el material de reflexión dentro del programa.

Todos los temas propuestos para la reflexión tales como: enfermedad y dignidad, culpabilidad y fibromialgia, ¿Cómo he pensado hasta hora? ¿Puedo cambiar las cosas...? dolor y sufrimiento, fibromialgia y sociedad. ¿Cómo nos ven los otros? La incredulidad del otro. ¿Cómo transmitir mi malestar?...etc.,³¹ fueron apoyados por textos de autores como: Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Boecio, Montaigne, Schopenhauer, May o Fizzotti... y algunos otros que pudieran aportar un punto de partida para la reflexión.

Para propiciar la reflexión sobre el sufrimiento en los demás, las asistentes al taller visionaron las películas: *La vida secreta de las palabras* de Isabel Coixet y *Tapas* de José Corbacho y Juan Cruz.

En *El hombre en busca de sentido* Frankl nos advierte:

Cuando los arquitectos quieren apuntalar un arco que se hunde, aumentan la carga encima de él, para que sus partes se unan así con mayor firmeza. Así también, si los terapeutas quieren fortalecer la salud mental de sus pacientes, no deben tener miedo a aumentar dicha carga y orientarles hacia el sentido de sus vidas³².

El trabajo realizado con nuestras enfermas de fibromialgia ha incidido muy especialmente en esta mirada introspectiva cargada en multitud de ocasiones de más peso para hacer la búsqueda más intensa, para poner entre las cuerdas todos esos “establecidos” que durante años han gobernado sus existencias y donde el dolor ha desactivado cualquier brote de esperanza, cualquier propuesta de trascendencia, cualquier aventura para tutearlo.

³⁰ Vino filosófico es una “suerte” de “Café Filosófico” que nació en Sevilla en 2004 de la mano de los filósofos: Francisco Barrera y José Barrientos. Su estructura de funcionamiento es idéntica a la del “Café Filosófico”, sólo que sustituye a este por el vino en el descanso de la reflexión e intervención de los participantes.

³¹ Anexo.: Ficha técnica de la muestra. Gráfico-13

³² op., cit., p. 105.

Si la vida del hombre, como apunta Frankl, no se colma solamente creando y gozando, sino también sufriendo, el debatirse del hombre con lo que el destino pone ante él, es la misión más alta y la verdadera finalidad del ser humano.

Paralelamente al análisis existencial, apoyado en todo momento por un “cuaderno de bitácoras”, donde las participantes recogían en forma de cuaderno de notas o diario el histórico de sus impresiones, actitudes, momentos especiales de la semana, y esencialmente sus respuestas a los episodios de displacer y sus “remedios” para afrontarlo, las herramientas de la logoterapia eran desempolvadas para implementar el trabajo de reconstrucción de actitudes, fundamentalmente ante el dolor.

Compartimos firmemente con “Gabinete Pharos” que las personas que padecen un dolor crónico necesitan clarificar sus motivaciones y saber qué cosas dan sentido a su vida para reforzar esas columnas que han de soportar un peso añadido al que conlleva la propia existencia³³.

Además de las herramientas de la OrFi y sus pautas metodológicas recogidas por el grupo ETOR³⁴ se ha trabajado con dos herramientas propias de la logoterapia: “Derreflexión” e “Intención Paradójica”.

Si bien la Derreflexión habitualmente se usa en el abordaje de dificultades sexuales, es tremendamente útil en todos aquellos casos donde la “hiperreflexión” limita al máximo la sintomatología del consultante, y por lo tanto no le permite ni distanciarse ni “autotranscender”.

Esta herramienta conduce a una visión de la diversidad de valores que amplía el territorio en la ubicación de sentido, abandonando la atención en uno mismo.

Con la Intención Paradójica, se ha trabajado contra la ansiedad anticipatoria, que no sólo es producto de situaciones fóbicas, sino la respuesta a un historial con poca discontinuidad en el dolor. La intención paradójica es una convocatoria del malestar, un intentar que ocurra lo que se teme, pero bajo nuestro control. Es, realmente una posibilidad de ganar espacio entre el consultante y sus patrones para poder visionarlos desde

³³ Cfr. Gabinete Pharos : “Una experiencia de asesoramiento en grupo: Taller de filosofía práctica” En Barrientos, J., Macera, F., Ordóñez, J. (eds). *La Filosofía a las puertas del tercer milenio*. Fénix Editora, Sevilla, 2005, p. 213.

³⁴ Cfr. Barrientos, J.: op., cit., pp. 143-148.

fuera. Cuando esta herramienta se usa a nivel grupal aún se hace más definitiva.

Sin entrar muy a fondo en los orígenes de la logoterapia y en la estructura que soporta su increíble edificio tengo que hacer necesariamente unas mínimas referencias de la llamada “Tercera Escuela Vienesa de Psicoterapia”, es decir, aquella que supera al Psicoanálisis de Freud y la Psicología Individual de Adler. La logoterapia no es otra cosa que un tratamiento psicoterapéutico inaugurado por el psiquiatra vienés Víktor E. Frankl basándose esencialmente en el “logos”, es decir, en el “sentido, significado... propósito”.

La logoterapia, con una serie de instrumentos y herramientas, detecta y diagnostica lo que podemos definir como “Vacío Existencial”, provocando en el paciente una reacción de búsqueda, además de una responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida que le llevará al encuentro de “Motivos para el existir”.

Uno de los aspectos diferenciadores de esta psicoterapia con las existentes es que desborda el área de las Ciencias de la Conducta y se adentra tanto en el área de Humanidades y en la propia Filosofía que se desmarca totalmente de aquellas psicoterapias que se reducen en sus bases a la fisiología y al comportamiento. La logoterapia no “trata”, realmente, “acompaña” a las personas que viven conflictos existenciales provocados por una falta de sentido en sus vidas o la necesidad de determinados valores.

Para el Dr. Frankl la dimensión espiritual del hombre es su verdadero motor, y el hombre para el psiquiatra vienés es una unidad tridimensional; una unidad antropológica de: cuerpo, psique y espíritu, que siendo ontológicamente diferentes forman una unidad profunda. Frankl subraya que la orientación en la vida es el sentido y no el placer, ni el poder. “Alcanzar el fin es en realidad una razón para ser feliz”.

La logoterapia participa en algunas de sus líneas de pensamiento de los fundamentos de la filosofía existencial. Entre los pensadores que inspiraron la obra de Víktor Frankl nos encontramos con: Heidegger, Kierkegaard, Max Scheler, Binswanger, Jasper... Todos los autores coinciden con la idea de un existencialismo fenomenológico tomando como centro a la persona existente. Kierkegaard nos recuerda que: “Hay que encontrar una verdad que puede ser una verdad para mí, encontrar la

idea por la cual quiero vivir y morir”. Sin duda alguna el nexo entre las psicoterapias humanistas y el existencialismo es evidente. La logoterapia no es una excepción. La integración del encuentro de Martin Buber, la fenomenología de Husserl, la llamada de atención de Sartre a una responsabilidad para atender nuestra propia vida, para asumir nuestra libertad de decidir y ser responsables de nuestro futuro, la atención que Binswanger y otros psicólogos existencialistas prestan al descubrir a su cliente su “visión del mundo”, confluyen en los planteamientos de la logoterapia de Frankl. Los dos últimos siglos no han sido sencillos. Hay quienes huyen del término “humanista”. El inicio del XXI marca una acusada ausencia de significado de la propia existencia. Sin duda alguna el hombre es minimizado y desplazado por la tecnología. Es el perfecto caldo de cultivo para vivir “conflictos del alma” En este punto el ser humano corre el peligro de emplear estrategias de autodestrucción para llenar el vacío de la propia “conciencia disminuida”, ya que aparece en ese momento una pérdida de valores, costumbres, ideales, de un sentido que sea motivado por su persona misma. Este fenómeno es conocido como “neurosis noógena”. Esta neurosis no es otra cosa que una pérdida de sentido existencial y el hombre es libre ante ella, le compete un grado de libertad. Hay una coincidencia total en el pensamiento de Frankl y en el de aquellos psicoterapeutas existencialistas que afirman que puedes deshacerte de los síntomas con un buen número de técnicas pero que tarde o temprano tendrás que enfrentarte a la realidad del “Dasein”.

El sentido de la vida se descubre a través de la conciencia, en busca de la trascendencia. La Logoterapia va más allá incluso del análisis existencial o el ontoanálisis, dado que es más que un mero análisis de la existencia o del ser, e implica más que un simple análisis de su sujeto. A la logoterapia le concierne simultáneamente el “ontos” y el “logos”. No es sólo terapia, es una filosofía de la vida. El sentido de la vida puede encontrarse de tres maneras. Por lo que damos a la vida (obras creativas), por lo que tomamos del mundo (experiencia y valores) y por cómo nos enfrentamos ante un destino que es ineludible (enfermedad incurable, sufrimiento). La logoterapia quiere hacer del paciente un ser consciente de su realidad y de las responsabilidades que le supone el ser consciente de ella, la labor del logoterapeuta consiste en ampliar y abrir al máximo la visión del paciente para aumentar su consciencia de sí mismo y de su

ser en el mundo. La concurrencia con la labor del orientador filosófico es máxima.

Trabajo de campo en FM

El grupo estaba compuesto por 15 personas, todas mujeres, con una media de edad de 48,7 años. Las sesiones, de dos horas, se realizaron con una periodicidad semanal durante los tres meses que tuvo de duración este programa.

En un primer sondeo realizado al grupo en la segunda sesión del programa se obtiene la siguiente información complementaria: el 63% de las participantes llevan entre 1 y 4 años diagnosticadas de FM, un 18% entre 5 y 10 años y un 19% más de 10 años. La sintomatología de las enfermas se presentan por este orden: 30% dolores, 26% cansancio, 17% depresión, 13 % vértigos, 8,70% ansiedad y 5% problemas de movilidad.

Otro ítem importante es el que se refiere a la interacción de la enfermedad en sus vidas. Así, el 36,80% manifiesta una importante modificación en su vida laboral, un 26,30% una gran afectación social, un 21% en su vida afectiva y el resto, un 15,90% no sabe.

Cuando se les pide que encajen la enfermedad en el ámbito fisiológico o psicológico el 95% se decanta por un problema físico ante el 5% restante, que lo sitúa en el campo de lo psicológico.

Resaltamos otro ítem de gran interés para nuestro trabajo, dado que interrogábamos sobre el sentido existencial en el que se sustentan para afrontar el dolor y el sufrimiento de la FM. Un 73% lo depositaba en su familia, un 18% en desarrollar un sentido de lucha capaz de domesticar cualquier injerencia de la enfermedad en su día a día, y por último un 9% lo encontraba en la religión.

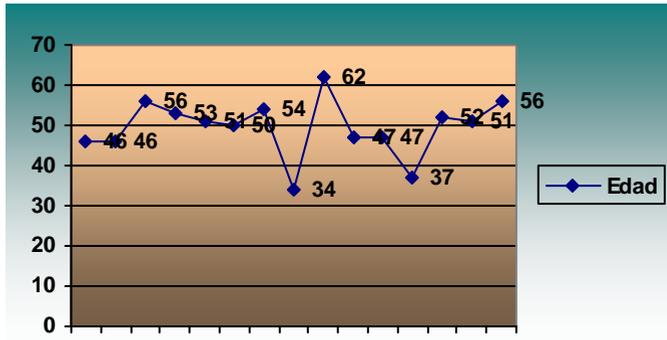
Por último destacar que a la cuestión planteada sobre las expectativas que tenían del programa recién comenzado el 63,70% contestó que mejorar, el 30% no sabe y el 6% ninguna.

Anexo I. Primer sondeo

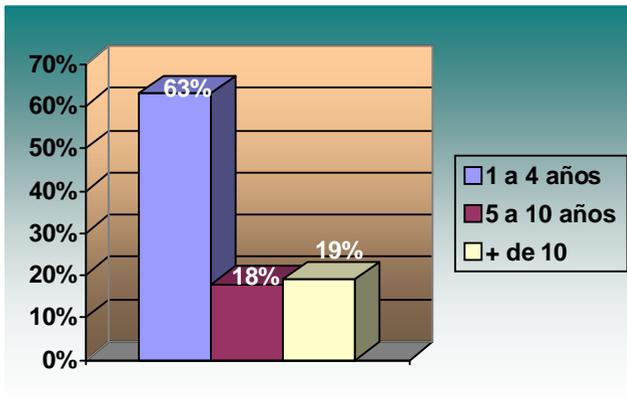
Se desarrolla al inicio del programa

Sexo: 100% Mujeres

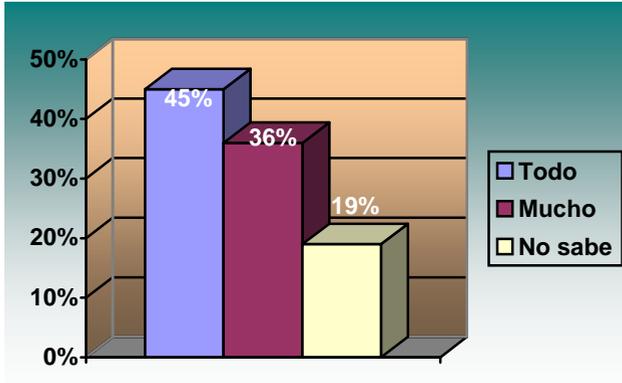
Edad: Muestra: 15 mujeres entre **34** años y **62**. Media edad: **48.7** años.
(Gráfico-1)



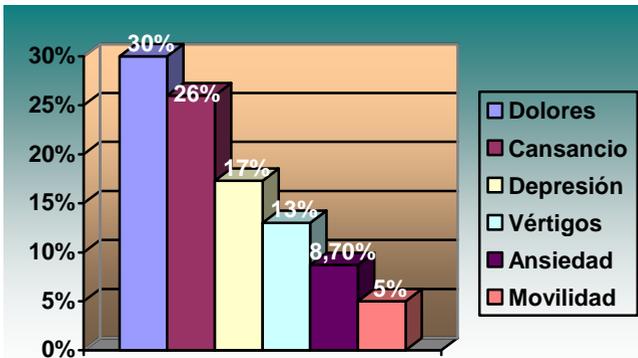
Tiempo de diagnóstico (Años que llevan diagnosticadas). (Gráfico-2)



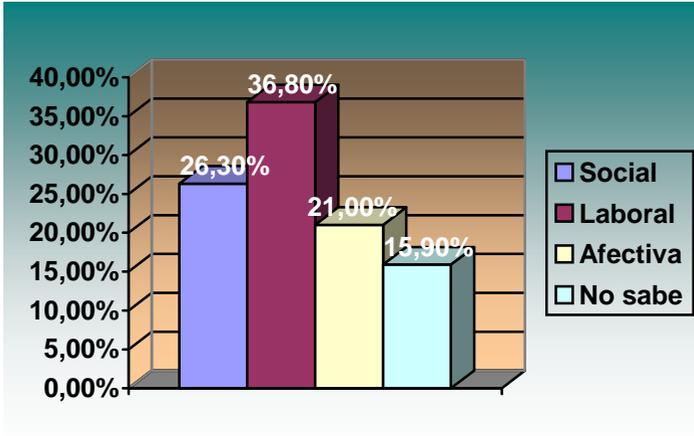
Impacto de la enfermedad en su forma de vida. ¿Cambió la enfermedad su vida? (Gráfico-3)



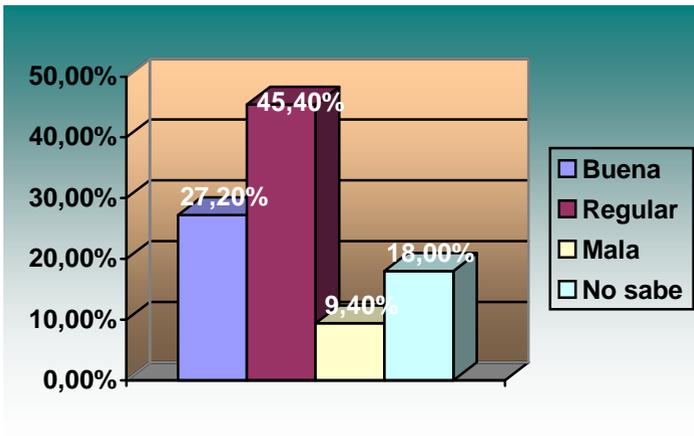
Síntomas con los que se les manifiesta la Fibromialgia. (Gráfico-4)



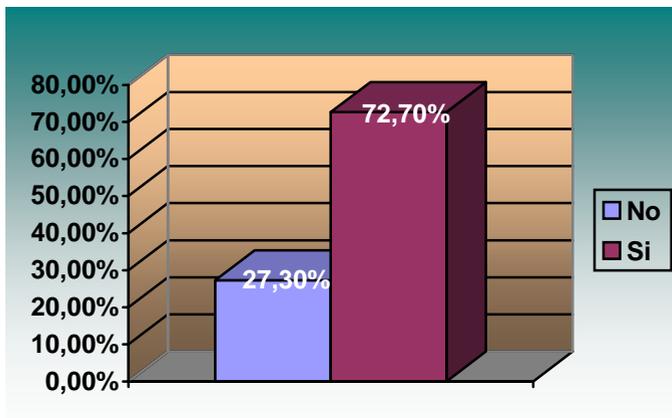
Interacción de la enfermedad en vida afectiva, vida social y vida laboral (Gráfico-5)



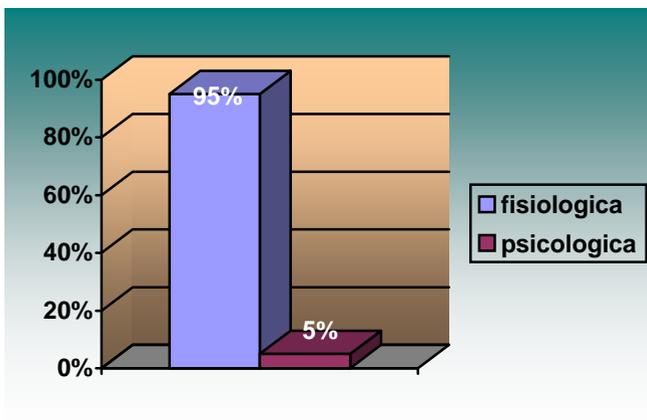
Valoración de la atención médica desde que es diagnosticada con FM (Gráfico-6)



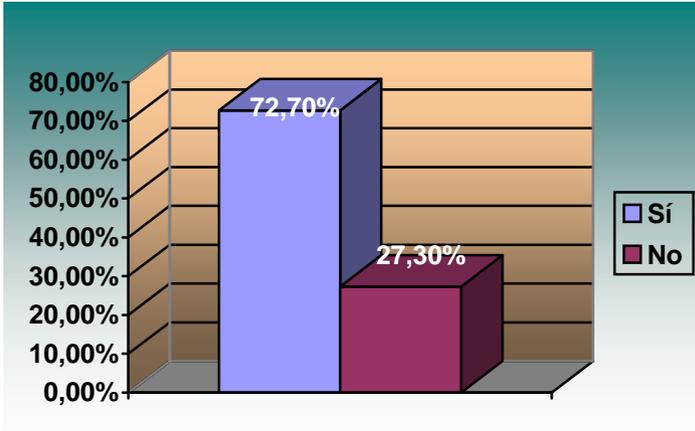
Dificultades a la hora de transmitir a los demás la enfermedad que padece (Gráfico-7)



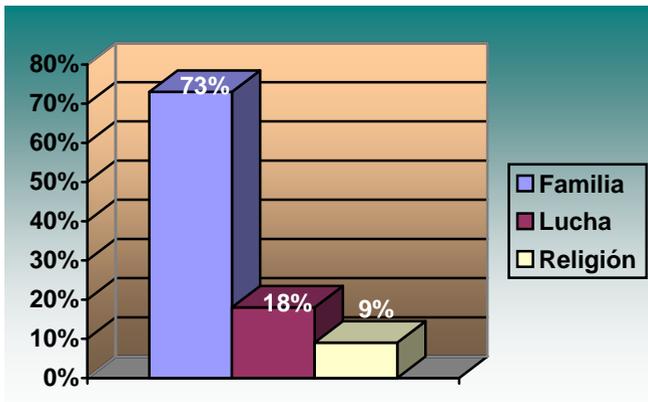
Cómo define su enfermedad (Gráfico-8)



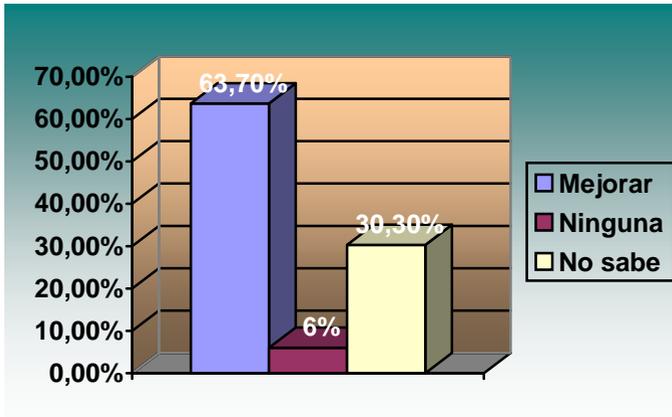
Búsqueda suplementaria de ayuda en otros profesionales y resultados (Gráfico-9)



Los elementos que dan más sentido a su vida. (Aquellas cosas por las que a pesar de las dificultades y malestares que le provoca la Fibromialgia le mueven hacia la vida más plena) (Gráfico-10)



Expectativas del programa (Gráfico-11)



Anexo II. Segundo sondeo

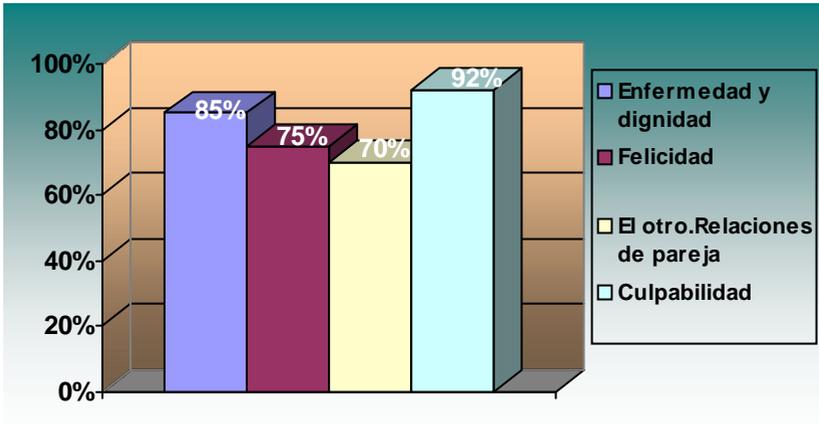
Se desarrolla al final del programa

Un segundo y último sondeo a las participantes de este programa nos mostró datos relevantes que por su interés transmitimos. A la pregunta por el tema tratado en el programa que más interés suscitó, el sentido de culpabilidad con un 92% se situó como el más interesante. Un 85% optó por “Enfermedad y Dignidad”, el 75% lo hizo por “La felicidad” y finalmente un 70% señaló “El otro y relaciones de pareja” como tema de sumo interés.

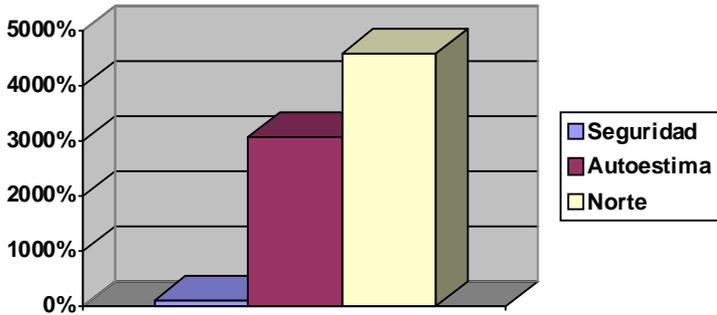
A la pregunta sobre qué les había aportado el programa el 80 % señaló que “seguridad”, un 67% destacó “el conocerse más”, un 65% señaló como aportación del programa “la autoestima”, un 45% el conocimiento de “nuevas herramientas” para afrontar su malestar y un 35 % señaló “saber aceptar la situación”.

A la última cuestión de este segundo sondeo, que preguntaba a las participantes su disposición a participar en otro programa similar, el 94% indicó que sí y un 6% que no³⁵.

Temas que le han resultado de mayor interés (Gráfico-12)

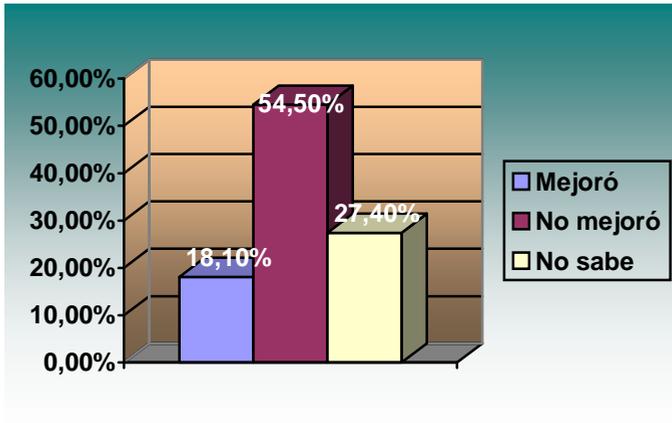


Qué le ha aportado el programa (Gráfico-13)

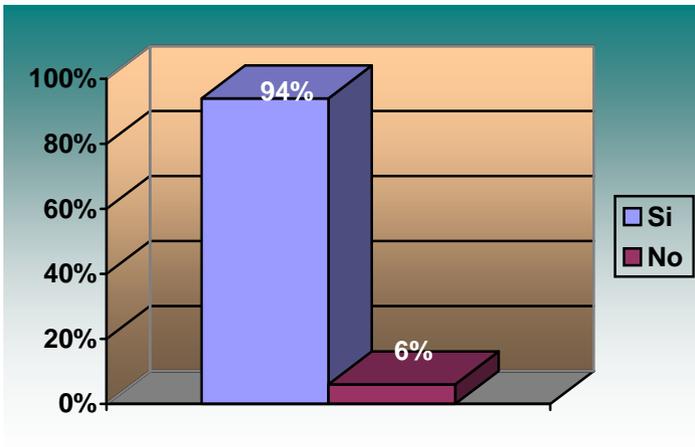


³⁵ Ficha técnica de la muestra.

Cumplimiento expectativas programa (Gráfico-14)



Volvería a participar en un programa similar (Gráfico-15)



LA PRÁCTICA FILOSÓFICA EN LOS PAÍSES NÓRDICOS¹

PHILOSOPHICAL PRACTICE IN NORWEIAN COUNTRIES

GABRIEL ARNAIZ
Universidad de Sevilla
gabriel.arnaiz@gmail.com

RECIBIDO: 1 DE JUNIO DE 2011

ACEPTADO: 24 DE JUNIO DE 2011

Resumen: En este artículo se expone una visión panorámica de la situación de la práctica filosófica (en un sentido amplio, esto es, incluyendo no sólo el trabajo individual sino también el grupal, aunque centrada más en la OrFi) en los países nórdicos, especialmente en Noruega, así como de sus principales protagonistas, y sus influencias más importantes. Se agrupan los filósofos en tres generaciones: la primera compuesta fundamentalmente por Anders Lindseth, y muy influida por la concepción achenbachiana de la OrFi; la segunda generación, personificada en Henning Herrestad y Helge Svare donde se produce un cierto giro analítico, influidos por el estilo de los filósofos prácticos holandeses,

¹ Este artículo, que inicialmente era una presentación al trabajo de dos filósofos noruegos que habían escrito un libro divulgativos sobre la Orientación Filosófica, iba a aparecer de manera simultánea con la traducción del primer capítulo de ese libro en el número 4 de la Revista ETOR, a modo de introducción al trabajo filosófico de estos autores y contextualización de su peculiar enfoque. Por un problema de espacio no apareció entonces en aquel número, así que aproveché para ampliar el campo de análisis de aquel breve artículo y ofrecer una visión más global de lo que estaban haciendo los filósofos prácticos noruegos (un modo de continuar y completar el trabajo iniciado por José Barrientos en su *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica*, Tenerife, Idea, 2005), con el fin de publicarlo en el siguiente número de la revista, que finalmente no llegó a aparecer. Ahora, después de mucho tiempo casi sin acordándome de lo que escribí hace más de un lustro, ve la luz este añejo artículo en la nueva heredera de aquella revista (que he revisado nuevamente a la luz de los conocimientos que ahora poseo y la distancia de los años —sobre todo para actualizar la bibliografía, añadir algunas nuevas notas y una nueva conclusión—, pero conservando la estructura de entonces). Por ello, no sé si finalmente escribiré —me temo que no— los artículos que adelantaba en diferentes notas a pie de página, pues hoy en día mis intereses intelectuales se encuentran bastante apartados de aquel fervor inicial por la práctica filosófica individual (finalmente he decidido no suprimirlos para indicar al lector que este texto iba a iniciar una serie de artículos exegéticos sobre la Práctica Filosófica —en un sentido amplio, incluyendo no sólo el trabajo individual, sino también el grupal— en diferentes países: Alemania y el enfoque continental (Achenbach y los achenbachianos), el enfoque analítico del «eje atlántico» representado por Norteamérica, Reino Unido y Australia (Marinoff y la APPA, Raabe, P. Grimes, M. Russell, etc.), Holanda (cuyos filósofos han sido capaces de aunar lo mejor de ambos enfoques), Francia (sobre todo el trabajo de Brenifier, pero también de las nuevas prácticas filosóficas) e Italia (Pollastri y el trabajo de los miembros vinculados con la asociación *Phrónesis*, pero también la labor de Paolo Dordoni con los diálogos socráticos). Por ahora, estos artículos que en aquel momento proyecté (y cuya investigación exhaustiva me ayudó mucho a escribir mi tesina) se quedaron en el tintero de los buenos deseos.

aunque siguen manteniendo un «enfoque blando», y la tercera generación, más ecléctica, personificada por Morten Fastvold, que propone una visión más áspera, influida por Brenifier, y Øyvind Olsholt, que se aleja del enfoque de Lipman para hacer filosofía con niños.

Palabras clave: Práctica Filosófica, Orientación Filosófica, Noruega, Achenbach, Marinoff, Lindseth, Herrestad, Svare, Fastvold

Abstract: In this article the author presents a global outlook of the situation of Philosophical Practice (considering it not only as Philosophical Counseling, but including also the work with groups, as APPA defends) in the Nordic Countries, specially in Norway, and of their main characters and influences. The philosophers are grouped in three generations: the first, the pioneers, is composed mainly by Anders Lindseth and was very influenced by the achenbachian view of Philosophical Counseling; the second generation, personified by Henning Herrestad and Helge Svare, and in which is produced a certain «analytical turn», influenced by the style of the Dutch philosophical practitioners, although still maintaining a «soft approach»; and the third generation, more eclectic, personified by Morten Fastvold, who proposes a more confrontational approach, influenced by Brenifier, and Øyvind Olsholt, who transcends the Lipman approach of doing philosophy with children.

Keywords: Philosophical Practice, Philosophical Counseling, Norway, Achenbach, Marinoff, Lindseth, Herrestad, Svare, Fastvold

Introducción

En el último número de la *Revista ETOR* presentábamos ante el público hispanohablante la traducción del primer capítulo del libro *Filosofía para la vida. Un libro sobre la práctica filosófica*², escrito por dos filósofos noruegos relativamente jóvenes, Helge Svare y Henning Herrestad.³ Los dos autores son ampliamente conocidos dentro del movimiento internacional de la Orientación Filosófica (OrFi, a partir de ahora), pues son miembros fundadores de la Sociedad Noruega para la Práctica Filosófica, la asociación que organizó en Oslo el VI Congreso Internacional de Práctica Filosófica⁴. Ambos autores pertenecen a la

² En su versión original: HERRESTAD, Henning y SVARE, Helge, *Filosofi for livet. En bok om filosofisk praksis*, Unipub, Oslo, 2004.

³ HERRESTAD, Henning y SVARE, Helge, «En la consulta del filósofo», *Revista ETOR*, nº 4, Sevilla, 2005, pp. 63-68.

⁴ Distinguimos entre *Práctica Filosófica*, con mayúsculas y en singular, a la denominación de este nuevo campo de investigación filosófica y la emergente disciplina filosófica que está surgiendo, y

denominada por algunos⁵ como «segunda generación» de orientadores filosóficos, los que continuaron con el trabajo pionero de la primera generación (exclusivamente formada por los comienzos en solitario de Anders Lindseth) y crearon la estructura necesaria para que la tercera generación pudiese (compuesta por filósofos como Morten Fastvold) abrir nuevos caminos.

Con el fin de contextualizar el fragmento que en su momento publicamos, nos proponemos describir brevemente las aportaciones que los distintos filósofos prácticos noruegos vienen desarrollando desde hace años.

LA PRIMERA GENERACIÓN: ANDERS LINDSETH, EL PATRIARCA

Lindseth es un filósofo noruego formado bajo los auspicios y tutela de Gerd Achenbach y autor de algunos artículos destacados sobre la materia, que normalmente escribe en alemán.⁶ Los autores del libro que estamos contextualizando han reconocido el magisterio de Lindseth dedicándole una sección específica en su reciente obra. Por ello, la lección inaugural del congreso de Oslo corrió a cargo de Anders Lindseth quien, como veterano del movimiento, repasó las vicisitudes de los cinco congresos

práctica/s filosófica/s, con minúsculas y normalmente en plural, para hacer referencia a las diversas metodologías de hacer filosofía y movimientos. Cuando denominamos a estos movimientos en mayúsculas (Orientación Filosófica, Filosofía para Niños, etc.) estamos haciendo referencia más bien a la «disciplina» que estudia esta metodología, al corpus bibliográfico y teórico (al menos, meta-metodológico) que han ido segregando los miembros del movimiento con los múltiples artículos, monografías y libros en los que reflexionan (es decir, filosofan) sobre su práctica (haciendo metafilosofía, o al menos, metametodología, que sería una rama de la epistemología), mientras que cuando utilizamos las minúsculas (orientación filosófica, diálogo socrático) es para referirnos a la práctica filosófica, a la realidad en que ésta consiste, a la metodología que se utiliza. Más información en ARNAIZ, Gabriel, *El giro práctico en filosofía. Análisis y fundamentación de las prácticas filosóficas*. Tesina de Investigación. Universidad de Sevilla, 2007 (manuscrito inédito).

⁵ Hemos utilizado como esquema la clasificación en tres generaciones que se esboza en FASTVOLD, Morten, «Beyond method, Anders Lindseth style: The quest to opening up philosophical steps in the consulting room», *Philosophical Practice*, 1 (3), London, 2005, pp. 171-183 (disponible también en la red en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/Lindseth%20e-print.pdf; última visita el 30 de abril de 2011).

⁶ Recientemente los ha reunido en un libro: LINDSETH, Anders, *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophieren in Gesprächen mit ratsuchenden Menschen*, Verlag Kart Aber, Loegstrup, 2005.

anteriores, reconociendo la deuda que el movimiento debe a Achenbach, «no por haber creado la primera consulta filosófica en la práctica, sino por introducir la misma noción de práctica filosófica en el mundo».⁷ Lindseth se considera a sí mismo el «patriarca» de la orientación filosófica en Noruega, «padre espiritual» de la segunda generación de autores, especialmente de sus dos miembros más conspicuos, Herrestad y Svare y, por lo tanto, «abuelo» de los retoños que forman la tercera generación, una hornada que, como veremos, ha salido algo díscola.

Acérrimo achenbachiano

Lindseth comenzó su práctica en la ciudad de Tromsø, al norte del país, en el año 1988, muy influido por la forma de practicar la orientación filosófica de Gerd Achenbach, siguiendo su característico enfoque «más allá del método» (*beyond-method*) y manteniendo una separación radical entre la OrFi y las terapias.⁸ Junto con la germano-canadiense Petra von Morstein⁹ y con el italiano Neri Pollastri, Lindseth constituye uno de los

⁷ LINDSETH, Anders, «Philosophical Practice. What is at stake?», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society. Papers presented to the Sixth International Conference on Philosophy in Practice*, Unipub, Oslo, 2004, p. 18.

⁸ Para hacerse una idea de la concepción de la OrFi de Achenbach, recomendamos el minucioso y extenso artículo de POLLASTRI, Neri, «Gerd Achenbach e la fondazione della pratica filosofica», *Maieusis*, nº 1, Torino, 2001. Esperamos publicar brevemente en esta misma revista un artículo sobre este enfoque con el título de «La práctica filosófica según Achenbach». El problema de la exposición que hace Barrientos su manual es que sólo tiene en cuenta los artículos publicados en inglés, que a mi juicio distorsionan parcialmente el enfoque de Achenbach (pero siempre será mejor eso que nada). Cuando leí los artículos escritos por Pollastri y las traducciones italianas (pues todavía no soy capaz de entender todavía sus textos en alemán) descubrí un Achenbach bastante distinto al que describían sus intérpretes anglosajones (Schuster, Raabe, etc.). Para una comprensión más ajustada de la metodología de Achenbach, habría que consultar sus obras en alemán —hasta el momento son siete— o, en su defecto, leer las traducciones italianas de sus libros (hasta el momento se han traducido tres libros: ACHENBACH, Gerd, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004; ACHENBACH, Gerd, *Il libro della quiete interiore. Trovare l'equilibrio in un mondo frenetico*, Apogeo, Milano, 2005 y ACHENBACH, Gerd, *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, Apogeo, Milano, 2006). En español puede consultarse un breve texto de Achenbach, con abundantes notas explicativas y traducciones de varios fragmentos de la traducción italiana de *Philosophische Praxis*, ACHENBACH, Gerd. «Breve respuesta a la pregunta: “¿Qué es la orientación filosófica?”» (traducción y notas de G. Arnaiz), disponible en la red en <http://www.asepraf.org/practica%20filosofica%20Achenbach.pdf> (última visita el 30 de abril de 2011).

⁹ Para saber más sobre el modo en que von Morstein practica la OrFi, recomendamos leer dos textos, uno escrito desde la afinidad metodológica y la veneración, y otro más crítico y escéptico. El

más claros exponentes de eso que podríamos denominar como «los achenbachianos»¹⁰, los discípulos más renombrados —y también más inflexibles— a la hora de defender este tipo de concepción frente al enfoque anglosajón (compuesto por «los analíticos»¹¹), al que contemplan como un hijo «bastardo» que ha tergiversado el mensaje del «padre» Achenbach y se ha dejado contaminar por las corrientes psicológicas (especialmente el *counseling*) y sus prácticas terapéuticas.¹²

La hermenéutica de Ricoeur

Este profesor de la Universidad de Tromsø hace mucho hincapié en el acto de «profunda escucha» que implica la orientación filosófica, aplicando la hermenéutica de Paul Ricoeur en su práctica filosófica. Para Anders, «escuchar al Otro es un desafío hermenéutico (y ético). Y, aún más que escucharlo, entender al Otro es un desafío que podríamos denominar hermenéutico, o fenomenológico, o simplemente filosófico.

primero lo constituye la sección que le dedica en su libro SCHUSTER Shlomit, *Philosophy Practice. An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Praeger, Westport CT, 1999, pp. 44-47, y el otro es el jugoso artículo de FASTVOLD, Morten «Rooting Philosophy in Lived Experience: some Notes on Petra von Morstein's Lecture and Workshops in Oslo, March 2005», disponible en la red en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/MF%20Essay%20Petra%20vM.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011), un brillante ejercicio de ironía socrática en el que el autor sutilmente pone al descubierto las deficiencias y limitaciones del enfoque de esta autora canadiense. Nosotros tuvimos la suerte de poder verla en acción en un taller práctico en el penúltimo congreso internacional de diálogo socrático celebrado en Berlín en julio del 2005, y en general compartimos las críticas de Fastvold.

¹⁰ Estamos preparando un artículo sobre «los achenbachianos»: esos acérrimos defensores de la *Philosophische Praxis* al más puro estilo germano, los sanchopanzescos defensores de la quijotesca fe achenbachiana, los «cuatro fantásticos» de la OrFi, los «cuatro jinetes del Apocalipsis» (¡qué vienen los americanos! ¡sálvese quien pueda!): me estoy refiriendo a von Morstein, Lindseth, Schuster y Pollastri.

¹¹ Al igual que en la filosofía universitaria, de la que es fiel reflejo a pesar de todas las proclamas en contra, en la práctica filosófica también existe una división, un conflicto y un cisma entre el «bloque analítico» (la filosofía que se hace en el mundo angloparlante) y el «bloque continental» (la filosofía que se hace en Centroeuropa, bajo la influencia de Alemania, fundamentalmente).

¹² Ampliaré la información que adelanto en este artículo sobre la concepción de la OrFi de los anglosajones (de Marinoff y los miembros de la APPA por un lado —como V. Fery y M. Russell, E. Cohen y la ASCPC— y por otro, de los británicos como Tim LeBon, Nigel Laurie y Cía, así como de sus simpatizantes, los holandeses, Dias, Grassi, Barrientos, Arnaiz, etc.) en mi artículo «Bienvenido Mr. Marinoff», de próxima aparición. [Estas notas cada vez me recuerdan más esas notas orteguianas donde se anunciaban proyectos que nunca llegaron a ser realidad. A pesar de estar tentado de suprimirlas, las dejo porque en el fondo soy un enamorado de este subgénero: la glosa].

Considero que este doble desafío de escuchar y entender al Otro es el reto básico para cada orientador filosófico». ¹³ Según este filósofo, «la práctica filosófica es aquella situación en la que el visitante (*visitor*) deposita algo de su vida —y no precisamente algo pequeño— en las manos del orientador filosófico. Esta es la razón por la cual constituye un imperativo ético para el orientador filosófico escuchar el discurso del visitante. Y no solamente un imperativo ético, sino también una exigencia hermenéutica, puesto que si no escuchamos lo que nos ofrece el visitante, tampoco podremos oír lo que tenemos que entender». ¹⁴

Rechazo al enfoque anglosajón de la OrFi

Los orientadores filosóficos anglosajones, tanto los ingleses —por ejemplo, el grupo de Tim Le Bon que gravita en torno a la SPP¹⁵— como los norteamericanos —la APPA¹⁶ de Marinoff o la ASPCP¹⁷ de E. Cohen—, no mantienen una gran diferencia entre el asesoramiento psicológico (*Psychological Counseling*), o incluso la psicoterapia, y el asesoramiento filosófico, como lo demuestra incluso la misma designación inglesa de la disciplina (*Philosophical Counseling*) y defienden una concepción de la OrFi más bien «híbrida» o «contaminada»¹⁸.

¹³ LINDSETH, Anders, «What The Other Says And What (S)He Talks About: Some Foundations of a Theory of Philosophical Practice», en CURNOW, Trevor (ed.), *Thinking through Dialogue*, Practical Philosophy Press, Oxford, 2001, p. 135.

¹⁴ LINDSETH, Anders, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵ La SPP es la Society for Philosophy in Practice, esto es, la Sociedad por la Práctica de la Filosofía, que edita la revista *Practical Philosophy*. Más información en su web, en <http://www.practical-philosophy.org.uk>.

¹⁶ La APPA es la American Philosophical Practitioners Association, es decir, la Asociación Americana de Filósofos Prácticos, que edita la revista *Philosophical Practice: Journal of the APPA*. Más información en su web: en <http://www.appa.edu>.

¹⁷ La ASPCP es la American Society for Philosophy, Counseling and Psychotherapy, esto es, la Sociedad Americana para la Filosofía, el Asesoramiento y la Psicoterapia, que edita el *International Journal of Philosophical Practice* (Revista Internacional de ráctica Filosófica). Más información en su web: <http://aspcp.org>.

¹⁸ Para conocer la argumentación de aquellos filósofos que defienden que la orientación filosófica no se distingue de otras formas de orientación y que constituye en esencia una «terapia para cuerdos», puede consultarse el artículo de RUSSELL, Michael, «Philosophical Counseling is not a distinct field: Reflections of a Philosophical practitioner», *International Journal of Philosophical Practice*, Vol. 1, nº 1, 2001 (disponible en <http://www.aspcp.org/ijpp/russell.pdf>; último acceso 30 abril 2011), o el de HOFFMAN, Eric, «The future of “Philosophical Counseling”: a modest vision», *International*

Sin lugar a dudas, Lou Marinoff es el filósofo práctico¹⁹ más controvertido y polémico, dentro y fuera del movimiento, no sólo por sus libros divulgativos —*Más Platón y menos Prozac* (1999) y *Pregúntale a Platón* (2003)²⁰— sino también por algunas de sus iniciativas (fundación de la APPA, separándose de la ASPCP, formación a filósofos prácticos en muy poco tiempo, admisión del *I Ching* en consulta, etc.). Sin embargo, debemos reconocerle también ciertas virtudes: ha sido la persona que ha globalizado el fenómeno (organizando el primer congreso internacional), difundiendo al gran público y a los potenciales especialistas la «buena nueva» (a través de sus libros y apariciones públicas), quien ha comprendido la envergadura de la Práctica Filosófica (PF²¹) y toda su potencialidad —no limitándose únicamente a la Orientación Filosófica (*Philosophical Counseling*), sino incorporando también otros movimientos que han surgido paralelamente²², como los cafés filosóficos, la Filosofía para Niños (FpN) y los Diálogos Socráticos

Journal of Philosophical Practice, Vol. 1, n° 4, 2003 (disponible en línea en <http://www.aspcp.org/ijpp/Hoffman.pdf>; último acceso 30 abril 2011), así como el libro de MARINOFF, Lou, *Philosophical Practice*, New York, Academic Press, 2001, pp. 81-7 y 271-4.

¹⁹ Los filósofos angloparlantes utilizan el término de *philosophical practitioner* para referirse a aquellos filósofos que hacen algún tipo de práctica filosófica, tanto individual (orientación filosófica) como grupal (cafés filosóficos, diálogos socráticos, talleres de filosofía, etc.) y que literalmente podría traducirse como *práctico filosófico* o *practicante filosófico*, neologismos que han tenido menos fortuna que el de *filósofo práctico*, que es el que nosotros utilizamos, a pesar de que podría confundirse con el filósofo que teoriza sobre problemas filosóficos de tipo práctico, es decir, que hace *filosofía práctica* (tradicionalmente ética, política y economía), y que en inglés se denomina como *practical philosopher* o *ethicist*, o con el filósofo que teoriza sobre problemas filosóficos prácticos contemporáneos (el aborto, la eutanasia, el medio ambiente, las guerras, etc.), y que los angloamericanos denominan como *applied philosopher*.

²⁰ Desde que escribí este artículo Marinoff ha publicado otro libro divulgativo, *El ABC de la felicidad*, Barcelona, Ediciones B, 2006), que se aparta del análisis de casos de los libros anteriores y aborda cuestiones teóricas de mayor calado, como la guerra de los sexos, el declive de la educación universitaria, el conflicto palestino-israelí, etc.

²¹ Utilizaremos las mayúsculas (y a veces simplemente las iniciales: PF) para hacer referencia al movimiento internacional que se ha institucionalizado y al reciente campo de investigación que se está roturando (esto es, a la naciente disciplina filosófica), y las minúsculas para referirnos al conjunto de las prácticas filosóficas desde un punto de vista fáctico y real (como metodologías a aplicar, como una realidad existente de la se parte, como los diálogos filosóficos que mantienen dos o más personas, etc.).

²² Para más información sobre los distintos movimientos que forman la Práctica Filosófica, su génesis y evolución, y cómo se han ido institucionalizando, remito a ARNAIZ, Gabriel, «El giro práctico de la filosofía», *Diálogo filosófico*, Madrid, n° 68, 2007 (disponible también en la red en http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_268.pdf; última visita el 1 de mayo del 2011).

(DS)—, y quien ha incluido en su concepción de la PF, además de la OrFi, la práctica filosófica con grupos (*Group Facilitation*) y el trabajo con empresas e instituciones (*Philosophical Consulting*)²³. En el libro que ha escrito dirigido a los especialistas²⁴, explica detalladamente —y con una magnífica prosa— cada una de los tres ámbitos de los que se compone la PF.

La OrFi como alternativa a las psicoterapias

La postura achenbachiana a este respecto es clara y rotunda: la orientación filosófica aparece históricamente como una «alternativa a la psicoterapia», no como una «psicoterapia alternativa», de ahí que se aleje del paradigma terapéutico tradicional de enfermedad-diagnosis-tratamiento-cura. Por este motivo, la concepción achenbachiana de la orientación filosófica, compuesta fundamentalmente por filósofos de «tradición continental» (entre los que se encuentran la mayoría de lo alemanes, austriacos y suizos, los daneses como Finn Th. Hansen, los noruegos como Anders Lindseth, los italianos de *Phronesis* como Pollastri, o los israelíes como Schuster) consideran que en rigor no debería confundirse esta vertiente de «terapia de inclinación filosófica» con la práctica *cualitativamente* diferente en que consiste la *Philosophische Praxis*, originada históricamente como oposición y complemento, por un lado, con la filosofía universitaria²⁵ exclusivamente

²³ Para saber sobre este enfoque amplio de la PF que preside este artículo, véase ARNAIZ, Gabriel, «¿Qué es la Filosofía Práctica?», *A parte rei*, nº 53, 2007, disponible en línea en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/arnaiz53.pdf> (última visita el 9 de mayo del 2011). Debo decir que entonces seguía hablando de *Filosofía Práctica* para designar a lo que hoy refiero con *Práctica Filosófica*, y, siguiendo la tradición filosófica, reservo el término de *Filosofía Práctica* para designar a la ética, la política y la economía.

²⁴ MARINOFF, Lou, *Philosophical Practice*, New York, Academic Press, 2001.

²⁵ Preferimos utilizar la expresión «filosofía universitaria» para referirnos a la *teoría* filosófica que se hace en las universidades a la más común «filosofía académica» (que suele ser un calco del inglés, *academic philosophy*, la filosofía que se hace en la «academia»). Sin embargo, los hispanohablantes no solemos utilizar el término academia para referirnos al profesorado universitario; academia para nosotros significa normalmente la real academia de la lengua, o de la historia. Es posible que exista teoría filosófica (y de alto nivel) fuera de la Universidad (así lo demuestra la historia de la filosofía, pues la mayoría de los filósofos modernos antes de Kant —Montaigne, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Leibniz...— forjaron sus teorías filosóficas fuera de los claustros universitarios), por eso no me parece adecuado equiparar «filosofía académica» con «filosofía universitaria» (pues la «filosofía administrada o institucionalizada», al menos en nuestro país —y

teórica y, por otro, con el enfoque terapéutico de tratamiento de los problemas existenciales del individuo. Podemos encontrar una excelente descripción de este enfoque «puro» de la orientación filosófica, sin adherencias terapéuticas ni psicológicas, en el libro *Il pensiero e la vita*, de Neri Pollastri²⁶.

Sin embargo, los orientadores filosóficos de la tercera generación²⁷ tienden más bien a difuminar las *supuestamente* marcadas diferencias

también en Francia e Italia—, incluye no sólo la filosofía universitaria, sino también la filosofía «secundaria», es decir, la teoría filosófica que imparten los filósofos a sus alumnos de secundaria y bachillerato, así como la teoría filosófica que estos desarrollan), y mucho menos «teoría» con «universidad» (Considero muy atinados los análisis de Gustavo Bueno al respecto, distinguiendo la «filosofía universitaria» de la «filosofía académica», y la dialéctica entre «filosofía institucionalizada» y «filosofía mundana». Ver BUENO MARTÍNEZ, Gustavo, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970, pp. 244-279. Aunque nadie ha sido tan cáustico como Schopenhauer en *Sobre la filosofía universitaria* (Tecnos, Madrid, 1991). Véase también el resumen de este opúsculo y el cotejo con la filosofía de G. Bueno en GIMÉNEZ PÉREZ, Felipe, «Sobre la filosofía universitaria», *El Catoblepas*, n.º 60, 2007.

²⁶ A pesar de que pertenece a una generación posterior a Von Morsein y Lindseth, Neri Pollastri sigue defendiendo con la rotundidad típica de los nuevos conversos un enfoque puramente achenbachiano de la OrFi en el que probablemente sea uno de los libros más completos que hasta el momento se han escrito sobre la PF: POLLASTRI, Neri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Milano, Apogeo, 2004.

²⁷ Podemos considerar a los autores —fundamentalmente «continentales»— que comenzaron a practicar la práctica filosófica en la los ochenta (primera década: 80-90), como pertenecientes a la «primera generación» de filósofos prácticos (y que tienen ahora entre sesenta y ochenta años), y entre los que Achenbach sería su protagonista más destacado. La «segunda generación» estaría formada por filósofos más jóvenes (entre sesenta y cuarenta años) que entraron en el movimiento en la siguiente década (1990-2000), sobre todo norteamericanos, y Lou Marinoff sería su más conspicuo representante. La «tercera generación» estaría formada por aquellos filósofos (entre los cuarenta y los veintitantos años) que descubrieron el movimiento alrededor del año 2000 (y ocuparía la década siguiente: 2000-2010), y entre los que me encuentro. Probablemente sería mejor hablar utilizar un criterio más bien objetivo (décadas) que subjetivo (generaciones), y hablar mejor de «oleadas» (primera oleada entre los 1980 y los 1990, segunda oleada en los años 1990-2000 y tercera oleada en 2000-210) que de generaciones, como hacen algunos intérpretes del materialismo filosófico. Pues algunos filósofos prácticos, como por ejemplo Fastvold, que estrictamente hablando pertenecen a la segunda generación, se incorporan al movimiento en la «tercera oleada», de ahí que nosotros los ubiquemos en la tercera generación. A pesar de ello, seguimos manteniendo la nomenclatura de generaciones, pues en términos generales (y salvo algunas excepciones) sí que se cumplen estas características. CALDERÓN GORDO, Sharon, «El Congreso de Murcia y las oleadas del materialismo filosófico», *El Catoblepas*, n.º 20, 2003, disponible en línea en <http://www.nodulo.org/ec/2003/n020p20.htm> (última visita el 15 de mayo del 2011): «Según esto, en el curso del desarrollo de una corriente filosófica (como pueda serlo la filosofía analítica o el materialismo filosófico) habrá que distinguir no ya generaciones sino olas u oleadas según las personas que se incorporan al desarrollo de esa corriente o sistema filosófico, cualquiera que sea, en principio, la generación a la que pertenezcan, aunque hay grandes probabilidades de que los más jóvenes biológicamente formen parte también de las oleadas posteriores. Pero no habrá por qué

entre estos dos grandes concepciones (la «continental», representada por Achenbach y sus acólitos, y la «analítica» de los angloamericanos como Marinoff, LeBon y compañía), optando por un enfoque «eclectico»²⁸ que recoja lo mejor de ambas tradiciones²⁹.

LA SEGUNDA GENERACIÓN: HERRESTAD Y SVARE

Herrestad fundó en 1998 la asociación noruega (en noruego, la Nork Selskap for Filosofisk Praksis³⁰) con un pequeño grupo de jóvenes filósofos noruegos interesados por la orientación filosófica, asociación que, desde sus orígenes, se ha caracterizado por seguir el enfoque práctico y cooperativo iniciado por los holandeses a finales de los ochenta e inicios de los noventa.

Inspiración holandesa

El *modelo holandés* de formación de los orientadores filosóficos se basa en la simulación de situaciones *reales* de orientación donde los aprendices de orientadores filosóficos se turnan para adoptar los papeles de consultante y de orientador, proponiendo auténticos problemas reales de la vida personal de los participantes. El resto de los asistentes es testigo de la consulta con el fin de analizar posteriormente la situación producida y las estrategias utilizadas por ambos participantes. Las

explicar que una persona de mayor edad se incorpore al sistema en oleadas más recientes, como tendría que hacerlo la teoría de las generaciones. Asimismo quienes pertenecen a una oleada en un momento dado, pueden desvincularse del sistema en otro momento de su evolución personal, y quienes pertenecían a otra corriente pueden incorporarse al sistema (por ejemplo, al materialismo filosófico) en otro momento de su evolución biográfica» (p. 20).

²⁸ Como ejemplos de esta «nueva generación» ecléctica, citaremos el trabajo que viene desarrollando Morten Fastvold en Noruega, Paola Grassi en Italia, José Barrientos o Gabriel Arnaiz en España, y Jorge Dias en Portugal.

²⁹ Para más información sobre la polémica entre «analíticos» y «continentales», puede también consultarse el artículo de VOLPONE, Alessandro, «L'orizzonte variegato della consulenza filosofica: una discussione generale della pratica», *Phronesis*, año I, número 0, Roma, pp. 29-43.

³⁰ En la web de la asociación (www.nsfp.no) se nos informa, entre otras cosas, de que actualmente la asociación tiene alrededor de veinte miembros afiliados. Podemos ver las fotos de los más destacados y visitar sus páginas personales, como por ejemplo, la de Herrestad (www.perspectiv.as), la de Svare (www.svare.no) y la de Anders Holt (www.sophia.no).

sesiones a veces se graban en vídeo para poder examinar así con mayor detenimiento hasta los menores detalles. Uno de los objetivos más importantes de este enfoque consiste en aprender a no imponer nuestras ideas y visión del mundo (si actuamos como orientador) a nuestro consultante. Según Dries Boele, «uno aprende mucho cuando representa el papel de consultante, puede que incluso más que cuando actúa como orientador»³¹. Según nos cuenta este filósofo, durante los dos años que duró el proceso de formación, participó, junto con otros cuatro compañeros más, en unas cincuenta sesiones de entrenamiento.

El modelo de Oslo

Los noruegos, coordinados por Herrestad, aplicaron a su vez este enfoque a su contexto, desarrollando el «modelo de Oslo», que fue descrito con mucha originalidad por Henning en el V Congreso Internacional sobre Práctica Filosófica celebrado en Oxford³². En este artículo Henning simula un diálogo con una hipotética compañera, y le cuenta el proceso de formación de dos años en el que él y otros compañeros filósofos — entre ellos Helge Svare— se embarcaron hasta que se sintieron suficientemente preparados como para poder ejercer su labor como orientadores filosóficos con sus futuros consultantes de manera eficiente. (Nada que ver, por otra parte, con otros modelos de formación que conocemos, en los que hay mucha teoría, pero muy poca práctica real.)

El VI Congreso Internacional (Oslo, 2001)

Nuestros autores, pues, forman parte de lo más granado de esa *segunda generación* de jóvenes orientadores filosóficos de los países nórdicos, pues no sólo Noruega está fuertemente implicada en el movimiento, sino

³¹ BOELE, Dries, «The training of a Philosophical Counsellor», en LAHAV, Ran y TILLMANS, María (eds.), *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, Banham, 1995, p. 37. Este artículo, junto el de otra filósofa holandesa contenido en el mismo volumen (JONGSMA, Ida, «Philosophical Counseling in Holland: History and Open Issues», *op. cit.*, p. 25-34), son de imprescindible consulta para conocer el *modelo holandés* de formación de orientadores filosóficos.

³² HERRESTAD, Henning, «The Oslo Model: a successful Two Year Training Programme in Philosophical Counselling», en CURNOW, Trevor (ed.), *Thinking through Dialogue*, Practical Philosophy Press, Oxford, 2001, pp. 11-15.

también Dinamarca³³ (entre los que destacan Finn Th. Hansen³⁴), Suecia y Finlandia³⁵. Recordemos a nuestros lectores que, antes de publicar *Filosofi for livet*, un libro para el público en general en el que describen las influencias teóricas de su práctica (Achenbach, Lindseth, Ricoeur) y relatan algunos casos prácticos (como el descrito en el capítulo que ofrecimos en un número anterior de la revista), Svare y Henning ya habían editado con anterioridad una obra de bastante envergadura, aunque dedicada a un público más especializado, *Philosophy in Society*³⁶, libro que recopila la mayoría de los artículos y comunicaciones presentados en el VI Congreso Internacional de Práctica Filosófica. Con la publicación de esta obra, quedó demostrada de forma fehaciente en el ámbito internacional el vigor y la solidez de la «comunidad nórdica» de filósofos prácticos, fuertemente vinculada con la «comunidad germana» (más «rígida» en sus postulados, y personificada por Achenbach, von Morstein y Lindseth) y la «comunidad holandesa» (más flexible y pragmática en sus postulados y muy cercana a la sensibilidad anglosajona: Jos Kessels, Dries Boele, Ida Jongsma, Ag Hoogendijk, Eric

³³ Recordemos que no por casualidad, el VII Congreso Internacional de Práctica Filosófica (cuyo título fue «Philosophical Practice. A question of *Bildung*?») se celebró en Copenhague en julio del 2004, con una nutrida presencia de filósofos nórdicos y organizada por el propio Finn y sus colaboradores de la Universidad de Educación de Copenhague.

³⁴ Finn Thorbjørn Hansen es presidente de la SDFP, la Sociedad Danesa para la Práctica Filosófica, autor de varios libros en danés sobre el tema (HANSEN, Finn T., *Sokratisk dialoggruppe*, Gyldendal, Copenhague, 2000 y HANSEN, Finn T., *Det filosofiske liv. Et dannelsesideal for eksistenspædagogikken*, Hans R. Forlag, Copenhague, 2002) y de algunos artículos en inglés sobre la aplicación de la práctica filosófica al campo de la educación, como HANSEN, Finn T., «Eros, Authenticity and Bildung as Key-words for Philosophical Practice in Teacher Training», en *Compendium for Paper Presentation of the 7th International Conference on Philosophical Practice*, Denmark, 2004, pp. 68-85 y HANSEN, Finn T., «The Use of Philosophical Practice in Lifelong and Self-Directed Learning», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society*, Unipub, Oslo, 2004, p. 61-73.

³⁵ De Finlandia debemos destacar la labor de Antti Mattila, presidente de la Sociedad Finlandesa para la Práctica Filosófica fundada en 1999 y autor de algunos artículos interesantes, como MATTILA, Antti, «Cultivating the flexible mind: Epictetus and the Reframing», en CURNOW, Trevor (ed.), *Thinking through Dialogue*, Practical Philosophy Press, Oxford, 2001, pp. 73-75, o «On Catharsis and Anger», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society*, Unipub, Oslo, 2004, pp. 165-170.

³⁶ HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds), *Philosophy in Society. Papers presented to the Sixth International Conference on Philosophy in Practice*, Unipub, Oslo, 2004.

Boers, Hans Bolten³⁷, etc.), pues de los veintiséis artículos publicados en el libro, la mitad pertenecen a filósofos de estos tres países.

Se publica Philosophy in Society

Peter B. Raabe, uno de los autores más respetados dentro del movimiento y autor de varios libros sobre esta nueva disciplina, escribía sobre *Philosophy in Society* este elogioso comentario: «recomiendo encarecidamente este libro a estudiantes, filósofos prácticos y cualquier persona interesada en la práctica de la filosofía, pues, según mi opinión, constituye la colección de comunicaciones más legible y cuidadosamente seleccionada de todas las que hasta la fecha han sido publicadas»³⁸. Este autor considera que con la publicación de estas actas se ha llegado por fin a una cierta madurez de la disciplina, superando definitivamente los estadios «balbucientes» de décadas anteriores en los que los filósofos que se embarcaban en este proyecto constantemente debían estar justificando su práctica. Según nos confiesa el filósofo canadiense: «Me costó cierto tiempo darme cuenta qué era exactamente eso que tanto me gustaba del libro y que me produjo tanta satisfacción al leerlo, en comparación con las actas de anteriores congresos. Finalmente, caí en la cuenta: la mayor madurez del conjunto. No sólo nos encontramos ante una articulación más convincente de la práctica filosófica, sino que se percibe una aceptación de que ésta es de hecho una práctica legítima que ya no necesita ser defendida por sus practicantes. ¡Por fin, qué descanso! Eso me demuestra que existe una mayor apreciación de la práctica filosófica, proveniente quizás de una experiencia más amplia y profunda por parte los asistentes al congreso. Me pregunto si esto se debe al hecho de que puede haber habido un porcentaje mayor de personas con una práctica

³⁷ La comunidad holandesa de filósofos prácticos es una de las más dinámicas e innovadoras, y sus aportaciones son de imprescindible conocimiento, especialmente en el trabajo con grupos y en el ámbito de las organizaciones. A ver si me animo a escribir ese artículo sobre la PF en Holanda y de su enfoque ecléctico (uno de los países que más me han influido en mi propia práctica filosófica, y en mi concepción de la PF). Hablé de los holandeses, sobre todo de su trabajo en el ámbito de las organizaciones, en artículo de ARNAIZ, Gabriel, «Una aproximación a la Práctica Filosófica en las Organizaciones:», *Búho. Revista electrónica de la AFFI*, nº 5, Sevilla, disponible en la red en <http://elbuhoo.aafi.es/buho5/gabriel.pdf> (última visita el 30 de abril de 2010).

³⁸ RAABE, Peter, «Review of *Philosophy in Society*», *Practical Philosophy*, vol. 6, nº 1, London, año 2003, p. 121.

real y efectiva entre los participantes que en congresos anteriores. Sea cual fuere la razón, este libro es un producto verdaderamente sólido.»³⁹

Un diálogo socrático reducido

En *Philosophy in Society* podemos leer el artículo de Herrestad⁴⁰ en el que se nos propone un modelo de diálogo neosocrático (en la tradición de Leonard Nelson y Gustav Heckman) de corta duración («que puede desarrollarse en tres o cuatro horas, e incluso en una, si fuese preciso»), que ellos han bautizado como «Short Socratic Dialogue» (algo así como mini-diálogo socrático), con algunas modificaciones importantes con respecto a la metodología alemana y más cercano —nuevamente— al enfoque flexible y pragmático de los holandeses, quienes en su momento adaptaron esta técnica para que pudiese funcionar en otros entornos además de en el ámbito educativo, es decir, para el ámbito empresarial y el entorno de las organizaciones. Henning y Helge nos dicen que «han observado que el núcleo esencial del diálogo socrático está formado por un grupo de personas que investigan una cuestión determinada mediante el análisis pormenorizado de una historia contada por uno de los miembros del grupo para iluminar su entendimiento de dicha cuestión»⁴¹.

Por lo tanto, nos proponen un diálogo socrático dividido únicamente en tres pasos fundamentales: primero, se elegirá el concepto a investigar; segundo, se elegirá la «historia» (el ejemplo personal obtenido de la vida concreta de cada uno) que pueda iluminar el concepto, y por último, se investigará cómo dicha «historia» puede iluminar aquel concepto. Es muy importante que el concepto a tratar se formule de forma positiva: por ejemplo, si estamos intentando tratar al cuestión de algunas prácticas laborales que implican la discriminación racial, intentaremos centrar la atención en el análisis del concepto de «no discriminación», de «respeto», de «igualdad en el trato», etc. Otra característica peculiar del enfoque noruego —que a mí me gusta utilizar⁴²— es el hecho de que los

³⁹ *Ibíd.*, p. 120.

⁴⁰ HERRESTAD, Henning, «Short Socratic Dialogue», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society. Papers presented to the Sixth International Conference on Philosophy in Practice*, Unipub, Oslo, 2004, pp. 91-102.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 92

⁴² La primera vez lo hice en las IV Jornadas de Medicina y Filosofía que organizó la facultad de

participantes —o en su defecto, el facilitador⁴³— otorguen un «título» sugerente a la historia que van a contar.

La filosofía del diálogo

Helge Svare, por su parte, escribe un artículo en ese mismo libro donde nos plantea la necesidad de que los orientadores filosóficos desarrollen una «filosofía del diálogo», puesto que todo su trabajo práctico se basa en él.⁴⁴ La reflexión surge por una pregunta que le hace un periodista televisivo acerca de cuál era la teoría desde la que él desarrollaba su práctica. Svare hace suya la pregunta, planteándose la necesidad de reflexionar sobre la práctica filosófica (práctica, que por otra parte, no lo olvidemos, propugna, según «enfoque feyerabeniiano» de Gerd Achenbach, una *ausencia* de metodología previa y predefinida a aplicar, diferenciándose así de otros tratamientos terapéuticos —el psicoanalítico, por ejemplo— y del modelo clínico usualmente aplicado en ellos, modelo del que se nutren la mayoría de los filósofos noruegos) desde la propia práctica y de elaborar algunos principios claros que sean el punto de partida para un posterior desarrollo teórico que pueda legitimar teóricamente una práctica profesional emergente. Reconoce las aportaciones de Aristóteles y de la teoría narrativa en este campo (especialmente McIntyre, Turner y Ricoeur), admitiendo que «en cierto sentido, las historias que nos contamos a nosotros mismo definen tanto quienes somos como el tipo de vidas que vivimos»⁴⁵. Comenta también que el rasgo más sobresaliente de la orientación filosófica (muy en consonancia con la línea achenbachiana de considerar al «invitado» —*guest*— como una especie de «amigo») es una indeterminada y casi inefable sensación de felicidad o de bienestar que uno siente —tanto el

filosofía de la Universidad de Sevilla en el 2005, y en las que facilité un diálogo socrático sobre el sufrimiento con un grupo de unas ocho personas.

⁴³ Con respecto al término que designa la persona que dirige un diálogo socrático, los anglosajones y holandeses —siguiendo en esto a los alemanes— han optado claramente por la opción de *facilitador* (facilitador), mientras que los escasos franceses que la practican suelen utilizar el término de *animateur* (animador), que es el término que los francófonos suelen usar para referirse al filósofo que dirige un café filosófico o un taller de filosofía.

⁴⁴ SVARE, Helge, «The Philosophy of Dialogue», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society*, Unipub, Oslo, 2004, pp. 243-250.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 248.

orientador como el consultante— después de haberse involucrado en un diálogo filosófico, quizás por el hecho de haber sido escuchado sin ser juzgado. Y nos dice: «¿Cómo describiría esta felicidad? Entre otras cosas que podría decir, se encuentra ésta: es una felicidad similar a la que uno siente cuando se reencuentra con un buen amigo, e incluye un cierto elemento de seguridad y una sensación de ser aceptado»⁴⁶.

Aunque en un principio podría pensarse que la labor que desarrolla un orientador filosófico en la consulta consiste «simplemente en hablar» con sus consultantes, puesto que —en consonancia con la concepción achenbachiana— no posee una teoría que dé explicación de su práctica y le respalde teóricamente, Svare nos aclara este punto con la siguiente reflexión: «Me digo a mí mismo que lo que hago cuando le pido a la gente que hablen de sí mismos, de sus vidas, y cuando intento que sean conscientes de los conceptos que suelen utilizar para estructurar sus vidas: todo esto que hago no es “simplemente hablar”, sino que constituye un poderoso instrumento que les permite reflexionar sobre el modo en la que se definen a sí mismos, y puede que también permita que redefinan aspectos de su autoconocimiento. Además, el espacio que les ofrezco para esta redefinición no se puede encontrar dentro del entorno social ordinario. Incluso si eres lo suficientemente afortunado como para encontrar un miembro de tu familia, un amante o un amigo con quien entablar buenos diálogos, puede que sólo muy pocas veces puedas reflexionar libremente sobre tu propia vida —y todos sus aspectos—, como cuando penetras en el espacio de encuentro del orientador filosófico. Con demasiada frecuencia, las personas con las que solemos hablar tienen otras prioridades antes que la de permitirte reflexionar libremente, o puede que el diálogo esté contaminado por sentimientos negativos que enturbien ese mismo proceso. Finalmente, me gusta pensar que al crear este tipo de espacio, al dejar que las personas me cuenten la historia de sus vidas, no sólo estoy permitiendo que se definan a sí mismos y redefinan las vidas que están viviendo, sino que estoy permitiendo también que entren en un campo de actividad en el que la naturaleza humana puede desarrollarse plenamente, en consonancia con el modelo aristotélico comentado anteriormente. Me gusta pensar que

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 246.

embarcarse en un diálogo filosófico es algo parecido a tocar un instrumento, estar con los amigos, pasear por el bosque, y otras actividades parecidas. Todas ellas tienen en común con la primera el hecho de que no poseen únicamente un valor instrumental, sino que tienen valor por sí mismas, como actividades a través de las cuáles se desarrollan aspectos esenciales de nuestra humanidad»⁴⁷.

El VII Congreso Internacional (Copenhague, 2004)

En el VII Congreso Internacional de Práctica Filosófica que se celebró en Copenhague, algunos miembros del Grupo ETOR (J. Barrientos, J. Baroni y G. Arnaiz) tuvimos la oportunidad de encontrarnos con los autores de *Filosofía para la vida* y hacerles una entrevista. Allí nos contaron cómo empezaron en esto de la práctica filosófica (varios años como voluntarios en el teléfono de la esperanza), nos explicaron con más detalle el modelo noruego de formación que habían desarrollado con tanto éxito, las características que debe poseer un buen orientador, la estructura del libro, etc.⁴⁸ También pudimos ser testigos de una muestra del modo noruego de orientación filosófica (eso que Morten Fastvold denomina «estilo cuidadoso») que practicó Henning con una chica voluntaria y en el que trataron el tema de «¿por qué me produce rechazo el hecho de tener que dar una propina?». La particularidad de la sesión residió en que Henning permitió que cada cierto tiempo se instaurase un metadiálogo en el que los asistentes pudiesen realizar comentarios sobre las estrategias utilizadas por el filósofo noruego.

Prevenir el suicidio con la filosofía

En este último congreso, Herrestad, que ahora trabaja —además de cómo orientador filosófico— como profesor ayudante de la Facultad de Medicina de Oslo, dentro del equipo de investigación del Instituto de

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 249-250.

⁴⁸ Fue también allí donde comenzaron las primeras conversaciones para una posible traducción del libro de estos autores. Al final, el proyecto se estancó. Quizás algún día encuentre las ganas suficientes de transcribir (y comentar) las entrevistas que entonces hice a Svare y Herrestad, a Achenbach, a Ida Jongsma o a Michael Russell.

Prevención del Suicidio, presentó una comunicación en la que desarrolla un procedimiento en cinco pasos para prevenir el suicidio.⁴⁹ En primer lugar, hay que buscar signos de que la persona en cuestión es un suicida; en segundo lugar, debemos comprobar si el consultante piensa en el suicidio; en tercer lugar, hay que comprobar el riesgo de suicidio inminente; en cuarto lugar, debemos explorar la ambigüedad del consultante sobre el hecho de vivir y de morir, y por último, hay que llegar con el consultante a un acuerdo para buscar ayuda en caso de existir un deseo efectivo de suicidio.

Aplicación de Kant a la OrFi

Por su parte, Svare presentó una comunicación sobre «La teoría kantiana sobre la *Bildung*⁵⁰ y su relevancia para la práctica filosófica», en la que analiza la aplicabilidad de ciertos elementos kantianos a la práctica filosófica. En concreto, de la ética kantiana, la necesidad de establecer principios generalmente válidos como una propuesta alternativa para un matrimonio en crisis que solía resolver sus conflictos siguiendo un «modelo de negociación» ad hoc, esto es, el uso de algunos principios de aplicación general para cualquier conflicto, en lugar de acudir continuamente a componendas contextuales y casuísticas.

Partiendo de la observación de Kant de que nuestras prácticas vitales suelen ser inconscientes o semiconscientes y de que posteriormente se reflexiona sobre esas mismas prácticas, dando lugar al descubrimiento de las reglas que las gobiernan (por ejemplo, primero hablamos una lengua y posteriormente reflexionamos sobre las reglas gramaticales implícitas), Svare concluye el principio de que «a través de la abstracción de nuestras prácticas podemos explicitar las reglas que subyacen a las mismas, lo que nos permite reflexionar sobre dichas prácticas de forma muy útil»⁵¹. En la

⁴⁹ HERRESTAD, Henning, «Philosophical Practice with Suicidal Clients, en *Compendium for Paper Presentation of the 7th Internacional Conference on Philosophical Practice*, Denmark, 2004, pp. 185-193 (contenida en el texto provisional que nos entregaron en el congreso con la mayoría de las comunicaciones presentadas y en espera de una futurible publicación oficial —que nunca llegó—).

⁵⁰ Término alemán de difícil traducción al castellano, por su riqueza y ambigüedad, que implica a su vez los términos «educación» y «cultura», y con connotaciones similares al concepto griego de *paideia*.

⁵¹ SVARE, Helge, «Theory of Bildung and its Relevance for Philosophical Practice», en *Compendium for Paper Presentation of the 7th Internacional Conference on Philosophical Practice*,

consulta filosófica, podemos aplicar este principio fácilmente: En lugar de preguntar «¿Qué piensas sobre esto?», el filósofo comenzará su investigación preguntado al consultante qué es lo que *hizo* en una determinada situación, o qué es lo que normalmente *hace* en ciertos contextos. El propósito de estas preguntas es, en primer lugar, conseguir que nuestro invitado sea más consciente de sus prácticas, en segundo lugar, que las examine de forma crítica y, finalmente, que las modifique. Y a continuación nos expone un caso práctico de una consultante que creía que era demasiado desagradable con sus compañeros de trabajo en la que aplica este modelo kantiano.

Esperamos seguir aprendiendo de las interesantes propuestas del grupo de jóvenes filósofos noruegos y de leer las novedades con las que probablemente nos sorprendan, ya sea con la publicación de un nuevo libro o con la de algún nuevo artículo. Confío en poder volver a verlos en Sevilla en el VIII Congreso Internacional de Práctica Filosófica que tendrá lugar en abril del 2006 (como así sucedió).

La tercera generación: Fastvold y Olsholt

Por último, no podemos dejar de mencionar aunque solo sea de forma muy somera el trabajo de algunos de los miembros de la *tercera generación* de filósofos prácticos en Noruega, pues son ellos precisamente quienes está cuestionando alguno de los postulados básicos del modo noruego (y alemán) de concebir y practicar la filosofía práctica y abriendo nuevos horizontes.

Morten Fastvold, el disidente

Uno de los filósofos noruegos que se aparta del «enfoque cuidadoso» (*caring approach*) y políticamente correcto de los noruegos es Morten Fastvold.⁵² Este filósofo práctico, como otros miembros de orientadores

Denmark, 2004, p. 208.

⁵² Fastvold dispone de una página web (www.fastvold-filopraksis.com) donde se pueden consultar todos los artículos que mencionamos en esta breve semblanza.

filosóficos de la «generación ecléctica»⁵³, es partidario de un acercamiento más ecléctico a la disciplina, de un enfoque que sea más «interrogativo» y no tan «conversacional»⁵⁴ como el noruego, de un estilo que sea más filosófico (y que se aleje del paradigma terapéutico que domina, según él, la práctica de la segunda generación⁵⁵) y que refleje mejor la influencia socrática. Fastvold ha sido uno de los primeros filósofos noruegos en tomarse en serio el «estilo policíaco»⁵⁶ del francés Óscar Brenifier (uno de los autores por los que nosotros tenemos también una especial devoción), reivindicando la idoneidad y pertinencia de este enfoque. Los análisis que Morten ha desgranado —en un impecable inglés— en una serie de artículos consagrados a la práctica de Brenifier —hasta el momento son seis⁵⁷— y su contraposición con el enfoque típicamente «blando» de los noruegos son simplemente magistrales⁵⁸.

⁵³ Ocurre algo similar en la filosofía académica (o más bien habría que decir que probablemente este eclecticismo de la generación más joven de filósofos prácticos es el reflejo de lo que también está sucediendo en la filosofía universitaria), donde las nuevas generaciones de filósofos jóvenes apuestan por una conciliación, armonización, fusión o hibridación (como prefieran) de los enfoques (quizás habría que decir más bien, para ser precisos, que los filósofos continentales se están «analizando» y los analíticos «continentalizando»). Ejemplo de ello es el último libro del filósofo sevillano NAVARRO REYES, Jesús, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, FCE, Madrid, 2010.

⁵⁴ FASTVOLD, Morten, «Conversation or interrogation: two different approaches to philosophical counseling». Comunicación presentada en el congreso de la UNESCO sobre nuevas prácticas filosóficas celebrado en París, durante los días 15 y 16 de noviembre de 2006. Disponible en línea en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/UNESCO%20final%20paper%20MF.pdf (última visita el 30 de abril de 2011).

⁵⁵ FASTVOLD, Morten, «On Serious Games and the possible Reshaping of a Philosophical Paradigm: Some Reflection on the Sessions of Oscar Brenifier» (abril 2004), disponible en línea en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/Serious%20games.pdf (última visita el 30 de abril de 2011).

⁵⁶ FASTVOLD, Morten, «The Policeman Approach to Philosophical Counseling» (octubre 2004), disponible en la red en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/The%20Policeman%20Approach.pdf (última visita el 30 de abril de 2011).

⁵⁷ Por ahora, el último de la serie es éste: FASTVOLD, Morten, «Designing Exercises with a Wittgensteinian streak» (octubre 2008), disponible en la red en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/A_Wittgensteinian_streak.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

⁵⁸ Fastvold comenzó con «On Serious Games...» (abril 2004), al que siguió «On Getting Beyond Idle Talk: some Additional Reflections on Oscar Brenifier's Sessions» (mayo 2004), disponible en línea en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/On%20getting%20beyond%20idle%20talk.pdf (última visita el 30 de abril de 2011). Especialmente interesante es el artículo «The Policeman Approach to Philosophical Counseling» (octubre 2004). Continuó con «The Paris Sessions» (agosto 2005, no disponible en su web) y ha seguido con «Wish You Were Here, Where You Don't Want To Be: On The Aristocratic Nature Of Philosophical Consultations, Oscar Style» (agosto 2006),

Una de las características más importantes de los artículos de este incisivo filósofo es que suelen ser el resultado del análisis minucioso de *la demostración real y efectiva* de las prácticas filosóficas de estos filósofos (Brenifier, Lindseth y von Morstein) y no sólo de las *reflexiones teóricas sobre la práctica* que estos autores puedan hacer, por lo que nos proporcionan un punto de vista de indudable —e insólito— interés.

En sus últimos artículos, Fastvold continúa diseccionando críticamente con su bisturí irónico e inmisericorde los límites y las insuficiencias de la práctica y los supuestos teóricos de algunos de los más destacados achenbachianos (como Lindseth⁵⁹, von Morstein⁶⁰, e incluso con el propio Achenbach⁶¹) y sigue apostando (contra el parecer de sus mayores de la primera generación) por la necesidad de establecer unas pautas metodológicas en el trabajo de la orientación filosófica que puedan transmitirse a las nuevas generaciones de practicantes y defendiendo la validez de un enfoque ecléctico.⁶² Parece que, según nos cuenta el propio autor⁶³, incluso algunos orientadores filosóficos noruegos de la segunda generación están empezando a aceptar las críticas de los filósofos más jóvenes y comienzan también ellos a modificar sus postulados iniciales y a criticar el enfoque achenbachiano⁶⁴: «No sólo no es inapropiado, sino conveniente e incluso necesario tener acceso a una gran variedad de métodos, además de una habilidad para utilizarlos con buen criterio. Por ello, tanto Svare como yo mismo estamos a favor de

disponible en línea en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/Wish%20you%20were%20here.pdf (última visita el 30 de abril de 2011), y siguió con «Conversation or interrogation...» (nov. 2006). El último hasta el momento es FASTVOLD, Morten, «Designing Exercises with a Wittgensteinian streak» (octubre 2008), disponible en la red en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/A_Wittgensteinian_streak.pdf (última visita el 30 de abril de 2011).

⁵⁹ FASTVOLD, Morten, «Beyond method, Anders Lindseth style: The quest to opening up philosophical steps in the consulting room», *Philosophical Practice*, 1 (3), nov. 2005, pp. 171-183.

⁶⁰ FASTVOLD, Morten «Rooting Philosophy in Lived Experience: some Notes on Petra von Morstein's Lecture and Workshops in Oslo, March 2005», disponible on-line en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/MF%20Essay%20Petra%20vM.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011)

⁶¹ M FASTVOLD, Morten, «Beyond method...», p. 11 y ss.

⁶² FASTVOLD, Morten, «Conversation or interrogation», p. 5

⁶³ FASTVOLD, Morten, «Conversation or...», p. 3.

⁶⁴ SVARE, Helge, «How do we best educate philosophical counselors? Some experiences and reflections from the Norwegian educational program», *Philosophical Practice*, vol. 2, n. 1, London, 2006, pp. 29-39.

una “caja de herramientas” bien equipada con una serie de estrategias metodológicamente sólidas»⁶⁵. Puede que algo esté cambiando en el movimiento de la OrFi.

Øyvind Olsholt, el heterodoxo

No queremos terminar este artículo sin mencionar por lo menos la labor de otro grupo de filósofos noruegos que están renovando también el campo de la práctica filosófica grupal con niños y jóvenes⁶⁶. Nos referimos a Øyvind Olsholt y Ariane Schjelderup, quienes han desarrollado un modo particular de hacer filosofía *con* niños que se aparta del enfoque ortodoxo del movimiento de Filosofía para Niños de Lipman (FpN a partir de ahora) y que se asemeja más al enfoque de otras propuestas más heterodoxas y «disidentes», como la Filosofía *con* Niños de los anglosajones (K. Murriss, C. Mc Call, J. Haynes, etc.) o las Nuevas Prácticas Filosóficas francesas (los cafés filosóficos de M. Sautet, los diversos talleres filosóficos de O. Brenifier, o las prácticas y reflexiones de Tozzi, Geneviève, Chazeranas, etc.)⁶⁷. En la página web de su asociación (<http://buf.no>) podemos encontrar un buen número de artículos en inglés donde defienden otra forma de practicar la filosofía con niños (incluyendo trabajos del prácticamente desconocido autor danés Per Jespersen, de Brenifier⁶⁸, de Fastvold, o entrevistas muy esclarecedoras a Lipman, Sharp, Matthews o Sutcliffe), propuesta que han desarrollado en el libro *Filosofía en la escuela*⁶⁹ y en varios artículos⁷⁰.

⁶⁵ FASTVOLD, Morten, “Conversation or...”, p. 3.

⁶⁶ Fastvold también ha hecho aportaciones en este campo, publicando dos libros sobre el uso del pensamiento crítico en el aula: FASTVOLD, Morten, *Ritisk Tenkning. Sokratisk samtaleledelse i skolen*, Gyldendal Akademisk, Oslo, 2009, y FASTVOLD, Morten, *Supplementsbok Til Kritisk Tenkning. Med eksempler og øvelser*, Gyldendal Akademisk, Oslo, 2011.

⁶⁷ Para un conocimiento más detallado de las nuevas prácticas filosóficas, remitimos a ARNAIZ, Gabriel, «Evolución de los talleres filosóficos: de la Filosofía para Niños a las Nuevas Prácticas Filosóficas», *Childhood & Philosophy*, v. 3, n° 5, jan./jun. 2007 (disponible también en línea, en <http://www.filoeduc.org/childphilo/n5/GabrielArnaiz.pdf>; última visita el 30 de abril de 2011)

⁶⁸ De los seis artículos que disponen sobre el francés, destacamos «A quick glance at the Lipman method», donde Brenifier analiza de forma crítica algunos elementos de la práctica tradicional del método Lipman que pudo observar en una de las últimas conferencias internacionales sobre FpN a las que asistió. El artículo está incluido como anexo en su libro *La pratique de la philosophie en la école primaire*, SEDRAP, 2007 (Está previsto que el próximo setiembre-octubre salga la traducción española: *La práctica de la filosofía en la escuela*, Diálogo, 2011)

⁶⁹ SCHJELDERUP, Ariane; BØRRESEN, Beate; OLSHOLT, Øyvind, *Filosofi i skolen*, Tane Aschehoug, Oslo, 1999. (En la página de su asociación puede consultarse en inglés el índice y

Conclusión

Tal como indiqué al inicio de este artículo, mi intención inicial al escribir este texto fue simplemente la de ayudar a ubicar dentro del movimiento internacional de la práctica filosófica el trabajo de la segunda generación de orientadores filosóficos noruegos (Herrestad y Svare), a modo de presentación de la traducción parcial de un libro suyo, contextualizando el trabajo que habían desarrollado e identificando sus fuentes (el trabajo previo de los filósofos prácticos holandeses). Posteriormente, como el artículo no se publicó, decidí ampliar su radio de acción y considerar también el trabajo de la generación anterior (Lindseth), fuertemente influida por el trabajo de Achenbach, que rechaza toda asimilación de la OrFi a cualquier tipo de terapia y cuyo trabajo se basa en la tradición de la filosofía (universitaria) continental, y el la tercera generación (Fastvold), que me parecía muy interesante. Esto me hizo reflexionar de manera más sistemática sobre la dialéctica generacional en el movimiento de la práctica filosófica (y su similitud o equivalencia con las corrientes filosóficas universitarias).

De esta forma, lo que pretendía meramente ser una primera aproximación al tipo de orientación filosófica que se practica y predica en noruega, se convirtió inesperadamente en una atípica historia del movimiento y en un análisis de las corrientes subterráneas que luchan por adquirir hegemonía, y también en un pequeño esbozo meta-metodológico, que aportaba algunos ingredientes quizás interesantes para una futura epistemología de la práctica filosófica.⁷¹ Descubrí, pues, que la

algunos fragmentos del libro.)

⁷⁰ OLSHOT, Øyvind y SCHJELDERUP, Ariane, «Philosophy for Children: A Norwegian Approach», *Philosophy in Society*, Unipub, Oslo, 2004, pp. 123-133 (disponible también en l, a red, en <http://www.buf.no/en/read/txt/?page=pis-01-en>; última visita el 30 de abril de 2010). En la web que comentamos puede consultarse otros materiales que estos autores han elaborado, así como una entrevista muy jugosa a Olshot.

⁷¹ Entiendo por *meta-metodología* la reflexión sobre las diversas metodologías (siendo la *metodología* la reflexión sobre un método o práctica), que correspondería a la epistemología en un sentido amplio. En la nota 78 sugiero una continuidad entre la práctica (filosófica en este caso) y la teoría y defino brevemente los términos: la serie sería meta-práctica (metodología), meta-metodología (epistemología) y meta-metametodología (metafilosofía) y por último meta-metafilosofía (Véase al respecto FERRATER MORA, José, «Metametafilosofía», *Modos de hacer filosofía*, Crítica, Barcelona, 1985, pp. 26-33). (En un futuro próximo me gustaría escribir —ya estoy otra vez «orteguizando»— un artículo sobre la distinción entre la teoría y la práctica, y sus relaciones

primera generación de orientadores (Achenbach y sus seguidores) había empezado a practicar este enfoque en los ochenta⁷² era de estirpe continental y rechazaba todo contacto y comunicación con la psicología y los terapeutas (y que en sus modos aparentemente *blandos* reflejaban —pero eso es otra historia— una rigidez y un integristismo⁷³ típico de conversos). La segunda generación (representada por Marinoff y los angloamericanos) había descubierto el fenómeno en los noventa, tenía una filiación analítica y estaba dispuesta a dialogar —un diálogo que no está exento de crítica y conflicto— con las terapias —al menos con algunas de ellas: cognitiva (Ellis), humanista (Rogers), existencial (Frankl, May), sistémica (Watzlawick), etc.—, a reconocer el carácter terapéutico de la OrFi y a ampliar su ámbito de aplicación a otras prácticas filosóficas que habían surgido en aquel momento (café y talleres filosóficos) o que, aunque se hubiesen creado con anterioridad, se descubriría ahora su raíz común (Filosofía para niños, diálogos socráticos), el «giro práctico» en el que todas estaban inmersas. También ampliaron el radio de acción geográficamente, pues fueron los responsables de la globalización del fenómeno, y de que el movimiento adquiriese una proyección internacional (también gracias al inglés, la nueva lengua franca) y una vertiginosa institucionalización (revistas, congresos y asociaciones con proyección internacional). Esta incompreensión y antagonismo entre las dos concepciones de la OrFi (dependientes sin duda de las dos tradiciones antagónicas de las que parten: la analítica y la

(y claro, para ello, habría que esclarecer también las conflictivas y necesarias relaciones entre la «filosofía universitaria» y la «filosofía mundana» —algo he apuntado en la nota 25—), para esclarecer muchas confusiones.)

⁷² Aunque otros filósofos (Michael Russell, o Cencillo, por ejemplo) alegan —siempre a posteriori— haber estado ejerciendo en la década de los setenta (década cero: 1970-1980) eso mismo, pero «travestido» de terapia (es decir, bajo la apariencia de “terapia” o psicología estaban en realidad «vendiendo» filosofía). Hay que decir que en la mayoría de los casos nos encontramos con filósofos que también poseen una formación terapéutica. Más bien creemos que esta fase previa, inicial, lo que se está ofreciendo sería más bien algún tipo de «terapia filosófica» y no propiamente dicho orientación filosófica.

⁷³ Si una anécdota puede servir de prueba (si no, al menos de indicio), puedo citar en mi caso la agri dulce experiencia con Achenbach y Lindeth en una entrevista que le hice en la conferencia de Dinamarca (y donde tuve que padecer sus reticencias, su suspicacia, su rigidez y la cortedad de miras de ambos (y en menor medida, cierta distancia de Svare y de Hansen), frente a la facilidad de trato, la cercanía y la apertura mental de las conversaciones con Marinoff, Russell, Jongsma, Bolten, Prawda, etc (y Fastvold, a pesar de ser noruego). El análisis sobre el integristismo *puritano* de los achenbachianos, lo dejo para otro lugar y momento.

continental) ha provocado notables fricciones (por lo visto en el segundo congreso que se celebró en Alemania, según cuentan las crónicas), que son similares o equivalentes a las polémicas que cada cierto tiempo afloran en la filosofía universitaria (Carnap vs. Heidegger, Derrida vs. Searle, Sokal y Bouveresse vs. Posmodernos, etc.). La tercera generación está intentando superar dialécticamente estos dos momentos (tesis: primera; antítesis, segunda), destapando los presupuestos implícitos que dan por sentado y proponiendo un enfoque «ecléctico» (en consonancia también con los intentos en sus respectivas tradiciones de superar esta dicotomía entre analíticos y continentales) que las supere, y que incorpore lo mejor de ambas tradiciones.

En el caso específico que nos ocupa, no tanto el movimiento internacional en su conjunto (las fuerzas de los diferentes países —o imperios⁷⁴— por conquistar un espacio, en este caso intelectual)⁷⁵ sino las fuerzas o corrientes dentro de una región (los países nórdicos, y en particular Noruega, el más activo en este campo hasta el momento), podemos decir que la primera generación era achenbachiana, al formar parte de los fundadores iniciales (Lindesth); la segunda, compuesta por Herrestad y Svare, ha incorporado (influido por el enfoque pragmático de los holandeses, afín al estilo americano) ciertos elementos propios del enfoque analítico (un cierto pragmatismo, una consideración más amplia

⁷⁴ Marinoff ha sido el primero en esbozar un análisis político de la PF desde una perspectiva realista o «neohobbesiana», y sus agudas observaciones no tienen desperdicio: «También ha habido tensiones políticas, naturalmente, que se experimentan como débiles ecos de fuerzas políticas e históricas mucho más fuertes. Por ejemplo, en 1998, la Sociedad Alemana para la Práctica Filosófica cambió su nombre a la “Sociedad Internacional para la Práctica Filosófica”. Esto no sucedió sin la oposición de algunos de sus propios miembros alemanes, quienes entendieron (correctamente) que esto podía ser percibido como una recrudescencia de la ambición imperialística. Además, aunque otras organizaciones nacionales poseen también miembros de otras nacionalidades, ninguna se ha arrogado exclusivamente esa prerrogativa. Como respuesta, fundé con Ernesto Spinelli, entonces presidente de la Sociedad para el Análisis Existencial, la Alianza Angloamericana para la Práctica Filosófica, y posteriormente vimos un nuevo fenómeno en el horizonte internacional; o más bien, el eco de un viejo fenómeno: esto es, la competición entre la influencia europea y americana en el ámbito de la práctica filosófica. Igual que en política y en economía, podemos reencontrar cierta rivalidad entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo, esta vez manifestándose en la arena noética de la práctica filosófica», en MARINOFF, Lou, *Philosophical Practice*, Academic Press, New York, 2001, pp. 352-353.

⁷⁵ La escuela sociológica que se inspira en Bourdieu (Pinto, Moreno Pestaña, etc.) ha analizado con detenimiento la dialéctica de fuerzas existentes en los diferentes campos. Para las referencias bibliográficas, véase la nota 78.

de la PF, incluyendo también, por ejemplo, el uso del DS en la tradición de Nelson), pero conservando intactos los supuestos básicos (los principios) que conforman el «enfoque blando» de la primera generación (y a nuestro juicio, poco o nada filosófico). La tercera generación, personificada por el trabajo de poda —me atrevería a decir incluso de demolición— que ha emprendido Fastvold al poner al descubierto las limitaciones y carencias de este enfoque y la poca o nula filosoficidad del mismo, ha puesto sobre el tapete la esencia del enfoque filosófico⁷⁶ (frente el enfoque terapéutico), entroncando así con uno de los postulados básicos de la primera generación (la demarcación con la psicoterapia)⁷⁷, y reduciendo el diálogo filosófico a sus características fundamentales. El silogismo de Fastvold (muy influido por la práctica de Brenifier) podría muy bien ser éste: si se propicia una aproximación amigable del diálogo filosófico, atenúamos el elemento conflictivo, con lo que le «afeitamos los cuernos» al diálogo socrático y reducimos el grado de filosoficidad de éste (tesis con la que estoy de acuerdo)⁷⁸. En suma, sin aspeza no hay filosofía; si el remedio no escuece, no hay cura. Fastvold defiende un

⁷⁶ Por ejemplo, Pollastri, ha intentado superar el «radicalismo» inicial de Achenbach (que consideraba la orientación filosófica como contradistinta de la psicoterapia —entendida casi exclusivamente como psicoanálisis— y opuesta a la filosofía académica), corrigiendo algunas limitaciones de su enfoque y defendiendo una visión más abierta y dialogante (con la filosofía universitaria, por un lado, y por otro, con las psicoterapias en un sentido más amplio y plural) del «enfoque filosófico» característico de la OrFI. Véase POLLASTRI, Neri, «Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica», *Kykéion*, n.º 8, Firenze, 2002 [Existe traducción española: «Aportaciones para una definición positiva de la orientación filosófica», *El Búho*, n.º 9, 2001, disponible en línea en <http://elbuho.aafi.es/> (última vista el 29 de mayo 2011)]

⁷⁷ Algo parecido a la demarcación radical entre metafísica y ciencia de Popper, o de Filosofía y pseudofilosofía de los positivistas lógicos.

⁷⁸ Aunque ya estoy oyendo la previsible respuesta de Marinoff, cuando responde a las objeciones de los críticos a la PF de que hay muy poca filosofía en este tipo de diálogos filosóficos (así lo hace en *Philosophical Practice*, por ejemplo), de que esta filosofía está muy diluida o «aguachirlada», replica con un argumento analógico: aunque tu cubata tenga poca cantidad de alcohol (no olvidemos que en los países nórdicos y de influencia germánica —sin duda por su origen protestante— sólo te sirven 10 centímetros cúbicos de alcohol en cada combinado, y eso lo sabe Marinoff), sigue teniendo la capacidad de embriagar, el alcohol allí existente sigue siendo efectivo y mantiene todas sus propiedades, aunque si bien es cierto, que necesitarás beber un mayor número de ellos para emborracharte. Pero lo fundamental es que la capacidad de embriagar permanece, aunque ésta esté disminuida. Para empantanar un poco más el alambicado «sistema» de notas que componen este artículo?, anunciaré —¿otra vez más?— que me gustaría tratar sobre este punto en breve: sobre la necesaria «aspeza» del método socrático. Y esta nota, así como las referentes a la metafísica y a la sociología de la filosofía, reflejan mejor mis preocupaciones actuales (aunque si dejo pasar mucho tiempo, claro está, «caducarán» como las anteriores).

«enfoque duro» (a juicio de los blandos, claro está), «áspero» (recordemos la aspereza del método cínico, por ejemplo), «policial» (ejerciendo el papel de «poli malo», claro está), que permita que se pueda filosofar.

De este modo, al investigar sobre la práctica (al hacer meta-práctica⁷⁹), al buscar describir los rasgos fundamentales de la práctica filosófica de los filósofos nórdicos me encontré haciendo teoría, y cada vez más teórica, (de la meta-metodología —o epistemología de las prácticas filosóficas— a la meta-filosofía, al análisis de las concepciones filosóficas que subyacen a las diversas prácticas). Y sin buscarlo en un principio, descubrí ciertas conclusiones que me ayudaban a entender la historia reciente de la filosofía universitaria (de la práctica de la teoría), a comprender la dinámica de tipo dialéctico que subyace en la evolución histórica de las tradiciones (analítica y continental), familias y corrientes, acercándome a los análisis que viene desarrollando, por ejemplo, la Sociología de la Filosofía⁸⁰. En consecuencia, fui pasando sin darme cuenta de la teoría de la práctica a la práctica de la teoría.

Después de todo esto, tengo la agri dulce sensación de haber hecho algo parecido a lo que con demasiada frecuencia solía hacer Ortega y Gasset: con el pretexto de tratar un tema secundario o aparentemente banal (ya fuese un marco de un cuadro, las bicicletas en Holanda, el

⁷⁹ La *meta-práctica* sería la reflexión sobre el método, sobre una determinada práctica (en el caso en el que nos ocupa, sobre una determinada práctica filosófica, por ejemplo, la orientación filosófica), es decir, la *metodología*. La *meta-metodología* (la reflexión sobre las diversas metodologías) sería, pues, epistemología (por ejemplo, la investigación sobre los diferentes enfoques que componen el movimiento de la orientación filosófica, o sobre las características comunes y diferentes entre los diversos movimientos que integran la Práctica Filosófica en un sentido amplio). Y la «meta-meta-metodología» (la reflexión sobre los fundamentos y principios que sustentan estas diversas metodologías) sería *meta-filosofía*. La meta-práctica es por lo tanto teoría (aunque con minúsculas).

⁸⁰ Desde hace un tiempo me viene interesando mucho el trabajo de esta reciente disciplina (a medio camino entre la sociología y la filosofía), especialmente de la escuela que parte de Bourdieu. Me gustaría mucho en un futuro cercano escribir un artículo introduciendo el trabajo de alguno de estos autores. Por el momento, baste esta mínima selección bibliográfica: COLLINS, Randall, *Sociologías de la filosofía. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Barcelona, 2005; BOURDIEU, Pierre, *Homo academicus*, Anagrama, Barcelona, 1999; PINTO, Louis, *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les metamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 2000; PINTO, Louis, *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Seuil, Paris, 2007; MORENO PESTAÑA, José Luis y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, Pierre Bourdieu y la filosofía, Montesinos, Barcelona, 2006; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*, Abada, Madrid, 2010.

último libro de Toynbee, la filosofía de Leibniz, o lo que se terciase) aprovechaba para colar «de matute» toda una serie de cuestiones filosóficas de cierta relevancia mucho más importantes y trascendentales que el tema en cuestión que estaba abordando (aunque quizás no tan atractivas), lo que hacía que fuese difícil saber con seguridad cuáles eran los problemas filosóficos que se iban a desarrollar en ese ensayo. Al final, lo más interesante del susodicho artículo de las bicicletas, por citar sólo uno de los ejemplos más paradigmáticos, venía cuando nuestro filósofo adelantaba un análisis muy pertinente sobre el surgimiento del nazismo en Alemania (¡quien lo hubiera imaginado!). Así, no era infrecuente que las mejores perlas de Ortega estén dispersas en los artículos más insospechados y sobre los temas más peregrinos. El problema es que, claro está, yo no soy Ortega, y mis potenciales lectores, que no tienen la devoción de los lectores del filósofo madrileño (quienes leerían casi cualquier texto del autor, sabiendo que en cualquier sitio puede ofrecerles esa intuición esclarecedora que ilumine no sólo el problema aparentemente trivial que está tratando, sino otros de mayor calado), por lo que van a ser muy pocas personas (menos de las podrían si hubiese desgajado la parte más sustanciosa del artículo y lo hubiese convertido en un artículo independiente) las que se beneficien de los análisis más interesantes del mismo. Además, para diferenciar aún más el símil, Ortega solía elegir una cuestión por la que el lector no especializado estuviese previamente interesado (ahí residía su maestría y también su mayor limitación), y el tema que yo he elegido no tiene demasiado atractivo para un lector interesado en la práctica filosófica (seamos sinceros, ¿a cuántas personas les puede interesar lo que están haciendo los filósofos noruegos en el campo de la PF?).

Me consuela pensar que, como dice Ferrater Mora, la filosofía puede expresarse de múltiples formas (tratado, diálogo, ensayo...) y no sólo de una, lo que importa, eso sí, es que sea sistemática⁸¹. En este artículo he intentado comprender una realidad (la PF en Noruega), y para ello he tenido que investigar a su vez que era la Práctica Filosófica⁸², y para

⁸¹ FERRATER MORA, José, «Filosofía y literatura», *Modos de hacer filosofía*, Crítica, Barcelona, 1985, pp. 120-121.

⁸² Así lo hice en mi tesina (ARNAIZ, Gabriel, *El giro práctico en filosofía. Análisis y fundamentación de las prácticas filosóficas*. Universidad de Sevilla, 2007, inédito), que me ha

comprenderla he tenido a su vez que investigar en qué consistía la filosofía (tanto la académica como la mundana, y las relaciones entre sí —o como diría Kant, el concepto escolástico de filosofía (*der Schulbegriff der Philosophie*) y el concepto cósmico, universal o cosmopolita de la filosofía (*der Weltbegriff der Philosophie*)⁸³—, sus ramas y campos (filosofía teórica, filosofía práctica, filosofía aplicada, etc.), la distinción entre teoría y práctica, en qué consistía un diálogo filosófico (donde estaba la filosoficidad de éste), y otras cuestiones anejas

llevado a interesarme más por la metafilosofía y la metametafilosofía. Para una primera toma de contacto, véase FERRATER MORA, «Metafilosofía», «Metaciencia» y «Metaética», en *Diccionario de Filosofía I-M*, Ariel, Barcelona, 1994, pp. 2375-2378. Dice allí que «la metafilosofía es un análisis de la “actividad filosófica”. [...] “Metafilosofía [según Morritz Lazerowitz, al que Ferrater cita] es la investigación de la naturaleza de la filosofía, con el propósito capital de alcanzar una satisfacción satisfactoria de la ausencia de alegatos y argumentos filosóficos no impugnados. [...] no puede ya ponerse en duda, para filósofos que traten su disciplina seriamente, que es menester tener una mejor comprensión de la filosofía, de lo que es y de cómo funciona”. [...] Se puede asimismo considerar que la metafilosofía es una parte integrante, y no sólo propedéutica, de la filosofía, es decir, considerar que la filosofía comporta un examen de sí misma y, por tanto, lo que se ha llamado a veces una “dimensión filosófica”. En este sentido, la estructura de los estudios metafilosóficos no coincide con la de los estudios de metaciencia y ni siquiera con los estudios de metaética. [...] Por otro lado, [...] [la metafilosofía] consiste en gran parte en un examen de ciertas nociones que se emplean en filosofía, aunque las más de las veces sólo implícitamente.» (pp. 2377-8).

⁸³ Quizás el análisis más claro de las dos concepciones kantianas de la filosofía, la relación entre ellas y su vinculación con la filosofía que se hace en el presente se deba a CONANT, James, «Introduction», en PUTNAM, Hilary, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1990, pp. XXV-XXXII: « Al distinguir entre la *Schulbegriff* y la *Weltbegriff*, Kant se refiere a ellas como dos *conceptos* de la filosofía. Esto sugiere que, para Kant, no es una cuestión de delinear dos tipos diferentes de filosofía, sino más bien de distinguir dos polos diferentes de una misma actividad, lo que implica no sólo que cada uno de estos polos tiene legítimo derecho al título de «filosofía», sino que la empresa filosófica en sí misma sólo puede dar todos sus frutos cuando se la ejerce bajo el aspecto de cada uno de los dos. [...] Kant nos dice que el concepto cósmico o universal (*Weltbegriff*) de la filosofía se preocupa de “la relación de todo el conocimiento con los fines esenciales de la razón humana”. Después añade: “El concepto universal quiere significar un concepto relacionado con aquello que debe interesarle a todo el mundo”. [...] El investigador filosófico que no tenga en cuenta (o rechace) las aspiraciones de la filosofía cósmica o universal, según Kant, traiciona (o renuncia a) la responsabilidad principal de la vocación del filósofo: la responsabilidad de dirigirse a las necesidades intelectuales universales de sus compañeros seres reflexivos. Si la práctica de la filosofía se realiza exclusivamente no sólo *por* especialistas, sino que, además, se dirige exclusivamente a las necesidades e intereses de los especialistas, entonces no debería llamarse propiamente «filosofía»: “También está el concepto cósmico o universal de filosofía (*Weltbegriff*), que siempre ha constituido el fundamento real al que se le ha dado el título de [filosofía]. [...] Uno podría resumir el carácter de la naturaleza dual aquí descrita parafraseando el famoso aforismo kantiano que habla de la relación entre los conceptos del entendimiento y las intuiciones de la sensibilidad: el *Weltbegriff* de la filosofía sin el *Schulbegriff* está vacío, y el *Schulbegriff* sin el *Weltbegriff* está ciego.

(el estilo propio del filosofar, la Ilustración, etc.). Todo ello me ha llevado a sugerir los resultados de estas investigaciones en las que me baso para sostener mis afirmaciones a lo largo del texto (y quizás más veces de las necesarias a indicar sucintamente lo que quería decir en numerosas notas a pie de página; en este punto he sido anti-orteguiano, pues he intentado —siempre que me ha sido posible— aportar pruebas de lo que afirmo, aunque soy consciente de que me he dejado muchas cosas en el tintero, de ahí las continuas referencias a artículos futuros).

Es decir, que para escribir el artículo sobre la PF en Noruega he necesitado investigar tanto como para escribir otra serie de artículos (los que se anuncian en las notas, que he abordado con mayor extensión en mi tesina, como digo), de la misma extensión que el cuerpo central de éste, donde aclararía los puntos en los que me baso para defender las cuestiones que aquí trato, pero como soy más socrático que aristotélico, he intentado paliar la «mutilación» de las pruebas que sustentaban el discurso principal con una serie de glosas que serían el esqueleto de esos futuros artículos que seguramente no escribiré.

Así que disfruten con esta resurrección del género filosófico de la «glosa» (del que soy asiduo practicante, en este caso «glosador» de mí mismo, lo que si cabe es todavía más enfermizo) en que consiste este artículo bifronte y algo abigarrado⁸⁴.

Bibliografía

ACHENBACH, Gerd. «Breve respuesta a la pregunta: “¿Qué es la orientación filosófica?”», disponible en la red en <http://www.asepraf.org/practica%20filosofica%20Achenbach.pdf> (última visita el 1 de mayo del 2011) [traducción y notas de G. Arnaiz].

⁸⁴ Y que me perdonen Popper y Feyerabend (aún recuerdo con delectación algunas de sus extensas notas, especialmente la nota 13 de *Contra el método*, con más de ¡7 páginas de extensión!), maestros contemporáneos en el arte de la glosa, por la brevedad de las mías, especialmente éste último, al que sigo en su rechazo del estilo impersonal de los escritos filosóficos y «científicos» contemporáneos y su reivindicación de un estilo más personal y subjetivo, que incorpore el yo del investigador, como hacían en su momento los pioneros de la revolución científica. Pues como pioneros de la PF, nos hemos permitido estos «desmanes».).

ARNAIZ, Gabriel, «¿Qué es la Filosofía Práctica?», *A parte rei*, nº 53, 2007, disponible en línea en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/arnaiz53.pdf> (última visita el 9 de mayo del 2011).

— «El giro práctico de la filosofía», *Diálogo filosófico*, Madrid, nº 68, 2007. Disponible también en línea en http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_268.pdf; última visita el 30 de abril de 2010).

FASTVOLD, Morten, «On Serious Games and the possible Reshaping of a Philosophical Paradigm: Some Reflection on the Sessions of Oscar Brenifier» (abril 2004), disponible en línea en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/Serious%20games.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

— «On Getting Beyond Idle Talk: some Additional Reflections on Oscar Brenifier's Sessions» (mayo 2004), disponible en línea en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/On%20getting%20beyond%20idle%20talk.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

— «The Policeman Approach to Philosophical Counseling» (octubre 2004), disponible en la red en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/The%20Policeman%20Approach.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

— «Beyond method, Anders Lindseth style: The quest to opening up philosophical steps in the consulting room», *Philosophical Practice*, 1 (3), London, 2005, pp. 171-183. Disponible también en línea, en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/Lindseth%20e-print.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

— «Rooting Philosophy in Lived Experience: some Notes on Petra von Morstein's Lecture and Workshops in Oslo, March 2005», disponible on-line en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/MF%20Essay%20Petra%20vM.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

— «Wish You Were Here, Where You Don't Want To Be: On The Aristocratic Nature Of Philosophical Consultations, Oscar Style» (agosto 2006), disponible en línea en <http://www.fastvold->

filopraksis.com/artikler_pdf/Wish%20you%20were%20here.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

— «Conversation or interrogation: two different approaches to philosophical counseling». Comunicación presentada en el congreso de la UNESCO sobre nuevas prácticas filosóficas celebrado en París, durante los días 15 y 16 de noviembre de 2006. Disponible en línea en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/UNESCO%20final%20paper%20MF.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

— «Designing Exercises with a Wittgensteinian streak» (octubre 2008), disponible en la red en http://www.fastvold-filopraksis.com/artikler_pdf/A_Wittgensteinian_streak.pdf (última visita el 1 de mayo del 2011).

HANSEN, Finn T., «The Use of Philosophical Practice in Lifelong and Self-Directed Learning», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society*, Unipub, Oslo, 2004, p. 61-73.

HERRESTAD, Henning, «The Oslo Model: a successful Two Year Training Programme in Philosophical Counselling», en CURNOW, Trevor (ed.), *Thinking through Dialogue*, Practical Philosophy Press, Oxford, 2001, pp. 11-15.

— «Short Socratic Dialogue», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society. Papers presented to the Sixth International Conference on Philosophy in Practice*, Unipub, Oslo, 2004, pp. 91-102.

HERRESTAD, Henning, SVARE, Helge, «En la consulta del filósofo», *Revista ETOR*, nº 4, Sevilla, 2005, pp. 63-68.

LINDSETH, Anders, «What The Other Says And What (S)He Talks About: Some Foundations of a Theory of Philosophical Practice», en CURNOW, Trevor (ed.), *Thinking through Dialogue*, Oxford, Practical Philosophy Press, 2001, p. 135.

— «Philosophical Practice. What is at stake?», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society. Papers presented to the Sixth International Conference on Philosophy in Practice*, Unipub, Oslo, 2004, p. 18.

— *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophieren in Gesprächen mit ratsuchenden Menschen*, Verlag Kart Aber, Loegstrup, 2005.

OLSHOT, Øyvind y SCHJELDERUP, Ariane, «Philosophy for Children: A Norwegian Approach», *Philosophy in Society*, Unipub, Oslo, 2004, pp. 123-133. Disponible también en la red, en <http://www.buf.no/en/read/txt/?page=pis-01-en> (última visita el 30 de abril de 2010).

SVARE, Helge, «The Philosophy of Dialogue», en HERRESTAD, Henning; HOLT, Anders y SVARE, Helge (eds.), *Philosophy in Society*, Unipub, Oslo, 2004, pp. 243-250.

— «How do we best educate philosophical counselors? Some experiences and reflections from the Norwegian educational program», *Philosophical Practice*, vol. 2, n. 1, London, 2006, pp. 29-39.

A EDUCAÇÃO SOCIAL E PERMANENTE DE ADULTOS (ESPA) COMO UM QUEFAZER FILOSÓFICO TRANSFORMADOR DE SITUAÇÕES-LIMITE

*LA EDUCACIÓN SOCIAL Y LA EDUCACIÓN CONTINUA DE ADULTOS COMO
QUEHACER FILOSÓFICO TRANSFORMADOR EN SITUACIONES LÍMITES*

*SOCIAL AND ADULT ONGOING TRAINING AS A PHILOSOPHICAL AND
TRANSFORMATIVE TASK IN EXTREME SITUATIONS*

ROSANNA BARROS
Universidade do Algarve
rosanna@net.sapo.pt

RECIBIDO: 15 DE MAYO DE 2011
ACEPTADO: 27 DE JUNIO DE 2011

Resumo: Este texto toma o saber disciplinar da filosofia e o paradigma da filosofia aplicada como nucleares para a estruturação teórica do campo da educação social e permanente de adultos (ESPA), entendido como um quefazer transformador, humanista, que concebe a educação como um direito colectivo, e a cidadania democrática como um dever de justiça social, isto porque, sustentámos aqui, aquele saber e paradigma permitem a análise crítica dos mapas que todos usamos, de um modo geral, para ler e fazer sentido do mundo, ao mesmo tempo que possibilitam a análise da própria produção de conhecimento, indispensável à praxis político-filosófica, consequente, de qualquer interventor social que se oponha às situações-limite de opressão que a actual globalização neoliberal está a suscitar um pouco por todo o mundo.

Palavras-chave: filosofia e filosofia aplicada, educação social e de adultos, conhecimento-emancipação, transformação social e resistência.

Abstract: This article takes philosophy and practical philosophy as a way to give structure to social and adult education. If we intend educational work as a transformative activity seeking for social justice and democratic citizenship, then it will be essential to analyze, in a critical way, daily maps we use to read and to give meaning to world. That philosophy and practical philosophy allows to analyze knowledge production. This activity, we argue, is basic to develop a political-philosophical praxis that opposes to a contemporary neoliberal agenda, that one creates new limit-situations everywhere.

Keywords: philosophy and applied philosophy, social and adult education, emancipation-knowledge, social transformation and resistance.

Resumen: Se presenta la filosofía y la filosofía aplicada como estructuradoras del campo de la educación social y de la educación continua de personas adultas, en tanto en cuanto se desarrolle como un quehacer transformador y humanista. Desde aquí, la educación es un derecho colectivo y la

ciudadanía democrática es un deber de justicia social. Al permitir el análisis de los mapas que todos nosotros y nosotras utilizamos para leer el mundo y darle sentido, la filosofía y la filosofía aplicada se revelan esenciales para reflexionar de manera más profunda acerca de la creación personal del conocimiento. Se trata de una condición para la praxis político-filosófica que, siendo humanista, se opone a las situaciones-límite de opresión que la globalización neoliberal crea, hoy, cada vez más, por todo el mundo.

Palabras clave: filosofía, filosofía aplicada, educación social y permanente de personas adultas, conocimiento-emancipación, transformación social y resistencia.

No que diz respeito à relação da educação de adultos/educação social com as diversas perspectivas analíticas das ciências sociais, se o/a educador/a não for também um/a investigador/a da razão de ser das suas próprias práticas educativas, ou se o diálogo entre o/a educador/a e os/as demais especialistas, tanto em contextos educativos como em contextos de intervenção, não se estabelecer convenientemente e de forma prolongada e colaborativa, corre-se o risco de que na realidade o campo das práticas da educação de adultos/educação social dificilmente deixe de ser percebido, pelos principais actores envolvidos, segundo uma epistemologia da prática que a reduz a um estatuto de aplicação da teoria. Neste particular, pensamos, que é forçoso encontrar mecanismos para aprofundar, em termos epistemológicos, o primado teórico proveniente dos vários saberes disciplinares que enformam, por sua vez, o *corpus* teórico usado na área e que apenas quando conscientemente compreendido em relação dialéctica com a prática poderá habilitar o/a educador/a a exercer, nos termos de Andreola (2000), uma “pedagogia da simbiogênese e da solidariedade” ou, nos termos de Freire (2001a) “uma educação libertadora”.

Ora, investigando as ideias e conceitos característicos da educação de adultos (Barros, 2011a) verificámos que esse *corpus* teórico assenta especialmente em três perspectivas analíticas basilares (Barros, 2009): a da psicologia, a da sociologia e a da filosofia. Analisaremos aqui o terceiro saber disciplinar, a filosofia, que se afigura, na nossa linha de entendimento, como nuclear para a estruturação teórica do campo de reflexão do que designaremos neste texto como *educação social e permanente de adultos* (ESPA) convocando, assim, os pressupostos do paradigma da educação permanente que fundamentam um entendimento para este quefazer como algo transformador, humanista, que concebe a

educação como um direito colectivo, e a cidadania democrática como um dever de justiça social. Posto isto, neste texto destacaremos alguns aspectos centrais que fazem da análise filosófica um contributo pertinente neste âmbito, sobretudo em duas dimensões principais: uma relacionada com a *análise crítica dos mapas* que todos usamos, de um modo geral, para ler e fazer sentido do mundo; e outra relacionada com a *análise da própria produção de conhecimento*, das suas características e da sua relação com a educação social e permanente de adultos.

Partimos da ideia basilar que todo o ser humano utiliza um mapa teórico de conceitos e representações para tornar inteligível a vida e a experiência quotidiana. Esse mapa é construído socialmente na esfera do conhecimento acerca do mundo que é partilhado, num dado momento e lugar, por colectivos sociais. Como tal, esses colectivos possuem instâncias sociais que estabelecem e validam parâmetros diversos quer para ordenar esse mesmo mapa, bem como o património de conhecimento que ele normalmente transporta, quer para transmitir os seus códigos e linguagem social, tornando-o perceptível por todos. Ou seja, este mapa teórico de conceitos e representações não é um dado da natureza mas é um produto cultural do Homem, pelo que se torna fundamental reflectir sobre as implicações teóricas e epistemológicas envolvidas nos mecanismos abstractos da sua construção lógica e do seu grau de sofisticação intelectual.

A este respeito Paterson afirma que “quando tentamos afirmar as nossas crenças mais básicas sobre o mundo, de forma compreensiva e coerente, devemos ter a percepção de que o nosso discurso comum é constituído por proposições que pertencem a diferentes tipos de lógica” (Paterson, 1989: 13). As proposições a que se refere Paterson (1989) são de quatro tipos e estão usualmente presentes nos nossos mapas de leitura do mundo. Lidamos assim, quer com preposições de tipo empírico, que se referem às constatações permanentemente validadas acerca, por exemplo, da inevitabilidade da morte; quer também com preposições que envolvem juízos de valor, relacionados, por exemplo, com questões de justiça social; quer ainda com preposições que se estruturam a partir de inferências e cadeias de raciocínio, do género ‘uma vez que a linguagem é essencial para a nossa humanidade, e como a linguagem é uma instituição social, então a natureza humana é inerentemente social; quer

de igual modo com preposições de tipo trans-empírico, que estabelecem assunções metafísicas acerca da constituição do mundo, que originam explicações transcendentais, por exemplo, para a origem do universo ou da vida (cf. Paterson, 1989:14).

Ora, neste sentido a filosofia moderna não estando tradicionalmente vocacionada para analisar os contextos psicológicos, sociais ou históricos implicados na construção dos mapas com que lemos o mundo, irá interessar-se fundamentalmente por compreender as bases teóricas, que estruturam os quatro tipos de proposições referidos, e que convocamos automaticamente nos nossos mapas de inteligibilidade, procurando sobretudo compreender as implicações ao nível da construção lógica do pensamento e do conhecimento assim criado. Posto assim, o contributo deste saber disciplinar representa um complemento analítico essencial, e de resto bastante específico, que nos pode ajudar a ganhar uma maior consciência crítica acerca das elaborações mentais envolvidas nas nossas transacções diárias, que ocorrem nos mais variados contextos da interacção social. Acreditámos que sem essa consciência crítico-filosófica não é possível, em educação, trabalhar para ler o mundo, desconstruindo-o com os educandos adultos para o construir de novo, participada e reivindicativamente, aprendendo-se o papel de sujeitos da história, que nela podem praxiologicamente participar.

A relevância da filosofia para compreender as bases teóricas que estruturam os quatro tipos de proposições referidos, torna-se, então, incontornável no caso dos contextos mais activamente implicados na construção e validação intencional de conhecimento, como são o contexto científico e o contexto educativo. Nestes casos, os aspectos filosóficos inerentes à produção de conhecimento, tanto a nível das ciências naturais como a nível das ciências sociais, envolvem questões de debate eminentemente lógico-conceptuais relacionadas com, por exemplo, a natureza da prova científica; ou os problemas lógicos da indução no pensamento científico; ou ainda com conceitos elementares tais como o de explanação; ou, de igual modo, com questões inerentes ao estatuto lógico dos postulados científicos e educacionais; entre muitas outras questões.

Nestes termos, a filosofia é principalmente considerada um saber disciplinar meta-teórico cuja acção reflexiva procura estabelecer os

critérios e princípios lógicos presentes no próprio conhecimento, procurando, nesse processo, esclarecer questões relacionadas com o estatuto epistemológico dos vários tipos de saberes produzidos pela humanidade ao longo da sua história. Por este prisma a abordagem filosófica é um ponto de vista analítico fulcral na reflexão acerca do modo como qualquer corpo teórico, em qualquer área temática, é constituído. A sua principal vocação, desde que exercida de molde sistemático, é contrapor indagações críticas e elementares ao conhecimento produzido, que se destinam a cumprir propósitos de vigilância analítica sobre a forma como proclamamos verdades no saber científico. Isto implica também, por outro lado, que enquanto actividade de interrogação crítica, a filosofia “tem de ser, continuamente, autocrítica, examinando e reexaminando as suas próprias práticas, abordagens e métodos (...) o seu principal instrumento intelectual – a própria lógica – é constantemente debatida e revista pelos seus especialistas lógicos” (Paterson, 1989: 19).

A pertinência da análise filosófica para a educação social e permanente de adultos prende-se assim, num primeiro momento, com a compreensão crítica dos próprios mapas de leitura do mundo que tanto os/as educadores/as como os/as educandos/as convocam e colocam em jogo no contexto educacional. Na medida em que a filosofia possa ser percebida como o exercício pleno do livre debate ajudará enquanto tal o/a educador/a a “ensinar e aprender a problematizar o que parece evidente” (Gadotti, 1991: 28).

Nestes mapas teóricos de conceitos e representações em uso existe, pois, um conjunto de crenças interiorizadas que condicionam a interpretação que se faz das diversas situações sociais e educativas, como por exemplo, as crenças que estão relacionadas com a ideia que se possa ter acerca da realidade da natureza, nomeadamente ao nível da sua origem ou da sua justificação e sentido; ou as crenças que estão associadas com a ideia que se tem da própria natureza humana, tanto ao nível do estatuto da consciência como das suas condicionantes ou potencialidades; bem como com as crenças que dizem respeito à ideia que se possa ter da realidade da sociedade, sobretudo ao nível das suas estruturas fundadoras, da forma como se processa o exercício de autoridade e de governo; ou as crenças acerca da natureza do

conhecimento e da racionalidade humana; ou ainda com o tipo de valores e ética em que se acredita e nos quais se fundam os projectos de vida.

Este conjunto de crenças e proposições, presentes nos mapas de leitura que dão inteligibilidade ao mundo e às situações educativas, permanecem muitas vezes largamente improblematizados tanto no âmbito da reflexão dos/as próprios/as educandos/as, da auto-reflexividade dos/as educadores/as acerca das suas práticas, como na esfera geral do corpo teórico existente na educação social e permanente de adultos. Ora, sem a consciência crítica de que é imperativo para qualquer actor da educação reflectir acerca dos elementos constitutivos dos seus mapas de leitura do mundo, o risco de convocar apenas percepções de carácter naturalístico e positivista acerca da natureza da realidade humana ou social é significativamente aumentado, podendo originar práticas educativas e de intervenção, na verdade, pouco transformadoras de ‘situações-limite’ por falharem em desconstruir criticamente alguns dos *a priori* que transportamos frequentemente nesses mesmos mapas (cf. Freire: 2001a: 74; 107). Nesta mesma linha de raciocínio, Paterson chama a atenção para o facto de que “os papéis são sempre representados dentro de um contexto, e a nossa interpretação do contexto molda, em grande parte, a interpretação dos nossos papéis (...) um estudo da história da filosofia (...) mostrará aos educadores de adultos a vasta gama de opções de papéis que têm sido engendrados e devidamente reflectidos, desvelando até como os argumentos podem ser persuasivamente actuais” (Paterson, 1989: 22).

Naturalmente que a perspectiva analítica da filosofia, com abordagens que remontam inclusive à antiguidade clássica, dispõe de um significativo património de reflexão epistemológica, pelo que se torna importante que o/a educador/a saiba seleccionar e identificar, sobretudo, as principais raízes filosóficas do pensamento científico e educativo da sua época. Este conhecimento sobre a génese permitir-lhe-á mapear a diversidade de influências e interpretações, por vezes contraditórias, que podem ir de Aristóteles, Hume, Kant, Husserl até Wittgenstein, sendo que na prática este mapeamento poderá contribuir para melhor se conseguir reflectir e desconstruir os mapas teóricos de conceitos e representações com que os/as educadores/as interpretam o mundo, e o seu próprio lugar nesse mundo enquanto educadores/as (Perraudau, 2000).

A abrangência do pensamento filosófico existente, especialmente em torno de questões que se relacionam com a natureza do conhecimento, da reflexão lógica e da racionalidade científica, bem como com os conceitos de verdade, ética, valor, moral ou crença e, de forma mais lata, com os processos de conceptualização e representação da realidade, constitui, reconhecidamente, um património que interessa, no nosso entender, aporatar mais frequentemente para a investigação educacional, e para a auto-reflexividade do/a educador/a, na medida em que dele resultam contribuições críticas e epistemológicas nevrálgicas para aprofundar problemáticas educativas diversas, tais como as que estão relacionadas com conteúdos curriculares, com metodologias de ensino e de aprendizagem, ou com a natureza cultural e contextual dos programas e projectos de educação social e permanente de adultos. Paterson critica a tradicional pouca atenção que é dada no campo académico desta área educacional à dimensão filosófica que todas as suas temáticas e problemáticas possuem, quando afirma que “quando estas temáticas são processadas na literatura da especialidade, as dúvidas tendem a ser de tipo sociológico ou psicológico no seu carácter, enquanto as questões de tipo lógico são frequentemente negligenciadas” (Paterson, 1989: 24).

Também com particular interesse, de acordo com a nossa óptica, para as problemáticas abordadas na educação social e permanente de adultos em geral, e na educação dos/as educadores/as em particular, é o encorajamento, que na abordagem filosófica é frequente encontrar, no sentido de desenvolver e aprofundar toda uma reflexão acerca do estatuto da pessoa humana. Mais especificamente, algumas das correntes críticas que derivam da *antropologia filosófica* podem revestir-se de utilidade para o/a educador/a crítico/a, na medida em que desmistificam um conhecimento anteriormente produzido em termos que têm tanto de etnocêntricos como de androcêntricos, e ao explicitarem este procedimento de cariz epistemológico mostram como a adopção ingénuo de estereótipos e preconceitos acerca da alteridade podem-se constituir como verdadeiras armadilhas para o processo de construção de conhecimento (Langlois, 1978; Rowland, 1987) e, por conseguinte, para o processo de interpretação e leitura do mundo (Freire, 2001a, 2001b).

Similarmente a abordagem crítica da *filosofia social*, cujo principal objectivo é a compreensão do destino humano, o que implica o estudo do

Homem, da sociedade e das relações entre ambos, aporta no seu património de reflexão teórica um contributo indiscutivelmente essencial à compreensão do fenómeno educativo, na medida em que “a filosofia social vem hoje ao encontro do desejo de dar um novo sentido à vida obstacularizada na sua procura da felicidade individual” (Barbosa, 2004: 39). Em particular, um dos contributos mais específicos que esta abordagem oferece ao campo da educação social e permanente de adultos relaciona-se com a elaboração e sofisticação teórica que resulta da análise filosófica do conceito de mudança social. Sobre este conceito Paterson afirma que “o apelo para a ‘mudança social’ pressupõe juízos de valor sobre o sentido da tolerância, ou intolerância, face às condições existentes” (Paterson, 1989: 25). Ora, neste sentido a abordagem da filosofia social acerca do valor, e do juízo social sobre o valor, estabelece distinções relevantes para a compreensão da problemática da mudança social, que ganham ainda maior centralidade e utilidade no âmbito do paradigma da filosofia aplicada (cf. Raabe, 2001) e que representa de resto, uma das problemáticas mais centrais e mobilizadoras de toda a história do campo da educação social e permanente de adultos.

A pertinência da perspectiva analítica da filosofia para as práticas da educação social e permanente de adultos prende-se também com o reconhecimento do facto de que “não existe acto pedagógico sem referência, ainda que implícita à filosofia” (Perraudau, 2000: 19). É efectivamente o caso, por exemplo, de um dos binómios conceptuais mais característicos da educação de adultos: o conceito de aprendizagem experiencial (Barros, 2011a, 2011b). Este conceito, apesar de dever grande parte da sua teorização ao contributo da psicologia, tem de facto a sua origem na chamada *filosofia progressista e pragmática norte-americana*, tendo ficado particularmente associado à reflexão acerca da educação desenvolvida nos trabalhos pioneiros de Dewey (1916), que marcou de uma forma incontestável a história do pensamento educativo, ao fundar, nos anos vinte, a chamada *corrente da educação nova*.

Este movimento progressista da educação nova procurou integrar no seu pensamento diversas dimensões, tais como a política, a pedagógica e a epistemológica, até então pouco consideradas no âmbito da educação, com o intuito genérico de estreitar a relação tripolar entre a educação, a sociedade e a vida, a partir de pressupostos democráticos. Dewey, o seu

principal representante, desenvolveu um conjunto de princípios filosóficos para conceptualizar a natureza da educação, bem como o valor da experiência na aprendizagem, que se viriam a constituir como contributos particularmente significativos para toda a reflexão crítica posterior, elaborada em torno das concepções tradicionais do conhecimento, da natureza da educação, da sua finalidade e do seu alcance. Ora, o pensamento filosófico de Dewey foi sobretudo marcante pela sua valorização do papel da experiência na aprendizagem. Na sua teorização este autor distingue entre dois tipos de experiência: um primeiro tipo que está associado às situações que envolvem uma aprendizagem por tentativa e correcção de erro; e um segundo tipo mais elaborado que chamou de experiência reflexiva, que implica um processo dialéctico entre o pensamento, a reflexão e a aprendizagem, que se desenrola de uma forma faseada e sequencial, e cujo resultado é considerado significativo, na medida em que permitiria atribuir um sentido à experiência. De um modo geral, Dewey (1916) considera, na sua teoria da experiência pessoal, que uma das finalidades da educação deveria ser, precisamente, promover o desenvolvimento daquilo que chamou de pensamento reflexivo, e que no essencial é entendido como um processo que envolve a reelaboração consciente da experiência tanto para produzir conhecimento como para produzir felicidade. Estas formulações conceptuais foram alvo de uma teorização de carácter filosófico amplamente desenvolvida quer pelo próprio Dewey quer, posteriormente, pelos continuadores das suas ideias, quer ainda pelos filósofos aplicados contemporâneos que procuram metodologias pertinentes no âmbito do aconselhamento filosófico, tais como o ‘método do ensaio filosófico’ de José Barrientos ou os métodos ‘IPSE’ e ‘Project@’ de Jorge Dias (cf. Dias e Rastrojo, 2009), que servem para ilustrar a pertinência que a abordagem deste saber disciplinar pode ter para o universo da educação em geral, e da educação social e permanente de adultos em particular, bem como para a própria elaboração prática de projectos de vida, epistemológica e eticamente sustentados.

Portanto, sintetizando, até aqui consideramos que o contributo da filosofia para o campo da educação é particularmente significativo sobretudo em duas dimensões do seu conhecimento especializado, designadamente: aquela dimensão que envolve a análise crítica dos

mapas teóricos de conceitos e representações sobre o mundo que, no fundo, todos transportamos mas sobre os quais pouco reflectimos; e na dimensão relacionada com a análise da produção lógico-conceptual do conhecimento, tomado ele próprio como objecto de reflexão. Do património teórico deste saber disciplinar mereceram-nos destaque os contributos que as correntes críticas derivadas da *antropologia filosófica*, a abordagem crítica da *filosofia social*, da *filosofia progressista e pragmática* norte-americana e do *paradigma novo da filosofia aplicada* representam como bases de sofisticação teórica para desenvolver e aprofundar o *corpus* teórico da educação social e permanente de adultos e a *praxis* do/a educador/a crítico/a. Dito de outro modo, a filosofia debruçando-se sobre as *implicações epistemológicas* da própria forma como construímos um foco analítico-conceptual acerca da educação, estabelece os princípios elementares de inteligibilidade para a compreensão que damos ao sujeito, à sociedade e ao próprio conhecimento, este último entendido simultaneamente quer como património da humanidade quer como essência de humanidade.

Há, no entanto, que reconhecer que existem em aberto ainda muitas tensões epistemológicas acerca do tipo de relação que a educação social e permanente de adultos estabelece com qualquer um dos saberes disciplinares que tradicionalmente a fundamentam. Encarar essas tensões como objectos de reflexão para futuras investigações na área é um exercício e um desafio, sem dúvida exigente, que representa um prolongamento do contributo efectivo da perspectiva filosófica para o campo. A este respeito Bright afirma que a educação social e permanente de adultos “claramente, não cimentou os termos e a área da sua independência e dos seus limites epistemológicos dentro de um contexto mais alargado da sua relação dependente com as próprias disciplinas (...) [a educação de adultos] possui características contraditórias comparadas com aquelas das suas disciplinas intrínsecas” (Bright, 1989: 36). De igual forma, também Paterson sublinha que existe “uma enorme diferença no *status* cognitivo entre as grandes disciplinas como a filosofia, a psicologia, a física, etc., e as subdisciplinas, por natureza, limitadas, derivadas e socialmente contingentes como são os estudos da área da educação de adultos” (Paterson, 1989: 28).

A própria forma como a educação social e permanente de adultos se assume enquanto campo de estudo interdisciplinar não nos parece que tenha merecido a devida atenção reflexiva, na medida em que, segundo Bright “são exigidas áreas do conhecimento para discriminar, contextualizar, interrelacionar, integrar, sintetizar e coordenar as origens epistemológicas, quando articuladas nos termos de um específico foco de interesse que os define” (Bright 1989: 38). Ora, a educação social e permanente de adultos não parece ter amadurecido ainda suficientemente este requisito, e tem sido acusada de efectuar um mimetismo dos conteúdos e abordagens de outros saberes disciplinares, na medida em que se apropria deles de uma forma, que é mais frequentemente literal do que derivada e integrada. Um procedimento teórico-conceptual que tem sido já apelidado de “pseudo-imitação [e] vandalismo epistemológico” (cf. Bright 1989: 40), que de resto urge procurar superar, em benefício da própria consolidação do sector.

Esta dificuldade de carácter epistemológico que se constata existir no campo das práticas reflexivas da educação social e permanente de adultos, e que consiste em estabelecer uma teorização efectiva acerca do modo como esta se relaciona com os diversos saberes disciplinares que enformam o seu *corpus* teórico, tem sido atribuída em parte ao facto da educação social e permanente de adultos se assumir eminentemente como uma ‘actividade prática’, que basicamente aplica nos diversos contextos da sua intervenção educativa alguns aspectos seleccionados da teoria produzida no âmbito dos vários saberes disciplinares existentes, sobretudo das ciências sociais. Como afirma Jarvis, “até há bem pouco tempo (...) a ideia de que os educadores aplicam selectivamente a teoria no contexto de práticas era bastante aceite e foram conduzidas pesquisas com o intuito de construir um corpo de conhecimento que pudesse ser transmitido neste moldes à seguinte geração de recrutas” (Jarvis, 2002: 35).

Efectivamente há no campo da educação social e permanente de adultos a necessidade de aprofundar a reflexão acerca desta epistemologia da prática, ou deste “modelo de prática de racionalidade técnica” (*technical-rationality model of practice*) (cf. Schön, 1983: 52), que percepçiona a teoria de um modo eminentemente utilitarista e instrumental. Vista ainda por um outro prisma de análise, a relação entre

teoria e prática, estabelecida desta forma, assenta numa divisão ou ruptura epistemológica entre saber científico e senso comum que tem sido característica da ciência moderna, como notam, por exemplo, Usher, Bryant e Johnston quando afirmam que “argumentar em prol da teoria como base para a prática é privilegiar a noção de saber derivado da ciência como não sendo apenas diferente mas preferível ao conhecimento proveniente da prática” (Usher, Bryant e Johnston, 1997: 69). A principal consequência teórica deste paradigma tem sido a de conceber a educação social e permanente de adultos como uma mera ciência aplicada, em que os saberes disciplinares fundamentais representam a ciência pura, e a essência do conhecimento ao qual o/a educador/a recorre apenas em momentos circunstanciais, sempre relacionados com contingências pontuais das suas necessidades práticas (Paterson 1989; Jarvis, 2002).

Assim sendo, este estado da arte a nível do *corpus* teórico da educação social e permanente de adultos tem explicação dentro dos mecanismos normais de produção e legitimação de conhecimento que são típicos do paradigma científico moderno. Partindo do princípio de que os pressupostos da racionalidade vigente em cada época influenciam quer o nosso entendimento e mapas de inteligibilidade acerca do mundo, quer o tipo de ciência que se produz e aceita, torna-se essencial atender então à influência que os principais marcos epistemológicos da história do pensamento científico moderno têm tido na forma como percebemos o próprio conhecimento, e por conseguinte na forma como entendemos a sua relação com a educação (Jarvis, 2002).

Ora, em contextos do paradigma da modernidade há a destacar dois momentos charneira, nomeadamente: o *auge paradigmático*, ou seja, neste caso o iluminismo que aliado ao nascimento da sociedade industrial fez emergir na modernidade as especialidades científicas em que o conhecimento acerca da realidade se compartimentaliza e se profissionaliza segundo disciplinas académicas; e a *crise paradigmática*, ou seja, neste caso o processo que emerge no último quartel do século vinte, que alguns e algumas académicos/as conceptualizam como pós-modernidade, no âmbito do qual algumas das principais divisões teóricas e rupturas epistemológicas estabelecidas pela ciência moderna passam a ser dilemáticas e deixam de ser consensualmente aceites, começando desta forma a ser percebidas, por um número crescente de

investigadores/as e cientistas, como artificialmente construídas. Neste contexto de indagação sistemática e profunda auto-reflexividade está a transitar-se rapidamente de um entendimento paradigmático acerca do conhecimento científico sobre o mundo que de disciplinar passa a interdisciplinar, e de interdisciplinar passa a complexo.

Estas transformações, na verdade, estão embutidas numa dimensão gnoseológica do pensamento sobre a realidade, que transporta consigo diversos desafios de carácter epistemológico, que se têm radicalizado na medida em que estamos a viver o fim de um ciclo de hegemonia de uma determinada ordem científica. Um contexto de transição paradigmática que de um modo geral implica, segundo Sousa Santos, que “as condições epistémicas das nossas perguntas estão inscritas no avesso dos conceitos que utilizamos para lhes dar resposta” (Sousa Santos, 1998: 9). A este propósito Gonçalves Barbosa afirma que “hoje, o que se começa a compreender é que existem outras possibilidades e outras vias para fazer a cognição do real” (Gonçalves Barbosa, 1995: 256).

Neste contexto tem emergido, nas formulações teóricas daqueles que procuram compreender melhor o significado do empreendimento científico contemporâneo, um conceito que representa uma outra forma de pensar e de entender a realidade e o conhecimento produzido pela *praxis* cognitiva humana. Trata-se do *conceito de complexidade*. E é, em grande medida, reconhecendo as implicações, tanto científicas como epistemológicas, que o conceito de complexidade acarreta consigo, que se vem expressando a nível teórico-conceptual uma crescente consciência por parte da comunidade científica que consensualmente começa a perceber a necessidade de encontrar novos caminhos para a nossa racionalidade. Sousa Santos, por exemplo, afirma que “é necessário descobrir categorias de inteligibilidade globais, conceitos quentes que derretam as fronteiras em que a ciência moderna dividiu e encerrou a realidade [tanto mais quando] a consagração da ciência moderna nestes últimos quatrocentos anos naturalizou a explicação do real, a ponto de não o podermos conceber senão nos termos por ela propostos” (Sousa Santos, 1998: 44, 52). Identicamente Gonçalves Barbosa assevera que “a nossa racionalidade – aquela precisamente que foi educada pelos cânones de inteligibilidade dos tempos modernos – é um tipo de racionalidade

cujo *modus faciendi* não é conforme às novas exigências da realidade” (Gonçalves Barbosa, 1995: 265).

Tem sido, com efeito, defendido por um número crescente de intelectuais críticos/as, em grande medida influenciados/as pelas propostas pioneiras de Morin (1974), que esses caminhos passam por encarar a realidade como uma realidade complexa. Nesta linha de entendimento a complexidade remete fundamentalmente para o horizonte onde se situam os princípios reguladores de toda a inteligibilidade. Os vectores principais de uma nova racionalidade regida pelo paradigma da complexidade seriam basicamente o respeito incondicional pelos sistemas, pelas organizações, pelas articulações, pelas solidariedades, ou seja, pela integração em detrimento da disjunção (Morin, 1990). Tudo isto implica na realidade uma reformulação profunda de todo o pensamento cientificamente produzido, na medida em que “na verdade, não existe no universo uma dicotomia possível entre os temas simples, de um lado, e os complexos doutro” (Ardoino, 1999: 17).

Assim, os pressupostos epistemológicos para pensar as condições de produção do conhecimento estão hoje abertos ao debate. O desafio que o conceito de complexidade vem colocar tem incidências na investigação educacional, na prática filosófica e na prática educativa, especialmente num domínio com as características que a educação social e permanente de adultos apresenta enquanto campo constituído na relação processual de três polaridades dialécticas de práticas educativas, de práticas discursivas e de práticas de investigação, mas ainda assentes frequentemente numa epistemologia da prática que precisa de ser repensada (Barros, 2009). Nas últimas décadas, os debates em torno de uma nova racionalidade científica têm tido algum reflexo nos debates em torno do novo rumo a imprimir à racionalidade educativa. Como afirma Costa e Silva “o conhecimento e os critérios de cientificidade já não se definem exclusivamente por uma racionalidade cognitiva, ou seja pela conformidade exclusiva a modelos pré-estabelecidos, ou por uma racionalidade instrumental à qual estão subjacentes critérios de eficiência técnica, mas tende a integrar uma racionalidade comunicacional” (Costa e Silva, 2003: 51).

Desta forma, segundo Gonçalves Barbosa, a determinação dos contornos epistémicos da nova racionalidade, “categorialmente mais rica

e teoricamente mais explicativa” (cf. Gonçalves Barbosa, 1995: 265), que progressivamente está a emergir, beneficiará se integrar na sua estrutura conceptual e paradigmática, certos princípios de inteligibilidade, que possuem impacto para o novo rumo da investigação educacional e da prática pedagógica que, basicamente, está ainda por traçar. Assim, a nova racionalidade terá, entre outros aspectos, que saber atender melhor ao desafio das múltiplas contradições que o real suscita, sem procurar separar o objecto que se estuda do ambiente a que ele pertence e sem ceder à tentação de proceder a uma disjunção cartesiana, positivista, entre o mundo do objecto e o mundo do sujeito, na medida em que o/a observador/a, na sua qualidade de sujeito vivo e de ser social, satura inevitavelmente de subjectividade o real cognoscível. Isto significa também saber ter em conta toda a complexidade simbiótica e de interpenetração que existe entre os processos de ordem e desordem, entre o princípio da reversibilidade e o princípio da irreversibilidade, articulando o princípio clássico de universalidade com um princípio de inteligibilidade a partir do local e do singular, que associe o conhecimento dos elementos ou partes aos dos conjuntos ou sistemas que elas formam, numa explicação causal complexa ter-se-ia de levar a racionalidade à consideração articulada de várias causalidades. Trata-se de novos princípios de inteligibilidade necessários às esferas indissociáveis da *praxis* e da cognição para determinar as condições epistémicas duma visão racional complexa do mundo (cf. Gonçalves Barbosa, 1995: 265-267).

Esta nova racionalidade emergente parece na verdade querer irremediavelmente forçar-nos a reaprender a pensar para assim podermos pensar de novo a realidade. Uma realidade agora percebida não como simples, na medida em que a anterior racionalidade a simplificava, mas como complexa. Esta transformação traz repercussões para a racionalidade educativa que tem, de igual modo, de reaprender a pensar para poder pensar de novo a realidade educacional. Uma realidade educacional agora percebida como um *continuum*, que se relaciona de outra forma com outras realidades, e com as categorias de espaço e de tempo. Na educação social e permanente de adultos crítica a análise e desvelamento da actual realidade social só poderá ser efectuada, no nosso entender, por educadores/as que aceitem o desafio de pensar de forma

complexa, de forma a exercitarem conscientemente um olhar, um pensar e um agir que em lugar de simplesmente dicotomizar a realidade a assumam na unidade dialéctica contraditória que existe entre teoria e prática, entre saber e ignorância, entre linguagem e pensamento, entre subjectividade e objectividade, entre educadores e educandos, entre opressores e oprimidos e, pertinentemente nos dias de hoje, entre governantes e governados.

Ora, se tivermos presente, enquanto educadores/as e investigadores/as, que a educação tem de ser entendida na sua plenitude enquanto acto complexo de reconhecimento e conhecimento, então não poderemos aceitar a ideia da neutralidade dos procedimentos técnicos e pedagógicos, que trabalham com uma pretensa isenção política, por exemplo, a partir da experiência dos adultos envolvidos nos processos educativos. Defendemos firmemente neste particular que haverá que recusar as visões simplificadoras e despolitizadas da educação que circulam actualmente, no nosso mundo globalizado, de forma hegemónica ao abrigo do paradigma da aprendizagem ao longo da vida (Barros, 2008).

Como demonstramos noutra lugar, muitos dos conceitos e abordagens inerentes ao *corpus* teórico da educação social e permanente de adultos, especialmente os que são derivados de matrizes teóricas de carácter crítico e radical, estão a sofrer um processo acelerado de ressemantização e esvaziamento dos seus princípios humanistas (Barros, 2011a). Quer isto dizer que os conceitos não estão meramente a ser adoptados nos circuitos de maior visibilidade do sector, claramente dominados hoje por uma matriz teórica de carácter positivista e instrumental, mas estão sim a sofrer uma redefinição e reinterpretação segundo propósitos político-educativos frequentemente contrários àqueles que lhes deram origem (Shaw e Crowther, 1997; Giroux, 1986).

É também por isso que, no campo das práticas de investigação, interessa ensaiar a construção de novos instrumentos teórico-conceptuais que, continuando a contribuir para a edificação de uma maior autonomia teórica da educação social e permanente de adultos, produzam conhecimento crítico, segundo os pressupostos de um novo paradigma assente numa perspectiva ecológica e complexa do conhecimento, que contribua igualmente para devolver a substantividade perdida dos termos e conceitos intrínsecos às esferas críticas e radicais da educação social e

permanente de adultos. Estamos de acordo com Gustavsson, pois parecemos também que actualmente, tal como no passado, “o papel dos intelectuais é apontar contradições, trazê-las à praça para serem discutidas e através da comunicação entre elas, trazer algo criativamente novo (...) isto é também o nosso papel enquanto educadores de adultos, quer como professores, profissionais da área ou investigadores” (Gustavsson, 1997: 247-248).

Pensar e interrogar criticamente os conceitos, as perspectivas político-filosóficas e as abordagens teórico-pedagógicas da educação implica, na nossa óptica, assumir simultaneamente diversos desafios metodológicos, ontológicos e epistemológicos, dialectizando no *corpus* teórico da educação social e permanente de adultos, e não dicotomizando, as diversas dimensões contraditórias da realidade social e cultural, em especial, no que resulta do cruzamento entre o tema da produção de conhecimento e a questão do poder, tal como, por exemplo, o conceito de politicidade da educação, elaborado no âmbito da proposta freiriana, sugere. Ao procurar dialectizar em vez de dicotomizar procura-se sobretudo ultrapassar as clássicas oposições binárias, sem deixar de reconhecer, no entanto, a pertinência de certas ambivalências, mas evitando cair num relativismo inconsequente e improdutivo.

Uma compreensão principalmente filosófica do problema da construção do conhecimento em contextos educacionais contribui também para avaliar criticamente o processo histórico da própria produção do *corpus* teórico da educação social e permanente de adultos. Há de igual modo neste ponto um importante papel a desempenhar pelo trabalho de investigação científica no sentido de distinguir entre aquilo que é o conhecimento dominante e aquilo que é o conhecimento pertinente numa dada área e numa dada época. Por outras palavras, trata-se de repensar os paradigmas para conseguir criar uma nova cultura pedagógica dentro de novos parâmetros, no cerne da qual devem estar complexamente equacionadas a questão do pessoal e social, do micro e do macro, do particular e do geral, do local e do global (Betto, 2001).

A consideração de um modo alternativo de reflexão global na investigação sobre educação social e permanente de adultos, que valorize o seu legado crítico e radical, e a sua divulgação e visibilização na academia e fora dela implica já, por si só, um desafio, na medida em que

estamos num momento em que há uma inflação de novos discursos tecnicistas, maioritariamente elaborados em torno de um entendimento instrumental dos conceitos de aprendizagem e de competências, que possuem um grande potencial para encobrir e ocultar do debate público as estratégias contidas nas agendas políticas sobre educação (Barros, 2009). É precisamente no sentido de contribuir para instalar uma cultura de problemas em lugar de uma cultura de respostas que Olesen afirma, referindo-se ao actual momento de transição paradigmática, que “há uma necessidade de mais investigação crítica que vá de encontro com a área, mas assumindo um compromisso social e político (...) temos de ser muito mais radicais ao desafiar as instituições” (Olesen, 2003: 32).

Assim sendo, parece-nos hoje claro, tal como sublinham Allman e Wallis (1997), que é necessário reatar os laços teórico-analíticos com a tradição crítica da educação social e permanente de adultos para reinventar uma *praxis* que possibilite esgravatar um pouco mais fundo os contextos educacionais e pensar um pouco mais crítica e radicalmente a realidade social, partindo do legado dos/as pedagogos/as críticos/as e radicais, de onde sobressai a filosofia político-pedagógica de Paulo Freire. Trata-se de procurar construir para a época actual uma ontologia e uma epistemologia educacional de cariz radical que retome a politização dos conceitos e a dignidade universal e ética da condição humana.

Uma ontologia radical que significa, portanto, indagar acerca do significado de ser-se um ser humano e humanizado no âmbito dos limites actuais criados pelo capitalismo neoliberal, uma reflexão crítica de base, fundamental para compreender que, sendo a história uma construção social, há sempre alternativas (cf. Freire, 2001b: 92) para as ‘situações limite’ de opressão (cf. Freire, 2001a: 90-94), e tal como enfatizam Allman e Wallis mesmo com as mais fortes limitações “um potencial para nos tornarmos mais humanos pode ser alcançado – um potencial que podia ser entendido e desenvolvido por toda a humanidade se quiséssemos transformar as actuais relações sociais, criando outras novas” (Allman e Wallis, 1997: 20). Colocada desta forma, uma ontologia radical de inspiração freiriana é tanto crítica como esperançosa porque exige que se analise o ‘estar sendo menos’, presentemente, com os critérios e pressupostos derivados de uma visão humanista, democrática e

socialmente justa do que pode vir a significar ‘ser-se mais’, no futuro (cf. Freire, 2001a: 72).

Uma epistemologia educacional de cariz radical pressupõe, por seu turno, que se aprofunde a crítica ao modo ainda dominante de pensar a realidade, que a fracciona e dicotomiza, bem como à forma instrumental segundo a qual educadores/as e educandos/as se relacionam actualmente com o conhecimento, nos contextos hegemónicos, para poder criar as condições teóricas possibilitadoras da concepção de caminhos alternativos e dialécticos. Isto porque se desejarmos, verdadeiramente, que a pesquisa científica, a filosofia aplicada e a educação possam contribuir para a apreensão do real, de modo a propiciar um ganho de consciência crítica que facilite a transformação social, então é necessário um engajamento, por parte dos/as intelectuais, dos/as filósofos/as e dos/as educadores/as, com o outro, numa procura partilhada de relações sociais, económicas e políticas alternativas, que visando um entendimento mais radical da democracia, represente as bases e os fundamentos para a organização de um movimento global de resistência à opressão, que se insurja contra a violência estrutural (de que o crescente desemprego imposto, para maximizar o lucro, é um bom exemplo) e contra os sectarismos (cf. Freire, 2001b: 51). Um movimento global e contra-hegemónico que, como acentuam Allman e Wallis, “ergue-se pela união entre saber e ser, de maneiras completamente diferentes e humanizadas” (Allman e Wallis, 1997: 21). Isto significa ter a responsabilidade de aprender e ensinar a compreender a nossa realidade de forma dialéctica (cf. Freire, 2001b: 47; 81; 131; 188), o que implica desde logo que uma epistemologia radical é impossível de ser elaborada na ausência de uma também radical ontologia.

Uma das consequências que se podem destacar do exercício dialéctico entre uma ontologia e uma epistemologia radicais é o resgate da dimensão colectiva da educação social e permanente de adultos, transitando de um entendimento acerca da educação que privilegia ‘*the educated person*’ para um entendimento renovado da educação que privilegie ‘*the educated man*’ (Peters, 1972). Ao se imputar nestes termos à educação em geral, e à educação social e permanente de adultos em particular, a missão de contribuir para a criação do *Homem educado* está-se a atribuir-lhe um valor simbólico de bem colectivo, que faz com que,

para muitos e muitas, o conceito de educação não possa ser entendido sem a sua base humanista e democrática que lhe serve de essência, tal como pressupõe Jarvis quando afirma que “o processo educativo é normativo e idealista” (Jarvis, 1995: 18).

Na reflexão acerca das relações de poder envolvidas na relação entre educação e sociedade, temos que começar por restituir à esfera pública, tanto na academia como fora dela, o debate de ideias para poder pensar criticamente a trilogia que relaciona dialecticamente a questão dos valores e bens comuns, a questão da cidadania democrática e a questão da ideologia (Barros, *no prelo*). São questões que nos parecem fundamentais para estruturar uma agenda radical para a educação social e permanente de adultos hodierna que vá assumidamente em contra-mão da actual perspectiva hegemónica da aprendizagem ao longo da vida, percebendo-se através deste ‘quefazer permanente e crítico’ a necessidade de relacionar tática e estratégia para diligenciar “o que pode ser feito agora para que se faça amanhã o que hoje não pode ser feito” (cf. Freire, 2001b: 126). Insistir em restituir o debate crítico de ideias associado à educação, ou seja, o debate de princípios e ideologias que enformam e justificam as finalidades passíveis de ser atribuídas à educação, é já uma atitude radical face ao actual contexto que tende a uniformizar os discursos e o pensamento educativo em torno de um pedagogismo generalizado e generalista (cf. Lima, 2010; 2011) assente numa pretensa neutralidade da educação e na importância da aquisição funcional de competências.

A este respeito Jarvis, referindo-se a uma carta aberta sobre o estado da educação de adultos hodierna elaborada por Thompson (1993), traduz nos seguintes moldes a perplexidade que o actual estado de consenso educacional gera em quem procura questionar criticamente a missão da educação, como aquela educadora de adultos, em contexto britânico, o vem fazendo: “ela pergunta se existirá ainda quem se preocupe com a tradição crítica e radical do sector na medida em que a maior parte do debate actual é sobre as forças do mercado” (cf. Jarvis, 1995: 242). Trata-se de recuperar o papel crítico epositor dos/as educadores/as na recondução de um debate que actualmente está a ser controlado “por homens de fato cinzento, com pastas de executivo e gravatas coloridas, especialistas no discurso da gestão de negócios [que] controlam as decisões que entregam bandos de novos consumidores à procura de

mercadorias educacionais oferecidas em salas de aula cheias de professores contratados, cujos termos e condições de emprego estão cada vez mais fora do controlo do Estado para assegurar a máxima exploração a custos mínimos” (*id., ibid.*). Admitir que muita da oferta educativa para adultos se transformou hoje numa mera mercadoria transaccionada nos termos do mercado, ou seja, mediante uma lógica maioritariamente vocacional-instrumental que obstaculiza a “vocação ontológica de aprender a ser mais” (cf. Freire, 2001a: 46; 75) contrapondo-lhe, com o que nos parece ser uma insustentável leveza, um ‘aprender a ter mais’, implica, também, reconhecer que há, infelizmente, uma crescente comunidade de práticas que tem vindo a aderir à abordagem baseada na lógica das competências. Resta investigar se essa adesão é feita com a real consciência crítica de que este tipo de abordagem é limitativa de uma visão que procure encarar a educação enquanto projecto libertador (cf. Freire, 2001a: 68; 2001b: 126), ou se se trata de uma adesão assente numa consciência ingénua e conseguida através dos mecanismos de sedução e manipulação próprios da sociedade de consumo em que actualmente vivemos (cf. Chomsky: 2000; 2008). O sintoma deste cenário, que se alastra no campo da educação social e permanente de adultos actual, é visível quando cada vez mais, como notam Shaw e Crowther, “os debates intelectuais, sociais e morais próprios da prática educacional são banidos para dar lugar a uma ‘educação’ vista como um exercício técnico” (Shaw e Crowther, 1997: 210).

Nesta mesma linha de argumentação crítica Melo, Lima e Almeida referem que quando indagamos acerca do papel atribuído à educação e formação de adultos no âmbito das transformações ocorridas no contexto mundial “transparece por vezes uma perspectiva mais do tipo ‘reactivo’, ou seja, visando facilitar a adaptação dos indivíduos e sociedades às novas exigências, do que ‘pró-activo’, isto é, de capacitação para interagir criativamente e influenciar as circunstâncias condicionantes, individuais e colectivas” (Melo, Lima e Almeida, 2002: 21). Canário, por seu turno, critica também este estado da arte afirmando que actualmente “à educação é reservado o papel de promover seres adaptáveis e não interventores (...) o consenso em torno da aprendizagem ao longo da vida corre sérios riscos de a transformar numa espécie de cartilha repetida à exaustão por funcionários zelosos” (Canário, 2003: 205).

Um contexto educacional, como o que se vem desenvolvendo desde o último quartel do século vinte, basicamente representa, no nosso entender, um episódio nebuloso na história da educação social e permanente de adultos. Trata-se de um cenário de instrumentalização do campo causado por dois factores principais que são: por um lado, a erosão dos pilares modernos do pensamento ocidental, em que a educação social e permanente de adultos foi, no essencial, erigida; e por outro lado, o deliberado esvaziamento da dimensão política da educação, operado na esfera pública internacional pelas instâncias políticas e económicas supranacionais de que sobressai a União Europeia (UE) e a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico (OCDE). Estes são dois factores que, em conjunto, parecem indicar que mais do que uma recomposição do campo estamos talvez a testemunhar presentemente a sua mutação.

Neste contexto há, pois, indubitavelmente uma responsabilidade acrescida para os/as investigadores/as e educadores/as, movidos por uma consciência crítica, que consiste em reflectir, debater e posicionar-se acerca das diversas possibilidades que as principais ideias e problemáticas-chave existentes no âmbito da educação social e permanente de adultos sugerem (Mendes, 2009). Filosofar assim, mais frequentemente e mais intensa e aprofundadamente sobre as ‘situações-limite’, vistas pela educação social e permanente de adultos humanista como ‘situações desafiadoras’ para as quais se divisa sempre um ‘inédito-viável’ (cf. Freire, 2001a: 107; 2001b: 106; 205), permite, segundo a nossa óptica, iluminar melhor de que é que afinal falamos quando falamos em educação transformadora, para definir melhor que tipo de actores podemos, e queremos, ser, neste cenário particular que hoje nos é dado viver, pois parece-nos que a recomposição crítica do campo, que o reposicione na luta contra a exclusão e pela democracia (Tavares e Benavente, 2010), dependerá da capacidade de reinvenção endógena demonstrada pela *praxis* dos seus actores directos. Na nossa opinião, a procura e compreensão da historicidade dos conceitos e perspectivas é uma condição incontornável para que qualquer actor na área possa proceder a uma tomada de posição que seja crítica, tanto a nível metodológico, como a nível epistemológico, ou a nível político-filosófico e ético, ou seja, sem este investimento num conhecimento compreensivo

do campo da educação social e permanente de adultos não nós parece que exista sequer a possibilidade de estabelecer um posicionamento e uma vinculação crítica que se expresse pela prática consciente e pelo discurso autónomo dos actores da educação.

Se optarmos por resistir e combater esta rápida instrumentalização do sector, tornar-se-á crucial pensar na maneira de desenvolver, sempre que possível em rede, um novo sentido, de carácter mais humanista, para a educação, que possibilite construir uma nova missão e agenda para a educação social e permanente de adultos, baseada no compromisso com valores opostos à competição e ao lucro, como suportes da nossa vida colectiva. Para tal parece-nos ser imprescindível restituir ao campo o debate de princípios que tem vindo a ficar refém da presente perspectiva dominante (Barros, 2011c). Para este debate, a investigação educacional crítica pode dar um significativo contributo, potenciando pontes e encontros com a filosofia aplicada de maneira a conceber conjuntamente em moldes também críticos o tema do conhecimento e da felicidade (Crowther, 2011), resgatando, concomitantemente, a história dos conceitos e perspectivas da área. Havendo que visitar, neste exercício, abordagens e correntes de pensamento social de autores que exploraram a dimensão política da educação, de modo a instituir um debate de ideias esclarecido e inspirador de novos caminhos que podem perspectivar um novo futuro, talvez à semelhança do que aconteceu na década de oitenta em que, segundo Williamson, “os educadores radicais de adultos, não encontrando qualquer radicalismo no movimento laboral organizado, que outrora controlava muito da agenda para debate e investigação na área, retiraram inspiração do feminismo, do marxismo e das perspectivas filosóficas radicais de escritores do “Terceiro Mundo”” (Williamson, 2001: 18).

Não se trata de essencializar e imobilizar o passado, mas de o conhecer e convocar filosoficamente para melhor interpretar o quadro actual existente neste sector, e assim definir linhas analíticas relevantes para uma construção crítica e complexa de conhecimento e felicidade que se afirme e oponha a um estado da arte que hoje tende a celebrar como pertinente apenas aquele conhecimento e felicidade que se revelam pragmáticos, segundo os critérios económico-financeiros hodiernos que dominam o panorama das políticas socioeducativas.

Assim, por exemplo, para a educação e formação de adultos portuguesa, defendemos que ao actual consenso vocacionalizante há que contrapor dissensos de um cariz humanizante, como forma de alargar o leque de possibilidades críticas perspectivadas no projecto de construção de uma cidadania radicalmente democrática, e respeitadora dos direitos humanos, ambicionada pela viragem política operada no 25 de Abril de 1974. Isto no mesmo sentido que sugerem Usher, Bryant e Johnston, para o caso apostados “em construir e desenvolver uma nova educação para a cidadania (...) onde a questão principal é como vão os educadores de adultos responder a este mundo pós-moderno, desafiante e fragmentado” (Usher, Bryant e Johnston, 1997: 40); ou como sugere Fieldhouse quando apela para o necessário engajamento “com os novos movimentos sociais pela paz, direitos femininos, justiça racial, direitos homossexuais e os assuntos ambientais (...) para [construir] um conceito menos restrito e mais crítico de cidadania (...) que confronte a redefinição de ‘cidadania’ operada pela ‘Nova Direita’ com a sua maior ênfase nos deveres sociais do que nos direitos” (Fieldhouse, 1998: 400); ou também como sugere Ramdas quando propõe a recomposição da educação de adultos enquanto educação integral assente nos direitos humanos, na evidência de que “a educação para os direitos humanos aponta para nada menos do que a transformação das consciências exigida para construir uma cultura política de direitos humanos como base da segurança humana” (Ramdas, 1999: 14), o que implicaria uma nova perspectiva libertadora para a educação capaz de assumir o desafio resultante de uma ontologia crítica e radical, que considerando, nos termos freiriano, que ninguém se liberta sozinho, deverá ter em conta que “os alvos e objectivos da nossa educação não deveriam ser os pobres e iletrados apenas, mas igualmente os ricos e poderosos, a nível global e local” (*id.*, *ibid.*: 15).

Deste modo, o desafio essencial está, desde a nossa óptica, em trazer para a esfera pública um debate de ideias que revalorize a dimensão político-filosófica da educação, incentivando a disseminação de práticas reflexivas no campo que problematizem as implicações do acto educativo. Indagando sobre a questão dos valores e do bem comum, numa óptica tributária da educação humanista, que pense a educação social e permanente de adultos promovendo-a enquanto projecto educativo integral, para deliberadamente contrariar esta nova ortodoxia

educacional que pode reduzir o campo a um mero serviço privado ao dispor das necessidades económicas, sociais e culturais do novo capitalismo e dos interesses da elite dominante em reinventar sofisticadamente novas formas de opressão que geram novas ‘situações-limite’ a um ritmo notável. No fundo, trata-se de reinventar para a época actual as velhas preocupações de uma educação plena, crítica e radical relacionadas com a defesa da igualdade, da democracia, da participação e da justiça social, postas de novo na ordem do dia, mas de uma nova maneira, também ela sofisticada e compatível com as características da sociedade actual e com a complexidade do paradigma emergente (Usher, Bryant e Johnston, 1997; Fieldhouse, 1998).

Na chamada sociedade da informação (que está a gerar uma sociedade cada vez mais desinformada e/ou alienada), cabe à educação social e permanente de adultos contribuir para organizar um movimento global de renovação cultural, instaurador de uma cultura de problemas, de debate e diálogo, de *praxis* crítica, capaz de “servir de bússola ao educando para navegar nesse mar de conhecimento, superando a visão utilitarista de só oferecer informações ‘úteis’ para a competitividade” (Gadotti, 2001: 35). No mundo contemporâneo vivemos na era do acesso fácil à informação, mas não, insistimos, na era do conhecimento e da comunicação, na medida em que as tecnologias da comunicação não significam comunicação humana, pelo que temos necessidade, por isso mesmo, de reinventar e construir uma “esfera pública cidadã” (cf. Habermas, 1988).

Assumindo que a educação social e permanente de adultos está hoje numa encruzilhada que, ou significará a sua recomposição crítica e radical ou a sua mutação para algo substancialmente diverso, parece-nos fundamental que nesta época de transição paradigmática, societal e epistemológica, se convoquem todos os/as agentes e actores da filosofia e da educação para a criação de um movimento político-filosófico, que sendo teoricamente robusto e empiricamente activo, possa conferir carácter e identidade endógeno à agenda da educação social e permanente de adultos, que se encontra presentemente repleta de contradições teórico-conceptuais e fortemente dominada por factores político-económico-financeiros de cariz exógeno ao campo (Williamson, 2001; Shaw e Crowther, 1997; Martin, 2003).

Com efeito, a aceitação generalizada desta agenda político-educativa só pode ser compreendida tendo em consideração a actual fase do desenvolvimento histórico do capitalismo. Trata-se de uma fase de reestruturação que, tal como noutros momentos do passado, visa assegurar a sobrevivência do sistema capitalista, actualmente em moldes que geram uma absoluta opressão social global (Petrella, 1998; Chomsky, 2000). Para fazer face a este *capitalismo selvagem*, como vem sendo designado, é fundamental desocultar os mecanismos que o sustentam, o que implica, desde logo, que os/as educadores/as e os/as filósofos/as aplicados/as necessitam desenvolver, não tanto um variado leque de competências técnicas, naturalmente indispensáveis, mas, sobretudo, uma compreensão crítica e dialéctica da realidade e do modo segundo o qual o capitalismo funciona no mundo contemporâneo (Field, 2002; Allman e Wallis, 1997; Yarnit, 1997).

O contributo da investigação interdisciplinar crítica pode representar nesta fase da nossa história uma fonte de ligação para o desenvolvimento de um movimento contemporâneo amplo, capaz de fazer face à actual realidade de opressão, concentrando-se em intervir nas suas causas e não nos seus sintomas e em interrogar as assunções e estratégias em que se fundamentam as actuais políticas sociais. Este movimento terá de ser construído desde um ponto de vista filosoficamente sustentado que recoloca o indivíduo no contexto colectivo, sem isolar as necessidades e particularidades individuais dos objectivos e efeitos mais amplos partilhados no âmbito de um colectivo social.

A investigação crítica assim orientada poderá ainda, na nossa óptica, contribuir para desafiar um certo impasse que se vive nos sectores tradicionalmente mais progressistas, derivado desta condição pós-moderna que nos envolve no mundo contemporâneo. O papel de um pensamento social, educacional e filosófico, de tipo crítico, radical e de inspiração freiriana, passa por lutar para demonstrar que nunca deixam de existir alternativas para a realidade política e social, através de uma *praxis*, suportada em modelos analíticos compreensivos e críticos que, dialecticamente, denuncie os mecanismos de opressão anunciando, concomitantemente, novas e diversas oportunidades de libertação.

Uma forma de iniciar este processo de transformação e emancipação pode muito bem ser trabalhando, portanto, interdisciplinarmente para

examinar, codificar e decodificar as crenças, valores e assunções que acriticamente transportamos, o que é uma tarefa humanista que tanto pode ser desenvolvida por orientadores/as filosóficos/as, que trabalham maioritariamente para a autonomia e emancipação dos indivíduos, como por educadores/as sociais e de adultos, que trabalham maioritariamente para a autonomia e emancipação dos colectivos. Juntos seremos certamente capazes de contribuir com uma utopística que vá transformando deliberadamente, e com urgência, este mundo num mundo melhor, assente num conhecimento solidário, para todos os seres vivos deste planeta.

Referências

- ALLMAN, P. & WALLIS, J. (1997). Challenging the Postmodern Condition. Radical Adult Education for Critical Intelligence. In Marjorie Mayo & Jane Thompson (eds.). *Adult Learning Critical Intelligence and Social Change* (pp. 18-33). Leicester: NIACE.
- ANDREOLA, B. A. (2000). Interdisciplinaridade na Obra de Freire: Uma Pedagogia da Simbiogênese e da Solidariedade. In Danilo Streck (org.). *Paulo Freire – Ética, Utopia e Educação* (67-94). Petrópolis: Editora Vozes.
- ARDOINO, J. (1999). Education et politique aux regards de la pensée complexe. In Albano Estrela & Júlia Ferreira (eds.), *Educação e Política*, Vol. I, (pp. 3-18). Lisboa: AFIRSE Portuguesa
- Barbosa, F. (2004). *A Educação de Adultos – Uma Visão Crítica*. Porto: Estratégias Criativas.
- BARROS, R. (no prelo). *Subsídios Breves para o Debate de Valores na Formação Política do(a) Educador(a) Social*.
- BARROS, R. (2011a). *Genealogia dos Conceitos em Educação de Adultos: Da Educação Permanente à Aprendizagem ao Longo da Vida – Um estudo sobre os fundamentos político-pedagógicos da prática educacional*. Lisboa: Chiado Editora.
- Barros, R. (2011b). Subsídios Teórico-conceituais para Problematicar a Avaliação das Aprendizagens Experienciais dos Adultos. In *Actas do 2º*

- Congresso Internacional de Avaliação em Educação*. Braga: Universidade do Minho.
- Barros, R. (2011c). *A Criação do Reconhecimento de Adquiridos Experienciais (RVCC) em Portugal - Uma Etnografia Crítica em Educação de Adultos*. Lisboa: Chiado Editora.
- Barros, R. (2009). *Políticas para a Educação de Adultos em Portugal – A Governação Pluriescalar da «Nova Educação e Formação de Adultos» (1996-2006)*. Braga: Universidade do Minho [Tese de Doutoramento, não publicada].
- BARROS, R. (2008). Da Educação Permanente à Aprendizagem ao Longo da Vida: o que mudou na Educação de Adultos Hodierna?. In Alice Mendonça e António Bento (org.). *Educação em Tempo de Mudança* (pp. 171-194). Madeira: Universidade da Madeira/CIE-UMa.
- BETTO, F. (2001). Novos Desafios à Educação Popular. Separata de *FORUM*, 29, 97-104. Braga: Unidade de Educação de Adultos.
- BRIGHT, B. P. (1989). Epistemological Vandalism: Psychology in the Study of Adult Education. In Barry P. Bright (ed.). *Theory and Practice in the Study of Adult Education – The Epistemological Debate* (pp. 34-64). London. Routledge.
- CANÁRIO, R. (2003). A “Aprendizagem ao Longo da Vida” – Análise Crítica de um Conceito e de uma Política. In Rui Canário (org.), *Formação e Situações de Trabalho* (pp. 189-205). Porto. Porto Editora.
- CHOMSKY, N. (2000). *O Neoliberalismo e a Ordem Global – Crítica do Lucro*. Lisboa: Editorial Notícias.
- CHOMSKY, N. (2008). *Cartas de Lexington: Reflexões Sobre Propaganda*. Mangualde: Edições Pedagogo.
- COSTA E SILVA, A. M. (2003). *Formação, Percursos e Identidades*. Coimbra: Quarteto.
- CROWTHER, J. (2011). Should Adult Educators Concern Themselves with ‘Happiness’?. In *Proceedings Book – Positioning and Conceptualizing Adult Education and Learning within Local Development* of the 2011 Seminar of the ESREA Research Network “between Global and Local: Adult Learning and Development” (pp. 128-136). Istanbul: Bogaziçi University.
- DEWEY, J. (1916). *Education and Democracy*. New York: The Free Press.

- DIAS, J. & BARRIENTOS RASTROJO, J. (2009). *Felicidad o Conocimiento? – La Filosofía Aplicada como la Búsqueda de la Felicidad y del Conocimiento*. Sevilla: Doss Ediciones.
- FIELD, J. (2002). *Lifelong Learning and the New Educational Order*. London: Trentham Books.
- FIELDHOUSE, R. (1998). *A History of Modern British Adult Education*. Leicester: National Institute of Adult Continuing Education.
- FREIRE, P. (2001a). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, P. (2001b). *Pedagogia da Esperança – Um Reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GADOTTI, M. (2001). Educar Adultos hoje na Perspectiva de Paulo Freire. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, 35 (1), 31-40.
- GADOTTI, M. (1991). *Educação e Poder – Introdução à Pedagogia do Conflito*. São Paulo: Cortez Editora.
- GIROUX, H. (1986). *Teoria Crítica e Resistência em Educação*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GONÇALVES BARBOSA, M. (1995). A Complexidade: um Desafio de Carácter Epistemológico com Incidências na Investigação Educacional e na Prática Educativa. In *Ciências da Educação: Investigação e Acção - Actas do II Congresso da Sociedade Portuguesa de Ciências de Educação*, Vol. I, (pp. 255-270). Porto: Sociedade Portuguesa de Ciências de Educação.
- GUSTAVSSON, B. (1997). Life-long Learning Reconsidered. In Shirley Walters (ed.). *Globalization, Adult Education and Training – Impacts and Issues* (pp. 237-249). London: Zed Books.
- HABERMAS, J. (1988). *Teoria de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus Ediciones.
- JARVIS, P. (2002). The Changing Educational Scene. In Peter Jarvis (ed.). *The Age of Learning – Education and the Knowledge Society* (pp. 27-40). London: Kogan Page.
- JARVIS, P. (1995). *Adult & Continuing Education – Theory and Practice*. London: Routledge.
- MARTIN, I. (2003). Adult Education, Lifelong Learning and Citizenship: some ifs and buts. *International Journal of Lifelong Education*, 22 (6), 566-579.

- MENDES, M. (2009). Os Sete Pecados da governação Global. Paulo Freire e a Reinvenção das Possibilidades de uma Pedagogia Democrática e Emancipatória da Educação. *Revista Lusófona de Educação*, 14, 61-76.
- MELO, A., & LIMA, L. C., & ALMEIDA, M. (2002). *Novas Políticas de Educação e Formação de Adultos - O Contexto Internacional e a Situação Portuguesa*. Lisboa: Agência Nacional de Educação e Formação de Adultos.
- MORIN, E. (1990). *Introduction à la Pensée Complexe*. Paris: ESF.
- MORIN, E. (1974). La complexité. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 4, 607-634.
- OLESEN, H. S. (2003). Challenging Academia. In Maria Helena Antunes & Iolanda Costa Galinha (orgs.), *Wider Benefits of Learning: Understanding and Monitoring the Consequences of Adult Learning* (pp. 30-35). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- LANGLOIS, I. (1978). *Introdução à Antropologia Filosófica*. Lisboa: Editorial Notícias.
- LIMA, L. (2011). *A Educação na República*. Porto: Profedições.
- LIMA, L. (2010). A Educação faz Tudo? Crítica ao Pedagogismo na “Sociedade da Aprendizagem”, *Revista Lusófona de Educação*, 15, 41-54.
- PATERSON, R. W. K. (1989). Philosophy and Adult Education. In Barry P. Bright (ed.). *Theory and Practice in the Study of Adult Education – The Epistemological Debate* (pp. 13-33). London. Routledge.
- PERRAUDEAU, M. (2000). *Os Métodos Cognitivos em Educação – Aprender de Outra Forma na Escola*. Lisboa: Instituto Piaget.
- PETERS, R. S. (1972). Education and the Educated Man. In Dearden, D. F. & Hirst, P. H. & Peters, R. S. (eds.). *A Critique of Current Educational Aims* (pp. 4-21). London: Routledge.
- PETRELLA, R. (1998). Vers une Sociétés de Welfare Mondial. Les Limites du Capitalisme de Marché. In João Ferreira do Amaral (coord.). *Eupopa Social – Actas do Seminário Internacional* (pp. 79-98). Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian.
- RAABE, P. (2001). *Philosophical Counseling – Theory and Practice*. London: Praeger.
- RAMDAS, L. (1999). Climb Every Mountain, Dream the Impossible Dream. *Convergence*, XXXII (1-4), 5-17.

- ROWLAND, R. (1987). *Antropologia, História e Diferença – alguns aspectos*. Porto: Edições Afrontamento.
- SCHÖN, D. (1983). *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. Aldershot: Avebury.
- SHAW, M. & CROWTHER, J. (1997). Beyond Subversion. In Marjorie Mayo & Jane Thompson (eds.). *Adult Learning Critical Intelligence and Social Change* (pp. 204-218). Leicester: NIACE.
- SOUSA SANTOS, B. (1998). *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.
- TAVARES, M & BENAVENTE, A. (2010). A Educação na luta contra a Exclusão e pela Democracia. *Revista Lusófona de Educação*, 16, 133-148.
- USHER, R. & BRYANT, I., & JOHNSTON, R. (1997). *Postmodern Challenge – Learning Beyond The Limits*. London: Routledge.
- WILLIAMSON, B. (2001). *Lifeworlds and Learning – Essays in the Theory, Philosophy and Practice of Lifelong Learning*. Leicester: The National Institute of Adult Continuing Education.
- YARNIT, M. (1997). Piecing Together the Fragments: Thoughts on Adults Education in a Vanished Era. In Marjorie Mayo & Jane Thompson (eds.). *Adult Learning Critical Intelligence and Social Change* (pp. 69-81). Leicester: NIACE.

PHILOSOPHY AS PRACTICES OF VIRTUE

LA FILOSOFÍA COMO PRÁCTICA DE LA VIRTUD

ARTO TUKIAINEN

Critical Academy, Helsinki, Finlandia
info@artotukiainen.net

RECIBIDO: 25 DE JUNIO DE 2011

ACEPTADO: 14 DE SEPTIEMBRE DE 2011

Abstract: My purpose is to examine the concept of philosophical practice. I will first elucidate the three different meanings of 'practice' (discussion, exercise and way of life), and then proceed to provide an account of what makes these practices philosophical. My proposal for the defining characteristic of philosophical practices is that they recognise virtues and encourage their development. I will specifically describe three core virtues: disinterestedness, openness, and independence.

Keywords: philosophical counselling, philosophical exercises, philosophical way of life, virtues

Resumen: Mi propósito es examinar el concepto de práctica filosófica. Primeramente aclararé los tres diferentes significados de la 'práctica' filosófica: discusión, ejercicio y modo de vida. Después, procederé a plantear los factores primarios que determinan que estas prácticas sean filosóficas. Mi sugerencia consiste en que las prácticas filosóficas poseen como característica determinante el reconocimiento y la estimulación de virtudes. En particular, voy a describir tres virtudes esenciales: desinterés, mente abierta e independencia.

Palabras clave: orientación filosófica, ejercicios filosóficos, modo de vida filosófico, virtudes

Introduction

Let us begin by distinguishing the phenomenon of philosophy as theory-producing work from the idea of philosophy as a set of practices. Philosophy as a set of practices embodies the ancient conception of philosophy as love of wisdom, and wisdom in its turn can be approached from the perspective of such virtues as disinterestedness, openness and independence.

Philosophy as theory-oriented work versus philosophy as practices

An influential and perhaps even dominating view of philosophy in contemporary academic environments can be formulated as "theory-oriented work".¹ Often the concept of philosophy is also used to refer to the theories themselves in addition to the process of developing them.² Theory-producing philosophy is divided into fields that are defined by central questions and at least some inherited ways of answering them. These divisions are reflected in the phrase "philosophy of x", where x can be for instance mind, science, language, logic, values, or some narrower speciality. Since no one can master all of these fields, theory-oriented philosophy is characterised by division of labour analogously with the sciences.

The contemporary philosophical practice movement incorporates an understanding of philosophy as a practice or set of practices that need not result in theories. Three different meanings of the word 'practice' can be discerned.

The first meaning of 'practice' is discussion, or talking. Philosophical counselling as private discussion between a counsellor and a single counsellee is an example of philosophical practices. Many kinds of formal and non-formal group discussions are also referred to as philosophical practice, and even lecturing can be seen in this light.³ Whatever the specific format of philosophical practice as talking, it typically gets its motivation from the concerns of the participants rather than the needs of theoretical work. Philosophers hope to be of some help in concrete problems of life.

¹ Research into the history of philosophy (including what we call contemporary philosophy) is not philosophy as such but a part of the science of history. Since one can of course develop one's philosophical views in discussion with historical figures, the difference between history of philosophy and philosophy proper is not always clear.

² A theory is a description or explanation of some part of the world or of the world as a whole, a prediction of future events, or a view of the desirable future direction of some aspect of the world. The truth of philosophical theories cannot typically be ascertained by simple observation but requires inferences. Verificationism in philosophy of language and utilitarianism in moral philosophy are examples of philosophical theories.

³ Saarinen, Esa, and Slotte, Sebastian: "Philosophical lecturing as a philosophical practice", in *Practical Philosophy* 6, 2, 2003.

While theory-oriented philosophy tends to emphasise written works, most of the language of philosophical practice as discussion is spoken. Written material is of course often *used* in these discussions for the purpose of creating new ways of seeing ourselves and our worlds.

The language of philosophical practice is more varied than that of philosophy as theory-oriented work. In the latter the primary form of language-use is argumentation: a theory is a proposition or set of propositions which is defended against opposing views by means of arguments. Philosophical counsellors, for instance, may occasionally develop an argument, but the general atmosphere of the situation is one of enquiring and probing rather than argumentation. Counselling involves predicting and evaluating the long-term outcomes of possible choices. Counsellors may encourage and console their counselees, and many practitioners tell anecdotes and jokes in order to elicit fruitful ideas in the minds of their discussion partners.

The second meaning of 'practice' is exercise. To some extent philosophical exercises prepare us for something that comes after them, but often they are also done for their own sake and for immediate gratification. Although we will return to these exercises later on, let us here mention that they may include discussions in which one tries to distance oneself from partiality and egoism; practicing detached awareness; facing ordeals as opportunities for learning how to bend one's will; thinking about possible misfortunes in order to prepare oneself for them in a spirit of acquiescence and to increase one's gratitude for one's present condition; accustoming oneself to the things one fears in order to broaden one's range of choices; cleansing one's mind of diversions and opening oneself to transformative influences; writing to oneself as an effort to clarify one's thoughts, to influence one's attitudes, and to persuade oneself to follow certain courses of action; reading philosophical texts for edification and renewal; taking an imaginary view from above the Earth's surface in order to promote objectivity; contemplating one's finitude in an attempt to heighten one's consciousness of what ultimately matters in life. I will claim that even some physical exercises can be seen as philosophical insofar as they enable us to live more wisely.

The third and most inclusive meaning of 'practice' is way of life. (The German word 'Lebenspraxis' brings out well this meaning of 'practice'.) The philosophical life is composed of actions and omissions as well as the thoughts, attitudes and feelings that motivate them; and it essentially involves reflecting on one's view of life in order to improve it. Philosophy in this sense is not a part-time activity like counselling or lecturing.

From the standpoint of the idea of philosophy as a way of life, private philosophical counselling has some advantages over lecturing and group discussions as forms of philosophical practice. Firstly, philosophy as a way of life must in the end be the philosophy of some individual, and counselling enables us to concentrate on a particular person with a possibly unique way of thinking in a concrete situation of life. Different people need different words and gestures.⁴ Secondly, many life issues are seen as too sensitive to be discussed with a group or an audience. Thirdly, in a private conversation one does not feel that one ought to say something merely to satisfy the perceived expectations of a group. These points do not imply that other forms of philosophical practice as talking are suspect. Group discussions, for example, are good when we need multiple perspectives on some issue, and lectures give us a chance to be inspired and uplifted by the views of a single interesting person in a way that group discussions do not often allow.

Philosophical practice as exercises and as a way of life is not merely work. This is firstly related to the fact that although philosophers are entitled to ask for a financial compensation for their services just like physicians or musicians, it makes no sense to say that philosophy is always paid, or that it should always be paid. The analogy with religions is appealing: a person may be get paid for doing some work related to a religion, but a religion is clearly not merely paid time but also an outlook on life and a way of life. Secondly, the ideas of specialisation and division of labour do not apply to philosophy as a way of life:

⁴ This aspect of private philosophical discussions was stressed by many ancient authors. See Nussbaum, Martha: *The therapy of desire*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994, esp. pp. 335-341. A widely used analogy was that just like a good doctor does not prescribe medication without examining the patient, philosophical advice must be based on first-hand understanding of the counsellee's perspective. One does not send prescriptions through mail but must feel the pulse.

philosophers are philosophers in relation to everything in their lives, and they cannot delegate parts of this philosophy to others in the way that work tasks can often be divided and performed by more than one person. Having pointed out these facts, we should remind ourselves that all kinds of work, whether intellectual or manual, scientific or non-scientific, can benefit from philosophy as practices of virtue.

The notions of philosophy as exercises and as a way of life correct the verbal bias of the prevailing views of philosophy.⁵ While discussions certainly belong to the philosophical way of life, large parts of philosophy are not verbal but rather actions and experiences. Moreover, the language of philosophy is not always intersubjective: silently conversing with oneself in one's mind and writing to oneself are also important forms of philosophy.

Philosophy as practice nevertheless appears to have a characteristic literary genre, namely accounts of good practices.⁶ If philosophy is a set of practices, there is obviously a need to reflect on those practices, to investigate the reasons for their goodness, and to inform others of their specific nature. Philosophy as practice is essentially experimental philosophy where the goodness of the results is a crucial indicator of the goodness of the ideas that lead to them - and we want to read reports of successful experiments in order to gain from them in our own practices.⁷ There is no reason why these reports could not be academic for instance in the sense that they include comparisons of contemporary practices with similar examples from the history of philosophy. Although much of contemporary academic philosophy is theory-oriented, we should not see any necessary conflict between philosophical practice and academic philosophy.

⁵ In ancient Greece and Rome many statesmen, for example, were called philosophers on account of their attitudes and actions even if they didn't spend much time discussing philosophical doctrines or writing about them. Hadot, Pierre: *What is ancient philosophy?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004, p. 173.

⁶ This includes case studies. Many philosophers have also published videos of their counselling sessions. See for example Ran Lahav's videos at <http://vimeo.com> (last access 23rd April 2011).

⁷ On the idea of experimental philosophy, see Raabe, Peter: *Issues in Philosophical Counseling*, Praeger Publishers, Westport, Conn., 2002, ch. 3. The history of philosophy is replete with insights that have been tested in all kinds of circumstances; but we have to be able to choose the ideas that suit our current situations. We also have to formulate them in an effective, natural way that enables us to see their contemporary relevance.

Philosophy as practices of virtue

It may perhaps be said that the motives of philosophy as practice derive from problems of life that are often accompanied by negative states of mind such as anxiety.⁸ Philosophy is an attempt either to circumvent those problems, to solve them, or to accustom oneself to their insolvability. As has been seen since ancient times, this implies that philosophy must be true to its name and aim at wisdom, because wisdom is precisely the understanding one needs in order to live well". In the previous version it was "As has been seen since ancient times, this implies that philosophy must aim at wisdom, because wisdom is precisely the understanding one needs in order to live well".⁹ Stated more cautiously, wisdom increases the likelihood of a tolerable or even satisfactory life. It does not guarantee the goodness of one's life, but makes it more probable, just like observing some guidelines for good physical health increases the likelihood of one's being able to avoid diseases and infirmity.

The notion that wisdom is the understanding we need in order to live well is insufficiently concrete. I propose that the concept of virtue offers a good way of making our idea of wisdom more comprehensible.¹⁰ If

⁸ For a similar formulation, see Schmid, Wilhelm: *Mit sich selbst befreundet sein*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, pp. 24-35. The idea that philosophy springs from a need to ease worries of all kinds dates back to antiquity. Epicurus and Epictetus, among many others, voiced versions of this view. It does not mean that philosophers have to exclude scientific questions from their minds. A philosophical (i.e. an open, disinterested, and independent) attitude towards scientific problems enables us to do better science. Similarly, this idea does not mean that philosophers should stop thinking about logic, but suggests that what we need is not necessarily a theory of logic but logic in practice, good reasoning in all kinds of circumstances.

⁹ Robert Nozick writes: "Wisdom is what you need to understand in order to live well and cope with the central problems and avoid the dangers in the predicament(s) human beings find themselves in." *The Examined Life*, Touchstone Press, New York, 1989, p. 267. See also Achenbach, Gerd: *Lebenskönnerschaft*, Herder Verlag, Freiburg, 2001. Achenbach clearly sees a connection between the concept of wisdom and the idea of living well.

¹⁰ There are of course dozens of dispositions that have been regarded as virtues by some sizable group of people. An encyclopedia-article on virtues lists the following, among many others: acceptance, altruism, assertiveness, attention, autonomy, balance, candor, caring, charity, creativity, curiosity, detachment, diligence, fairness, friendliness, hopefulness, humility, humor, independence, logic, mercy, mindfulness, non-violence, openness, optimism, patience, prudence, resilience, stability, vigilance and wit. See Wikipedia: "Virtue", available at <http://en.wikipedia.org/wiki/Virtue> (last access April 1st 2011). Different spiritual traditions emphasise different virtues. For example, Confucianism lays great stress on humanity, sincerity and justice, whereas the Three Jewels of

wisdom is composed of the dispositions or character traits we call virtues (and if foolishness is composed of vices), saying that we need wisdom in order to live well equals saying that we need virtues in order to live well.¹¹

I now intend to discuss three virtues that seem to me to be of some special significance in philosophical practices, namely disinterestedness, openness, and independence. These are fairly general virtues in the sense that they have lots of constituent and consequent virtues.¹² My justification for emphasising just these three virtues is twofold. Firstly, they have been hugely influential in the history of philosophy as a history of pursuit of wisdom. Secondly, I have found them fruitful in my own philosophical practices.

Practices in the three senses of this term can be seen as philosophical insofar as they involve and foster these cardinal virtues. For instance, philosophical counselling is based on the conviction that all kinds of confusions, dangers and predicaments are opportunities for our virtues to grow and to show their force. Philosophical exercises aim at a living relationship with these virtues, and philosophy as a way of life as a whole is a long process of practising them.¹³ In brief, the philosophical life is a life defined by love of such virtues. It is evident that none of us are ever completely virtuous – and it is difficult to imagine what such perfection could even mean.

Taoism are compassion, simplicity, and not wanting to put oneself ahead of everybody else. (These are not the only possible translations. Old Chinese virtue concepts are even more difficult to translate into English than, say, ancient Greek terms relating to virtues.) The concepts of way and virtue connect philosophy as a western tradition with Taoism and Confucianism.

¹¹ For related views in the contemporary philosophical practice movement, see Achenbach, Gerd: "Philosophical practice opens up the trace to Lebenskönnerschaft", in Herrestad, Henning, Holt, Anders, and Svare, Helge (eds.): *Philosophy in society*, Unipub Forlag, Oslo, 2002; and Cohen, Elliot: "The Metaphysics of Logic-Based Therapy", *International Journal of Philosophical Practice* 3, 1, 2005. Cohen, for example, says that temperance, authenticity, and ability to accept imperfections in ourselves and the world, are some of the cardinal virtues of philosophical practice. For a more general view of the virtues that have been associated with wisdom, see www.wisdompage.com (last access April 2rd 2011).

¹² Since these three virtues imply so many other virtues, they could even be called "cardinal". We will see, for instance, that the classical cardinal virtues of prudence (good judgement in practical affairs), justice, temperance, and courage are closely related to them.

¹³ As Aristotle said, one becomes virtuous by practising virtues.

Disinterestedness

Disinterestedness first of all means impartiality, and impartiality is a disposition not to grant one's own desires automatic preference before the needs and aspirations of other human beings, animals, or even plants. Minimally such impartiality manifests as cautiousness and as a tendency to refrain from doing harm. In discussions impartiality includes a readiness to submit one's plans and views to the appraisal of others. One has to take into account the possibility of having erroneous or one-sided notions, and try to see oneself through the eyes of another person - an impartial discussion is not a negotiation or a verbal fight where one tries to make one's predefined ideas prevail without wanting to take a critical look at them. Discussion as an attempt to distance oneself from one's conceptions and to scrutinise them from the viewpoints of others can be considered a philosophical exercise.

Impartiality is closely related to objectivity, a virtue of distance that can be visualised by the aid of the age-old philosophical exercise of imagining oneself hovering above Earth's surface and seeing oneself and one's worries in a larger perspective.¹⁴ Impartiality and objectivity are essential elements in our notion of justice, and insincerity, cruelty, greed, malice, ingratitude, treachery, thoughtlessness and manipulateness are all forms of thinking and behaving in which a just relationship to the world is shattered. Lack of objectivity can also manifest as boundless impatience that cannot bear any delay, inconvenience, or obstruction.

Objectivity is tightly linked to a lofty virtue we call greatness of soul, which involves an awareness of the shortness of our lives, of the puniness of our physical aspect, and of the importance of overcoming all limited viewpoints.¹⁵ Its opposites include pettiness, mawkishness, narcissism, recklessness, irascibility, stubbornness, deceitfulness, bitterness and

¹⁴ On soul's flight and the view from above, see Hadot, Pierre: *Philosophy as a way of life*, Blackwell, Oxford, 1995, ch 9. Nowadays we could speak of "satellite perspective" or "helicopter perspective".

¹⁵ Bertrand Russell writes that a person with greatness of soul sees "himself and life and the world as truly as our human limitations will permit", and realises "the brevity and minuteness of human life". Russell also says that a person "who has once perceived, however temporarily and however briefly, what makes greatness of soul, can no longer be happy if he allows himself to be petty, self-seeking, troubled by trivial misfortunes, dreading what fate may have in store for him." *The Conquest of Happiness*, Routledge, London, 2006, p. 159.

hubris. Developing objectivity about oneself can also enhance courage, by which we mean not giving up in situations of real or imagined danger that cause fear. Our subjective tendency to exaggerate the number and size of our dangers makes us unable to act as we should in the name of our own long-term interests and the interests of others.

Disinterestedness as impartiality and objectivity often calls for the virtue of avoiding hasty conclusions, and even suspension of judgment. For instance, we cannot easily determine whether we should see our lives (or some parts of our lives) as good or bad. This is partly because it is next to impossible to know all the facts upon which such evaluations depend. We cannot for example predict the total consequences of our past and present actions. Events that at first sight appeared like good fortune can ultimately lead to our ruin, and things that initially seem like a disaster can eventually give us strength and make us happier. Moreover, evaluations are relative in the sense that things can always get better or worse than they are: even a situation that seems hopeless is better than an even more hopeless one. It is therefore difficult to say how much we should ultimately lament or rejoice the events of our lives.

Detachment is yet another facet of disinterestedness.¹⁶ Detachment (or non-attachment) as a virtue is a disposition to let go of evaluations and to experience the world as it is *in itself* and not as it is *for us* and our projects.¹⁷ ('World' here refers both to the external world and the internal world of our bodies and minds - insofar as such a distinction between the inner and the outer exists.) A detached mind neither praises nor condemns, and can even be described as being in a state of indifference – although this familiar word from Stoic scriptures is bound to sound suspicious to many of us. Indifference does not here mean cold-heartedness but a condition of letting things happen as they happen without judging them. Since willing derives from evaluations, detachment can further be characterised as a state of non-willing; and a consciousness in a state of non-willing and non-choosing is unfocused, equally close to, and aware of, everything in the world (as experienced).¹⁸

¹⁶ For a classical treatise on detachment, see Meister Eckhart: *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. Paulist Press, Mahwah, NJ, 1981, pp. 285-294.

¹⁷ Hadot, *ibid*, p. 254.

¹⁸ Detachment as non-focused awareness typically blurs the distinction between the ego and non-ego.

Detachment as non-willing also accentuates the present moment – or even a sense of timelessness - and enables the mind to free itself from many regrets of the past and cares about the future. Practicing detachment is a philosophical exercise that enhances, or even *is*, peace of mind.

There are many painful and detestable things in our external and internal lives that we cannot avoid in any way, and such ordeals require the virtue of disinterestedness in the form of acceptance.¹⁹ Acceptance (or resignation) is a mode of detachment where one has to conquer some unwillingness.²⁰ It does not necessarily mean considering one's ordeal a good thing, but rather conforming to one's situation and refusing to make it worse by distorting its true nature, or by complaining about it. The ordeal demands bending one's will, and the better one is able to do this, the lighter the ordeal becomes.

Practicing acceptance is a philosophical exercise. Socrates, for example, saw his marital life with the hot-tempered Xanthippe as an ordeal, and said that it makes other comparable ordeals easier to endure.²¹ Many ordeals are provided to us independently of our will, but sometimes it may be prudent to choose short-term ordeals for oneself. This is the case when our range of possible choices becomes too limited due to our reluctance to face certain kinds of anxiety-producing situations, or when we cannot enjoy peace of mind in the present because of our fear of some future misfortune. Seemingly terrible conditions of life often appear more tolerable when we familiarise ourselves with them.

Praemeditatio malorum, an ancient philosophical exercise of acceptance, means that we picture in our minds all kinds of disasters, losses, and unpleasant episodes that we may be required to undergo.²² First of all, this exercise creates a contrast between a good present and a possible bad future, and thus makes us more grateful for the things we now have and enjoy. Secondly it trains our minds for these bad things -

¹⁹ Some of the ordeals are accidents, and some belong to the general course of human life. Sometimes their inescapability depends on our having adopted aims that we deem too fundamental to sacrifice so as to circumvent the problematic points along the ways of our lives.

²⁰ One form of acceptance is mercifulness in relation to our own inescapable faults and those of others.

²¹ Socrates famously quipped that if one marries, one will regret it, but if one remains unmarried, one will regret it too. Here is another unavoidable contradiction of life, at least for some of us.

²² On this exercise, see Irvine, William: *A Guide to the Good Life. The Ancient Art of Stoic Joy*. Oxford University Press, Oxford, 2009.

unexpected disasters are usually more difficult to bear than ones we have braced ourselves for, just like unexpected military actions tend to cause more havoc than ones for which soldiers have prepared themselves.²³ *Praemeditatio malorum* therefore strengthens the attitude acceptance both in the present and in possible futures.

A complementing exercise of acceptance is paying attention to everything that either is or has been good in our lives without introducing a contrast to a negative future.²⁴ Schopenhauer remarks that one small painful spot in our bodies makes us overlook the fact that we are otherwise healthy,²⁵ and in the same way we sometimes have a tendency to magnify the significance of our adversities and shortcomings at the expense of those things that rightly should be a cause of pleasure and joy.

Openness

The virtue of openness can be approached by distinguishing between temporal and spatial openness. The opposite of temporal openness is mechanical repetition, and the opposite of spatial openness is enclosure. The spatial meaning is primary, because escaping repetition seems to require breaking the enclosure and letting in influences.²⁶

Much of what we think, feel, and do, is repetitive; and some of these patterns may cause us problems. For example, we interpret qualitatively

²³ Seneca for example writes to Lucilius: "Everyone faces up more bravely to a thing for which he has long prepared himself [...] Those who are unprepared, on the other hand, are panic-stricken by most insignificant happenings. We must see to it that nothing takes us by surprise." *Letters from a Stoic*, Penguin, London, 1969, p. 198. Getting our clue from the military analogies and examples often used by Seneca, we could see life as a training camp that constantly tests our endurance and makes us readier for further ordeals.

²⁴ The Epicureans favoured this exercise. Epicurus advises us to recall our past pleasures and think of our present ones. He also says that unless we have unnatural and unnecessary desires, it is likely that our pleasures will continue. See Hadot, *ibid.*, p. 88.

²⁵ *Counsels and maxims*, Prometheus Books, Amherst, NY, p. 7

²⁶ It is a conceptual truth that spatial openness requires the distinction between the inside and the outside, just like temporal openness requires the distinction between the past and the future. If there are experiences where these forms of experience cease to apply (and I do not doubt that there are such experiences), openness is not possible. Saying that "you are in everything there is, and everything is in you", as Ran Lahav does, comes close to denying the relevance of the concept of openness. See "What Lu told me", at <http://www.trans-sophia.net> (last access May 6th 2011). It also seems to deny the relevance of the very distinction between the ego and non-ego.

new phenomena through the lens of our old conceptions and thus get them wrong. Repetition can lead to boredom, and depression is often a result of our repeatedly returning to painful thoughts and memories. Stubbornly clinging to one's original hopes and plans in circumstances that will not allow their fulfillment will lead to lamentation and despair. If the desires that connect our minds to the world are unchanging and inflexible, they will drag us down when the world suddenly starts moving in an unexpected direction.

Since repetitions express certain ways of understanding ourselves and the world, or a particular view of life, we occasionally need novel words and ideas that enrich our understanding and that may have the power to transform our emotions and our entire manner of existence – to turn us into something that we were not before. The course of our thoughts and feelings can naturally prove resistant to change, and in that case there may be no alternative to adopting a resigned, benign stance towards our present selves. Philosophy either alters our harmful patterns or lets us come to better terms with them.²⁷

Openness is a state of receptivity in which mental mechanisms cease to operate at least momentarily.²⁸ Often the disposition of receptivity can be described as one of waiting, welcoming, inspiration and responsiveness. Wondering (or marvelling) is an attitude of openness in

²⁷ Ran Lahav has a fairly pessimistic view of the powers of philosophy to affect our repetitions: "The forces that maintain our patterns and conceptions are extremely powerful, and mere philosophical understanding cannot usually overcome them." See <http://www.trans-sophia.net>, *Course on philosophical practice and trans-sophia* (last access May 6th 2011). Such an estimation may or may not be warranted, but as the Stoics of all times have pointed out, philosophy also shows in how we relate to things that are not in our control.

²⁸ Lahav, Ran: "Philosophical practice as contemplative philo-sophia", in *Practical Philosophy*, 8, 1, 2006, and "Philosophical practice: Have we gone far enough?", in *Practical Philosophy*, 9, 2, 2008. See also *Course on philosophical practice and trans-sophia*, where Lahav writes: "Our task, then, is to open in ourselves a small space that is empty of ourselves – empty of our usual patterns and conceptions, free from our normal attitudes and ego." "We do not criticize or analyze, we do not worry about correct or incorrect, we simply open ourselves for new understandings." Lahav tends to regard openness and the resulting enrichment of understanding as the sole defining feature of wisdom: "As human beings we have definite psychological and cultural structures. But while we live our normal life, we can also maintain an openness to beyond these structures. This state of mind is Sophia - wisdom. It is the state of mind that is open to the many fountains of understanding, of plenitude, of life." "A wise person is not limited to his self-centered concerns, but is in touch with a greater reality, with wider horizons of human existence." I think that there is a need for other virtues as well: wisdom is not exhausted by openness.

which one asks questions as well as encounters perplexities and causes of astonishment. In the enquiring mode of openness the mind actively seeks to be exposed to facts and ideas that can change it.

As to the the spatial meaning of openness, one can first of all be open to the external world that includes everything from the things, texts and people in one's vicinity to the outer space beyond the Earth's atmosphere. External openness means receptivity of the understanding to the transformative influences of the five senses that connect it to the surrounding world. Such openness may seem simple and easy, but in reality it offers endless challenges because of the mind's distractions and past-driven preoccupations. The opposite of external openness is self-centeredness. Self-centeredness is a vice not only because it frequently occasions displeasure in others and makes us less useful than we would otherwise be, but also because it ensnares us in our own problems and often makes them worse than they would be without constant attention. Sometimes problems of life are not so much solved as moved aside when we start concerning ourselves with something else.²⁹

Openness to the senses can develop into curiosity and a search for knowledge. Even if philosophy is not a science in itself, interest in science belongs to philosophy, because knowledge may enable us to bypass all kinds of dangers and to pursue worthy ends more efficiently.³⁰ For example, knowledge of ecological threats and of possible ways of avoiding them can be considered a part of philosophy in our time. Much of what we call good judgment is simply useful knowledge - or often more precisely know-how - that one gains through being open to the world.³¹ While a large part of the knowledge required by good judgment

²⁹ Leibniz for instance recommended gardening, research and collecting curiosities as remedies for painful passions. See Roinila, Markku: *Leibniz on Rational Decision-Making*, at <http://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/4287/leibnizo.pdf?sequence=2>, p. 223 (last access April 16th 2011). Rousseau embraced botany as a cure for his sense of having been rejected.

³⁰ See Maxwell, Nicholas: "Can Humanity Learn to Become Civilized? The Crisis of Science without Civilization", *Journal of Applied Philosophy*, 17, 2000; and *From Knowledge to Wisdom: A revolution for science and the humanities*, London, Pentire Press, 2007. See also <http://www.nick-maxwell.demon.co.uk> (last access 2nd April 2011).

³¹ The importance of worldly knowledge for good judgment in practical affairs has been recognised in philosophy at least since Aristotle. Hursthouse, Rosalind: "Practical wisdom: a mundane account", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, 1, 2007. Available at <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9264.2006.00149.x/pdf> (last access June 3rd 2011).

is non-scientific, some of it may be modern technological knowledge that has been arrived at through scientific procedures.³²

The second spatial direction of openness is inward, towards our own minds and bodies. Our minds contain aspects and layers that do not belong to what we can call our official, or mainstream, self - the cluster of thoughts, attitudes and feelings that we have grown accustomed to include in ourselves. Internal openness is receptivity to images, conceptions and emotions that have been excluded from this privileged circle of the ego. For example, it often appears as if our dreams brought us messages from the ignored or hidden parts of our minds.³³ Attuning ourselves to these signals might enlarge our self-conception and thus enable us to recognise our own nature more thoroughly.

Insofar as we identify ourselves with some specific part of our body (and in particular our head), internal openness also signifies receptivity to internal bodily sensations. Proprioception is an example of an area of human experience that one can become closed to. Feeling our stomachs and breathing is similarly a form of internal receptivity that may give us something new to understand.

Independence

Autarchy, or independence, is a crucial virtue.³⁴ I will here divide this virtue into independence of thought, independence of aims, and independence of emotions.³⁵

³² See Lombardo, Thomas: "Creativity, wisdom, and our evolutionary future", at <http://www.wisdompage.com/Lombardo--CreativityWisdomEvolFuture.pdf> (last access June 2nd 2011).

³³ On dream interpretation as a part of philosophical practice, see Raabe, Peter: "Philosophical counseling and the interpretation of dreams", *International Journal of Philosophical Practice* 1, 3, 2002. The idea that interpreting dreams is a part of philosophy derives from Plato, Zeno of Citium, and other ancient philosophers. See Hadot, *What is ancient philosophy?*, p. 199.

³⁴ Hadot has shown that autarchy was a key ideal across the ancient philosophical scene from Epicureanism to Cynicism, Stoicism and Skepticism. *What is ancient philosophy?*, ch. 9, see esp. p. 221. Autarchy can also be defined as self-sufficiency.

³⁵ These are dimensions of mental or spiritual independence as opposed to material independence. The latter can be described by the phrase "of independent means", and there are two main forms of such independence. First of all, one can practice hunting, gathering, small-scale agriculture etc. in an effort to produce everything one needs by oneself. Another form of material independence is

Independence of thought means thinking according to one's own nature and enriching the ideas one already has. The stream of one's thoughts can be diverted from its true course, just like innumerable cultures have been destroyed by adopting too many foreign ways. Independence of thought is not stubbornness, but it is still an antidote to excessive openness: we need to be ourselves, not playgrounds for external influences. The vice that contrasts to independence of thought is suggestibility.

Firstly, a critical attitude is essential for independence of thought. Philosophers think for themselves and enquire after reasons of belief instead of simply believing whatever it is that someone asks them to believe. Critical thinking sculpts our minds so that we are finally left with only those ideas that we can truthfully recognise as our own. Another way to strengthen independent thinking is solitude, perhaps together with disconnection from communications media. Being alone creates a silent space where we are left free to think the kinds of thoughts that express our own nature, and, if necessary, to distinguish them from the thoughts of other individuals and the supposed thoughts of anonymous multitudes. Our ownmost thoughts partly define who we are, and there is no reason to neglect and lose ourselves under the - often imaginary - pressure of others.³⁶

An independent person seeks to adopt aims that express her inner nature. Although she does not support social or political activities and currents without weighing them against her own ideals, we should not confuse her with a principled rebel who wants to be different from others and assert her individuality.³⁷ An independently aim-setting person wants to be solely responsible for the fulfillment of her aims whenever possible, and this implies that if she participates in a collective endeavor where her

possessing wealth. If neither of these is possible, one has to sell one's labour either to customers or to employers.

³⁶ Rousseau's *Reveries of the Solitary Walker* (Penguin Books, London, 2004) is a classic exposition of the importance of solitude for philosophers. Rousseau writes (p. 35): "These hours of solitude and meditation are the only ones in the day when I am completely myself and my own master, with nothing to distract or hinder me, the only ones when I can truly say that I am what nature meant me to be." An excellent recent account of the effects of solitude to one's way of thinking is Kull, Robert: *Solitude. Seeking wisdom in extremes*. New World Library, Novato, CA, 2008.

³⁷ Ernst Jünger's description of an anarchist exemplifies the distinction between independence and being a rebel. *Eumeswil*, Marsilio Publishers, New York, NY, 2004.

own input is not decisive to the outcome, she evaluates her own performance on the basis of her motives rather than end-results. The opposite of independence of aims is heteronomy.

Independence of aims is benefited by meditating on one's life from the perspective of the last moment, the end of that world of which one has any knowledge. There should not be any reason to regret the way one lived and sigh: "Why did I not pursue goals I found worthwhile, why did I waste my time on inessential things and denied myself the joys of self-realisation?" On the one hand, meditation on death stresses the importance of each particular moment (our time is limited, and any moment could be the last), and on the other hand it creates a perspective on one's life as a whole in which all individual activities should find their considered places.

Self-knowledge as a virtue is necessitated by independence of aims: one cannot know where to go unless one knows who one is and where one stands. Philosophical practice as counselling has been described as "world-view interpretation" and "critical examination of life-directing conceptions",³⁸ and since our views (or conceptions) certainly belong to our selves, these characterisations are quite understandable from the standpoint of self-knowledge. Conceptual investigations can be a necessary part of such self-examinations, because we do not always know what the content, or meaning, of our views is. However, in order to avoid too cognition-centered views of self-knowledge in which the self is defined solely in terms of concepts and conceptions, we must recall that this virtue also concerns our bodies and emotions.

Writing to oneself is a philosophical exercise that can often be seen as an attempt to clarify one's understanding of one's thoughts and feelings. Monological philosophical writing may also mould one's motivations for action.³⁹ The difference between writing to oneself and writing to others is not always sharp, because it is possible to publish

³⁸ Lahav, Ran: "A conceptual framework for philosophical counseling: worldview interpretation"; Schefczyk, Michael: "Philosophical Counseling as a Critical Examination of Life-Directing Conceptions". Both in Lahav, Ran and Tillmanns, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, Lanham, MD, 1995. These descriptions of philosophical practice apply equally well to solitary thinking: we need to examine our thoughts by ourselves.

³⁹ Marcus Aurelius may be the most well-known example of such writers. See Hadot, Pierre: *Philosophy as a way of life*, ch. 6.

writings that one initially or primarily intended for self-reflection and self-formation, and conversely writing to some public often promotes one's own self-understanding and self-renewal.⁴⁰

Independence of emotions means avoiding excessive worldly ties of craving and aversion. The more strongly one is bound to the vagaries of fortune, the more helpless one feels; and the more one thinks that one will manage in all kinds of circumstances, the more peaceful one's mind is.⁴¹ Immoderately strong desires for wealth, power, fame, recognition or pleasure are forms of uneasiness and distress in themselves, and additionally they tend to cause us to lose the purity of our hearts and consciences.⁴² Feelings like envy, jealousy, resentment and despair are similarly symptoms of a strong conative attachment to definite states of affairs. Independent emotions, by contrast, are caused by our own actions, can be fulfilled without special favours of the world, and lead us towards sources of harmless joy. Of course we all need many worldly things to survive and still more to live comfortably, but there clearly are degrees of bondage and freedom, of addiction and self-mastery, of turbulence and tranquility. For instance, a passion for music or research is much more independent in its terms of fulfillment than a passion for the top position in a race for possessions. It does not leave one at the mercy of the world.

Many of the philosophical practices that either prevent or combat dependent emotions derive from the virtues of disinterestedness and openness. Practices of detachment and impartiality are good medicine, as are opening oneself to the world and immersing oneself in some hobby or serious undertaking. Practices of solitude, critical thinking and independent aim-setting will amplify the effects of these exercises. The purpose of all of them is to consolidate temperate habits that gradually lessen the need for conscious effort.

⁴⁰ Seneca says in one of his letters to Lucilius: "So listen to me as if I were speaking to myself." *Ibid.*, p. 73.

⁴¹ The sage as depicted by ancient philosophers did not typically have intensive and varied desires. When strolling in the nearness of shops, Socrates said: "How many things I do not need!" Epicureanism - with its distinction between the natural and the unnatural desires - is a life-style of simplicity. The Cynic spirit of asceticism is an extreme example of autarchy.

⁴² This is related to yet another philosophical exercise, namely examination of one's conscience. There should be no reason to hide our motives and actions from anyone. On this exercise, see Hadot, Pierre: *What is ancient philosophy?*, pp. 198-202.

Conclusion: virtues in ways of life, in exercises, in counselling

Firstly, philosophical practice is a life of virtues. Whereas forward-looking virtues like good judgment, courage, and autonomous thinking enable us to circumvent many potential sources of confusion, irritation, anger, resentment and depression, backward-looking virtues like mercifulness with respect to our own imperfections and those of others make it more likely that we are able to recover from traumatic experiences - as in the practice of medicine, there are both preventive and healing philosophical practices.⁴³ Virtues also affect our relationship to the present moment. For instance, detachment, sense of relativity, flexibility, and mental independence increase our endurance and resilience while the disasters are upon us.

The philosophical way of life undeniably confers therapeutic benefits, but at the same time the idea of philosophy as a comprehensive way of life breaks down the analogy between philosophy and therapy, because it is senseless to say that one's entire life is characterised by therapy. Therapy is a part-time activity, something one enters and leaves; philosophy is a whole-time preoccupation and an existential attitude. Moreover, the focus of modern psychotherapies has usually been on alleviating suffering and enhancing well-being. While the philosophical life certainly involves an effort to feel at least tolerably good about oneself and one's world, it also includes cognitive and moral virtues that do not necessarily enhance one's emotional well-being. The ability to think clearly and truthfully is an aspect of philosophy, and so is the readiness to accept the fact that we are accountable to a wider community of beings. Perhaps one could speak of a philosophical, virtue-related concept of health that is more inclusive than the one used in psychotherapies.⁴⁴

⁴³ According to an ancient analogy philosophy takes care of our souls while medicine takes care of our bodies. Seneca for instance writes that "I am committed to writing some helpful recommendations, which might be compared to the formulae of successful medications." Ibid, p. 45. On the analogy between philosophy and medicine in ancient Greece and Rome, see Nussbaum, *ibid.*

⁴⁴ Philosophers do not typically employ modern psychological classifications of mental disorders (or diseases), and neither do they use psychological theories to explain those disorders, or psychological techniques to treat them. Vices can be called diseases of mind, but this does not imply that one should use some scientific procedure to classify, explain, or cure them.

Secondly, philosophical practice means exercising virtues. Exercises like writing to oneself, looking at oneself from above, detached awareness of everything that happens, *praemeditatio malorum*, examining one's conscience, thinking of one's life from the point of view of the last limit, opening one's self to the senses - these are ways to emphasise virtues, to make them effective and alive. The expression "exercising virtues" can also refer to a life where virtues have a central place, and in a way our lives are long processes of philosophical exercise.

The distinction between philosophical and physical exercises is not always sharp, and many physical exercises such as running and swimming can be seen as philosophical.⁴⁵ (Mental philosophical exercises can conversely have positive physical aspects and effects.) Firstly, physical exercises make our bodies stronger, more flexible, and more resistant to afflictions, and this accords with prudence and other virtues that relate to our present and long-term well-being. Secondly, physical exercises refresh and purify our minds. This prepares us for greater independence and openness as well as enables us to take a calmer, more detached view of our lives.⁴⁶

Finally, as to the meaning of 'practice' as discussion: philosophical counsellors survey and foster their counselees' powers of virtue - their objectivity, mercifulness, flexibility, openness to the world and new ideas, self-understanding, authentic thinking and independent goal-setting, ability to disengage from slavish dependencies, etc.⁴⁷ The point of counselling is to enable the counsellee's inner goodness to grow at the expense of her destructive tendencies in the specific problematic situation that she finds herself in: the situation should be recognised as it is and

⁴⁵ Socrates is reported to have taken his physical health seriously, Plato was a wrestler, and numerous later philosophers including Seneca and Schopenhauer have recommended physical exercise. Pierre Hadot remarks that "the notion of philosophical exercises has its roots in the ideal of athleticism and in the habitual practice of physical culture typical of the *gymnasia*." Ibid, p. 189. He also writes that "just as, by dint of repeated physical exercises, athletes give new form and strength to their bodies, so the philosopher develops his strength of soul, modifies his inner climate, transforms his vision of the world, and, finally, his entire being." *Philosophy as a way of life*, p. 102.

⁴⁶ Many philosophical counsellors operate outdoors instead of indoor spaces typical of psychotherapy. Some of these outdoor sessions involve movement, mainly walking. Walking and philosophy have a long common history dating back to ancient Greece.

⁴⁷ Tukiainen, Arto: "Philosophical counselling as a process of fostering wisdom in the form of virtues", *Practical Philosophy* 10, 1, 2010.

taken as an opportunity for virtues to develop and to rise to the challenge. While furthering the counsellee's self-knowledge can be regarded as an almost universally agreed-upon minimum aim of counselling among philosophers, we should see it as a mere example from a wide range of intellectual and practical virtues that counselling encourages. The virtues that the counsellee needs may be hidden from her mainstream thinking, and as the concept of fostering implies, philosophers ought to help their counsellees to want to open their minds and hearts to these ignored but nascent virtues. Of course, the purpose is usually not so much to talk about the required virtues *in abstracto* - often it is not even necessary to have any specific names for them - but rather to examine how they could help the counsellee forward on her way of life.

Philosophical counselling promotes mental health and can be called therapeutic to the extent that it succeeds in unearthing and strengthening virtues; but referring to philosophical counselling as *a* therapy (among others) would be a mistake, because philosophical discussions do not have a clearly delineated method or technique, and neither are they backed by a distinct theory that could be marketed and taught to students. The freedom and open-mindedness of philosophical counselling is an asset that we should not allow to get lost under any circumstances.

Philosophical counselling is an invitation to enter the path towards philosophical practice as exercises and as an entire way of life. At the same time counselling already is - or should be - an exercise of virtues like impartiality and critical thinking.

References

- ACHENBACH, GERD *Das kleine Buch der inneren Ruhe*, Herder Verlag, Freiburg, 2000.
- ACHENBACH, GERD *Lebenskönnerschaft*, Herder Verlag, Freiburg, 2001.
- BRANDT, DANIEL *Philosophische Praxis. Ihr Begriff und ihre Stellung zu den Psychotherapien*. Verlag Karl Alber, München, 2010.
- COHEN, ELLIOT *What Would Aristotle Do? Self-Control through the Power of Reason*. Prometheus Books, Amherst, NY, 2003.

HADOT, PIERRE *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford, 2008.

HADOT, PIERRE *What is Ancient Philosophy?* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.

LAHAV, RAN *Course on Philosophical Practice and Trans-Sophia*, available at <http://www.trans-sophia.net>.

RAABE, PETER *Issues in Philosophical Counseling*, Praeger Publishers, Westport, Conn., 2002.

SCHMID, WILHELM *Mit sich selbst befreundet sein*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.

THE PROBLEM OF PHILOSOPHICAL COUNSELING

EL PROBLEMA DE LA ORIENTACIÓN FILOSÓFICA

FILIFE M. MENEZES
Universidade de Coimbra
flipmenezes@gmail.com

RECIBIDO: 1 DE JULIO DE 2011

ACEPTADO: 6 DE SEPTIEMBRE DE 2011

Abstract: I propose a reflection on the core problem of Philosophical Counseling. Philosophical Counseling will only make sense if there is a possibility of converting knowledge into practical wisdom and resorting to it while coping with uneasiness. I argue, however, that Philosophical Counseling is possible not because this relationship is ensured as indisputable evidence, but because it is highly problematic. Hence, to question the possibility of Philosophical Counseling its already in itself a contribution to its assertion as specifically philosophical aiding practice and, therefore, not its refutation.

Keywords: Philosophical Counseling, complexity, individual, philosophical practice, practical wisdom, uneasiness, enlightenment, appeasement.

Resumen: Propongo una reflexión sobre el problema central del Asesoramiento Filosófico. Éste sólo tendrá sentido si hay una posibilidad de convertir el conocimiento en sabiduría práctica y recurrir a ella para hacer frente al malestar. Yo sostengo, sin embargo, que no es porque esta relación está garantizada como una evidencia indiscutible, sino porque es muy problemática que se puede concebir la Orientación filosófica cómo práctica de ayuda. Por lo tanto, poner en duda la posibilidad de Orientación filosófica es en sí mismo una contribución a su afirmación y no su refutación.

Palabras clave: Orientación filosófica, complejidad, individuo, práctica filosófica, sabiduría práctica, malestar, clarificación, apaciguamiento.

The relationship between enlightenment and appeasement as proposition and basic background of Philosophical Counseling

A few months ago, the Research and Development Unit – Language, Interpretation and Philosophy (University of Coimbra, Portugal) gave me the opportunity to initiate an “experimental” work of philosophical consultation. In this context, I received a very anguished patient. I asked her about her expectations concerning philosophical counseling. Her answer was: enlightenment and appeasement.

This link is crucial for philosophical counseling. It is its main presupposition. Based upon it, it announces, justifies and commits itself. Its entire practice is based on the possibility of reversing the philosophical demand for wisdom into relief. This sums up the expectation of this particular patient and that of many others.

To point out the problematic nature of this relationship's presupposition implies stating that Philosophical Counseling is a problem to itself. However, that doesn't solely mean facing it with difficulty. It also provides it with the basis of sustenance that it requires and places it where it rightfully belongs.

It is exactly because there is a problem concerning the relation between enlightenment and appeasement that Philosophical Counseling makes sense. If the problem didn't exist in the first place, there wouldn't be a reason for one to resort to this kind of counseling. Only experiencing this problem can legitimately justify the building up of a philosophical aiding practice as an alternative or adjunct to the panel of aiding services already available. If there wasn't any difficulty in the creation of a practical wisdom, Philosophical Counseling wouldn't be necessary. It is imperative that arguing around Philosophical Counseling includes this relationship issue between enlightenment and appeasement as a key stone in its matters of reflection and debate. To make this happen is the main goal of this study.

The investment of Philosophical Counseling is that many experiences of distemper come from lack of reflection and so, by acquiring accurate reflection skills, the individual's experience may well be eased.

From this point of view, the experience of uneasiness may be due to a misfit between what is commonly called "personal philosophy of life" (the mental organization of ideas about the world and oneself, beliefs, values and presuppositions that shape our vision of the world and guide our behavior) and the situation in which a person is in. So, one must regard this "personal philosophy of life" as an object of research, making it fitter and more functional.

It's impossible to talk about an adjustment between the "personal philosophy of life" and an experienced situation without mentioning the "objective" features of the situation and, therefore, without an investigation of the "world". Science deals with those investigations and

thanks to it, our era have reached further than ever in terms of knowledge. The current explicative, predictive and manipulative skills present themselves as a challenge to our imagination. It isn't likely that, at that level, Philosophy has anything truly important to add at this moment.

But all this development hasn't been able to eradicate uneasiness, which seem to find its best spot in our society. However, it is not plausible that uneasiness is solely due to an uneven partition of knowledge among the members of the society. It has never been stated that the problems of ethical and existential guidance have ceased to pose to those who have greater access to knowledge. On the other hand, the social agents with larger influence on collective life are generally surrounded by experts, as is the case of businessmen and politicians. In the end, most of the technical achievements are available to the same people to whom the question of "how to make life worthwhile" hasn't stopped posing itself as a problem.

Thus, the problem of the relationship between enlightenment and appeasement can't be perceived as mere lack of knowledge. The problem is not exclusive to those who, because they aren't properly informed, suffer from uneasiness. It mainly concerns the difficulty in converting knowledge into practical wisdom and in using the bare fruit of technique to make life a "better one". What is presupposed in Philosophical Counseling is not indisputable evidence, but a problem. To deepen the reflection on the problematic relationship between enlightenment and appeasement is probably the most necessary condition in order to obtain some kind of practical wisdom from uneasiness. Away from being an affront to the efforts of Philosophical Counseling, it will be a contribution to reinsure its possibility of being.

Philosophical Counseling presupposes that, by means of a careful interpretation of his or her "personal philosophy of life", an individual may improve the quality of his/her experience. Nonetheless, most authors would refuse an interpretation of this attitude as a resignation before the facts of life. What is intended is actually an active posture - to think of oneself as a way of modifying the state of things responsible for the uneasiness.

Regarding this point, it is difficult to decide if what is at stake is changing oneself, hence adapting to a particular situation, or actually acting in order to change that situation.

In either case, the aforementioned problem is there. If it comes to acting on one's own beliefs, values and assumptions to make them more consistent and to correct them, then why can't that be done by the science of Psychology? If it comes to changing the world by acting, then why aren't the techno-sciences' solutions enough? Psychology is the science that aims at telling the truth about an individual, so it should be able to provide solutions to problems related to individual experience. And techno-science should be able to offer solutions to change what is changeable in the world.

However, there's a boundary that Psychology isn't able to overcome. The boundary is that of the confrontation between the "healthy" man and uneasiness and the reason with the irrational. There's a frontier that techno-science isn't able to break through. It is at the level of decisions regarding the notion of what *should* be changed in the world in order to make it *better* and able to provide us with *good* experiences.

The contribution of Philosophy should consist of providing different ways of thinking knowledge. For example, questioning the reasons why we find it so difficult to convert knowledge into practical wisdom. The kind of enlightenment demanded by a Philosophical Counseling patient / consultant is, therefore, different from scientific knowledge of oneself and of the world.

On the other hand, that enlightenment, that search for wisdom can't dispense with scientific acquisitions. It is thanks to the insight science gives me of myself and the world around me that I'm amazed of how easy it is to convert that knowledge in meaning for my existence and in a practical guidance tool for my decisions. Philosophical Counseling has to deal with modern difficulties.

The basis for Philosophical Counseling, as its reason and justification for being are given through this problem. The supporting idea of Philosophical Counseling is the difficulty felt by many people in providing meaning and guidance to their lives. It's because the knowledge made available by science doesn't solve this difficulty that it (Philosophical Counseling) may appear as an alternative.

Through this problem, Philosophical Counseling may also define its means of intervention, its goals and its limits. It should be able to: intervene as a way of enlightening the reasons why knowledge resists a direct application to ethical–existential problems; assume and enabling the goal of turning knowledge into relative wisdom to the sources of uneasiness and the meaning of appeasement; admit that it isn't possible to eradicate malaise from existence and that all possible appeasement is precarious.

Philosophical Counseling is based on the problem of the relationships between enlightenment and appeasement, which first defines it as a process of revelation of what existence holds negative, beyond all the positive saying and as devolution of the unrest to the individual, as I mentioned in another occasion¹.

Four Feelings found in literature about Philosophical Counseling and its indicative value

The presupposition that conveys the possibility of converting enlightenment in appeasement is found throughout literature concerning Philosophical Counseling. Also there one can feel what is problematic about it.

One can feel this presence more deeply in the feeling that problems which originate the search for Philosophical Counseling, are directly related to the complexity of the society we live in. It also appears in the feeling that “academic Philosophy” has somehow been misrepresented, deflecting itself from its task: being present on the individual's everyday life, helping him think and act in the righteous direction. It is also clear through the feeling that Psychology isn't able to solve ethical–existential problems. Finally, it pops out in the feeling that “true Philosophy” needs to be rescued, the one Philosophy that provide comfort and guidance to the individual, thus turning to the philosophers of the Hellenic period in the search for inspiration.

¹ MENEZES, Filipe M.: *A ideia geral do “Aconselhamento Filosófico”*. Uma introdução ao tema, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 39, vol. 20, Universidade de Coimbra, 2011; Pags. 101-140.

I propose some meditation around these feelings. Let's retreat the attempt of stating what Philosophical Counseling is and refer to the way it seeks assertion. Let's suspend the reflection on Philosophical Counseling and concentrate on a self-reflection drill.

Reflection has mainly been focused on the definition of Philosophical Counseling, on the issue of its specificity as opposed to other areas of aiding practice and on the shaping of working models in a consultation's scenario. The moment of self-reflection begins with the question: "With which eyes has Philosophical Counseling been looking at itself?"

In an attempt to indicate, observe and describe itself, Philosophical Counseling has been building up as a practice which aims at bring the ethical – existential questioning and the everyday life closer together. It starts from the problematic notion of the human being as a concerned form of existence in the world, as life that places itself as a problem, towards which one must make choices and establish meaningful connections. This notion of life as a problem has led to the necessity of a hermeneutical attitude through which the individual redefines – enlightens - the meaning of his own existence and, in practical terms, uses that refinement to reach a state of appeasement.

By adding to this notion the thought that reflection around philosophical problems is a more or less conscious necessity to all humans and that that necessity cannot be technically suppressed, Philosophical Counseling presents itself as a way of restoring what is genuinely human to Man, the ethical care for himself, for the other, for the world². Therefore, one insist on the idea that Philosophy should return to the world of the common individual to show him that the thoughtful care for his own existence is something innate, which can be developed, improved and, most of all, something that Philosophy consists of an invaluable resource to the construction of a satisfactory life – or, in the worst case scenario, a precious instrument when facing the bitterness of existence and while fighting against uneasiness.

² For an example of this thesis, see: FERRAZ, Lara Sayão: *A necessidade de Exercer o que é Próprio do Homem*, in DIAS, Jorge: *Encontros Portugueses de Filosofia Aplicada*, APAEF, 2008. Pags. 17-27.

The four aforementioned feelings possess a high indicative value regarding the problem that goes beyond all this description of Philosophical Counseling.

The feeling that what raises philosophical counseling is a set of problems related to social complexity indicates that the object of Philosophical counseling is communicatively conditioning and, therefore, it is exactly in the communication (in the society) that one should search the sources of uneasiness and the reasons for the difficulty of converting knowledge into practical wisdom.

The feeling that Philosophy turned away from everyday life suggests that the circumstances that surround and define our day-to-day have become so complicated that the answer to the philosophical problems of the meaning of life and existential orientation has to be sought in terms completely different from tradition and from those provided by spontaneous and convivial experience.

The feeling that Psychology has to remain silent about what is fundamental refers to the paradox that the consecration of the human individual as a scientific object has also defined the extent to which it is possible to resort to this knowledge to diminish the existential angst.

The feeling that Philosophy must return to the past in search for inspiration points to a historical-cultural evolution along which the perception of ethical-existential problems has deeply changed and it is now necessary to look for solutions that bear in mind what is modern in our society.

Over the next few sections, we will try to follow each one of these feelings in terms of their indicative value.

The feeling that the problems which arouse Philosophical Counseling concern the complexity of the social environment

The attempt to justify Philosophical Counseling often leads us to issues of communicative nature, that is, related to society and its modern transformations. This is noticeable, for example, in “diagnosis” which refers to a crisis of values, to an emptiness of meaning, to an excess of economics in people’s life and thought, to a surplus search for technical-

scientific solutions to evil, etc. Thus, in the discussion about Philosophical Counseling lies an invitation to a research about the questions related to the social environment.

Under which conditions can we observe and describe the social environment nowadays? What is our starting point to reach our references regarding this environment?

The notion of "observation" is crucial to our study.

Starting from the notion that all observation is a *form* (as G. Spencer-Brown referred to it), we realize that every act of observation consists of the emergence of a limit, a border with both sides dynamically correlated: one side that corresponds to what is indicated in the observation (the positive side of the form, the "figure") and another side that is in the very act of indicating the indicated (the less highlighted side of the observation, the "bottom")³.

The role of the observer is crucial in this operation, because it is he who selects from the "bottom", from the environment, the elements and how to connect them in a certain "figure" or shape. The observed is recognized as a result of a temporary connection between elements belonging to the environment in which they loosely connected before the selection made by the observer. With the indication of the observed, we define the "bottom" itself. Each new observation is an update of a virtual world where possibilities renew themselves over and over.

It is not therefore a marking between two independent ontological fields, once they may only occur in time, the observation is itself a moment of mutual co-individuation of form and means of observation and, thus, an update of a sense that begins to be virtual. The observation reveals itself as a contingent and timed operation of selection, i.e., of distinction between two sides of the same limit: the act of observing and the observed; the bottom and the figure, the environment and the positive side of the form. In this sense, the reference to the environment is part of the genesis and evolution of the environment itself. The environment loses its ontological status forever and becomes a narrative element.

³ For the concept of "observation", see: LUHMANN, Niklas: *La Ciencia de la Sociedad*, Universidad Iberoamericana, A.C., Lomas de Santa Fé (México), 1996, especially § 2, "Observar". Pags. 55-91.

The self-reflection of Philosophical Counseling begins with the realization that the reference to social complexity as a motivation for the search of Philosophical Counseling is a product of that same complexity and the possibilities of semantic selection available in communication among society. It is from the several semantic possibilities virtually available in the society's environment that Philosophical Counseling may select its conception of uneasiness which may be fought by means of philosophical activity, although not by techno-science.

But these possibilities don't run themselves out in the assertion of a crisis of values, lack of meaning or even of a surplus of economics. They also allow us to admit, as a source of uneasiness, for example, the oppressive force the moral systems may have or the excess of possibilities in arranging meaning. The communicative environment which we connect to allows us a huge discrepancy of possible configurations of meaning and there is no way this disparity can be solved in a single way.

It is necessary to explain to which communicative structure of society this increase of contingency matches and which responsibilities does it hold regarding the difficulties that may lead one to search help in Philosophical Counseling. More specifically, we should ask ourselves under which communicative conditions did a semantic of enlightenment and appeasement re-updated in contemporaneity, connected to the topic of a philosophical practice integrated in an aiding activity against the experience of uneasiness.

The question that requires our attention is: "which aspects related to the social environment are in the origin of perceiving that the specialized activity in the production of knowledge and technical solutions can't successfully be converted into practical wisdom, which the individual can use in his quest for meaning and fulfillment for his own life?"

This question raises two others: "what kind of activity would enable the formation of practical wisdom?" And: "What would appeasement (that this practice could provide) consist of?"

In short: in the end, bearing in mind the current communicative conditions how does one produce enlightenment in order for it to be in the origin of philosophical practice and to what extent can that practice be translated into relief from uneasiness?

The feeling that the problems of Philosophical Counseling are environmental doesn't forcibly lead us to the usual "diagnosis". It necessarily leads us to the conclusion that our perception of current problems depend on how society builds its structure and finds in itself a way to process meaning in communication.

With the analysis of the second feeling we shall focus our approach to the problem of Philosophical Counseling in this structural issue.

Feeling that philosophy turned away from everyday life

Literature around Philosophical Counseling denounces that, in the Philosophy studied and produced at Universities, there is a gap regarding the world, the people and society's daily problems⁴. It sees in conceptual technicality and in the mazy semantics of contemporary Philosophy something like alienation towards the true demands that life poses to the individuals. Implicitly, it derives from the fact that it is difficult for most people to follow a philosophical argument, the reverse assumption that, by becoming mazy, the philosophical speech becomes unable to say anything regarding the common. Therefore, a more authentic Philosophy will be the one that sprouts from the fertile soil of daily experience, the one that can be said in simple language that most people understand and, most of all, the one that can provide a means of practical guidance, building itself as a medium between knowledge and action and searching forms of knowledge the individual may use while adopting an attitude regarding his life.

What is pointed at "academic Philosophy" is mainly its incapacity to make itself worthy in everyday life at the level world experiences lived by the individuals.

Why is it so hard for Philosophy to build itself as an available and useful practice for the individual? Is it about a difficulty, which solely concerns to outsiders, in following the vocabulary and the critical tangle of Tradition? If that's the case, hasn't the same issue already been posed to the "professional philosopher"? Doesn't he himself also lead an

⁴See, for example: MARINOFF, Lou: *Mais Platão, Menos Prozac*, Editorial Presença, Lisboa, 2001, pag. 22.

“everyday life”? Is it then easier for him than for all the others to convert his philosophical knowledge into practical wisdom applicable to that day-to-day? But then, what’s the explanation for the fact that, at a certain moment, the problems that Philosophy dealt with became so complicated that scientific specialization has become inevitable? Which problems has Philosophy answered to, by giving rise to all those subjects which modern society empowered as Science? If it could solve them without the necessity for such transmutation, then wouldn’t it have done it already? And now, has Philosophy been covered by sciences or has it already been replaced by them? Sciences have, therefore, suppressed the problems which originated them? Haven’t sciences themselves build up as sources of problems to which, in the evolution of their own expertise, they couldn’t find solutions? And, if that’s the case, isn’t it possible to pinpoint an important aspect for the understanding of the evolution of contemporary Philosophy and, specifically, for the figure of Philosophical Counseling?

We can relate some of the difficulties that the practical contemporary Philosophy faces with the perception of a socio-cultural evolution in along which truth and good, theory and practice, knowledge and wisdom, a perfect synchrony has become unlikely.

One of the most interesting aspects of N. Luhmann’s thought is the possibility of detecting, among society, a justification for these problems.

According to the author, the way society differentiates itself from its environment determines the conditions in which all communication is possible. The topics, problems, thesis, arguments, concepts, connections of meaning which can successfully be conveyed depend ultimately on the organization of a society. With the evolution of society, it is the horizon of possibilities itself that changes.

Defining society as a system of all possible communications⁵, social environment ceases to be able to be conceived from anthropological fundamentals. Its way of working is no longer explainable from the attributes of the human individual, his intentions or his will. Intentions, values, attitudes, expectations, individual ambitions have somehow become irrelevant for what happens in society. What defines the system

⁵ LUHMANN, Niklas: *Comunicación y sociedad*, in LUHMANN, Niklas: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Editorial Trotta, Madrid, 1998. Pags 25-67.

is that all its operations are operations of communication and that all its elements are communicating elements. Evidently, society's communication needs human individuals to take place and whatever happens at the level of human individuals somehow reverberates on the communication system, in the same way that whatever happens in communication somehow affects the individuals that participate in it. On the other hand, if the definition of society is a communication system, it is precisely in its environment that psycho-physical, participating individual units take position. These units may, in turn, be conceptualized as systems of conscience and perception towards its social environment, from which they structurally and operationally differ.

In short, what defines society is that it is a communicative system in which environment are the human individuals themselves – those are not elements of it and they cannot determinate what happens in society.

This means that society internally regulates its responses to events that come from an environment build up by individuals, the same way that individuals autonomously regulate their responses to the stimuli of the social environment. While that regulation is communicatively performed by society, in the individual's case, these are mental operations. The operating mode of both is essentially diverse, they obey different rules, they possess different rhythms and evolution, so it's highly unlikely that they obtain, at any given time, perfect synchrony among each other.

However, there is something in common which allows these two distinct systems (individual and society) to couple: the fact that they both work on a basis of processing meaning, so this dyssynchrony between mind and society is in fact a dyssynchrony between meaning that is communicatively processed and meaning processed in the mind. The connections of meaning which occur successfully in communication are independent from those produced at the level of thought. An individual can't think about everything that is communicated and that same individual cannot convey everything he thinks. The complexity of countless systems of conscience shapes the environment, which, at the same time, provides the opportunity and necessity to communicate, that is, society. However, in order to work, society needs to find ways to reduce this complexity by selecting elements which can be communicatively processed and rejecting all others. In the same way, the

complexity of conveyed meaning is part of the environment of individual conscience, thus a source of possibilities and disturbance. The excess of communicative possibilities poses a threat to the stability of the psychic system because it introduces complexity, which it will have to be able to reduce and process in thinkable meaning, or it may become dysfunctional and eventually disintegrate.

The system of society, although operationally closed (in that it may only resort to its own elements and operations to define itself and extend in time) receives from the psycho-physical environment (a set of individuals) the information that it must be able to process and regulate on its own⁶. Under this disturbing influence, the inner complexity of the systems tends to increase and, therefore, the system must engender mechanisms to be able to reduce it. One of those mechanisms is its inner differentiation. In simpler societies, in which interaction among participants in the system of society is still possible and can ensure a certain stability, that differentiation begins as a territorial segmentation, leading then to a strict model of stratification, as social complexity increases. With the evolution of this latter form of differentiation, communication tends to polarize, to find a center for its diffusion, which, paradoxically, contributes to an increasing empowerment of specialized subsystems in certain types of communication, like politics or law. Without ever cancelling the previous forms of differentiation, others will in the meantime overlap them. These others are more capable of coping with complexity, while the first ones start to serve more particular needs of communication.

According to N. Luhmann, the modern phase of society's evolution is defined by a form of functional differentiation⁷ in which, not having completely lost its importance, territoriality and sense of belonging to a certain layer of society, the access to communication no longer entirely depends on these settlements. Whatever the communicative position one may take at a certain moment, all individuals necessarily participate in all

⁶ LUHMANN, Niklas: *La Ciencia de la Sociedad*, Universidad Iberoamericana, A.C., Lomas de Santa Fé (México), 1996. Pags. 13-54.

⁷ LUHMANN, Niklas, *Diferenciación Social y Sociedad Moderna*, in LUHMANN, Niklas: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Editorial Trotta, Madrid, 1998. Pags. 71-212.

subsystems: politics, law, economics, science, etc. From the standpoint of society, each of these subsystems may be taken under account in the perspective of the role they play regarding a system of society. Thus, Politics and Law may be considered as specialized communication in the transmission of mandatory decisions; Economics may be regarded as a specialized communication in the circulation of scarce goods; Science as a means communication of distinction between true and false; Love as communication on intimacy, etc. By specializing in different tasks and operations of communication, each subsystem acquires a certain operating autonomy in relationship to all others and each must select from the available information in society, the one that is relevant for itself. By doing so, they have developed their own schemes of perception and internal mechanisms of processing perceived information. As a consequence, each subsystem has become an independent center of reflecting society within society, i.e., each subsystem somehow reflects and perceives society, itself and other subsystems. The system of society can therefore perspective itself, if one regards as reference of observation another subsystem, as an internal environment of that subsystem. However, that internal environment may not be perceived in its unit or its whole singly by any of the subsystems, because, for each one of them, it will be perceived as a different internal environment

The differentiation of a functional subsystem of society requires the establishment of strong operational relationships among a certain number of elements that, by being available in the system of society, could differently connect in another sub systemic formation. This means that a subsystem consists in a double reference: itself (that which defines it as a subsystem, the selected elements and the operations through which they connect) and its environment (that horizon of possibilities which allowed the selection and which the subsystem defines as being odd to it. It also restructures itself simultaneously with each new selective operation). Self reference and hetero reference are, therefore, the two sides of the form of society's subsystems, so we figure that none of the subsystems of society is able to observe the whole and the unit of the system of society, the same way that no subsystem could ever observe another subsystem in its environment, as would a third subsystem.

This is the reason why N. Luhmann refers to the functionally differentiated society as a society without centre or peak⁸. In it there is no privileged observation point, from which its total unit can be seen, keeping itself, among the different sub systemic centers of society's reflection, a permanent quarrel of points of view, in which each one tries to assert its supremacy over the others. What is actually extraordinary is how, despite it (or thanks to it) there is still a society or, as N. Luhmann puts it, may the improbability of communication still convert itself into its probability⁹.

Without losing sight of these notions, we realize the difficulty of modern individual in reducing information to an unitarian meaning of experience and achieving an ethical canon that ensure effective guidance through the various moments and dimensions of personal life. He doesn't survive without participating in society but he doesn't find in it the image of his truth anymore. He does find in it the necessary environment for the practice of his freedom, but he doesn't escape its constraints and contradictions. He is summoned to participate in all its communicative subsystems, but he constantly sees his capacity to influence it (in a decisive manner) jeopardized.

Many people's difficulties are due to this complexification of society and the relationships between conscience and communication, so they search relief in Philosophical Counseling.

If there is, by chance, something like a detour of Philosophy towards the everyday life, that problem is not related to "academic" Philosophy, but to the outcome of society's evolution in terms of its relationship with systems of conscience and in terms of internal differentiation. It simply ceased to be possible to determine common sense, a single and communitarian meaning capable of providing total and unitarian meaning and to guide the experience.

As a participant in the different communication subsystems of society, the individual will operate by processing the meaning of his existence resorting to different codes or, as N. Luhmann calls them, means of communication symbolically generalised. These codes add to language in

⁸ BALSEMÃO PIRES, Edmundo: *A Sociedade sem Centro - Diferenciação funcional e unidade política da sociedade. A partir da obra N. Luhmann*, Autonomia 27, Azeitão, 2004.

⁹ LUHMANN, Niklas: *A improbabilidade da comunicação*, Vega, Lisboa, 2006. Pag. 51.

order to allow specific forms of communication and share with it the characteristic through which they structure systems of difference or bivalent distinctions. That is, they organize communication based on distinction (observation) between opposite counterparts of values. By participating in the way of communicating truth, the codification performed by the individual settles between true and false; while participating in a communication of power, meaning is codified by the opposites ruling/being ruled; while participating in a legal system, the distinction is between fair/unfair; while participating in economic communication, the selection appears in terms of having/not having, etc.

It is easy to understand that contingency defines the possible relations among the different terms of the several opponents. What is True may either be matched with a position of ruling, or with one of opposition; it may be matched either with fair or unfair; having or not having; beauty or ugliness, and so on.

The ethical point of view, i.e., the one that is based on the distinction between what ought to be chosen and what ought to be despised, isn't able anymore to find its stable support on truth nor on any of the other positive values of each opposition¹⁰. Whatever the reference it assumes as a starting point, it will always bump into the possibility of its opponent or on the incapability of deciding what is *better*, preferable to all other options. The existential point of view, i.e., the one that is based on the distinction between what is a reflexive and authentic relationship with existence itself and life in its daily rush has irreversibly lost any chance of overcoming the diversity of experiences in unitarian meaning. M. Foucault sums up the difficulties brought by all this saying that *our culture makes such a reading of the world that the human being no longer recognizes himself in it*¹¹.

We need a Philosophy capable of thinking from this modern way of grasping the world. It wasn't about a detour towards the daily life, but about the recognition that much of the daily life is unrecognizable.

¹⁰ BALSEMÃO PIRES, Edmundo: *O pensamento de Niklas Luhmann como teoria crítica da moral*, in SANTOS, José Manuel: *O pensamento de Niklas Luhmann*, Lusosofia press, Covilhã, 2005. Pags. 253-280.

¹¹ FOUCAULT, Michel: *Doença mental e psicologia*, Edições Texto & Grafia Lda, Lisboa, 2008. Pag. 98.

The feeling that Psychology hushes when facing the fundamental

There has been an attempt to claim the specificity of Philosophical Counseling as opposed to Psychology or Psychiatry.

Despite assuming their true importance and value in the treatment of morbid conditions, one also try to show that the very concept of “illness” is hesitant, depending on a sociological conditioning and also on economic and corporative interests. One also denounce the excessive resort to medicine in the treatment of depressive and melancholic conditions, anxiety and stress. Psychotherapy is seen as having a tendency to naturalist prejudice which withdraws value from the human capacity to let itself get affected by ethical-existential questions to the detriment of explanations and ways of treatment inspired in Biology and of a determinist vision of how psychic structures work. Psychoanalysis is ascribed a humiliation of the human being in the sense that it considers the human thought and behavior an expression of unconscious activity and denial of rational will. However, what is deeply at stake is the progressive imprisonment of the concept of uneasiness in that of illness. The argument is that uneasiness belongs to the condition of being concerned about existence and the feeling that one must take on an ethical position in the world. It cannot be mistaken for morbid degeneration. Thus, Psychiatry and Psychology are responsible for the treatment of illnesses. But, is to Philosophy the responsibility for the treatment of philosophical problems¹².

In the history of Psychology, one identify a moment when the therapists, because they had philosophical education, were more able than today to understand and relieve uneasiness. But it has been stated that that moment has given way to another one in which, at universities, philosophical education has been depreciated and it was given priority to the teaching of technical features of psychotherapy, thus contributing to the entanglement of illness and uneasiness¹³.

¹² MARINOFF, Lou: *As Grandes Questões da Vida*, Editorial Presença, Lisboa, 2005. Pag. 22.

¹³ This is, for exemple, the perspective of Peter Raabe: Estas [las “psicoterapias”] funcionaron muy bien en la época de los pioneros porque los terapeutas se habían formado en filosofía. Cuando, más tarde, enseñaran sus teorías en universidades y clínicas, los alumnos que las recibían habían sido formados fundamentalmente en los aspectos más científicos de la psicología. De este modo, la base filosófica de los primeros psicoterapeutas se diluyó en un pobre método desviándose de la base

This perspective seems to forget the contribution of psychiatry, penchant for existential-phenomenological, of logotherapy and existential analysis which place, in the centre of their theories and practices, the concern for the understanding of the worldvision of individuals who suffer from illness or psychic malaise and advocate a clear claim of rapprochement between Psychology and Philosophy.

The main gap, however, lies on the unspoken consequences regarding the perception of what Psychology has lead us to believe of what an individual is. Philosophical Counseling, in its paratherapeutic application, consists of a service of individual help. But, thanks to Psychology, we now know that what we call an individual doesn't designate an entity that is impartible, identical to itself and simple in the diversity of its updates. Moreover, we know that everything we perceive as individual entity – including the perception of ourselves – is the timed, contingent and evolutional outcome of a set of operations performed at the level of our mind. We can no longer regard the individual as something there, placed in a world independent from an observer, solely waiting for his representation in some already individualized mind. We can only identify an individual by means of an act of donation of meaning, through which one can co-differentiate individual observed thing from the individual as an observer. So, Philosophical Counseling begins when the following questions are raised: how does one think this reality in permanent individualization? How (if) is it possible to go from the problem of non coincidence between the self and the individual to a way of knowing that it can be used as practical guidance?

Modern Psychology began and built itself from the contradictions of human experience and tried to extinguish them through positive knowledge. However, as that knowledge evolved and moved forward, it became clear that the truth of any individual, ill or sane, can't be entirely shed on the positivity of knowledge and also that to every positive knowledge there is an amount of negativity, which always remains

reflexiva de sus orígenes. Desgraciadamente, los nuevos terapeutas graduados pensaron erróneamente que su educación científica podría compensar las lagunas dejadas por la ausencia de herramientas filosóficas. RAABE, Peter: "Introducción: Mentes, Cerebros y Filosofía Aplicada", in: DIAS, Jorge e BARRIENTOS RASTROJO, José: *Felicidad o Conocimiento?*, Doss Ediciones, Sevilha, 2009. Pag. 15.

tameless. The individual emerges as a clashing reality in himself, consisting of an undecidable ambiguity. As M Foucault wrote, *dans les formes actuelles de psychologie on retrouve ces contradictions sous l'aspect d'une ambiguïté que l'on décrit comme coextensive à l'existence humaine*¹⁴.

Psychology has tried to tell the truth about the human individual. Here it is: a broken structure; an impossibility of completely seeing and declaring to itself; the impotence to derive a correct option of an individual's last truth.

This perception of the individual as a fatally clashing reality is in the origin of the introduction to Philosophical themes in psychotherapeutic practice. The meaning a patient gives his illness, the way he tells himself, the meaning he gives his history, the way he places himself in his community and in the world, the choices he makes, the axiological criteria he resorts to – at long last, all kinds of aspects related to ethical and existential questions, become highly relevant for psychotherapy. Gradually, mental illness ceases to be considered through analogy with physical illness and it becomes recognizable that it has a structure related to the evolutive nature of the individual's psychic structures and to his inevitable exposition to the possibility of degeneration. It also becomes recognizable that it has an historical dimension influenced by tensions between past and present, in which the answers given to traumatic events from the past condition the meaning of current situations but in which, at the same time, these new meanings may re-update and intensify the bitterness caused by past traumas; it becomes recognizable that it has an existential dimension which appeals to an analysis of disorders in the meaning that the patient gives his illness and the world around him and on how his system of beliefs and values interfere at the level of symptoms; it has also been noticed the relationship between illness and sociocultural fitting that defines the way through which society tries to silence its internal contradictions and morally suppress traces in which it refuses to recognize itself¹⁵. In short, it is understandable that the true knowledge about the individual can only be given as an update of

¹⁴ FOUCAULT, Michel: *La psychologie de 1850 à 1950* (1957), in FOUCAULT, Michel: *Dits et écrits I, 1965-1975*, vol. 1, Gallimard, Paris, 2001. Pags. 136 e s.

¹⁵ FOUCAULT, Michel: *Doença mental e psicologia*, Edições Texto & Grafia Lda., Lisboa, 2008.

meaning through which it simultaneously reshapes the field of the unspoken as an open horizon of possibilities. That is, that the positivity of scientific speech builds itself like a border between what is said by knowledge and what can't be known at that moment; like a positive-negative form.

With Psychoanalysis, Psychology has tried to solve the problem of the conflict between positive science and the individual's negativity in an astonishing way. What Freud and his supporters did was finding a special way of scientifically and positively restoring negativity to the human individual. The novelty and scandal of it, as M. Foucault pointed, wasn't the assertion of man's negativity, but the fact that they reversed the perspective towards the value of the unconscious, by providing it with positive value and attributing negative value to conscience, irrationality, science, art and all other major acquisitions of civilization¹⁶. All psychoanalytical hermeneutics matches the effort of decoding the unconscious, always updating in a very single manner, the individual's positively readable behavior, which leads to the particular consideration that what is positively observable is what really is negative and that the negative instance, which never fully reveals itself to the eye or thought, is the positive core of all human activity. The manifested significations in the patient's mental universe and in his behavior match the symbolic expressions of the unconscious's language and one needs to analyse them in order to access its latent and deep meaning. The morbid symptom is, hence, an access door to a personal history of life, along which the experience of ambivalence acquired the meaning that, unconsciously, it found certain solutions which ended up being reabsorbed by that same individual's personal history, conditioning him in what's to come. The system consists of a defense mechanism towards the threat of anguish, characterized by an "unfulfillment of the present" and by an escape to a world closed to communication, in which the patient remains condemned to a harsh necessity that no contingency can perceive as its shadow¹⁷.

¹⁶ FOUCAULT, Michel: *La recherche scientifique et la psychologie*, in FOUCAULT, Michel: *Dits et écrits I, 1965-1975*, vol. 1, Gallimard, Paris, 2001. Pags. 137-158.

¹⁷ FOUCAULT, Michel: *Doença mental e psicologia*, Edições Texto & Grafia Lda, Lisboa, 2008. Pag. 69. See also BINSWANGER, Ludwig: *Introduction à l'analyse existentielle*, Editions de Minuit, Paris, 1971. Pag. 131.

Mental illness is therefore the result of an unsolved intra-psychic conflict, to which contradictory solutions were adopted, whose outcome is an aggravation of that same conflict. Wrong solutions for ambivalence are responsible for new anguish crisis. That which distinguishes the psychic morbid universe from what can be considered healthy mental activity and behaviour is merely the response of the individual to his experience of ambivalence. Analysis tries to release the patient from this vicious circle. Ambivalence holds as an indelible feature of the entire psychological frame.

With L. Binswanger, more importance was given to the anthropological and existential dimension of the patient. The *Dasein Analysis* places in the centre of its approach the significance that the patient gives his experience, his ethical way of being in the world which never entirely gives in to positivity, even when the individual refers to himself – he will always be another one talking about himself. The “hysterical” symptom, for example, is a way of expressing an experience, which no longer finds any chances of achievement in language or communication, thus imprisoning his meaning in body language at the level of the vital function. Returning the speech to an ill individual is, thus, the purpose of the *Dasein Analysis*. However, by doing so, it doesn’t eliminate the inevitable contradictions of experience. Just the possibilities of searching beneficial meaning to experience are enlarged.

These examples allow an understanding of how the course of the individual’s positive science met the aforementioned statement of M. Foucault. Positivity never ceases to project its negative shadow. Psychology can’t set the man free from the *great tragic confrontation with madness*.¹⁸

Psychology has, therefore, reached its limit. Not in the sense that there’s nothing else to be added to our knowledge of the human individual, but in the sense that, from now on, we can only push that limit further without ever really breaking it. That’s why it necessarily hushes when it comes to ethical-existential salvation: it can’t lead to nay ultimate solution for the difficulties inherent in the process of individualization. As M. Foucault wrote:

¹⁸ FOUCAULT, Michel: *Doença mental e psicologia*, Edições Texto & Grafia Lda., Lisboa, 2008.Pag. 88.

impelled into its roots, psychology of madness will not be the domination of mental illness, thus the possibility of its disappearance, but the destruction of psychology itself, and the restoration of the essential relation (...) between reason and unreason¹⁹

Its usefulness is obviously not at stake. We only find its limit and define its working field on the inner side of that limit, being that with this observation a whole new discursive field is opened and responsible for the constant and ever endless task of articulating the breakthroughs of that side of the limit with the subsequent breakthroughs of the other. That's why Psychology is a starting point to Philosophical Counseling and this cannot move forward without it.

This must be taken under account to understand why, after the empowerment of Psychology as a positive science, the question of Philosophy's role regarding the treatment of uneasiness was posed again. It wasn't Psychology that, forgetting its philosophical origins, strayed away and set to regard uneasiness as an illness. As we saw, it evolved to incorporate ethical and existential questions in its study and application field. What actually happened is that its development made contemporary Philosophy renew itself and question its responsibilities towards the comprehension and relief of uneasiness, which science itself recognizes as something constitutive of human experience.

Uneasiness takes on, yet again, a philosophical dimension that leads us to consider it from the ethical and existential point of view and to ask to which extent it can be handled as a problem related to the "personal philosophy of life". Only at that moment can a philosophical aiding practice appear, acquire a reason for being and gain justification. Once the constitutive fracture of the human individual is recognized – or of the perception that he necessarily has of himself, the hypothesis of Philosophical Counseling can be placed, *although as problem* of knowing to which extent the clarifications provided by science can contribute to the formation of a wisdom one can access through a philosophical practice capable of appeasing uneasiness.

¹⁹ FOUCAULT, Michel: *Doença mental e psicologia*, Edições Texto & Grafia Lda, Lisboa, 2008. Pag. 88.

Nostalgia towards the “golden age” of Ancient Philosophy

When crossing the criticism of “academic Philosophy” with the feeling that Psychology hushes before the fundamental, we find in the literature about Philosophical Counseling, a certain nostalgia regarding ancient Philosophy.

One elevate an irreducible attitude towards contemplation and the dispute of speculative points of view. This attitude resists the separation between the theoretical demand for knowledge and the personal and collective desire for a good life; an attitude to which there is no distance between truth and living well, nor isolation of the mind towards the world, in which, through their actions, individuals take on an ethical position regarding the community and most of all, themselves.

This attitude, as M. Foucault wrote, is embedded in the frame of “the Culture of the Self”, which has reached the dimension of a cultural phenomenon. A thorough study on the evolution of the theme “Care of the Self” from the 5th Century BC to the 5th Century AD, was carried out by M. Foucault, at Collège de France, from 1981 to 1984²⁰.

In that study the author showed how the principle of *epimeleia heauton* (Care for Yourself), carved on the Delphic commandments, was a widespread feature in Greek culture. One of the ancient testimonies of this principle is proffered by Plutarch following the Spartan Alexandridis’s statement where, as means of justifying the aristocracy’s laziness, he says that superior men delegate productive tasks to inferior men so that they can care for themselves²¹. Meanwhile its significance changed, especially after the Socratic-Platonic recommendations to give up the wealth and privileges of the social status, the criticism to bad habits acquired through social mingling and the interests of less honest men, that characterize the relationship between the masters and the young disciples. The first step towards the Care for the Self compels us to focus on ourselves in order to find out how ignorant and how ignorant of our

²⁰ FOUCAULT, Michel: *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001. See also FOUCAULT, Michel: *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001.

²¹ FOUCAULT, Michel: *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001. Pag. 33.

ignorance we are. The Delphic commandment *gnôthi seauton* (Know Yourself) then becomes of great importance in philosophical activity, however, as M. Foucault shows, knowledge was not an end in itself, nor was the access to truth something that could be done without a transformation of the subject's being. As opposed to what eventually happened in modernity, knowledge was not granted by the subject's cognitive structures or by the methodical use of the thought. An entire work of the subject towards himself was necessary for him to be able to know himself. A double movement was assumed, through which, by transforming himself, the subject would reach the truth and truth would fall on him completing his transformation and allowing him to wisely lead his life. The commandment that prescribes that the individual knows himself was subordinated to the commandment that exhorted the Care of the Self and it was nothing but one of its expressions and one of its moments.

Throughout a thousand years, the matter of the Care of the Self blossomed and gave rise to a multiplicity of versions. In the first three centuries of our era, it was asserted as the main task of a Philosophy fulfilled as true practice of itself. It was not merely about looking at the world as oneself, but about a more general attitude which included a set of exercises and techniques, such as memorization, endurance, concentration exercises, examination of conscience and meditation, among other "technologies of the self".

This work of the subject towards himself started off, as philosophical theme, with Plato, as a moment of preparation for public jobs or for the wellbeing of the community. The governor or the clerk should know themselves and care for the perfection of their souls so that they can take on the job of caring for the other. The dialogue between Socrates and Alcibiades illustrates this ambition of philosophically driven governance. However, these ambitions will eventually give rise to a thematization in which the subject himself is the ultimate goal of the care for himself. The subject exercises to reach the truth but what is at stake now is not just the preparation for a civic and political life. Philosophical practice has become an applicable commandment to all individuals, regardless of their status or age. It is of everybody's interest and responsibility to fulfill life in the possible way.

On the other hand, what is being attempted to achieve cannot be mistaken for science's modern objectivity. It is in fact about making truth more subjective and interior shaped by practical principles of conduct, available in the subject himself to guide him under any circumstance. It's not really about knowing the truth but about acting well based on it.

Knowledge is, therefore, a necessary moment in the formation of practical wisdom. To become enlightened means to be able to live righteously and authentically.

An authentic life is the one in which the subject is engaged in internalizing true principles of conduct, a life in which he is willing to apply techniques that will allow his transformation, and that is considers "care for oneself" in the sense that, what is at stake is a preparation for a victorious confrontation with uneasiness. By means of that care, what is intended is freedom from passion related dependencies, which imprison the subjects to the whims of the body, desires and material goods. M. Foucault shows that it is not about a negation of the self, as it would happen later on with the Christian thematization of the "care of the self" and its figures of confession and penitence, but about fulfilling himself completely, regardless of the possibilities available in the world. It is about a release reached by means of interiorization that the only reasons for concern are the ones that entirely depend on the subject's capacity and that everything that is not dependant of his will, can't actually be missed. Death itself ceases to be feared. It is an indispensable moment of life against which it doesn't make sense to fight. The Care for the Self is ultimately a preparation for a full freedom towards life itself and for an unbreakable easiness of the soul. To live authentically is to live well and to be ready to face evil. There was a path between enlightenment and appeasement in this culture.

That is the path Philosophical Counseling attempts to restore nowadays, returning Philosophy to daily life and giving back the individual the chance to ethically mind with his uneasiness. Under the influence of a somewhat nostalgic look, the ancient "art of existing" acquires and almost relieving coloration and we attempt to rescue it in its value of care for human misery. Academic Philosophy is then released from universities and placed in daily life. One dreams of an aiding service

in which the philosopher regains his role of counselor and conscience guide.

Some coherence seems to lack, though, regarding the perception that which difficulties which nowadays may lead one to search Philosophical Counseling are due to the complexity of the society we live in.

The evolution of a philosophical practice as “art of existing” is now connected to the evolution of society itself and, as M. Foucault shows, that was in ancient times one of the ways found to provide an answer to the problems aroused by the environment²². Throughout this process, there have been changes in the centers of political power, military relationships and the schemes of economic and family dependencies. Caring philosophically of the self constituted a semantic arrangement and a possible practical guidance to face the challenges of society at the time.

The internal structure of society, however, has deeply changed, as well as its relations with the psycho-physical environment. We no longer live in a strictly stratified society, politically centered, in which the rigid distribution of access to communication would allow the individual to find the essential of his identity in his belonging group, in the status or tasks assigned to him in the hierarchy. His form no longer provides the basis for the representation of a unit of a cosmos in which all entities are organized according to their specific nature, task or degree of ontological perfection in the whole. The world can no longer be conceived as independent of all observation, in which, previously, all beings settle themselves in their own places. Knowledge is no longer perceived as gradual movement of liberation from ignorance, but as ignorance in motion. It is no longer thinkable as a product of a wise mind, but as specific communicative activity that will never reach full truth or a unitarian meaning of the world. As E. Balsemão Pires mentioned in his reflection about the tasks of Philosophy after the Theory of Social Systems, the shape of society no longer fits a metaphysics of

²² FOUCAULT, Michel: *Histoire de la sexualité - III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984. Pags. 55-94.

topographically located things, it does however fit a semantics of “self-generated uncertainty”²³.

This evolution has not eliminated the individual needs of existential meaning and practical guidance, but placed them facing new challenges. As we have seen, the scientific expertise of the communicative function of knowledge has increased our explanatory capabilities and our power of transformation technique, but it is no longer able to represent the unit of meaning of the individual, the society and the world. There is a reason why, in the post-scientific society in which we live, think, act and communicate, we feel the difficulty to convert knowledge into practical wisdom. Despite the extension of our perceptive possibilities and the extraordinary advances of techno-science, the undeniable progress in health care, nutrition and comfort, we recognize our society as inhospitable, in which it is difficult to know who we are and which conducts allow us to feel accomplished; an environment in which we are hardly able to determine an ultimate purpose for our lives in which we must concretely deal with a whole list of miseries, an expression of which is the appalling current suicide rate. As noted by M. Foucault, knowledge can no longer save the subject.²⁴

The challenge is to develop ways of thinking these misplaced realities that science reveals, trying to provide them with meaning from its constitutive otherness, and not from the assumption that there is an ultimate, final and single meaning for all things and for the totality they form. All these metaphysical categories which served to support the old philosophical practice succumbed under the pressure of the evolution of society. Little longer do they serve us regarding the determination of our place in the world and the distinction of the real purpose of life and ethical means to achieve them.

²³ BALSEMÃO PIRES, Edmundo: *Mundo e Individuação. A Teoria dos Sistemas e as Tarefas da Filosofia*, in Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (org.), *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, volume I, Lisboa, 2010. Pags. 571-605.

²⁴ (...) C’est que l’accès à la vérité, qui n’a plus désormais pour condition que la connaissance, ne trouvera dans la connaissance, comme récompense et comme accomplissement, rien d’autre que le cheminement indéfini de la connaissance. Ce point de l’illumination, ce point d’accomplissement, ce moment de la transfiguration du sujet par “l’effet de retour” de la vérité qu’il connaît sur lui-même, et qui transit, traverse, transfigure son être, tout ceci ne peut plus exister. (...) Telle qu’elle est désormais, la vérité n’est pas capable de sauver le sujet (FOUCAULT, Michel: *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001. Pag. 20).

We understand the nostalgia for the philosophical practice developed within the frame of the ancient "culture of the self". It is one of those times of wistful reading because back then you could think of a coincidence between the authenticity of life and its full and quiet fulfillment, times in which reason was the instrument of enlightenment and clarification was a way of appeasement.

But that time has gone, that society no longer exists. Like all the "golden ages", this is a lost era to which it is impossible to return. With the emergence of Philosophical Counseling, is the theme of *epimeleia heauton* that is updated. But there is no full coincidence between our problems and those of our ancient Greeks and Romans. Their solutions cannot be directly imported into a time when relations between truth and subjectivity have profoundly changed and when the relations system - environment are characterized by a high degree of complexity and contingency. The nostalgia for the "golden age" of the ancient philosophical practice can no longer make us fall in love to the point of forgetting that what really stimulates Philosophical Counseling is a set of very current problems that require modern solutions with all the difficulties that come with it.

*

The idea that the problems which lead to Psychological Counseling are the outcome of environmental complexity has lead us to question the presupposition of a direct relationship between enlightenment and appeasement. The discussion around "academic Philosophy" has shown us that the modern crossing between structure and semantics makes the "world" disappear in the unit of its thinkable and communicating meaning. The analysis of the limits of Psychology has shown us that the scientific knowledge of the individual is a system of irreducible differences, in permanent confrontation with its own denial and with the threat of anguish. Nostalgia towards the past of Philosophy has indicated that the current communicative conditions impose new problems to which it is necessary to find a practical rationality, which doesn't allow modernity to be a blank slate.

These four feelings show us the main problem to which Philosophical Counseling should find an answer to. The contemporary appearance of

this specifically philosophical aiding practice is due to the perception of what is problematic in the relationships between enlightenment and appeasement. Where the eldest ancient used to find an intelligent and intelligible cosmos, structured according to natural hierarchy replicated at a smaller scale by the stratified society and carrier of an indisputable truth which solely awaits to be known, we find an irreducible “multiverse” in a unique structure, refractory to univocal knowledge, divisible and multipliable in indefinite and peculiar layers of organization, always haunted by its own shadow and whose forms are no longer apprehensible in terms of an ontological fixation, but merely as operations of co-differentiations through which, at different times, one can reach an always precarious landmark to describe a world understandable as ephemeral update of endless possibilities. Our perception is that we are located under the gap of two abysses. That is where Philosophical Counseling becomes a decision. To distinguish the opportunities, the limits and the means by which the search for enlightenment may be articulated with the search for ethical-existential appeasement is the task that the self-reflexive exercise imposes to the reflection of this new field.

References

- BALSEMÃO PIRES, Edmundo: *A Sociedade sem Centro - Diferenciação funcional e unidade política da sociedade. A partir da obra N. Luhmann*, Autonomia 27, Azeitão, 2004.
- BALSEMÃO PIRES, Edmundo: *O pensamento de Niklas Luhmann como teoria crítica da moral*, in SANTOS, José Manuel: *O pensamento de Niklas Luhmann*, Lusosofia press, Covilhã, 2005. Pags. 253-280.
- BALSEMÃO PIRES, Edmundo: *Mundo e Individuação. A Teoria dos Sistemas e as Tarefas da Filosofia*, in Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (org.), *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, volume I, Lisboa, 2010. Pags. 571-605.
- FERRAZ, Lara Sayão: *A necessidade de Exercer o que é Próprio do Homem*, in Dias, Jorge: *Encontros Portugueses de Filosofia Aplicada*, APAEF, 2008. Pags. 17-27.

- BINSWANGER, Ludwig: *Introduction à l'analyse existentielle*, Editions de Minuit, Paris, 1971.
- FOUCAULT, Michel: *Histoire de la sexualité - III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984. Pags. 55-94.
- FOUCAULT, Michel: *La psychologie de 1850 à 1950 (1957); La recherche scientifique et la psychologie (1957)*, in FOUCAULT, Michel: *Dits et écrits I, 1965-1975*, vol. 1, Gallimard, Paris, 2001. Pags. 120-167.
- FOUCAULT, Michel: *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel: *Doença mental e psicologia*, Edições Texto & Grafia Lda., Lisboa, 2008.
- FOUCAULT, Michel: *Le Gouvernement de soi et de les Autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Paris, 2008.
- LUHMANN, Niklas: *A improbabilidade da comunicação*, Vega, Lisboa, 2006.
- LUHMANN, Niklas: *Comunicación y sociedad; Diferenciación social y sociedad moderna*, in LUHMANN, Niklas: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Editorial Trotta, Madrid, 1998. Pags 25-67; 71-212.
- LUHMANN, Niklas: *La Ciencia de la Sociedad*, Universidad Iberoamericana, A.C., Lomas de Santa Fé (México), 1996. Pags. 13-91.
- MARINOFF, Lou: *Mais Platão, Menos Prozac*, Editorial Presença, Lisboa, 2001.
- MARINOFF, Lou: *As Grandes Questões da Vida*, Editorial Presença, Lisboa, 2005.
- MENEZES, Filipe M.: *A ideia geral do "Aconselhamento Filosófico". Uma introdução ao tema*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 39, vol. 20, Universidade de Coimbra, 2011; Pags. 101-140.
- RAABE, Peter: *Introducción: Mentes, Cerebros y Filosofía Aplicada*, in: DIAS, Jorge e RASTROJO, José Barrientos: *Felicidad o Conocimiento?*, Doss Ediciones, Sevilla, 2009.

**COMENTARIOS E INFORMES/
COMMENTARIES AND REPORTS**

PROGRAMA DE CERTIFICACIÓN EN ORIENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA *AMERICAN PHILOSOPHICAL PRACTITIONERS ASSOCIATION* (NIVEL I)¹

APPA CERTIFICATION PROGRAM (LEVEL 1)

ELISA RUBINI DE SILVEIRA

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, Italia
eli.rubini@libero.it

RECIBIDO: 5 DE SEPTIEMBRE DE 2011

ACEPTADO: 26 DE SEPTIEMBRE DE 2011

Resumen: El artículo intenta reseñar el programa de certificación en asesoramiento filosófico de la Asociación Americana de Asesores Filosófico (APPA por sus siglas inglés), llevado a cabo en Julio 2011 con el objetivo de formar filósofos que quieren actuar como asesores para clientes individuales.

Palabras clave: Filosofía Aplicada, APPA, Marinoff, Barrientos, Russell

Abstract: This article presents a review of the Certification Program undertaken by the American Philosophical Practitioners Association (APPA) in July 2011. The course aims to prepare philosophers who wish to work as philosophical counselors for private individuals.

Keywords: Philosophical Practice, APPA, Marinoff, Barrientos, Russell

Objetivo del curso

El objetivo del programa de la APPA¹ es proporcionar los medios esenciales para filósofos que quieren trabajar como asesores filosófico para clientes individuales. Además, el seminario busca ayudar de manera concreta a desarrollar los conocimientos y las capacidades necesarias para una práctica filosófica responsable.

¹ American Philosophical Practicioners Asociacion, APPA es una corporación educativa sin fines de lucro que exhorta la conciencia filosófica y aboga por una vida examinada. La filosofía puede ser practicada por medio de la acción personal, el asesoramiento a clientes el asesoramiento a grupos, la consultoría a organizaciones o en programas educativos. Los miembros de la APPA aplican sistemas filosóficos, discernimiento y métodos para la atención a problemas humanos y para el mejoramiento de los estados humanos. La membresía en la APPA está abierta al público en general. www.appa.edu

La certificación APPA es garantía de seriedad a nivel internacional. Todos los socios están vinculados a un código de ética que regula la profesión de consultor filosófico. La certificación sirve como credencial para los aspirantes consejeros y los diferencia de otros competidores no referenciados por alguna institución. La APPA es la más importante de las asociaciones filosóficas por su internacionalidad y actividades de trabajo. Actualmente cuenta con más de 800 socios, y sus consultores certificados trabajan en 5 continentes.

Profesores

Lou Marinoff², PhD., profesor y catedrático de filosofía al City College de Nueva York. Marinoff ha sido uno de los socios fundadores de la APPA y es editor de la revista *Philosophical Practice*³. Ha colaborado con prestigiosas instituciones internacionales, entre ellas: el Omega Institute, el Aspen Institute y el Foro Económico Mundial. Marinoff es autor de varios textos filosóficos, algunos traducidos también al castellano⁴.

J. Michael Russell⁵, PhD. Psy.D., Profesor emérito y ex –catedrático de filosofía y profesor de servicios humanos en California State University, en Fullerton. Russell es psicoterapeuta certificado en EEUU, psicoanalista y asesor filosófico. Russell colabora con la facultad de la APPA, y es miembro del National Advisory Board de la APPA.

Lauren Tillinghast⁶, PhD. en filosofía por la Universidad de Chicago, asesora filosófica certificada por la APPA, y fundadora de un exitoso despacho de asesoramiento filosófico en Nueva York.

José Barrientos Rastrojo⁷ PhD. en filosofía por la Universidad de Sevilla, pionero y promotor del asesoramiento filosófico en España y

² <http://www.loumarinoff.com>

³ <http://www.appa.edu/journal.htm>

⁴ MARINOFF, Lou: *Más Plato, menos Prozac*, Zeta Divulgación, Barcelona, 2005.

MARINOFF, Lou: *Pregúntale a Platón*, Zeta Divulgación, Barcelona, 2006

MARINOFF, Lou: *El ABC de la felicidad*, Ediciones B, Barcelona, 2006

⁵ <http://jmichaelrussell.org/>

⁶ www.laurentillinghast.com

⁷ <http://filosofia-aplicada.blogspot.com/> y <http://personal.us.es/barrientos/>

América Latina. Barrientos es coordinador de maestrías en Práctica Filosófica en la Universidad de Sevilla y en la Universidad Vasco de Quiroga, en Morelia, México.

Estructura del curso y temas tratados

El curso de certificación se desarrolla en forma de un seminario intensivo de treinta horas distribuidas a lo largo de tres días. El requisito indispensable para la admisión es tener conocimientos de la historia, método y práctica de la filosofía derivada de previa experiencia académica, comprobada por medio de una licenciatura o doctorado en filosofía. Una lista de lecturas preliminares ha sido distribuida por adelantado para permitir que los aspirantes consultores se familiaricen con la literatura del tema, y puedan preparar preguntas para la discusión de grupo⁸.

En el curso de tres días, una amplia gama de temas han sido tratados. En primer lugar se analizaron las relaciones entre la filosofía, la psiquiatría y la psicología y se ha dedicado tiempo a preguntas y observaciones personales con respecto a los lazos que interconectan esas disciplinas, marcando las diferencias y los elementos comunes, considerando que las tres tienen una común raíz humanística que se encuentra en la filosofía pre-cartesiana.

Otros temas del curso han sido una panorámica sobre los otros tipos de asesoramientos, las teorías y las aplicaciones prácticas, argumentos básicos y técnicas de comunicación interpersonal, principios fundamentales para la categorización de los casos, consideraciones éticas, legales y de negocio útiles en el momento de constituir una práctica. Una parte fundamental y núcleo práctico del curso ha sido la posibilidad de experimentar simulaciones de sesiones de asesoramiento con ambos maestros (Marinoff y Russell) y con los compañeros, asumiendo en dos distintos momentos, el papel de consultor y consultante. Después de esta interesante experiencia, se ha dedicado un amplio espacio para la discusión en grupo sobre las experiencias individuales presentadas en las

⁸ Lista de los libros en la bibliografía al final del artículo.

simulaciones y el tiempo para evaluar los propios pensamientos al respecto.

Para la conclusión del seminario, dos profesores visitantes han añadido su propia experiencia personal como pioneros del asesoramiento filosófico en dos maneras distintas. José Barrientos Rastrojo ha presentado su trabajo en España y América Latina, mientras Lauren Tillinghast ha compartido la exitosa historia de como fundó su consultoría filosófica en Nueva York.

Filosofía y Psiquiatría

Marinoff trató el tema de la relación entre la filosofía y la psiquiatría. En primer lugar, enfatizó que la medicina y la bioética presentan muchas preguntas de tipo filosófico, ofreciendo a los asesores filosóficos mucho potencial de trabajo conjunto con doctores, hospitales, y centros de curas terapéuticas.

Hoy en día, hablando de psiquiatría es imprescindible tratar del Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (en inglés Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders⁹, mejor conocido por sus siglas en inglés, DSM) de la Asociación Psiquiátrica de EEUU (American Psychiatric Association). Desafortunadamente el DSM, de ser un instrumento médico, se transformó a través de los años en un arma política. Las influyentes casas farmacéuticas están buscando incrementar las prescripciones farmacológicas por medio de los psiquiatras, que prometen un creciente rendimiento económico. Esta tendencia creciente está afectando a la psiquiatría como disciplina, que simplemente distribuye y alienta el consumo de fármacos por parte de los pacientes en lugar de involucrarlos en el diálogo.

En este escenario, la tarea de la práctica filosófica es la de estimular un diálogo, crear un espacio para la confrontación. El trabajo en grupo, como en el caso del diálogo socrático puede ser muy útil porque estimula una reflexión conjunta, y ayuda a los individuos a salir de su percepción de aislamiento. Por otro lado, hay personas que prefieren el diálogo entre

⁹ Pagina oficial del manual DSM V en desarrollo. Publicación anunciada por Mayo 2013: www.dsm5.org

dos por encima del trabajo en grupo, ya que sienten que el mayor grado de intimidad les favorece.

El filósofo debe crear el espacio intelectual necesario para ésta confrontación, sin caer en la tentación de formular un diagnóstico, campo que queda competencia de la medicina. En caso de presuntas enfermedades mentales de los clientes hay que aceptar que la intervención filosófica no sería apropiada y es aconsejable referirlos a otro profesional.

Hay otros casos en que las clasificaciones del DSM han de ser tomadas con un poco de crítica por los filósofos. La proliferación de etiquetas para clasificar las enfermedades y su consecuente tratamiento farmacológico, de exclusivo dominio de psicología y psiquiatría, aumenta el campo de acción y el poder ejercido de ellas.

Marinoff no excluye una integración de farmacología y práctica filosófica. En el caso que una persona haya sido estabilizada por medicamentos, podría ser capaz de empezar un trabajo filosófico sobre si misma.

Además, Marinoff invita a una reflexión filosófica sobre el Budismo, en su aspecto práctico, como fuente de gran inspiración para los asesores filosóficos. En general, en la cultura occidental no se estudian detalladamente los filósofos orientales. Marinoff alienta el estudio de esos autores, y cuando se considere adecuado, utilizarlos en el asesoramiento filosófico.

Para la conclusión de la sesión, se analizaron dos pinturas: la *Escuela de Atenas* de Raffaello de 1510, y la *Extracción de la piedra de la locura* del pintor holandés El Bosco de 1485.

La primera imagen presenta una impresionante agrupación de filósofos en la escuela de Atenas. De manera alegórica la obra ilustra el pluralismo de pensamientos y comprueba cómo no hay una sola manera de ejercer la profesión de filósofo y de consultor filosófico. La segunda pintura presenta un paciente que sufre, operado por un médico y asistido por un cura y una filósofa. Las tres profesiones de ayuda son presentadas con actitudes diferentes: la medicina, está operando una intervención agresiva, la teología se encierra en una inmovilidad típica de quien cree en el poder y misericordia divina, y la filosofía busca razonar sobre lo que ve, y contemplar otras posibles soluciones y acciones.

Los dos cuadros ayudan a reflexionar sobre el papel de la filosofía en el pasado, y a interrogarse a si mismo sobre su valor actual y potencial futuro.

Filosofía y psicología

Russell trató el tema de la filosofía y la psicología empezando con la cercanía entre ambas disciplinas. En particular, la terapia del diálogo se puede considerar filosofía, simplemente bajo otro nombre. La práctica filosófica es, segundo Russell, un voto de modestia y de coraje al mismo tiempo. Modestia porque los asesores filosóficos reconocen que su saber es limitado (siendo de esta manera discípulos fieles de Sócrates) y que siempre deben progresar en su investigación y aprendizaje. Pero al mismo tiempo, es una profesión que implica coraje, para la decisión de intentar, de lanzarse en un trabajo pionero con todas las mejores intenciones de ayudar al cliente en explorar nuevas prospectivas.

Russell enfatiza que no hay una manera correcta o errada de hacer práctica filosófica. El simple hecho de pensar como un filósofo, hace del filósofo un consultor filosófico.

Otro aspecto importante de la práctica filosófica, es el escoger que tipo de actitud se considera más adaguada a la propia personalidad: si se prefiere un enfoque emocional o racional. En este sentido, las visiones de Russell y Marinoff son distintas: Russell utiliza los sentimientos y las emociones en la consultoría filosófica, mientras Marinoff prefiere un enfoque racional. Otra diferencia es en la duración del asesoramiento, Marinoff prefiere las consultorías breves, mientras Russell las largas.

Ambos están de acuerdo con el principio de que la consultoría filosófica es educación y no terapia. Mientras la psicología busca las causas que producen las acciones de los seres humanos, la práctica filosófica no insiste en las causas, sino en el proceso, y está relacionada de manera estrecha e inextricable con el razonamiento. Según la psicología hay que buscar la identidad, la esencia de cada uno. En la práctica filosófica, la identidad no es algo que se busca sino algo que se construye cada día.

Sin embargo, la categorización y medicalización de la psiquiatría contemporánea se han vuelto al extremo, pero puede ser útil para el filósofo familiarizarse con la terminología del DSMV para evaluar qué individuos se pueden tomar en consideración como clientes. El mejor consejo en este respecto es tomar las categoría del DSMV *cum grana salis*, no subestimando el trabajo de los psiquiatras, pero identificando donde hay agujeros en que es legítimo y útil para la filosofía insertarse.

El diálogo filosófico no se puede considerar en si mismo ninguna forma de terapia. Este término es impropio porque implica una pasividad, un tratamiento, un ser arreglado, cambiado, según el lenguaje médico. La idea de la asesoría está relacionada con el desarrollo personal, mediante la educación y el trabajo sobre sí mismo. No se busca una solución pre-empacada, o una diagnosis, sino un diálogo abierto, donde formar un espacio de reflexión personal que vaya estimulando un nuevo curso de pensamiento y acción.

Filosofía aplicada hoy

Aun perteneciendo a la tradición filosófica antigua (es suficiente pensar en Sócrates, Buda, los epicúreos y los estoicos) la practica filosófica contemporánea tiene características distintas. El mejor adjetivo que se le puede atribuir es pionera.

El concepto de *phronesis* y de ética aplicada a la persona es el fundamento de esta disciplina, que busca en diferentes maneras y por distintas inspiraciones estimular un diálogo y una reflexión sobre las preguntas de la vida. Según el tipo de destinatario, individual o colectivo, se le atribuyen nombres diferentes, tales como: asesoramiento filosófico en el caso de clientes individuales, diálogo filosófico en grupos y consultoría filosófica empresarial si es aplicada al mundo de los negocios.

El término pionero se justifica porque en esta llave moderna, el asesoramiento filosófico se comenzó a desarrollar con iniciativas individuales en Estados Unidos a partir de los años 1950s, con Mortimer Adler, en los 60s con Pierre Grimes, y gracias a Peter Koesternbaum, J. Michael Russel y Paul Sharkey en los 70s.

En Europa, el primero en abrir una consultoría filosófica fue Gerd B. Achenbach en el año de 1981 en Alemania, y el movimiento se expandió a Holanda con Ida Jongma, Dries Boele, entre otros.

En los años 90 con la primera conferencia internacional de Práctica Filosófica en Vancouver en el año 1994 y con la tercera en Nueva York el mismo año, se celebró el carácter internacional del movimiento, creando las conexiones necesarias para su difusión y divulgación mundial.

Actualmente varios países cuentan con asociaciones nacionales, entre ellos: Argentina, Canadá, Brasil, Finlandia, Francia, Alemania, Holanda, Hong Kong, Israel, Italia, Noruega, Corea del Sur, España, Reino Unido y los Estados Unidos.

La misma APPA ha sido fundada a finales de los años 90 y hoy en día es la más grande organización para el asesoramiento filosófico. Cuenta con 800 miembros en 25 países y ha certificado a más de 250 consultores provenientes de 15 países.

Teorías, recursos, técnicas

Marinoff concuerda con la definición de Gerd B. Achenbach del Método del “non método” y añade que lo más importante es ser y actuar files a sí mismos. Russell subraya la importancia de la claridad en explicar lo que se puede ofrecer.

En la mayoría de los casos, lo que el filósofo puede proporcionar es un contexto, un espacio de reflexión para el cliente. No siempre hay un problema para solucionar, a veces se trata de personas que están convencidas de que hay algo en su vida que no funciona, y necesitan a alguien para re-ordenar sus pensamientos y salir de su sensación de soledad. Algunos clientes solo quieren ser escuchados. En la escucha y en el diálogo entre dos encontrarán el marco para entenderse a sí mismos y lo que los preocupa a diferentes niveles.

Además de escuchar es importante hacer preguntas sobre algunos detalles, siguiendo la propia intuición. Si hay algo en particular que estimula la curiosidad del asesor, el cliente puede percibir la atención del

consultor. La idea fundamental del trabajo conjunto es revitalizar pensamientos, estimular la reflexión.

Mediante este proceso, las personas eventualmente llegarán a una nueva consciencia y a una nueva identidad.

Un punto importante para aclarar respecto al consultor, es si él se encuentra confortable en utilizar las emociones. Ello depende de la persona, no hay una manera correcta y o errónea, se trata de enfoques diferentes, igualmente válidos. Depende también del consultante para algunos trabajar con los sentimientos puede ser la mejor manera, mientras que otros prefieren utilizar la razón pura. La mejor solución, si hay dudas al respecto es tratar de verificar en la consulta las reacciones del cliente y decidir si empujar hacia un enfoque emocional o abandonarlo. En tal caso, para tener un efecto potenciado, es buena práctica sugerir a la persona de expresarse conyugando los verbos en el tiempo presente, favoreciendo la empatía. En todos los casos, se aconseja leer siempre más a fondo en las palabras, y hacer preguntas, sin estar satisfechos con respuestas sencillas que buscan desviar la atención o la conversación. Mantener un enfoque es crucial para no comprometer la concentración y no arriesgarse a caer en una conversación superficial.

Reconocer los clientes

Seleccionar a los clientes es otro aspecto que merece atención. Durante la primera sesión, donde el consultante se presenta, el filósofo tiene el deber de considerar si entiende seguir adelante con la consulta o si enviar el cliente a otras figuras profesionales eventualmente más indicadas a tratar su asunto.

No hay obligación en seguir las sesiones filosóficas con un cliente que no se considera apropiado para un recorrido de práctica filosófica, o que tenga problemas psíquicos e implicaciones no filosóficas, o simplemente con quien no se establece a nivel interpersonal una conexión que permita el buen éxito del asesoramiento. Al respecto, Marinoff sugiere algunas tipologías de test, que son válidos en diferentes contextos. Hay el test del metro de Nueva York para quien vive o está de viaje en la grande manzana o el test del maestro en la clase. Los dos se

basan en el mismo principio: desarrollar la capacidad de reconocer con qué tipo de persona el asesor sabe y siente no poder trabajar. La razón escondida atrás del rechazo hacia el potencial consultante puede ser de tipo personal, en el sentido de que la personalidad del cliente no se integra con la del asesor y en consecuencia no se puede establecer una sinergia filosófica porque no es posible crear un espacio de reflexión y trabajo conjunto. O la razón puede ser que el consultante presenta síntomas graves de enfermedades psíquicas que necesitan otra figura profesional. El asesor filosófico, después de haber evaluado la no factibilidad del proceso filosófico, puede remitir el cliente a otros profesionales: sean ellos médicos, psicólogos o psiquiatras, según la tipología de los casos. Al respecto, es útil elaborar una lista de referencias de expertos en diferentes disciplinas, con los cuales el consultor tenga relaciones cordiales basadas sobre estima mutua, y tenerla a la mano si se presenta la necesidad.

Esta lista puede ser particularmente ventajosa para el asesor también, en el caso se presente una situación donde pudiera opinar que sea aconsejable tener una segunda opinión sobre una persona o un caso.

De cualquier manera, los riesgos son parte de la profesión pionera del asesoramiento filosófico. Lo más importante es aprender a tomarlos en la medida justa. El cliente ideal para un recorrido filosófico es una persona racional, funcional, sin problemas mentales que se puede beneficiar de la asistencia filosófica para solucionar o convivir con un problema asociado con las experiencias normales y los desafíos que la vida presenta. Entre ellos puede haber:

- cuestiones de moralidad privada o de ética profesional;
- cuestiones de sentido, valor u objetivo;
- asuntos de satisfacción personal o profesional, falta de un objetivo en la vida o sentimientos de insatisfacción y inadecuación;
- cuestiones que ponen en duda sistemas de valores inconsistentes o conflictuales;
- asuntos que requieren una interpretación filosófica de las circunstancias que cambian.

Métodos y habilidades-capacidades

Un aspecto importante para los asesores filosóficos es aprender como manejar los sentimientos que puedan nacer en su relación con los consultantes. Las emociones pueden constituir un precioso aliado cuando ayudan a establecer empatía, pero también una amenaza, como en el caso de la transferencia y contratransferencia en el sentido Freudiano. Russell subraya la frecuencia de casos de clientes que aplican una transferencia hacia el consultor. En dichas situaciones es importante considerar el riesgo de contratransferencia y responder de manera consciente o inconscientemente a los sentimientos del cliente. El riesgo mayor no es tener una contratransferencia, sino permitirse soñar con eso y alimentarlo. En el asesoramiento filosófico, los clientes se encuentran en una posición de gran vulnerabilidad. Marinoff invita a pensar en ellos como si fueran niños que esperan ayuda y protección. En ese contexto, cualquier atracción de tipo romántica o sexual debe de considerarse impropia.

En la mayoría de los casos, la intuición es un instrumento poderoso de orientación, como en el averiguar el nivel de defensas del consultante. El asesor filosófico puede efectuar un test sobre las defensas del clientellevando su atención un aspecto del carácter del cliente mismo y analizando la reacción que eso provoca. El humorismo se puede considerar un alto nivel de defensa, así como la intelectualización o el rechazo. En promedio, las personas sanas tomarán de manera asertiva las consideraciones del asesor filosófico y aceptarán el punto de vista ajeno, mientras los enfermos contrapondrán más resistencia.

Normas de ética para la práctica filosófica

El código de ética ha sido creado para proporcionar las líneas básicas de comportamiento para los practicantes filosóficos certificados por APPA. Es un documento disponible en inglés y español en la página web de APPA¹⁰. Se trata de un texto que vale la pena que todas las personas que quieren practicar esta profesión lean.

¹⁰ Para la versión inglés: APPA, "Code of Ethics", Disponible on line en la página web <http://www.appa.edu/code.htm> (ultimo acceso 5 de Setiembre 2011). Para la versión en castellano:

El preámbulo evidencia el hecho que hay diferentes maneras y métodos para llevar a cabo la práctica filosófica, pero lo que es común para todos es el uso de la filosofía para:

- examinar los argumentos presentados por los clientes;
- exponer los conflictos e incongruencias;
- explorar teorías filosóficas; y
- evaluar todas las implicaciones de sus significados para el caso del cliente¹¹.

El practicante filosófico se compromete en esforzarse de no hacer daño alguno¹², a evaluar si los clientes son apropiados para la práctica filosófica y, en el caso que no lo sean, recomendar servicios alternativos proporcionados por otras figuras profesionales¹³.

Además el asesor filosófico debe salvaguardar el derecho a la privacidad del cliente y manejar la información como confidencial.¹⁴ El fin último del proceso filosófico es apoyar al cliente para que él sea capaz de tomar sus propias decisiones, el asesor no debe de ninguna manera influir tratando de dictar respuestas correctas a los clientes.

El asesoramiento filosófico desarrolla un papel educativo y de empoderamiento, para que las personas se vuelvan capaces de razonar de mejor manera y más coherente, y para que eventualmente tomen mejores decisiones y conduzcan una vida más feliz y responsable.

Demostraciones de sesión de asesoramiento filosófico con los maestros y entre los participantes del curso

Las demostraciones de las sesiones han sido la parte central del curso, porque proporcionaron una experiencia de asesoramiento directo, que

APPA, "Normas de Ética", disponible on line en la página <http://www.appa.edu/normas.htm> (último acceso 5 de Septiembre de 2011)

¹¹ APPA, Normas de Ética, disponible on line en la página <http://www.appa.edu/normas.htm> (ultimo acceso 5 de Septiembre de 2011), Preámbulo.

¹² Ibid. Art i Cánones Fundamentales.

¹³ Ibid Art iii Cánones Fundamentales.

¹⁴ Ibid. Normas de Etica Art 14.

ayuda los participantes a tomar el papel de consultor e inmediatamente después el de consultante.

Las primeras dos demostraciones han sido efectuadas por dos voluntarios que tuvieron una sesión de prueba con uno de los dos profesores. Curiosamente, los dos problemas que se presentaron eran de naturaleza interpersonal: ambos voluntarios trataron temas de relación de pareja.

A pesar del contenido de las simulaciones, se pudo claramente notar la distinción entre las dos maneras de practicar la consulta. Russell manejó el diálogo utilizando las afecciones y empujando para que todos los sentimientos de la persona salgan, procurando una sensación de alivio, y alcanzando llevar al cliente a poder hablar de su situación de manera diferente.

Marinoff utilizó un aspecto más pragmático y alentó un pensamiento más racional, basado sobre los hechos que el cliente exponía, buscando componer una imagen balanceada de la situación según su complejidad y no sólo considerando el conflicto que el cliente sentía de enfrentar en ese momento de su vida.

Las sesiones entre los participantes han también contribuido a animar los aspirantes a asesores, ofreciendo una simulación de lo que el trabajo real es. Tener ambas las experiencias de consultor y de cliente ayuda a enfocarse en las dificultades de los dos papeles, y a considerar las impresiones, los tipos de enfoques utilizados por los asesores y las reacciones de los clientes. Se ha dedicado un amplio espacio a la discusión en grupo después de las dos simulaciones para analizar los aspectos cruciales, las cuestiones críticas y las particularidades de cada caso y experiencias.

Esta parte se puede considerar la más útil del curso porque ha permitido comprobar la motivación y el coraje de cada individuo que escoge esta profesión. No es solo una afirmación de voluntad, sino también de capacidad de manejar los casos, las emociones, y de crear un espacio de diálogo filosófico necesario para desarrollar un asesoramiento rentable.

Redactar los casos, tener actas y temas administrativos

En esta sesión, han sido presentadas las directrices para redactar los casos, según el método aplicado por APPA. Los asesores certificados están invitados a enviar los casos al Comité de APPA para que los revise. El requisito básico para obtener la certificación de segundo nivel, el nivel avanzado, en Práctica Filosófica, es el envío de 10 casos. Antes de redactar los casos para compartir con otros asesores publicándolos en revistas especializadas, es necesario obtener el consenso firmado por el cliente. Para el uso personal se pueden archivar los datos relevantes del mismo, edad, educación, estado familiar, ocupación, condiciones de salud.

La parte fundamental de la exposición del caso consiste en la explicación de la naturaleza del problema o del proceso, y en ilustrar las ideas filosóficas que han sido útiles en la consulta.

Mientras que puede siempre ser una ayuda válida el tomar notas durante la sesión, se aconseja redactar el caso, solamente cuando se está acercando la conclusión del trabajo con el cliente. Si el cliente está en contextos penales, para asegurar su derecho a la privacidad, es posible decidir conservar dos archivos de notas, uno público, en el caso de haber una inspección por organismos externos, independientes del trabajo desarrollado con el cliente, y unos archivos de carácter privado donde se guardan las informaciones detalladas.

En el momento de redactar los casos para su publicación es apropiado cambiar los nombres, y otros detalles que no sean relevantes y no vayan a modificar las implicaciones filosóficas del caso.

Como conclusión es posible anexar referencias sobre literatura o sobre otros casos existentes que puedan ser útiles para estimular el debate y la reflexión de otros compañeros asesores filosóficos.

Cuestiones legales

En un país culturalmente litigante como Estados Unidos no podía faltar una parte dedicada a las cuestiones legales conectadas a la práctica filosófica. Aún cuando ésta parte puede tener aspectos particularmente

relevantes para estadounidenses, y no tan relevantes para practicantes filosóficos de otros países, es siempre útil familiarizarse con las normas jurídicas de su propio país o región, y eventualmente consultar a un abogado antes de empezar la profesión de asesor filosófico. Además, en algunos países, términos como consultoría, terapia o coaching pueden pertenecer de manera exclusiva a la psicología o psiquiatría. En tales casos, es buena práctica evitar el uso para no arriesgarse a demandas de uso de terminología impropia o negligencia.

El consejo de Marinoff al respecto es aclarar que el asesoramiento filosófico se establece en el ámbito de la educación y no es una terapia en sentido médico, psicológico o psiquiátrico. Para aclarar esos puntos es fundamental para el practicante filosófico preparar un documento, llamado consenso informado, donde se explican las condiciones del asesoramiento, se garantiza la privacidad del servicio ofrecido y se explican los beneficios que el cliente puede esperar a recibir mediante el trabajo filosófico.

Claridad y transparencia en ese documento aseguran por parte del asesor filosófico la profesionalidad y seriedad de lo que se ofrece. Se puede decidir redactar el consenso informado de manera minimalista o incluir informaciones detalladas sobre estudios, certificados y credenciales adquiridos. El cliente es invitado a leer y subscribir el documento antes de empezar la consulta.

Otro aspecto que el practicante filosófico puede considerar, es subscribir un seguro de trabajo. En el caso que un cliente interponga una demanda por negligencia u otros asuntos, tener un seguro que cubra los gastos legales es aconsejable, aunque no sea un requisito obligatorio para ejercer la práctica filosófica.

Fundar una consultoría filosófica. La experiencia de Lauren Tillinghast

Lauren Tillinghast, asesora filosófica, certificada por APPA y PhD en filosofía de la Universidad de Chicago fundó su propia consultoría filosófica en Nueva York en el 2006. Después de cinco años de actividad, ha llegado a lo que se puede definir trabajo de tiempo completo y

rentable. Tillinghast ha presentado una lista de lo que es bueno hacer y lo que es mejor evitar, basada en su propia experiencia y por lo tanto extremadamente útil para los participantes que buscan orientación.

Por lo que se refiere a la publicidad, la mejor manera de presentarse es diferenciándose de otras disciplinas como la psicología y la psicoterapia. Según su experiencia, hay mucha demanda para una conversación razonada, entre adultos que no busquen una terapia y que no quieren ser considerados como enfermos. Además, los clientes que están satisfechos, son los mejores promotores. Por el contrario, no son buenos medios las listas de direcciones en línea, y no merece la pena de invertir en publicidad postal enviando folletos, que tienen poca eficacia. Puede ser rentable imprimir tarjetas de negocio o folletos promocionales para dejarlos en lugares seleccionados donde haya potenciales clientes, crear una página web que presente el asesoramiento filosófico de manera profesional y seria, alimentando la curiosidad y el interés de los potenciales consultantes. En este respecto, Tillinghast aconseja no dirigirse al público general, sino enfocarse a los posibles clientes que van a buscar los servicios filosóficos, para darles información puntual y fortalecer su intención de planear una cita.

Otras sugerencias concretas se refieren al lugar en donde establecer el despacho de consultoría. Aunque algunos consideren, y es de hecho posible, tener las sesiones en su propia casa, Tillinghast sugiere buscar un despacho. Si no es rentable al principio, pagar por un lugar propio, una opción es sub-rentar un espacio en el despacho de otros profesionales o compañeros, asegurando el poder ofrecer a los clientes una gama de días y horarios que puedan responder a sus exigencias. El despacho ideal, según los criterios de Nueva York, que pueden ser válidos también en otros lugares, es que sea céntrico y fácil de alcanzar con medios de transporte públicos y privados. En el interior, la oficina debe presentar un ambiente acogedor y coherente con la personalidad del asesor filosófico y de sus potenciales clientes.

La practica filosófica en España y América Latina por José Barrientos Rastrojo

José Barrientos Rastrojo, Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla, es pionero de la práctica filosófica en España y América Latina desde 1999.

Barrientos ha sido uno de los fundadores del grupo ETOR¹⁵ (Educación, Tratamiento, Orientación Racional), ubicado en Andalucía, el cual desarrolla una intervención filosófica en el territorio, unificando tres importantes aspectos del trabajo filosófico: la investigación, el entrenamiento y la aplicación. En el 2000, nace la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Practica que da origen a un grupo de investigación universitaria con el título “Practica Filosófica: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad” que ofrece tres orientaciones: filosofía practica y asesoramiento filosófico, filosofía practica y salud, filosofía practica y psicoanálisis”, en donde Barrientos trabaja como coordinador.

En el ámbito de éste proyecto de investigación, se han producidos varios libros, revistas (ETOR 2003-2005, y HASER a partir del 2009) y publicaciones (mas de 100 artículos publicados en Estados Unidos, Reino Unido, Portugal, Italia, México, Colombia, Argentina, Chile y España) y conferencias que han promovido el trabajo filosófico internacionalmente.

Por lo que se refiere al entrenamiento, el primer Máster en Práctica filosófica ha sido establecido por la Universidad de Sevilla en el 2008. Siguieron este ejemplo la Universidad Vasco de Quiroga en México, la cual es la primera en América en ofrecer este tipo de Maestría y que también ofrece cursos en línea¹⁶. Además de las maestrías creadas, se han registrado varios cursos relacionados a la práctica filosófica en los planos de estudios universitarios, y se han proporcionado cursos de formación extra-universitarias, como Filosofía para Negocios, para mediadores y para enseñantes.

En el campo de la aplicación, ETOR ha creado un grupo de expertos en asesoramiento profesional para clientes privados a partir del 2001, y

¹⁵ <http://www.grupoetor.es/>

¹⁶ La pagina de la Maestría en Filosofía Aplicada en la universidad Vasco de Quiroga, Morelia, México http://www.uvaq.edu.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=165:maestria-en-filosofia&catid=64:maestrias-a-distancia&Itemid=199

que realiza actividades de consultoría filosófica en las cárceles desde el 2007 en Sevilla, España y desde 2011 en Guadaira y Algeciras, España. Intervenciones filosóficas en el ámbito de la asistencia sanitaria han sido proporcionadas desde el 2006 bajo el coordinamiento del Prof. Francisco Barrera, quien está realizando un doctorado en Filosofía Aplicada y Asistencia Sanitaria. Otras actividades que ETOR ha estado llevando a cabo incluyen talleres de filosofía con los niños, adolescentes, jóvenes, y seminarios innovadores de filosofía y vinos, filosofía y té, filosofía y cervezas, que ayudan a estimular el interés filosófico de un público cada vez más exigente.

El objetivo general de ETOR es contribuir a consolidar la práctica filosófica en el ámbito, no solo académico, sino también práctico y demostrar que éstas dos vías no son contradictorias.

Los objetivos específicos de ETOR son la creación de una cátedra universitaria en práctica filosófica, y el establecimiento de un doctorado explícitamente en práctica filosófica. Asimismo, busca iniciar proyectos nacionales e internacionales de investigación, involucrando investigadores profesionales que puedan producir publicaciones relacionadas al trabajo individual y/o de grupos en práctica filosófica.

El fin último y misión global de ETOR es establecer al asesor filosófico en un papel profesional cotidiano, completamente integrado en los ámbitos donde su trabajo pueda tener un impacto social, como hospitales, prisiones y escuelas.

Para más información

APPA, Journal of Philosophical Practice, “Special Issue: Case Studies in Philosophical Counseling” Volume 4 Number 3, November 2009, disponible on-line en la página web <http://www.appa.edu/journal.htm> (último acceso 5 de Septiembre 2011).

BERNSTEIN, Barton E. -BOLIN, Linda S. : “Legal Issues in Philosophical Counseling”, en LAHAV, Ran – TILLMANN, Maria, *Essay on Philosophical Counseling*, America University Press, Lanham, 1995.

MARINOFF, Lou, *El ABC de la felicidad*, Ediciones B, Barcelona, 2006

— *Más Platón, menos Prozac*, Zeta Divulgación, Barcelona, 2005.

— *Philosophical Practice*, Academic Press, NY, 2001.

— *Pregúntale a Platón*, Zeta Divulgación, Barcelona, 2006.

— “What Philosophy Counseling Can’t Do” en *Philosophy in the contemporary World* Volume 5, N. 4 Winter 1998.

RUSSELL, J. Michael, “Existential Psychotherapy” in ROCHEN, Aron B.: *Applying Counseling Theories: An Online Case-Based Approach*, Pearson Prentice Hall, 2007.

— “The Philosopher as Personal Consultant” disponible on-line en la página web http://jmichaelrussell.org/philosopher_as_personal_consulta.htm (ultimo acceso 5 de Septiembre 2011).

— “Philosophical Counseling is not a Distinct Field” disponible on-line en la página web <http://jmichaelrussell.org/philosop.htm> (ultimo acceso 5 de Septiembre 2011)

YALOM, Irvin, *Lying on the Couch*, HarperCollins, NY, 1997.

I CONGRESO ESPAÑOL DE FILOSOFÍA PRÁCTICA O APLICADA *FILOSOFÍA Y ESPACIOS SOCIALES*

1ST SPANISH CONFERENCE ON PHILOSOPHICAL PRACTICE **PHILOSOPHY AND SOCIAL PLACES**

JOAN MÉNDEZ CAMARASA

Presidente de la Associació de Filosofia Pràctica de Catalunya
Universidad de Barcelona
jmendez@afpc.es

RECIBIDO: 9 DE DICIEMBRE DE 2011

ACEPTADO: 22 DE DICIEMBRE DE 2011

Resumen: Del 18 al 20 de abril de 2011 se celebró en Barcelona el I Congreso Español de Filosofía Práctica o Aplicada. La organización del evento fue a cargo de la Asociación de Filosofía Práctica de Cataluña (afpc). El I Congreso Nacional de Filosofía Práctica o Aplicada del estado español ha querido mostrar de qué manera y en qué ámbitos los profesionales de la filosofía están desarrollando actividades vinculadas con su formación. Convencidos de que no cabe reducir (ni confundir) la práctica de la filosofía con el trabajo docente que se efectúa en los centros de enseñanza, ya sean éstos escolares o universitarios, desea dar a conocer distintas experiencias que se están llevando a cabo en cuanto a la aplicación de los conocimientos y las herramientas propias de la filosofía en la actualidad, para intervenir en diferentes espacios sociales aportando reflexiones y soluciones a los problemas que se plantean

Palabras clave: Asesor filosófico, filosofía aplicada, diálogo socrático, filosofía y empresa, Internet

Abstract: First Spanish Conference on Philosophical Practice has been celebrated in Barcelona from 18th to 20th April (2011). This conference was organized by Catalanian Philosophical Practice Association. Its aim was showing where and how experts on philosophy are carrying out activities connected to their training. Taken for granted that philosophical practice shouldn't be restricted nor confused with teaching philosophy at schools and universities, this conference wanted to show the wide variety of activities and projects that are being accomplished in this field today. By means of it, Philosophical Practice wants to implement its knowledge and its tools inside different areas and to provide thought and solutions to problems that might appear in different social spheres

Keywords: Philosophical counselor, Philosophical Practice, socratic dialogue, Philosophy in Business, Internet

Introducción

Una vez contabilizados ya diez congresos internacionales¹ y un congreso iberoamericano en Filosofía Aplicada, desde la Asociación de Filosofía Práctica de Cataluña (afpc) creímos que había llegado el momento de empezar a movilizarse para organizar el primer congreso nacional, que permitiera reunir una buena representación de los filósofos del Estado español que nos encontramos trabajando en dicha dirección. Con esta intención, y una vez aprobado el proyecto en la asamblea anual de la afpc, se creó la web: www.congreso.afpc.es, que serviría para ofrecer toda la información necesaria: cuándo se iba a llevar a cabo, dónde, de qué manera se debían presentar las comunicaciones, talleres, plazos de entrega, etc. La publicación de dípticos y la difusión por internet fueron el método empleado para dar a conocer el evento de manera amplia.

Asimismo, nos pusimos en contacto con el Dr. José Barrientos, quien generosamente se ofreció desde el principio para ofrecernos la ayuda que necesitáramos, dada su experiencia en la organización del I *Congreso Iberoamericano* y el VIII *Congreso Internacional*. Igualmente, desde el grupo de investigación “Filosofía Aplicada. Sujeto, sufrimiento, sociedad” (HUM 018) y del grupo ETOR² asumirán el compromiso de la publicación de las actas³. El primer paso estaba dado.

Filosofía y espacios sociales

Si algo tenemos en común como mínimo quienes compartimos la inquietud por la filosofía práctica es, sin lugar a dudas, la de reconocer la

¹ Se está preparando ya el undécimo congreso internacional, que tendrá lugar en julio del 2012 en la República de Corea. Para más información se puede visitar la web: <http://www.icpp10.org/>

² Las siglas de ETOR se corresponden con: educación y tratamiento de orientación racional.

³ Dichas actas ya han sido publicadas. Dado el volumen del material, se han repartido en sedas publicaciones: BARRIENTOS, José, y MÉNDEZ, Joan (editores), *Filosofía y espacios sociales*, e *Intervenciones filosóficas en la sociedad*, Visión Libros, Madrid, 2011. La presentación de ambos libros tuvo lugar en la librería Catalonia el 5 de noviembre de 2011, por parte de ambos editores. Una reseña de dichas publicaciones se pueden leer en esta misma revista en el apartado de Sección bibliográfica.

necesidad de hacer salir a la filosofía “de la caverna”. Convencidos de su utilidad y de los beneficios públicos y privados que ésta puede proporcionar, tratamos de llevar la filosofía allá donde no se la espera, colonizando así nuevos espacios en los que cabe esperar que su aparición muestre su relevancia. Es por ello que dedicamos dicho título al congreso, toda una declaración de intenciones.

De esta manera, los ejes temáticos sobre los que girarían las exposiciones que se presentaran serían los siguientes:

- El despacho del asesor filosófico y la atención personalizada.
- El filósofo en la empresa.
- Los cafés y talleres filosóficos.
- Filosofía interdisciplinar: música, fotografía, teatro, cine, ciencia, literatura...
- Los centros culturales y museos como espacios de divulgación.
- Filosofía para niños.
- Filosofía para grupos y organizaciones: cárceles, hospitales, comités de bioética...
- Turismo filosófico.
- Internet, radio y televisión como espacios para la filosofía.

El congreso

Una vez finalizado el trabajo de selección del abundante material que fuimos recibiendo en el plazo asignado, llegó el momento de la realización efectiva del congreso. Las fechas serían el 18, 19 y 20 de abril, y la sede el colegio salesiano San Juan Bosco de Barcelona, cuyo director titular, don Ramón Vera, tuvo la amabilidad de poner a nuestra disposición todas sus instalaciones: aulas, sala de audiovisuales, teatro, etc. El congreso se desarrollaría en sesiones de mañana y tarde durante los tres días. Sin duda, el horario se presentaba muy apretado, pero se estimó que valía la pena favorecer que todo el mundo pudiera asistir a todos los actos, evitando así simultanear sesiones y obligar a que uno tuviera que elegir a cuál asistir, cuando quizá ambas eran de su agrado.

El *lunes 18* se comenzó a las 9 h. con el reparto de las acreditaciones y la entrega del material correspondiente. El número de personas acreditadas y que fueron siguiendo las jornadas fue aproximadamente de 70 personas. Tras el acto de apertura, efectuado por la Junta de la afpc, continuamos con la exposición de Luisa López Cabrejas acerca de las dinámicas de los cafés filosóficos, en los que posee ya una experiencia contrastada. Tras el descanso, José Barrientos nos habló de los intercambios online como marco de desarrollo de la Filosofía Aplicada a la Persona, destacando así las posibilidades que ofrece internet para el asesoramiento filosófico, y de qué manera podemos potenciar las ventajas de dicho medio, así como qué estrategias podemos emplear para minimizar sus inconvenientes.

Seguirían las comunicaciones: Miquel Martínez sobre la filosofía como cartografía, Eduardo Vergara expondría su labor profesional como filósofo en centros penitenciarios, y María Tardón elaboraría un discurso sobre el concepto de *Reconocimiento* en las instituciones, dentro del ámbito de la ética aplicada.

Por la tarde, Jaume Puigferrat presentó una polémica ponencia sobre “Cómo ganar dinero con la filosofía”. Nos habló de la necesidad de adoptar una mentalidad empresarial a la hora de ofrecer servicios filosóficos de carácter práctico, algo de lo que según su punto de vista tienden a carecer nuestros licenciados en filosofía. Las comunicaciones que vendrían a continuación serían las de Miquel Comas, que trataría los límites y contradicciones observables en las críticas de WikiLeaks a las “tiranías empresariales”; la de Óliver Álvarez sobre cómo salir al ágora en el siglo XXI; Francisco Javier López Frías y su reivindicación de una ética del deporte; y Miguel Mandujano, quien relacionaría la Acción y el clinamen en el Proyecto de Vida como orientación filosófica.

Dos talleres sirvieron para finalizar este primer día de congreso: el de Miquel Pardo, dedicado a la fenomenología del sentimiento estético en la práctica filosófica; y el de Artur Massana y Vander Lemes, acerca de cómo determinados espacios arquitectónicos pueden ser un excelente punto de arranque para propiciar la reflexión filosófica.

El *martes 19* se inició con dos lecturas dramatizadas en el teatro. Los textos escogidos fueron: *Adán y Eva: ave o nada, lectura retrospectiva*

*del pecado original, y Übermensch, el superhombre en la era digital*⁴. Las personas que se encargaron de la dramatización fueron Mónica Planchat, Carles Pascual, Ana Galisteo y Joan Méndez.

A continuación, y ya en la sala de audiovisuales, se procedió a la exposición de “La Fiesta de la Filosofía”, por parte de Juan Carlos Gómez y Joan Méndez. El nombre de la sesión hacía referencia a la iniciativa de la mayor parte de los centros cívicos de Barcelona de organizar todos ellos en la misma semana actividades diversas relacionadas con la filosofía. La conferencia sirvió para conocer cuáles fueron las dinámicas que se llevaron a cabo en cada uno de ellos y la acogida que habían tenido⁵.

Tras el descanso, Anna Sarsanedas hablaría sobre Filosofía e Internet, para hacernos ver las múltiples opciones que nos ofrece la red en el ámbito de la filosofía. Siguiéron las comunicaciones de: Erika Adánez y José Luis Romero, quienes expusieron su proyecto en Alter consulta, con la colaboración interdisciplinar entre filosofía y psicología; Soledad Hernández, planteando cómo los espacios de reinserción social y laboral pueden ser también espacios para la filosofía; Iñaki Martínez, quien nos obsequió diversas consideraciones en torno a la vergüenza de ser hombre; y Teresa Gaztelu, que abordó el sufrimiento desde el asesoramiento filosófico y el budismo.

La primera conferencia de la tarde iría a cargo de Begoña Román, que se centraría en la ética en y de las organizaciones: experiencias buenas y malas. Mercè Blasco nos habló en su comunicación sobre el Proyecto Bona Vida 099, Ana Bohoyo nos introdujo en la figura del filósofo como agente moral en el campo de la bioética, mientras que Lucas Sanou abordó el tema de las microexpresiones y la comunicación no verbal, como aspectos que debe saber interpretar el asesor filosófico para detectar cuándo el discurso hablado y el lenguaje corporal presentan incoherencias.

⁴ Ambas son obras originales de Joan Méndez, que pueden encontrarse en: <http://filomendez.blogia.com>

⁵ La afpc colaboró con el evento, a petición de los centros cívicos casa elizalde y golferichs de Barcelona, tanto en su difusión –se puso una carpa cerca de Plaza Cataluña con lectura de textos filosóficos para invitar a la participación- como en su misma realización –organizando cafés filosóficos, lecturas dramatizadas, cinefòrum , etc.

Los tres talleres que cerraron la sesión del martes fueron el de Henrik Hernández, sobre la angustia creadora en psicoterapia; de nuevo Artur Massana y Vander Lemes, en este caso sobre los diálogos neosocráticos en la empresa; y el de Iván Redondo y Rubén Carreño, quienes presentaban la posibilidad de efectuar una reflexión filosófica a través del diálogo en un juego de rol.

El *miércoles 20* Pepe Ordóñez se encargó de abrir la sesión con una conferencia de título asombroso: “Anarco-existencialismo: una visión ontológica de la resignificación subjetiva”. Tras el descanso, continuamos con Irene de Puig, quien se preguntaba si puede ayudar la filosofía a prevenir la violencia. Las comunicaciones siguientes fueron a cargo de: Toni Mañach, quien se planteaba la función ética en el diseño como una forma de filosofía aplicada; Raúl Francisco Sebastián, que abordó la responsabilidad social de la empresa deportiva; y Nacho Bañeras, quien presentó el asesoramiento filosófico como tarea crítica.

Por la tarde, Mercedes García Márquez nos habló de la filosofía a la intemperie, en clara alusión a una filosofía que sale de la caverna y se expone ante todos y para todos. Las comunicaciones que sirvieron de antesala al acto de clausura fueron a cargo de: Albert Llorca, que trató la relación entre filosofía y turismo; Humbert Ruiz, quien destacó el papel del filósofo en el ámbito empresarial; Víctor Páramo, sobre bioética intercultural y filosofía de la conciencia; y por último, Mariano Fernández, que abordó el papel de la forma en el espacio, esto es, la conexión íntima entre escultura y pensamiento, a la vez que relacionó todo ello con su afición al senderismo.

Acto de clausura

Joan Méndez, como presidente de la asociación organizadora (afpc) dio las gracias a todos los ponentes, comunicantes y asistentes en general por su participación entusiasta y su colaboración en estas jornadas. Valoró muy positivamente el nivel de las intervenciones, y, por encima de todo, la oportunidad de celebrar un congreso a nivel estatal español que permitiera reunir una importante representación del trabajo que se está llevando a cabo en el país. Otras personas relevantes en este campo,

como Mónica Cavallé, excusaron no poder asistir al evento por tener compromisos de agenda previos, pero nos consta su voluntad de colaborar en futuros encuentros. Confiamos en que no tardemos en ver cómo alguien recoge el testigo de Barcelona y se propone organizar una nueva cita que permita poner en común de nuevo los esfuerzos de unos y otros.

También hubo palabras de agradecimiento para Ana Galisteo, Joan Carles Gómez, Mariano Fernández, quienes estuvieron en todo momento apoyando el trabajo organizativo, así como al director titular del centro San Juan Bosco de Barcelona, don Ramón Vera, por acoger en su centro la celebración de estas jornadas que tan gratas sensaciones generaron en todos nosotros. Un agradecimiento especial fue dedicado al Dr. José Barrientos y a la asociación *ETOR* por su compromiso en la publicación de estas actas. Su apoyo y colaboración han sido indispensables para hacer posible este proyecto común.

La ceremonia de clausura finalizó con un power-point preparado por Humbert Ruiz sobre la frontera entre la demencia y la cordura, que, animado por un grupo de los asistentes portando máscaras, puso la nota final a tan entrañables días aportando un saludable toque de humor y locura sana.

Conclusiones

El congreso de Barcelona permite afirmar que la filosofía aplicada en España goza, hoy por hoy, de una excelente buena salud. Ha evidenciado que en los últimos años la vitalidad de esta manera de entender la actividad filosófica ha ido *in crescendo*, de manera que en muchísimas ciudades de nuestro país, como Málaga, Zaragoza, Salamanca, Palma de Mallorca, Madrid, Valencia, Sevilla, Gerona, etc. el número de filósofos que suscriben la presencia de la filosofía en un buen número de espacios sociales en los que hasta ahora no se la esperaba resulta ya bien significativo.

Los cafés filosóficos están proliferando en centros cívicos, bibliotecas, cafeterías... En Gerona, el grupo Iref ofrece un Máster online

de filosofía para niños desde hace años con un gran éxito, se hacen talleres filosóficos a distintos niveles, la lista de asesores filosóficos no cesa de aumentar en todas las comunidades, etc. No obstante, cabe reconocer que todavía queda mucho camino por recorrer. Siguen habiendo resistencias, y a veces muy fuertes, por parte de cierto sector de la academia, para aceptar que esta apertura de la filosofía hacia nuevos espacios sociales merezca su aprobación y respeto. Sin embargo, estamos convencidos de que la filosofía es demasiado valiosa para quedar recluida en los ámbitos de enseñanza, y que el futuro de la misma (así como de la propia academia, aunque ésta parezca no darse cuenta de ello) depende en buena medida del éxito de dicha apertura. De igual manera, el reconocimiento de la profesión de asesor filosófico y su normalización social andan aún muy lejos de estar establecidos. Los pasos que se están dando en esta dirección parecen ir por el buen camino, pero se nos antoja urgente que el colectivo de filósofos asesores sepa encontrar la manera de acompañar dichos pasos para poder generar las sinergias oportunas que permitan consolidar una voz común que reivindique el ejercicio de su labor profesional. De lo contrario, nos tememos que si cada uno camina por separado y no se aúnan esfuerzos por constituirse como un colectivo que reclama su presencia en los espacios sociales, las dificultades para que el movimiento de la filosofía aplicada goce del reconocimiento que todos deseamos podrían llegar a ser insalvables. Simplemente un apunte: en cuatro días todo el mundo ha oído hablar del PNL o del coaching. Sin embargo, la mayor parte de la población sigue desconociendo qué es eso del “asesoramiento filosófico”. Hay que romper con la imagen del pensador en clave individualista, a lo Rodin, y tomar como referencia la danza de Matisse, pues como recoge la frase que no por ser muy tópica deja de seguir siendo válida: “la unión hace la fuerza”.

Para más información

COTTA, SERGIO.: *Las raíces de la violencia: una interpretación filosófica*. Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 1987.

COUPLAND, Douglass. *Generación X*. Tiempos modernos, Ediciones B, Bilbao, 1993.

- DUNNING, E.: *El fenómeno deportivo: estudios sociológicos en torno al deporte, la violencia y la civilización*, Paidotribo, Barcelona, 2003.
- FERRY, L.: Vincent, J.D.. *¿Qué es el hombre? Sobre los fundamentos de la Biología y la Filosofía*, Taurus, Madrid, 2001.
- GARCÍA GÓMEZ – HERAS, J.M^a, *Dignidad de la vida y manipulación genética: bioética, ingeniería genética, ética feminista, deontología médica*. Editorial Biblioteca Nueva, D.L., Madrid, 2002.
- HADOT, P.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ed. Siruela, Madrid, 2006.
- HALL, R.: *Bioética institucional. Problemas y prácticas en las organizaciones para el cuidado de la salud*, Fontamara, México, 2008.
- KREIMER, Roxana: “Prácticas filosóficas para cambiar la persona y la sociedad”, en CAVALLÉ, Mónica y MACHADO, Julián D.: *Arte de vivir, arte de pensar*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007.
- MORRISON, A.: *La cultura de la vergüenza, anatomía de un sentimiento ambiguo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.
- NELSON, Leonard: *El método socrático, el método regresivo*, Huaqualya, Cádiz, 2008.
- PAÑOSO, A. *Filosofía del turismo. Teoría y epistemología*. Ed. Trillas, S.A, México, 2008.
- RUIZ GIL, H.: *Del modelo cooperativo a la economía ética*. IGOP-APOSTA, Barcelona, 2009.
- SCHMID, W. *En busca de un nuevo arte de vivir*. Ed. Pre-textos, Valencia, 2002.
- SHIPLEY, P., MASON, H. (Eds): *Ethics and Socratic Dialogue in Civil Society*, Lit Verlag, Münster, 2004.
- TRÍAS, E.: *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.
- WIJAYARATNA, M.: *La philosophie du Bouddha*, Lis, París, 2000.

ACADÉMICOS CONTRA LA POBREZA: UNA IDEA PARA LA QUE HA LLEGADO SU TIEMPO¹

ACADEMICS STAND AGAINST POVERTY: AN IDEA WHOSE TIME HAS COME

THOMAS POGGE Y LUIS CABRERA²

Yale University (Estados Unidos) - University of Birmingham (Inglaterra)

RECIBIDO: 9 DE NOVIEMBRE DE 2011

ACEPTADO: 19 DE DICIEMBRE DE 2011

Resumen: El último cuarto de siglo ha sido desastroso para el mundo pobre. Entre 1988 y 2005, las familias que pertenecen a la cuarta parte más pobre de la humanidad han perdido un tercio de sus ingresos, lo que supone que su participación se reduce al 0,78% de los ingresos de toda la humanidad.

Desmintiendo muchos informes sobre la pobreza, que tienen los datos más positivamente³ y aun a pesar de los compromisos [de los países ricos]⁴, repetidamente publicitados, como los Objetivos del Desarrollo del Milenio (ODM), encontramos que el número de personas con desnutrición crónica se ha incrementado alcanzando los mil millones por vez primera en la historia de la humanidad. Las muertes debidas a la pobreza se calculan en torno a los dieciocho millones anualmente e implican una tercera parte de todos los decesos. La necesidad de mejorar tales índices no admite excusas. ¿Hay

¹ Traductor: José Barrientos Rastrojo. Agradecemos las correcciones realizadas a la traducción por David Álvarez.

² Thomas Pogge es Leitner Professor de Filosofía y Asuntos Internacionales en la Yale University. Luis Cabrera es Profesor Titular [Reader] en Teoría Política en la University of Birmingham.

³ Cfr. CHANDY, L. – GERTZ, G.: "Quantifying Poverty's Global Decline," Brookings Institution, octubre 2011, disponible on-line en www.brookings.edu/articles/2011/10_poverty_global_decline_chandy.aspx. Chandy y Gertz afirman que la pobreza global, medida de acuerdo con la línea internacional de la pobreza del Banco Mundial de 1,25 dólares diarios en Paridad de Poder Adquisitivo, ha mostrado una constante tendencia a la baja debido especialmente al crecimiento de China y de otras potencias emergentes. Una discusión acerca de algunos serios problemas relativos a la medición de la pobreza del Banco Mundial, así como cuestiones similares relativas a la meta de los ODM de reducir la pobreza global para 2015, puede consultarse en los capítulos 3 y 4 de POGGE, Th.: *Politics As Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*, Cambridge, Polity, 2010 [trad. castellana en Thomas Pogge; *Hacer justicia a la humanidad*. México, F.C.E. 2009, cap 7 y en Paulette Dieterlen (comp.) *Los derechos económicos y sociales. Unamirada desde la filosofía*. México, UNAM cap. 7]. Véanse también las páginas 100-107 para encontrar razones para el escepticismo respecto a aquellos que afirman el crecimiento y la reducción de la pobreza en China. [pp. 292-305 en *Hacer justicia a la humanidad*].

⁴ Nota del traductor: Hemos añadido algunos anexos entre corchetes a lo largo del texto para facilitar su comprensión.

algo que nosotros como académicos podamos y debamos hacer para amparar a los que se encuentran en esa posición?

En este ensayo discutimos algunas contribuciones específicas que investigadores y profesores pueden llevar a cabo. El argumento se dirige especialmente a aquellos cuyo trabajo se centra en aspectos como la pobreza, pero entendemos que los profesores de universidad e investigadores de todas las disciplinas pueden realizar una contribución específica desde su rol como académicos. Comenzamos con algunos comentarios sobre las razones acerca de por qué los académicos se deberían sentir compelidos, en términos prácticos y políticos, a comprometer más directamente sus esfuerzos en la erradicación de la pobreza más aguda. Luego, ofreceremos ejemplos más específicos de tales implicaciones, incluyendo algunos proyectos de intervención que ya existen. Responderemos a las críticas que objetan, por una parte, que esos “ingenuos bienhechores” no deberían implicarse en debates o que, por otra, aseveran que a los académicos se les exige demasiado en su trabajo o que, por último, los deberes relativos a la pobreza respecto a los compatriotas deberían tener prioridad sobre las necesidades de pobreza absoluta de la gente que situados en cualquier parte del mapa [sin interesar si pertenecen o no a nuestro país]. Las preocupaciones procedentes de cada crítica, sostenemos, resultan menos convincentes que las ganancias obtenidas de un mayor nivel de compromiso. Cerramos [nuestra exposición], comentando la existencia de una asociación internacional fundada recientemente, *Academics Stand Against Poverty (ASAP)* [*Académicos Contra la Pobreza*], que desea ayudar a los académicos a comprometerse en los senderos detallados en este ensayo con el fin de erradicar la pobreza más grave instalada en todo el planeta. ASAP también proporciona un medio para que los académicos que ya están trasladando sus ideas a un público más amplio (asesorando agencias gubernamentales o internacionales de ayuda o, quizás, a ONGs o a corporaciones internacionales) compartan sus valiosas habilidades y conocimientos con otros.

Palabras clave: académicos, pobreza, ética

Abstract: The last quarter century has been disastrous for the world’s poor. Between 1988 and 2005, the poorest quarter of humanity lost a third of its share of global household income, seeing this share shrink to a grotesque 0.78 percent. Giving the lie to many rosy poverty reports,⁵ and despite highly publicized commitments such as the Millennium Development Goals (MDGs), the number of chronically undernourished people has steadily increased, breaking above 1 billion for the first time in human history. Deaths from poverty-related causes still number around 18 million annually, accounting for about one-third of all human deaths. The need to do better is overwhelmingly obvious. Is there anything we as academics can and should do to help protect the world’s poor?

In this essay, we discuss some specific contributions that researchers and teachers can make. The argument is mainly addressed to those whose work focuses on aspects of poverty, but we understand that scholars from all disciplines can make distinct contributions in their roles as academics. We

⁵ Véase, por ejemplo, Laurence Chandy y Geoffrey Gertz, “Quantifying Poverty’s Global Decline,” Brookings Institution, October 2011. www.brookings.edu/articles/2011/10_poverty_global_decline_chandy.aspx

Chandy y Gertz arguyen que la pobreza mundial, tal y como es medida por el Banco Mundial que establece el límite de la misma en el gasto de 1,25 dólares diarios en paridad con el poder adquisitivo con el primer mundo, han mostrado una tendencia a la baja en los últimos años, especialmente debido al crecimiento de China y de otros países de poder emergente. Una discusión de algunos problemas graves de los instrumentos de medida usado por el Banco Mundial y de otros asuntos de medida relacionados con el intento de reducir a la mitad la pobreza mundial en 2015 según los ODM puede consultarse en los capítulos 3 y 4 de POGGE, T.: *Politics As Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*, Cambridge, Polity, 2010. Véanse también las páginas 100-107 acerca de las razones para ser escépticos sobre las aseveraciones que aseguran el crecimiento y la reducción de la pobreza en China.

begin with some general remarks on reasons why academics should feel compelled to become more directly engaged – in both practical and political terms – in efforts to eradicate severe poverty. We then offer some more specific examples of such engagement, including some existing intervention projects. We respond to critics who object that ‘naive do-gooders’ should not insert themselves into debates, that too much may be demanded of individual academics, or that duties to relatively poor compatriots should take priority over the needs of absolutely poor people elsewhere. The concerns raised by each criticism, we argue, are less compelling than the gains that could be realized through more direct engagement. We close by discussing a recently formed international association, Academics Stand Against Poverty (ASAP), which seeks to help academics engage in the ways detailed in this essay with the goal of eradicating severe poverty worldwide. ASAP also provides a means for those academics already taking their ideas to broader public audiences — advising government aid agencies or NGOs, perhaps, or corporations or international agencies — to share their valuable skills and expertise with others.

Keywords: Academics, poverty, ethics.

¿Por qué hay que tomar partido?

Muchas personas dentro y fuera de la academia creen que es inapropiado para los académicos participar en debates públicos de forma partidista: apoyar u oponerse a tratados específicos o a secciones específicas de la legislación vigente, criticar o defender determinadas figuras o agencias políticas o decisiones. Los académicos deberían presentar los resultados de sus investigaciones –hechos, teorías, argumentaciones–, asumir el discurso político y permitir a sus participantes [a los políticos] relacionarse con sus estudios científicos como les plazca. Manteniendo cierta distancia de los acalorados debates políticos actuales, la academia conserva su dignidad y reputación gracias a que se protege su objetividad o, al menos, eso dice la teoría⁶.

Atisbamos algún mérito en este argumento. Sin embargo, consideramos que, tal y como el mundo se encuentra, hay razones más fuertes en la otra dirección; particularmente, cuatro. Primero, los asuntos políticos que encaran los representantes públicos y la ciudadanía en general son de enorme relevancia por lo que, si los académicos pueden ocuparse de ellos de un modo concertado, las ganancias obtenidas tendrán mucho más peso que cualquier pérdida de dignidad y reputación académica. Segundo, los académicos en las sociedades modernas detentan un cargo público que implica ciertas expectativas y deberes relacionados con un compromiso

⁶ Para una articulación representativa de ese argumento, véanse los filósofos de la ética normativa (cfr. GAUS, G.: “Should Philosophers Apply Ethics?” *Think*, Primavera 2005, pp. 63-67).

[social]. Tercero, muchos académicos ya se han implicado en debates públicos, con frecuencia pagados por organizaciones que poseen intereses en relación a los resultados obtenidos. En estos casos la dignidad de la academia ya se encuentra comprometida y el silencio sólo cederá el terreno a los académicos de alquiler. Finalmente, a través de su formación y rol social, muchos académicos están adecuadamente preparados para ayudar a aliviar la pobreza a través de importantes contribuciones tales como amplificar la voz del pobre.

La urgencia de las cuestiones

La humanidad enfrenta problemas ecológicos potencialmente catastróficos, incluyendo el descomunal cambio climático⁷ y el agotamiento de recursos naturales relevantes y no renovables como el petróleo. Encaramos la proliferación de tecnologías extremadamente peligrosas, incluyendo las armas nucleares y biológicas, que podrían diezmar la especie humana⁸. Además, la humanidad sufre una catástrofe silenciosa de pobreza severa que supone la tercera parte de la mortandad mundial y causa sufrimiento inimaginable por hambrunas, enfermedades y otras privaciones⁹.

Después de que los gobiernos mundiales prometiesen en la Cumbre Mundial de Alimentación de Roma de 1996 disminuir a la mitad el

⁷ El cambio climático, por ejemplo, podría generar efectos graves sobre la producción global de alimentos, incrementando dramáticamente el hambre en muchos países pobres (Cfr. BROWN, M.E – FUNK C.C.: “Food Security Under Climate Change,” *Science* 319, n.º. 5863, febrero 2008, pp. 580-81; LOBELL, D. – BURKE, M. B. – TEBALDI, C. – MASTRANDREA, M.D. – FALCON, W.P. NAYLOR, R.L.: “Prioritizing Climate Change Adaptation Needs for Food Security in 2030,” *Science* 319, n.º. 5863, febrero 2008, pp. 607-10. Véase también el trabajo de Simon Caney citado más adelante.

⁸ Cfr. CIRINCIONE, J.: *Bomb Scare: On The History and Future of Nuclear Weapons*, New York, Columbia University Press, 2007, especialmente el capítulo 5. Cirincione explica cómo, aunque las tensiones nucleares no sean tan seguras como en el periodo más álgido de la Guerra Fría, aun existen cuestiones urgentes por las que preocuparse.

⁹ La información detallada sobre la pobreza global se ha abierto al público en los últimos años, sin embargo se mantienen algunos de los problemas metodológicos de medición citados más arriba. Puede consultarse la discusión que, aunque se apoya en algunas mediciones problemáticas, ofrece no obstante, una cartografía geográfica instructiva de la pobreza global. Ver ELVIDGE, C.D. – SUTTON, P.C. – GHOSH, T. – TUTTLE, B. T. - BAUGH, K.E. – BHADURI, B. BRIGHT, E.: “A Global Poverty Map Derived from Satellite Data”, *Computers & Geosciences* 35, n.º 8, 2009, pp. 1652–60.

número de personas desnutridas crónicas para el 2015, esta cifra de hecho se incrementó – durante una década de caída de precios de los alimentos – desde 788 a 843 millones. Este incremento experimentó una aceleración en 2006, cuando los precios de la comida empezaron a subir. Con los precios de los alimentos en niveles máximos este año (www.fao.org), es probable que el número de personas desnutridas crónicas en 2011 alcance otro record histórico por encima de la marca de los mil millones.

La explicación simple para este fenómeno es el rápido crecimiento de la desigualdad global. Durante el periodo entre 1988 y 2005, la cuarta parte más pobre de la población humana vio reducir sus ingresos anuales en cerca de un tercio, llegando a pasar de unos ingresos de 1,16% y a 0,78% respecto a los ingresos totales mundiales. La participación de la mitad más pobre se redujo de un 3,53% a un 2,92% . Como consecuencia de una marginación económica tan rápida, las personas pobres no pueden ejercer suficiente demanda en el mercado para inducir a los granjeros a plantar los alimentos básicos que necesitan en lugar de los cultivos usados para producir biodiesel que compran las poblaciones más ricas.

Las cifras ponen de manifiesto que la pobreza severa es hoy evitable. La mayor parte de la que existe no lo haría si los pobres hubieran participado proporcionalmente en el crecimiento económico global reciente. De hecho, los frutos de este crecimiento se han focalizado en el cinco por ciento superior de la población mundial que ha aumentado su participación en la renta doméstica mundial del 42,87 al 46,36% en el periodo 1988-2005.

Una explicación obvia de por qué le ha ido tan bien a los más ricos del planeta en las últimas décadas es que ellos, especialmente los más ricos de todos, disponían de las mejores oportunidades para influir, a través de sus gobiernos, en la arquitectura institucional supranacional emergente que ha sido consagrada, y rodeada, por el Tratado de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Sin duda, los ricos no odian a los pobres, pero sus esfuerzos para influir en las normas supranacionales y para aplicarlas son, como era de esperar, guiadas por sus propios intereses económicos y políticos. Los arreglos institucionales supranacionales poseen claramente la huella de esos intereses. Por ejemplo:

1. Los países ricos y sus empresas compran enormes cantidades de

materias primas a los gobernantes de los estados en desarrollo sin importarles cómo esas autoridades han alcanzado o ejercen su poder. En muchos casos, esto conlleva la colaboración en el robo de esos recursos a sus propietarios, los ciudadanos de la nación. Esta práctica enriquece a sus opresores y, consecuentemente, afianza la opresión: los tiranos venden los recursos naturales de sus víctimas y posteriormente emplean los beneficios para comprar las armas que necesitan para mantenerse en el poder¹⁰.

2. Los estados ricos y sus bancos prestan dinero a esos gobernantes y obligan a la gente del país a devolverlo incluso cuando el tirano se ha marchado. Muchas poblaciones pobres están todavía pagando las deudas contraídas por cleptócratas como Suharto en Indonesia, Mobutu en la República Democrática del Congo y Abacha en Nigeria. Tal conjunto de préstamos y el consiguiente cobro de las deudas equivale a un robo: la imposición unilateral de las cargas de la deuda sobre las poblaciones empobrecidas.
3. Los países ricos favorecen la malversación de fondos por parte de los cargos públicos de los países menos desarrollados, al permitir que sus bancos acepten estos fondos. Esta complicidad se puede evitar fácilmente: a los bancos se les solicitan ya informes relacionados con fondos sospechosos de estar vinculados con el terrorismo o con el tráfico de drogas. Sin embargo, los bancos occidentales todavía aceptan y manejan con avidez fondos producto de la malversación, asegurándose de que sus bancos siguen siendo atractivos para este tipo de depósitos ilícitos. *Global Financial Integrity* (GFI) estima que los países menos desarrollados han perdido con esta estrategia entre 342 y 404,7 mil millones de dólares anualmente en el periodo 2000-2008. Los estados ricos y sus bancos prestan dinero a esos gobernantes y obligan a la gente del país a devolverlo incluso cuando el tirano se ha marchado. Muchas poblaciones pobres están todavía pagando las deudas provocadas por cleptócratas como Suharto en Indonesia, Mobutu en la República Democrática del Congo y Abacha en Nigeria. Tal conjunto de préstamos y

¹⁰ Cfr. POGGE, T.: *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2008 (segunda edición) y WENAR, L.: "Property Rights and the Resource Curse", *Philosophy and Public Affairs* 36, n° 1, 2008, pp. 2-32.

- consiguientes cobro de deudas anima al robo: la imposición unilateral de deudas lastra las poblaciones empobrecidas¹¹.
4. Los países ricos facilitan la evasión de impuestos en los países menos desarrollados a través de normas de contabilidad más laxas para las empresas multinacionales. Puesto que no han de presentar informes país a país, pueden manipular fácilmente los precios de transferencia entre sus subsidiarias para concentrar los beneficios donde se pagan menos impuestos. Como resultado, señalan que no obtuvieron beneficios en los países donde extrajeron, manufacturaron y vendieron sus bienes y servicios y pagan los impuestos de sus beneficios mundiales en algún paraíso fiscal del planeta donde sólo poseen una presencia legal pero no efectiva. El GFI estima que durante el periodo 2002-2006, la manipulación de los precios comerciales privó a las naciones menos desarrolladas de 98,4 mil millones en recaudación fiscal por año¹².
 5. Los países ricos generan cuotas de polución global desproporcionadas. Sus emisiones son las principales causantes de serios riesgos para la salud, fenómenos meteorológicos extremos, elevación de los niveles del mar y al cambio climático, a los que las poblaciones pobres son especialmente vulnerables. Un informe reciente del Foro Humanitario Global (*Global Humanitarian Forum*) destacó que el cambio climático afecta ya seriamente a 325 millones de personas, causa anualmente pérdidas económicas por valor de 125 mil millones de dólares, así como 300 mil muertes de las que el 99% se producen en los países menos desarrollados¹³.
 6. Los países ricos han creado un régimen global de mercado que, se suponía, liberaría grandes ganancias colectivas a través de los mercados libres y abiertos. Pero el régimen está trucado: permite a

¹¹ Cfr. KAR, D. – CURCIO, K.: *Illicit Financial Flows from Developing Countries: 2000-2009*, Washington, Global Financial Integrity, 2011. Estas pérdidas son cuatro veces más grandes que toda la ayuda oficial para el desarrollo, que durante este periodo alcanzó una media de ochenta y tres millones de dólares anuales, de los que sólo ocho millones se dedicaron a “los servicios sociales más básicos” (Fuente: Indicadores de los ODM de las Naciones Unidas consultadas en <http://unstats.un.org/unsd/mdg/Search.aspx?q=bss%20oda>, último acceso 16 de diciembre de 2011).

¹² Cfr. HOLLINSHEAD, A.: *The Implied Tax Revenue Loss from Trade Mispricing*, Washington, Global Financial Integrity, 2010, p. 15, Tabla 2.

¹³ Cfr. GLOBAL HUMANITARIAN FORUM: *The Anatomy of a Silent Crisis*, Geneva, Global Humanitarian Forum, 2009, pp. 1 y 60-61.

los estados ricos continuar protegiendo sus mercados a través de tarifas y regulaciones “antidumping” para alcanzar mayores cuotas de mercado gracias a créditos y subsidios para la exportación (incluyendo los, aproximadamente, 227 mil millones de dólares anuales aportados sólo en agricultura) que los países pobres no puede darse el lujo de igualar¹⁴. Puesto que la producción, en los países pobres, requiere más mano de obra que en los desarrollados, tales medidas proteccionistas destruyen muchos más puestos de trabajos de los que crean.

Estos puntos nos traen más razones para explicar por qué es tan urgente que el tema de la pobreza sea tratado por los académicos. Tanto los académicos como sus estudiantes y lectores suelen pertenecer a los países más ricos y, probablemente, se encontrarán entre los beneficiarios de los acuerdos institucionales internacionales, que basculan a favor de ellos mismos. Así, probablemente, ostentemos responsabilidades especiales para explorar y destacar las injusticias estructurales que nuestros gobiernos diseñan y defienden en nuestro nombre¹⁵.

El cargo académico

La segunda razón por la que los académicos deben tomar partido es que ellos ostentan un cargo público en las sociedades modernas. Este cargo implica ciertas expectativas y responsabilidades. Cuando se realizan debates públicos que giran sobre asuntos que requieren pericia académica, el público espera que los académicos contribuyan con sus conocimientos. Cuando se crea un debate público importante, por

¹⁴ Cfr. Organization for Economic Cooperation and Development (OECD): *Agricultural Policy Monitoring and Evaluation 2011: OECD Countries and Emerging Economies*, Paris, OECD, 2011, p. 18 (también señala que en 2010 los subsidios del gobierno representaron el dieciocho por ciento de los beneficios de las granjas pertenecientes a los países de la OECD).

¹⁵ Estas responsabilidades especiales se pueden fundar en derechos negativos, donde se entiende que los individuos contribuyen a los daños identificados y así están obligados a ayudarlos a remediarlos. Una fundamentación complementaria basada en deberes positivos consideraría que los que disfrutan de mayor seguridad material en los estados ricos se encuentran en una posición adecuada para defender los cambios en aquellos aspectos del gobierno que se ocuparían de estos daños. Tendrían por ello el deber positivo de llevarlo a cabo. Para un estudio que enfatiza el primer enfoque, ver los capítulos cuatro a seis del libro citado de Thomas Pogge *World Poverty and Human Rights*. Véase también Cabrera, L.: *The Practice of Global Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 90-95.

ejemplo sobre si son necesarios los esfuerzos internacionales para reducir la emisión de gases con efecto invernadero, se espera que los científicos contribuyan con el conocimiento probado del que dispongan.

Dada esta esperanza, el silencio académico se puede interpretar, razonablemente, como la aceptación de estos profesionales de que las principales perspectivas representadas en el debate público son creíbles y consistentes con los datos disponibles. Aquellos que aceptan los cargos académicos, que implican estas expectativas, tienen la responsabilidad de vivir conforme a esta premisa, tanto como aquel que acepta el cargo de vigilante de la playa y posee la responsabilidad de rescatar a bañistas en peligro en la orilla del mar. Si los especialistas en el clima no señalan que los datos disponibles apoyan la hipótesis de un cambio climático causado por el hombre [antropogenica], será razonable pensar que el juicio todavía no se ha decidido, es decir, que una hipótesis alternativa permanece como un candidato factible. En ese caso, serán responsables de los efectos de sus palabras: la demora consiguiente en tomar urgentemente acciones necesarias para reducir la emisión de gases de efecto invernadero.

Este deber se extiende plausiblemente a la formación en las clases. Ni que decir tiene que los profesores académicos no han de adoctrinar a sus estudiantes con ninguna perspectiva específica sobre la pobreza global. Por el contrario, en tanto que configuradores de temas específicos y subcampos disciplinares, deben asegurar que ofrecen un compendio de información amplio y crítico a los estudiantes que asumen – o deberían asumir – aspectos de pobreza global en su formación. Un curso de Introducción a las Relaciones Internacionales puede, por ejemplo, incorporar una unidad o contenido transversal dedicado a la pobreza y a los posibles deberes transfronterizos de resolverla. Excluir este tema, da lugar a pensar que no es un asunto de importancia para el estudio de la política mundial. Una reflexión análoga se puede hacer sobre un amplio espectro de los cursos de las ciencias sociales y las humanidades, así como de muchas ciencias naturales y la medicina, donde las implicaciones en torno a asuntos relacionados con la pobreza pueden destacarse aun en estudiantes de los primeros cursos. Dada la urgencia de los asuntos identificados arriba, es plausible exigir que el docente de la

clase posea la responsabilidad de incorporar los datos más destacados sobre la pobreza en los temarios de las diversas asignaturas.

El deber de dar respuesta

Íntimamente relacionado con la idea del académico como aquel que ostenta un cargo destacado, se ubica la comprensión de que son responsables de dar respuestas cuando, en su ámbito de conocimientos, se hagan públicas falsas afirmaciones, especialmente por otros académicos. De hecho, la exhortación actual de que deben permanecer fuera de los debates públicos manifiesta una gran dosis de ingenuidad. Cuando es mucho lo que está en juego, los académicos pueden conseguir elevadas recompensas apoyando a una de las posiciones. El hecho de que los académicos son sensibles a tales incentivos puede observarse en el sistema judicial de Estados Unidos, donde muchos ganan beneficios lucrativos por proporcionar, de modo predecible, un testimonio de peso a quienquiera que los contrate para testificar¹⁶. También, en los debates públicos encontramos muchos académicos sucumbiendo a tales recompensas y, por lo tanto, apoyando al lado que más dinero ofrece, con frecuencia el lado incorrecto. Las guerras de recompensas sobre los daños producidos por el tabaco muestran un ejemplo excelente de este fenómeno: durante varias décadas contrataron a expertos académicos para prolongar la impresión de que los datos sobre sus efectos no eran concluyentes¹⁷. Análogamente, expertos en farmacia han aceptado los pagos de grandes corporaciones para pregonar la seguridad y eficacia de medicinas muy caras. Incluso hay muchos académicos, becados con frecuencia por multinacionales interesadas, que dispuestos a negar la realidad del cambio climático con causa humana [antropogénica].

Estos fenómenos son, tal vez, más aterradores en el debate sobre los efectos de nuestras instituciones emergentes de gobernanza global sobre la evolución de la pobreza. Las corporaciones se juegan billones en que la percepción pública de que los drásticos cambios institucionales que

¹⁶ Véase una discusión sobre asuntos destacados sobre el uso de testigos expertos, en particular economistas en el contexto estadounidense en POSNER, R.A.: "The Law and Economics of the Economic Expert Witness," *Journal of Economic Perspectives* 13, n° 2, Primavera, 1999, pp. 91-99.

¹⁷ Véase una discusión sobre asuntos destacados sobre el uso de testigos expertos, en particular economistas en el contexto estadounidense en POSNER, R.A.: "The Law and Economics of the Economic Expert Witness," *Journal of Economic Perspectives* 13, n° 2, Primavera, 1999, pp. 91-99.

lograron a través de la presión que ejercen son buenos para todos, incluidos los pobres. Mientras ellos, sus políticos y expertos propagan el mito persuasivo de que la marea que sube levanta igualmente a todos los barcos, los más necesitados, que no disponen de expertos en publicidad bien pagados a los que contratar para que cuenten su versión de los hechos, son la mayor parte de los casos silenciados. El resultado es un mundo singular en el que casi todos los expertos disponibles públicamente están de acuerdo en que el estilo de globalización predominante, bajos los auspicios de la OMC, constituye una gran oportunidad para el mundo de los más desfavorecidos, aun cuando el número de los desnutridos crónicamente alcanza casi todos los años nuevos records. En este País de las Maravillas, nuestro mundo actual, no queda una puridad académica que pueda ser preservada: el silencio de los expertos universitarios reforzará la percepción pública de que la globalización de la OMC ha sido positiva para los que tienen menos. El público atribuirá, con razón, este punto de vista a los expertos que permanecen callados. Así pues, legítimamente supondrán que si los informes emitidos por los gobiernos y sus organizaciones internacionales fueran falsos o tendenciosos, hubieran sido cuestionados por muchos de estos expertos universitarios.

Si los expertos examinasen visiblemente e impugnasen estos informes, el público y los medios de comunicación desarrollarían una actitud más crítica y podría más atención al problema de la pobreza. Este examen más cuidadoso, además, provocaría que los defensores del status quo que han sido gratificados económicamente para afirmar su posición realizasen aseveraciones con más miramiento y más atención a los datos, puesto que encararían un riesgo real de bochorno público (un riesgo que actualmente es despreciable). No es realista pensar que todos los impedimentos académicos para la erradicación de la pobreza absoluta puedan ser eliminados. No obstante, como académicos, podemos y debemos contribuir a reducir tales impedimentos allá donde sea posible llevarlo a término fácilmente.

Las capacidades de los académicos

Por último, los investigadores y profesores preocupados por la pobreza poseen deberes específicos para comprometerse fundados en su potencial para realizar contribuciones significativas, distintivas y complementarias a otros empeños, tales como aquellos implicados en las campañas desarrolladas por grandes ONG¹⁸. Tales académicos recibieron años de formación intensiva en contenidos y metodologías. Su conocimiento esencial con frecuencia excede mucho de los que crean las políticas sociales, los periodistas y aquellos que se encargan normalmente de presentar las cuestiones que son de relevancia para combatir la pobreza. Que este conocimiento superior y experto, si contribuye efectivamente a los debates públicos y a los procesos de creación de políticas, podría tener un impacto trascendental resultando fuertemente precisado es algo que se nos sugiere por la magnitud y severidad de las privaciones y dificultades sufridas que afectan a la pobreza global.

Cuando la agresión de Alemania y Japón amenazaron la civilización humana, muchos académicos cambiaron radicalmente sus actividades para contribuir con su trabajo experto a la meta de derrotar a las potencias del eje. Hoy, aprobamos y celebramos tales esfuerzos¹⁹. Sin embargo, muchos creen que los tiempos actuales son diferentes: normales, pacíficos y benignos. De hecho, así podría parecer desde un punto de vista ventajoso y privilegiado situado en uno de los países ricos. Sin embargo, la pobreza causa actualmente más muertes y sufrimiento que las provocadas por la Segunda Guerra Mundial durante sus años más oscuros²⁰. Y las catástrofes del cambio climático podrían infligir sobre

¹⁸ Un ejemplo sería la campaña de Oxfam GROW, que persigue indagar en los problemas fundamentales de la producción y la distribución de alimentos. Puede consultarse en: www.oxfam.org.uk/get_involved/system/, último acceso 1 de diciembre de 2011.

¹⁹ Cfr. MASS, A. – HOIJMAIJERS, H. (eds.): *Scientific Research in World War II: What Scientists Did During the War*, Abingdon, Routledge, 2009. Ni que decir tiene que algunos esfuerzos, como el desarrollo de armas nucleares, simplemente no se pueden aplaudir. En el contexto de este ensayo es importante subrayar que muchos de los científicos cuyo trabajo era instrumental en el desarrollo de esas armas ayudaron después de la guerra a controlar su difusión. Einstein en particular suspendió el foco de su trabajo científico para realizar campañas para una solución política global. Consúltese CAUDILL, S.: “Trying to Harness Atomic Energy, 1946-1951: Albert Einstein’s Publicity Campaign for World Government,” *Journalism Quarterly* 1-2, Primavera/Verano 1991, pp. 253-62.

²⁰ El número total de muertes relacionadas con la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) se estima que fue superior a los cuarenta y ocho millones: entre ocho y diez millones por año. La cifra incluye siete millones y seiscientos mil muertes de militares y más de tres millones de civiles y catorce millones y doscientas mil personas entre los militares de los aliados y más de veinticuatro millones

nuestros descendientes un impacto aun más horrendo que la peor guerra de la historia de la humanidad. La necesidad de actuar no permite excusas y se exige de forma inmediata. Aquellos economistas, científicos del medio ambiente, especialistas en estudios del desarrollo, científicos políticos, filósofos y otros con capacidades sobresalientes en los problemas de la pobreza global pueden y deberían sentirse obligados a poner sus competencias tan altamente desarrolladas al servicio de la arena pública. Los que ya están inmersos en el diálogo y la consulta pública de los gobiernos y los agentes del desarrollo pueden aumentar su impacto mediante la coordinación personal con otros sujetos que piensan del mismo modo dentro de la academia.

Aquello que los académicos pueden hacer y están realizando

Por tanto, ¿qué pueden y deben hacer los académicos, concretamente en relación a estas finalidades?, ¿cómo podemos cumplir con nuestras responsabilidades en relación al público y el mundo de la pobreza?, ¿Cómo podrían nuestros talentos y experiencias únicos realizar una contribución específica para cumplir el gran deber moral de la humanidad de acabar con la pobreza severa evitable tan pronto como sea posible? Proponemos aquí un marco de tres elementos para realizar esta contribución. Implica:

- 1) alcanzar audiencias más amplias,
- 2) lograr un impacto sobre la pobreza a través de intervenciones más directas e
- 3) incentivar la inclusión de las voces de los pobres del mundo.

La asunción que subyace a cada una es, repitémoslo, que los profesores e investigadores comprometidos en tales esfuerzos pueden incrementar su impacto por medio de una participación colaborativa en un grupo tal como *Académicos contra la pobreza* [*Academics Stand Against Poverty*] (www.academicsstand.org), al que nos referiremos más abajo.

En primer lugar, los académicos procedentes de varios campos pueden comprometerse en extender públicamente su mensaje, lo que en el

civiles en los países aliados, incluyendo a China (DEAR, I – FOOT, M.R.D. (eds.): *The Oxford Companion to the Second World War*, Oxford, Oxford University Press, p. 225.

argot de las agencias de financiación de la investigación se denomina “transferencia del conocimiento”. Es posible compartir nuestro conocimiento de expertos sobre los asuntos relativos a la pobreza específica a través de medios escritos, medios telemáticos, medios televisivos, debates públicos, testimonios ante órganos de gobierno y colaboraciones con corporaciones y organizaciones de la vida social. Tales actividades pueden ser cruciales para presentar nuevos descubrimientos, cuestionar las asunciones del discurso público y especialmente para ayudar a encuadrar el discurso de la pobreza mundial con por aportaciones apropiadas de la academia.

Por ejemplo, siguiendo nuestras posiciones del inicio, los académicos poseerían un rol crucial para evaluar críticamente las noticias demasiado optimistas que difunden muchos gobiernos y organizaciones intergubernamentales. Por medio de esta acción, podemos perfilar y ampliar las demandas populares para conseguir una acción más poderosa.

Espacios como el “Poverty Matters Blog” del periódico *The Guardian* sobre asuntos de desarrollo global proporciona una plataforma pública para compartir ideas y presentar desafíos a las políticas y acciones de diversas agencias²¹.

Hay dos tareas más relacionadas íntimamente con este punto. Al dirigir más empeños a explorar las causas de la persistencia de la pobreza, podemos estimular a los políticos y a los ciudadanos a elevar demandas más específicas que las meras descripciones de lo que está sucediendo (tal como aparece en los ODM) y así conseguir formular peticiones que actores singulares deban llevar a término²². Articulando con claridad las bases del imperativo para la erradicación de la pobreza, es posible hacer que sea más difícil que sea excluido de las agendas políticas nacionales e internacionales.

²¹ La blog se encuentra suscrita financieramente por la Fundación Bill y Melinda Gates. Su dirección online es www.guardian.co.uk/global-development/poverty-matters

²² Para conseguir más información acerca de la falta de voluntad de los estados para hacer firme y dentro de tiempo los compromisos alcanzados en los ODMs y que sólo han cumplido leves matizaciones de los mismos, consúltese HULME, D.: “The Millennium Development Goals (MDGs): A Short History of the World’s Biggest Promise”, *Brooks World Poverty Institute Working Paper 100* (September 2009), pp. 36-43, disponible online en: www.bwpi.manchester.ac.uk/resources/Working-Papers/bwpi-wp-10009.pdf, último acceso 1 de diciembre de 2011.

La segunda parte del modelo apunta al impacto, es decir, a los esfuerzos para contribuir más directamente a la disminución de la pobreza. Esto también es una tarea en la que ponen cada vez más énfasis las agencias de financiación situadas en Inglaterra, Europa y otros lugares. En Inglaterra, donde una porción significativa de los fondos públicos para la universidad se decide en función de una revisión profunda de la investigación, que se lleva a cabo aproximadamente cada seis años, todos los departamentos se espera que discutan actualmente el impacto tangible de sus actividades de investigación. El impacto en este contexto trasciende la mera transferencia de información al gobierno o a la masa. Por el contrario, implica efectos demostrables y concretos en la política gubernamental, en los esfuerzos de la ONGs o en las vidas de personas reales. Este criterio podría resultar muy elevado para aquellas contribuciones académicas que no sea cuantificables de modo directo e inmediato. Por supuesto, aceptamos justificables las críticas de un instrumentalismo económico a esta posición que promueve exclusivamente el impacto y la transferencia de conocimiento²³. A pesar de ello, el concepto de impacto puede ser integrado adecuadamente. En el contexto de la pobreza global, miles de académicos de todo el mundo son capaces de realizar contribuciones directas y potencialmente significativas: individual o colectivamente y, con frecuencia, asociados a agentes no académicos.

En términos de actividades conjuntas, por ejemplo, una iniciativa temprana de ASAP ha ayudado a reunir voces universitarias dentro del discurso global emergente sobre los objetivos que deberían reemplazar a los ODM, que expiran en 2015²⁴. Este proyecto ofrecerá un complemento destacado para una campaña a cargo de la coalición de ONGs denominada “Beyond 2015”, la cual pretende construir “un movimiento global, plural y que plenamente inclusivo [multi-stakeholder] para construir un marco legítimo post-2015”²⁵. Ambos esfuerzos se pueden inteligir como unas contribuciones importantes para el diálogo sobre la

²³ Cfr. SWAIN, H.: “Higher Education White Paper is Provoking a Winter of Discontent,” *The Guardian*, 27/09/2011.

²⁴ El proyecto se titular “Informe sobre el consenso de la pobreza global. Puede ampliarse la información en www.academicstand.org, último acceso 1 de diciembre de 2011.

²⁵ La website de *Beyond 2015* es <http://beyond2015.org/>, último acceso 1 de diciembre de 2011.

implementación y efectividad de los ODM, que ha implicado a un gran número de académicos trabajando con agencias de las Naciones Unidas y de otras instituciones²⁶. Estos esfuerzos más recientes pueden interpretarse como la continuación del diálogo y como un medio para aportar cuestionamientos y correcciones [a lo ya realizado].

Otro proyecto pretende evaluar sistemáticamente la efectividad de las organizaciones que luchan contra la pobreza con el objetivo de canalizar las ayudas económicas allí donde manifiesten mejores resultados. Este proyecto interdisciplinario y basado en *GiveWell*²⁷—una iniciativa de la sociedad civil, conforma, en sí mismo, un complemento destacado para las nascentes investigaciones académicas sobre los resultados de la ayudas, de su efectividad y sobre sus responsabilidades²⁸. Por otra parte, *GiveWell* proporciona un modelo y oportunidades para los académicos de verse más directamente implicados.

²⁶ El proyecto del milenio de las Naciones Unidas fue liderado por el economista Jeffrey Sachs. Durante su dirección del comisionado de las Naciones Unidas en el periodo 2002-2006, realizó su trabajo desde las recomendaciones de un número amplio de expertos acerca de cómo implementar y alcanzar las Principales Metas de Desarrollo del Milenio. Esto incluía reducir a la mitad el hambre crónica global, conseguir educación primaria para todos los niños, disminuir la mortalidad infantil y maternal, reducir las muertes por tuberculosis, por SIDA y por malaria. Los informes finales están disponibles en www.unmillenniumproject.org (último acceso 1 de diciembre de 2011). Los directores de los proyectos difundieron activamente las ideas, incluyendo los numerosos informes con opiniones evaluativas y apoyando el esfuerzo general de consecución de los ODMs a través de su exposición en los principales periódicos. Para una crítica representativa del diálogo público generado acerca del esfuerzo para alcanzar los ODMs, específicamente sobre algunos desafíos que generar los instrumentos de medida en relación con las metas esperadas, véase la editorial realizada por invitación por el colaborador inicial de Sachs y director en la fundación de *Global Fund to Fight AIDS, Tuberculosis and Malaria*, Amir Attaran “Necessary Measures,” *New York Times*, 13/09/2005, disponible online en www.nytimes.com/2005/09/13/opinion/13attaran.html, último acceso 1 de diciembre de 2011. Véase también ATTARAN, A.: “An Immeasurable Crisis? A Criticism of the Millennium Development Goals and Why They Cannot Be Measured,” *PLoS Medicine* 2, n° 10, 25/09/2005.

²⁷ La organización se puso en funcionamiento a través de los exgestores de fondos de cobertura de los Estados Unidos [U.S. hedge fund managers] y persigue asegurar que sus propias contribuciones a la disminución de la pobreza sean tan efectivas como sea posible. Su página web es www.givewell.com, último acceso 1 de diciembre de 2011. ASAP financió recientemente un evento de *GiveWell* en la Universidad de Yale, diseñado como escaparate público del trabajo de la organización y como medio de reclutar personal para la institución.

²⁸ Cfr. BANERJEE, A.V.: “Making Aid Work,” en COHEN, J. (ed.): *Making Aid Work*, Cambridge, MA, MIT Press, 2007, pp. 3-26; BANERJEE, A.V. – DUFLO, E.: *Poor Economics: A Radical Rethink of the Way to Fight Global Poverty*, New York, Public Affairs Books, 2011.

Un proyecto [académico] adicional explora cómo las ventas de los recursos naturales de los gobernantes ilegales pueden ser cuestionadas empleando recursos legales existentes²⁹.

Otra iniciativa [académica] está desarrollando una alternativa al modo en que las innovaciones académicas, actualmente, se incentivan y recompensan por medio de los márgenes de ganancias que dejan la protección de las patentes, poniendo estas medicinas fuera del alcance de los pobres del mundo³⁰.

Estos son sólo algunos ejemplos de las diversas iniciativas de impacto directo a los que los académicos centrados en el tema de la pobreza pueden contribuir con su experiencia. De este modo se logran beneficios de escala al incrementar los efectos positivos y al amplificar su voz colectiva en relación a los aspectos clave de la pobreza.

La última categoría, la inclusión efectiva de la pobreza global en el diálogo sobre cómo y por qué mejorar las circunstancias de los desfavorecidos, es la menos desarrollada en el conjunto del mundo académico, si bien es también la más potencialmente significativa. La mencionada inclusión va más allá de los estudios empíricos de los contextos en que persiste la pobreza. Sin duda, se han conducido trabajos más rigurosos y agudos acerca de cómo los pobres más absolutos viven sus existencias en los últimos años por sociólogos, antropólogos, economistas y otros³¹. Trabajos análogos comenzaron a ser más sensibles a la pobreza global en relación a como ellos entienden sus propias privaciones y sobre los desafíos que encaran. Un ejemplo es el proyecto *FemPov*, que integra tres fases de entrevistas intensivas en dieciocho lugares de seis países³².

²⁹ Los detalles sobre esta iniciativa, promovida por el filósofo Leif Wenar del King's College London, se encuentra en www.cleantrade.org/.

³⁰ El desarrollo de esta iniciativa, the Health Impact Fund, se basa en los resultados de académicos y especialistas de todo el mundo (véase www.healthimpactfund.org, último acceso 1 de diciembre de 2011). Véase también BANERJEE, A. – HOLLIS, A. – POGGE, T.: "The Health Impact Fund: Incentives for Improving Access to Medicines" *The Lancet* 375 (2010), pp. 166-69.

³¹ Para un ejemplo destacado que explora cómo aquellos que viven con menos de dos dólares diarios organizan sus ingresos y hacen frente al día a día, consúltese COLLINS, D. – MORDUCH, J. – RUTHERFORS, S. – RUTHVEN, O.: *Portfolios of the Poor: How the World's Poor Live on \$2 Per Day*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

³² Para más información, véase la página web del proyecto "Measuring Poverty and Gender Disparity" ["Midiendo la pobreza y las diferencias de género] en www.genderpoverty.com/, último acceso 1 de diciembre de 2011.

Un paso próximo destacado será introducir las voces de la pobreza global más directamente en los debates que nos preocupan tan profundamente. Algunos informes recientes, especialmente en la teoría política normativa, han realizado movimientos en esta dirección. Los teóricos han conducido entrevistas cualitativas con algunas personas que enfrentan privaciones graves. A partir de este trabajo, han sido capaces de presentar o hilvanar argumentos no sólo de activistas en nombre del pobre³³ sino también de inmigrantes ilegales, mujeres pobres y una minoría de grupos que sufren múltiples privaciones dentro de sus países³⁴. Tales informes, al incorporar los puntos de vista contextualizados de los pobres dentro de argumentaciones académicas sistematizadas sobre la pobreza global, completan y, además, movilizan mejor que el enfoque más directo –y muchas veces tremendamente potente, de las historias orales o las narraciones de hechos reales³⁵.

Hay una gran variedad de posibilidades para promover la inclusión y permitir al pobre unirse al discurso global más directamente. La tecnología informática de conexión a través de video, por ejemplo, hace posible llevar en directo a las aulas de todo el mundo a activistas, a realizadores de documentales, representantes públicos y otros. Aunque hay que ser cauteloso a la hora de tomar a individuo como representante de la pobreza mundial, la tecnología permite fácilmente traer a

³³ Cfr. ACKERLY, B.: *Universal Human Rights in a World of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

³⁴ Un informe que se centra en parte en los inmigrantes ilegales y en los pobres pertenecientes a las áreas de México y otras áreas desde las que inician su viaje, véase CABRERA, L.: *The Practice of Global Citizenship*. El estudio de campo de Cabrera incluye más de doscientas cincuenta entrevistas con inmigrantes, así como sobre los derechos de los inmigrantes y sobre los activistas antiinmigrantes en los Estados Unidos, México y la Europa Occidental. Un estudio que da pasos adelante incluyendo a las voces de las mujeres puede consultarse en NUSSBAUM, M.: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Jonathan Wolff, Avner De-Shalit y otros colegas entrevistaron a cien personas en Inglaterra e Israel, incluyendo a trabajadores sociales y a sus clients, para desarrollar una teoría normativa sobre aquellos que poseen menos basada en la teoría de las capacidades de Nussbaum *Disadvantage*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

³⁵ Por ejemplo, las vulnerabilidades y privaciones sufridas por muchos Dalits son narradas por medio de sus propias voces en los dos volúmenes producidos por los grupos civiles de la India y financiados por los Países Bajos ALOYSIUS IRUDAYAM S.J. – MANGUBHAI, J.P. - LEE, J. G.: *Dalit Women Speak Out: Violence Against Dalit Women in India*, Delhi, National Campaign on Dalit Human Rights, 2006. Alicia Alarcón ofrece una crónica igual de enérgica en primera persona de las experiencias de inmigrantes no autorizados en la frontera entre Estados Unidos y México en *The Border Patrol Ate My Dust*, Traduc. Ethriam Cash Brammer de Gonzales, Houston, Arte Publico

organizaciones de base procedentes de las regiones más pobres, así como a individuos corrientes. Esto se puede trasladar a diálogos en las aulas, a ciertos tipos de encuentros académicos y a otros escenarios.

La pretensión general consiste en hacer posible que los pobres del mundo compartan su propia “perspectiva privilegiada” sobre sus vidas. Esta frase está tomada de tratados de gobiernos democráticos, donde se asume como una razón fundamental para una toma de decisiones inclusiva³⁶. Ni siquiera los gobernantes más benévolo podrán tener jamás una información completa sobre cómo pueden afectar sus decisiones y políticas a los individuos; así pues, es importante permitir a todos que den su opinión. De la misma forma, el discurso y los proyectos relativos a la pobreza global se pueden robustecer a través de las opiniones de aquellos que, de facto, sufren una pobreza grave y las de aquellos un poco más ricos que comparten el mismo contexto y están dispuestos a defender los intereses de los más necesitados. Un ejemplo a subrayar de este último punto sería la Campaña Nacional de los Derechos Humanos de los Dalit, afincada en Delhi. Sus miembros son fundamentalmente los Dalit (casta intocable) y trabajan en nombre de millones de Dalits en la India, que continúan sufriendo algunas de las condiciones sociales y materiales más adversas del planeta.

Posibles objeciones

No estamos pidiendo que una legión de grandes “planificadores”³⁷ descienda de sus torres de marfil y erradiquen la pobreza global de un plumazo. Más bien, esperamos que muchos más académicos se animen a compartir sus conocimientos de expertos y sus visiones prácticas sobre la pobreza y el compromiso público entre ellos, con el fin de hacer más

³⁶ Cfr. SHAPIRO, I.: *The State of Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2003, pp. 39-43.

³⁷ El concepto es de William Easterly. Él establece un profundo contraste entre los esfuerzos realizados por los “Planners”, que desean aplicar diseños de amplio espectro y centralizados a los problemas sociales globales y los “Searches”, que, trabajan para conseguir soluciones específicas para problemas concretos (cfr. EASTERLY: *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*, Oxford, Oxford University Press, 2006, especialmente la parte I.

efectivas las contribuciones de la academia en relación a la disminución de la pobreza. Un grupo como ASAP puede contribuir a asegurar que las mejores ideas se canalicen en el discurso público. Además, es capaz de promover un diálogo e mayor interacción entre las disciplinas. Por ejemplo, como Keith Horton ha aseverado³⁸, se puede obtener enorme beneficio de animar a un diálogo más robusto entre los teóricos normativos centrados en una distribución más justa del producto social global y entre los académicos empíricos dedicados a la ayuda y el desarrollo. Este diálogo interdisciplinar fomenta que los académicos sean conscientes de los mejores descubrimientos disciplinares o de los argumentos procedentes de los diversos subcampos. Así, ayudarán a evitar repetir los viejos caminos ya andados o aparecer como los “ingenuos bienhechores” referidos arriba³⁹. Los representantes de las ONG pueden proporcionar, además, ideas valiosas sobre las iniciativas, éxitos y fracasos del pasado, especialmente sobre los puntos a acentuar en el desarrollo y la distribución de la ayuda⁴⁰. Un diálogo más sistemático traerá a la palestra complementariedades entre la academia y las iniciativas de las ONGs. Aún más, dotará de un medio para airear y resolver auténticas diferencias.

Tales diferencias son el núcleo de una objeción ofrecida por Gerald Gaus⁴¹. Él afirma que los filósofos no deberían intentar “aplicar” la ética al discurso público. Esta acción desalienta el equilibrio imparcial de las diversas razones y alienta una polémica retórica que sólo pretende alistar partidarios. La misma objeción general se podría aplicar a la presentación de los datos empíricos. Se podría argumentar que una vez el economista o el especialista en desarrollo dan el salto a la arena pública, los asuntos relativos a la recopilación de datos y a la honestidad sobre las conclusiones se pierden fácilmente en el camino que conduce a conseguir ciertos resultados políticos. En lugar de tomar partido, haríamos mejor en seguir los argumentos y evidencias a donde nos lleven y a reconocer que,

³⁸ Cfr. HORTON, K.: “An Appeal to Aid Specialists,” *Development Policy Review* 28, n° 1 (2010), pp. 27-42.

³⁹ Véanse las contribuciones de Roger Riddell sobre este asunto.

⁴⁰ Véanse las contribuciones de Martin Kirk sobre este asunto.

⁴¹ Cfr. GAUS, G.: “Should Philosophers Apply Ethics?”, op.cit.

en general, en los casos complicados existe un “pluralismo razonable” de puntos de vista que compiten entre sí.

Nosotros obtuvimos la conclusión contraria respecto a la cuestión del compromiso. Reafirmando la perspectiva bosquejada arriba, nosotros sostenemos que precisamente porque los académicos son los mejor situados para examinar evidencias y argumentos con rigor al tratar de derivar los juicios mejor fundamentados posibles, por eso mismo deben implicarse plenamente en los debates sobre la pobreza global. Los desacuerdos sobre los temas relevantes persistirán, sin duda. Sería ingenuo esperar un acuerdo completo de todos los académicos sobre, por ejemplo, los criterios que reemplazarán al ODM (sus indicadores de pobreza, criterios de medida, medios de aplicación, etc). Sería igualmente desacuerdo conduce inevitablemente a un callejón sin salida y que resulta imposible identificar los puntos de acuerdo subyacentes, a través del diálogo entre especialistas.

Es completamente plausible pensar que ese acuerdo se puede alcanzar sobre algunos aspectos importantes conectados al proyecto de reemplazo [de los ODM], por ejemplo, someter a los estados más ricos a obligaciones más específicas⁴². En cualquier caso, en el mundo real, habrá un resultado: algún compromiso nuevo o ninguno. Si se adoptan nuevas metas, estas podrían ser nuevamente inespecíficas en relación a los destinatarios, dando libertad a todos para celebrar que se han conseguido puesto que no se singulariza quién ha de realizarlas. Sin embargo, por otro lado, se pueden proponer nuevas metas que incluyan una división de tareas realista que requiera agentes específicos y efectivos capacitados para cada acción, que den cuenta de un calendario bien definido. Observando cuánto está en juego en relación a los resultados, los académicos interesados en el tema de la pobreza tienen buenas fuertes razones para desear implicarse en los debates. Trabajar en el seno de un grupo como ASAP nos ayuda a trascender el cúmulo de estrechos desacuerdos, a ponernos en camino hacia la identificación de las asunciones y conclusiones ampliamente compartidas y a desarrollar

⁴² Véase también HORTON, K.: “Academics Stand Against Poverty: The Story So Far” (2011). Disponible online en <http://academicsstand.org/article/academics-stand-against-poverty-the-story-so-far/>, último acceso 1 de diciembre de 2011.

aquellos caminos más significativos para el público y para los legisladores.

Otra objeción se alza en torno a las exigencias [que descansan sobre los hombros de los académicos]. Es injusto, aseverarán algunos, esperar que los académicos, que ya tienen muchas demandas de tiempo y energía, den de sí mismos a la pobreza global más que otras personas en mejores condiciones que ellos. Una posible respuesta a esta objeción señala que no se pide a los académicos que hagan más que otros, sino sencillamente que sus acciones posean más alcance. Así pues, si se pide a las personas con una seguridad material que donen un diez por ciento de su tiempo, no se solicita a los investigadores y profesores más de ese tiempo. Sin embargo, al poseer un mayor nivel de pericia y conocimientos, sus resultados conseguirían mayor repercusión que los de quienes no pertenecen a este entorno (aunque ambos deberían conseguir tanto como fuera posible con el tiempo y los recursos a su mano para la erradicación de la pobreza).

Esta propuesta puede interpretarse como muy conservadora. Alguien que con cada hora de su tiempo consiguiese un aumento de los ingresos de la gente más desfavorecida de cien dólares, debería ofrecer más horas que aquellos sujetos no expertos que sólo obtuviesen un aumento de diez dólares por cada hora de su tiempo. ¿Acarrea esta perspectiva lastres excesivos e injustos para los académicos? Una organización como ASAP ayudará a evitar esto. Al jugar el rol de coordinación, ASAP es capaz de incrementar el número de académicos que contribuyan y organizar su colaboración de forma que sus cargas sean minimizadas al aumentar la eficiencia y la distribución equitativa⁴³. Compartiendo información y a través del diálogo, los miembros de ASAP pueden ayudarse entre ellos por medio de la conexión y ampliación del impacto de sus esfuerzos, puesto que será posible abrir si experiencia y energía a usos más eficaces.

Una objeción final se funda en los deberes recíprocos hacia los compatriotas. Se podría argüir que, si los académicos deben asumir un rol público en la lucha contra la pobreza, deberían priorizar la pobreza de la propia casa. Tenemos deberes de reciprocidad hacia los compatriotas, que

⁴³ Cfr. SHUE, H.: "Mediating Duties," *Ethics* 98, n° 4 (1988), pp. 687-704.

han contribuido en mayor cuantía a costear el tiempo que dedicamos a nuestras propias agendas y a diseminar nuestras ideas. En ese sentido, deberíamos trabajar en primer lugar a aliviar la pobreza doméstica relativa más que la pobreza absoluta global.

A pesar de ello, esta objeción se mantiene en pie sólo si los deberes de reciprocidad triunfan sobre otros deberes; sin embargo, esta premisa es cuestionable. Se puede defender que las instituciones supranacionales que se mantienen gracias a nuestra cooperación son gravemente injustas a la vista de la ingente pobreza evitable que generan. Deberíamos poner fin a esta injusticia o proteger a sus víctimas en virtud de un deber negativo (no causar daño) que es más relevante que nuestros deberes hacia los compatriotas⁴⁴. Se puede también afirmar que nuestros deberes generales positivos hacia las personas que viven en pobreza extrema en el extranjero son más urgentes porque sus necesidades son mayores y es más barato satisfacerlas.

Se puede suscitar una cuestión más fundamental en relación a la justicia de las condiciones del trasfondo de las que se dicen que generan los deberes de reciprocidad. Hasta que se demuestre que las exclusiones y las restricciones territoriales asociadas al sistema global actual sean moralmente defendibles, un sistema de reciprocidad erigido sobre ellas está abierto a ser cuestionado. Para ilustrar este punto, imagine el dueño de un esclavo que lo entrega a otro propietario con la condición de que, más tarde, recibirá un esclavo similar a cambio. Ese contrato recíproco no ayuda a justificar el sistema de esclavitud sobre el que descansa. Análogamente, el hecho de sentir una necesidad de devolver los favores de los compatriotas dentro de una sociedad rica o de compensarlos por la imposición de leyes que limitan nuestra libertad⁴⁵, no pueden sostenerse como la prueba de que los deberes domésticos de reciprocidad triunfan sobre los de la pobreza global, a menos de que se pueda establecer que el sistema sobre el descansan los deberes domésticos es justo. Si la riqueza de la sociedad se sostiene sobre un sistema global de normas que mantiene, de forma evitable, a miles de millones de personas bajo condiciones de pobreza, entonces la prioridad de sus miembros de

⁴⁴ Cfr. POGGE, T.: *World Poverty and Human Rights*, especialmente los capítulos 3-5.

⁴⁵ Cfr. MILLER, R.: "Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern," *Philosophy and Public Affairs*, n° 27 (1998), pp. 202-24.

realizar donaciones entre ellos podría ser una violación de los derechos humanos antes que el cumplimiento de un contrato moralmente válido de reciprocidad. Estos asuntos relativos a la urgencia relativa de nuestros deberes son complejos y académicos formados pueden realizar contribuciones importantes para clarificarlos y resolverlos⁴⁶.

Conclusión

Cerraremos nuestro trabajo invitando a académicos, a estudiantes graduados y licenciados interesados en la disminución de la pobreza a unirse a *Académicos contra la pobreza* [*Academics Stand Against Poverty*] (www.academicsstand.org). También son bienvenidos los miembros afiliados procedentes de ONGs interesadas en la pobreza y todos aquellos que se dedican al servicio público. Será de utilidad aquí explicar algo más de las bases de ASAP.

La iniciativa se puso en marcha por académicos de Australia y Estados Unidos que buscaban formas de mejorar el conocimiento académico sobre la pobreza global y promover la colaboración entre las disciplinas⁴⁷. La organización inicial condujo a la realización de reuniones formales para el lanzamiento en 2010-2011 que movilizaron a numerosos participantes en las Universidades de Yale, Birmingham, Oslo, la University of Notre Dame London Center y la Universidad de Delhi. Los participantes de cada encuentro contribuyeron a identificar prioridades para la organización y proporcionaron feedback a otros proyectos propuestos.

Otros esfuerzos iniciales se centraron en el desarrollo de la web, que pretende ofrecer información sobre el impacto y ampliación global de los proyectos; asimismo, permite a los académicos con ideas similares ponerse en contacto y colaborar entre ellos de diferentes formas. Entre los proyectos informativos se incluye compilar una base de datos extensa de

⁴⁶ Véanse estudios recientes ofreciendo críticas de la prioridad a la distribución entre los compatriotas en POGGE, T.: *World Poverty and Human Rights*; CANEY, S.: *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005; MOELLENDORF, D.: *Global Inequality Matters*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009; BROCK, G. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

⁴⁷ Cfr. HORTON, H. "Academics Stand Against Poverty: The Story So Far", op.cit.

centros universitarios, institutos e iniciativas focalizadas en la pobreza global, así como proveer de proyectos de impacto y campañas de las ONG en las que los académicos puedan contribuir. Se pretende que la base de datos proporcione un lugar para que los académicos entren en contacto con ideas que ya están en funcionamiento y para que encuentren modelos e inspiración para proyectos independientes. Una red paralela de la web permite a grupos externos, incluidas asociaciones y ONGs, colaborar con los miembros online de ASAP.

La web de ASAP ofrecerá, además, muchas oportunidades para que los académicos compartan información y se comprometan directamente en el diálogo a través de la sección Foro “Pobreza mundial”. Este foro anexará pequeños artículos que destaquen las recientes investigaciones focalizadas en eventos claves de la política global tales como aquellos relacionados con el reemplazo de los ODM. Por otra parte, ofrecerá recursos sobre ciertos medios efectivos de alcanzar las audiencias más amplias y a los legisladores. Los usuarios individuales podrán ofrecer feedback online para anunciar “lecturas recomendadas” y formular cuestiones abiertas al diálogo común.

ASAP también pretende alimentar y ofrecer una plataforma colaborativa para algunos proyectos de impacto. Uno relevante de los más recientes, ya mencionado, es el proyecto de *Consenso para la Pobreza Mundial*, que, inicialmente, desea reunir las contribuciones de los académicos al diálogo de la sustitución de los ODM y que identificará los puntos comunes de acuerdo que podrán tomar parte de modo significativo en los aspectos de política global. Se están desarrollando proyectos adicionales de impacto, es más, ASAP se dedica a ayudar a colaboradores potenciales de proyectos a encontrarse entre sí y a facilitar información compartida sobre modos de financiación y de apoyo.

Comenzamos este ensayo en un modo ciertamente pesimista, subrayando los caminos que buscaban la erradicación de la pobreza y que que no habían gozado de suficiente impacto. Existen varias razones para ello. Una es el exceso de “buenas ideas”. En este sentido, hemos de poner el acento en el *Foro Mundial Social [World Social Forum]*, donde miles de personas presentaron miles de buenas ideas, obligadas a pisarse entre sí. ASAP puede ayudar a superar este problema seleccionando y extendiendo las mejores ideas y centralizando los esfuerzos de muchos en

su realización. Resulta difícil saber por adelantado cuantos académicos colaboran a través de las naciones y las disciplinas que pueden unirse a la lucha contra la pobreza. Pero los roles especiales que jugamos en las sociedad y nuestras capacidades nos dan razones para creen que poder realizar contribuciones sustanciales y diferenciadas del resto. La necesidad de una acción más efectiva es, sin duda, urgente. Hagamos un esfuerzo más coordinado como investigadores y profesores para ayudar a construir alianzas de gentes y de organizaciones que luchan por poner fin a la pobreza severa mundial.

**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS /
REVIEWS**

APRENDICES DE SABIO

Estudio bibliográfico realizado por Gabriel Arnáiz del Pilar (Universidad de Sevilla) sobre las obras siguientes

VERNON, Mark: *Los podcasts de Platón. Guía de los antiguos para los modernos*, Madrid, Alianza, 2011. 240 pp.

DROIT, Roger-Pol: *Ideal de la Sabiduría. De Lao-zi y el Buda a Montaigne y Nietzsche*, Barcelona, Kairós, 2011. 176 pp.

CASTERMANE, Jacques: *La alegría de ser*, Bilbao, Mensajero, 2011. 132 pp.

SHAUGHNESSY, Edward: *Sabiduría china*, Barcelona, Blume, 2010. 176 pp.

LAERCIO, Diógenes: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Traducción de Carlos García Gual), Madrid, Alianza, 2010. 608 pp.

A continuación, analizamos diversos libros que presentan la filosofía como una sabiduría o un arte de vivir, como una práctica más que como una teoría, y a los filósofos como aprendices de sabios que pueden servirnos como modelos de inspiración en nuestra vida cotidiana.

Parece ser que algunos filósofos empiezan a tener en cuenta las revolucionarias investigaciones de Pierre Hadot sobre la historia de la filosofía (según este autor, para un filósofo de la Antigüedad lo verdaderamente importante era llevar una vida filosófica y no tanto construir un sistema filosófico original), y ya se están escribiendo algunas obras desde esta perspectiva, considerando las distintas filosofías más como formas de vida que como elaboraciones exclusivamente teóricas, más como escuelas de aprendizaje en el arte de vivir que como instituciones educativas. Se reivindica así la figura del sabio frente a la de erudito. De hecho, las tres primeras obras que vamos a comentar se inspiran en esta nueva concepción de la historia de la filosofía que ha propuesto Hadot.

Mark Vernon es un filósofo británico conocido en el mundo anglosajón por escribir libros de filosofía dirigidos al gran público en los que aborda cuestiones cotidianas, como la amistad (*The Meaning of Friendship*, Macmillan, 2010), los problemas personales (*What Not to Say: Philosophy for Life's Tricky Moments*, Phoenix, 2009), el bienestar (*Wellbeing*, Cumen, 2008) o el arte de vivir (*The Good Life: 30 steps to Perfecting the Art of Living*, Hodder, 2010). En español se han traducido hasta el momento dos libros, *42: la respuesta de pensamiento*

profundo a la vida, al universo y a todo (Alianza, 2010) y ahora éste: *Los podcasts de Platón: Guía de los antiguos para los modernos*.

A pesar de ese título tan poco serio, nos encontramos ante un libro sólidamente documentado en el que Vernon, como si fuera un nuevo Diógenes Laercio, nos presenta la etopeya (es decir, la descripción del carácter, acciones y costumbres de una persona, según la *Real Academia Española*) de veinte filósofos de la Antigüedad, algunos de ellos muy famosos, como Sócrates, Pitágoras, Platón o Diógenes, y otros menos conocidos, como Onesícrito, Menipo, Cleantes o Bión. Vernon es capaz de relacionar las doctrinas de estos filósofos antiguos con las preocupaciones actuales del hombre contemporáneo, recuperando así esa tradición filosófica —la de Laercio, Plutarco y Montaigne— que pone el acento en cómo vivían los filósofos sus filosofías en su vida diaria y cómo estos distintos modos de vida podrían servirnos como ejemplos para orientarnos en nuestros problemas cotidianos. El objetivo consiste en reflexionar sobre estos filósofos y sus filosofías, al mismo tiempo que reflexionamos sobre nuestras propias vidas.

Vernon nos recuerda que los filósofos de la Antigüedad practicaban “una forma de vivir donde la práctica y el pensamiento libre eran inseparables para ellos. Limitarse únicamente a hablar de filosofía sería como comprar un libro de cocina y no encender nunca el hornillo. Si la prueba del pastel está en comérselo, la prueba de la filosofía estaba en la forma de vivir”. En aquella época, la “filosofía tenía que ver con lo que uno comía, con la forma en que uno hacía el amor, con el lugar en que vivía. Si uno acertaba con aquellas decisiones, y además pensaba de una forma menos retorcida, se prometía una buena vida”.

No hay que olvidar que las historias de las hazañas de los filósofos antiguos, de sus costumbres, de sus encuentros y conversaciones fueron muy populares durante la Antigüedad y la Edad Media. No se trataba simplemente de anécdotas divertidas, aunque algunas de ellas lo fueran: eran algo más. “Las narraciones de sus vidas transmitían su forma de ser casi tan claramente como las palabras que pronunciaron durante sus vidas”, concluye Vernon.

Roger-Pol Droit es un filósofo francés que colabora habitualmente en la prensa de aquel país y que además escribe libros de divulgación filosófica, como *101 experiencias cotidianas de filosofía* (Grijalbo, 2003), quizás el más original de todos los que ha escrito, *Una breve historia de la filosofía* (Paidós, 2011), o la colección de diálogos dirigidos a jóvenes como introducción al estudio de algunas cuestiones difíciles: *La filosofía explicada a mi hija* (Paidós, 2005), *La religión explicada a mi hija* (Paidós, 2007), *Occidente explicado a todo el mundo* (Paidós, 2010) y *La ética explicada a todo el mundo* (Paidós, 2010).

Pero el libro que ahora comentamos, *Ideal de la Sabiduría: de Lao-zi y el Buda a Montaigne y Nietzsche*, tiene más relación con otro que escribió hace varios años, *Aquellos sabios locos: prácticas cotidianas de los filósofos para entender*

una vida mejor (El Aleph, 2004), donde seleccionaba algunas de las mejores anécdotas de las Vidas y opiniones de filósofos ilustres de Diógenes Laercio (disponemos de dos excelentes traducciones: la de García Gual y la más reciente de Bredlow) y las recreaba literariamente, mostrándonos de manera muy elocuente y verosímil cuarenta y tres escenas de la vida de estos filósofos (y de algunas pocas filósofas). En este libro continúa la labor emprendida en aquel, aunque ahora ha ampliado el marco histórico y cultural: ya no habla sólo de filósofos de la Antigüedad como Diógenes o Epicuro, sino también de filósofos modernos (como Montaigne o Spinoza) y contemporáneos (como Nietzsche, Schopenhauer o Wittgenstein), así como de pensadores de otros ámbitos culturales (como Buda, Laozi, Milarepa o Sammai). Todos ellos pensadores cuya existencia y obra están íntimamente ligadas y que se esforzaron por vivir en conformidad con su pensamiento.

Para Droit, los sabios “son grandes figuras antiguas que han marcado la evolución de la humanidad: seres excepcionales, modelos de perfección, ejemplos de realización, iniciadores de caminos que los demás podrán seguir”. El sabio “encarna siempre el modelo insuperable de lo mejor que puede obtenerse con la argamasa humana”. El problema es que hoy en día ya no somos capaces de concebir este tipo de hombre y este ideal de perfección nos parece imposible de conseguir. A lo largo del libro, Droit se pregunta: “¿Quién es, hoy en día, realmente sabio?” (Quizás Gandhi, Martin Luther King o el Dalai Lama, responde). Y si el sabio no existe hoy, “si no es más que un ideal, una utopía, un objetivo inaccesible, un puro fantasma, ¿por qué nos sigue haciendo soñar a través de los siglos?”. Porque su ejemplo todavía puede “¡tener consecuencias decisivas para nosotros.

El libro de Jacques Castermane, *La alegría de ser*, (cuyo título en francés se ajusta más a su contenido real, *La sagesse exercée*, y que puede traducirse por *Ejercitar la sabiduría*), nos presenta el recorrido espiritual que ha realizado este discípulo de Graf Dürkheim a lo largo de su vida y las diversas técnicas que ha aprendido de diferentes tradiciones (como el tiro con arco, el aikido o el zen) y que podríamos aplicar a nuestra vida diaria. Comte-Sponville explica en el prólogo que la filosofía “es una actividad que, por medio de discursos y razonamientos, nos procura una vida de dicha. Esta fórmula de Epicuro, que cito con frecuencia, dice, quizás, lo esencial: que la filosofía es una actividad discursiva, intelectual, teórica, pero que tiene hacia otra cosa (la vida dichosa, que no es ni discurso, ni razonamiento, ni teoría). En Occidente, los filósofos olvidarán frecuentemente esa otra cosa”. Y concluye diciendo que lo que importa “es asir los dos cabos de la cadena: el cabo filosofía, que supone un trabajo, un discurso, una forma de pensar, y el cabo sabiduría, que es reposo, silencio, una manera de vivir y de actuar”. Castermane es mucho más simple, pero también más contundente:

“la sabiduría es el arte de vivir con el alma en paz. Esto es lo que debiera importar al hombre actual, zarandeado, tenso, estresado, inquieto”. Y para dar más fuerza a su propuesta, cita al filósofo estoico Epicteto, que nos enseña que “la ataraxia (la paz del alma) es el mayor bien al que hombre puede acceder” y a Hadot (¡cómo no!), que nos recuerda que la “sabiduría era un modo de vida que aportaba tranquilidad al alma, libertad interior, consciencia cósmica. La filosofía se presentaba, ante todo, como una terapéutica destinada a curar la angustia”.

Por último, vamos a comentar brevemente Sabiduría china, un libro de Edward L. Shaughnessy, en el que este profesor de la Universidad de Chicago nos ofrece una antología de 250 aforismos pensadores chinos, como Confucio, Mencio, Laozi, Zhuangzi, Sunzi o Mozi, agrupados en siete temáticas, como la educación, la muerte, la guerra o la familia. En la introducción, el autor nos presenta las claves básicas para entender esta tradición espiritual. Para los chinos, “todos nacemos con el potencial necesario para crecer, pero la mayoría de nosotros sólo aprendemos poco a poco mientras maduramos e interactuamos con los demás”.

GABRIEL ARNÁIZ

Universidad de Sevilla

BARRIENTOS RASTROJO, José. (Editor y coordinador). *Filosofía Aplicada y Universidad. Visión Libros Editorial, Madrid, 2011. 96 pp.*

José Barrientos Rastrojo es profesor en la Universidad de Sevilla. Es el primer Doctor con Acreditación Europea en Filosofía de la Universidad de Sevilla, que recibió el Premio Extraordinario de Doctorado del curso 2008-2009. Asimismo, es Licenciado en Filosofía, Diplomado Universitario en Enfermería (Universidad de Sevilla), Técnico en Mediación Intercultural y Desarrollo (Universidad Pablo de Olavide) y Máster en Mediación y Resolución de Conflictos (Universidad

del País Vasco). Sus anhelos investigadores en el campo de la Filosofía Aplicada lo han conducido a dirigir el máximo evento mundial de la disciplina (*8th International Conference on Philosophical Practice*), a codirigir y crear otros eventos internacionales de análoga relevancia

Filosofía Aplicada y Universidad es una reunión de seis capítulos sobre la materia en los que se recogen no sólo las experiencias y andaduras de cada uno de sus autores sobre el tema, sino también una visión general de los estudios en Filosofía Aplicada que se están llevando a cabo tanto en España como en Latinoamérica en el campo de la inte-

gración de los mismos a la vida académica/universitaria.

El primero nos sirve de Introducción, escrito por el editor y coordinador del libro, José Barrientos. Recoge la exposición del problema o *dilema* al que se enfrenta esta disciplina respecto a su posicionamiento e inserción en la universidad. Criticada la labor de los investigadores por parte de los sectores más conservadores de la “academia” que han llegado a considerar la no legitimidad de la Filosofía Aplicada en los estudios universitarios; mientras, nada más lejos de la realidad, la experiencia tanto en consultorías filosóficas como en la impartición de cursos dentro del ámbito universitario, así como la utilización de las técnicas de la disciplina en centros de enseñanza secundaria obligatoria, habla de todo lo contrario. La Filosofía Aplicada es una rama creciente de la investigación en Filosofía Práctica y un éxito tanto en su aceptación como en su utilidad no sólo en la vida académica, sino también en la personal. Recoge así mismo un pequeño resumen de la problemática de cada uno de los demás artículos y demuestra una vez más, que la existencia de ésta tendencia filosófica en la universidad es creciente.

El segundo capítulo: “... *Y Sócrates devino monje*” (José Ordóñez García, Universidad de Sevilla) nos hace un breve *recorrido* por lo que ha sido el calendario y el panorama

del estudio e investigación en Filosofía Aplicada y Orientación Filosófica (OrFi) tanto en España como en el extranjero, desde el *I Congreso iberoamericano y de habla hispana para el asesoramiento y la orientación filosófica* hasta prácticamente la fecha actual declarando la continua y entusiasta presencia de esta disciplina en la Universidad de Sevilla. Contundente responde a qué sea la filosofía, y más a las alturas del S.XXI en que nos encontramos, declarándose a sí mismo “anarco-existencialista” y suscrito a la “izquierda heideggeriana” en lo que se refiere sobre todo al concepto de “democracia ontológica” (pp. 21-22). Tras dar una explicación de tal tendencia en la que expone sus reflexiones sobre la labor misma y la esiedad de la filosofía, deja claro que la actividad que tanto él como el resto de sus colegas investigadores realiza, no sólo está justificada filosóficamente, sino que es en sí misma filosofía en tanto que actividad. Para finalizar, da una introducción al tema de la Orientación Filosófica en España, como una forma de fabricarse y construirse como sujeto; más que una manera de dirigirse en la vida, sería una forma de comenzarla o de posicionarse. De ahí que no pueda tratarse de otra cosa más que de filosofía, al entrar en el terreno de la necesidad de reflexión y articulación de conceptos; y filosofía práctica, pues es el

sujeto concreto el que ve el beneficio de tal aplicación.

El tercer capítulo “Filosofía Aplicada en Ecuador” (escrito por Samuel Guerra Bravo de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador), trata de acercarnos la experiencia ecuatoriana con la Filosofía Aplicada como un encuentro que significó una nueva posibilidad de filosofía, desde la perspectiva de la “ayuda” al sujeto, frente al enclaustramiento que vivía la filosofía en este país y los dogmáticos que aún se aferra a ella y critican la nueva filosofía práctica. La Filosofía Aplicada será tomada como una posibilidad para pensar filosóficamente los conflictos individuales de los sujetos en Latinoamérica. Se trata de una filosofía que atiende a las necesidades individuales y colectivas de dicha sociedad, traída desde el trabajo de Dr. Barrientos Rastrojo y multitud de bibliografía, el grupo PUCE realizó su propio manual *El arte de vivir con sentido. Manual de consultoría filosófica Latinoamericana* que fue distribuido gratuitamente teniendo buena acogida y significando el inicio de una investigación más seria que comprendía tanto lo teórico como lo práctico. Nos cuenta cómo los resultados de dicho trabajo significaron la inclusión de una asignatura sobre dicha disciplina en el plan de estudios universitarios. En Latinoamérica la tarea del consultorio está más dirigida a una re-constitución ontológi-

ca del sujeto frente a la cosificación del sistema, que a los conflictos existenciales posteriores. Se trataría de deconstruir la *mente metafísica* con el fin de re-hacer al sujeto, cumpliendo además las expectativas de los consultantes (resolución de problemas básicos). Por todo esto, el artículo nos muestra como la Filosofía Aplicada en Latinoamérica tiene un carácter singular y diferente a la que se puede practicar en Europa, aún cuando su fuente es la misma.

El capítulo cuarto, “El acompañamiento personalizado. Notas de una experiencia” (redactado por Miguel Mandujano Estrada de la Universidad Vasco De Quiroga) cuenta la experiencia que se ha ido llevando a cabo por parte de profesores de formación humanista basada en el acompañamiento de sus alumnos en el Programa de Acompañamiento Personalizado de la Universidad Vasco de Quiroga de Morelia (México). El artículo presenta el contexto en que se origina dicho programa destacando el papel de la filosofía universitaria junto con la figura inspiradora y fundadora, Vasco Quiroga, abordando el marco de las ideas y el contexto histórico. Así como la relación entre la enseñanza de la filosofía y el acompañamiento de las personas en el ámbito universitario en calidad de profesor-tutor por parte de los miembros de la UVAQ, siendo comparable a la experiencia con la

Filosofía Aplicada, mediante una descripción narrativa de los elementos de dicha experiencia. Finaliza con la experiencia personal de Miguel Mandujano como profesor-tutor, coordinador académico y pionero del programa. Sin pretender ser un artículo presentado como “posicionamiento institucional”, nos acerca a la realidad y la aplicación directa de la Filosofía Aplicada en México.

Hernán Bueno Castañeda, Universidad del Rosario y Externado de Colombia, es el autor del quinto capítulo, “Consultoría Filosófica y Realidad Nacional”. En él, expone la diferencia esencial que existe al “proponer una exploración del tema de la Asesoría Filosófica (A.F.) o Consultoría Filosófica (C.F.) dentro de la realidad nacional colombiana” (p.71). Dicha realidad nacional en continuo conflicto (político social), hace que la dirección de esta experiencia tenga que ser dirigida específicamente a esa realidad. La dificultad que presenta sólo se puede comparar con el empeño que el autor pone en los programas y en una línea de trabajo personal que explica y expone en el artículo, centrándose en el trato con los subproductos sociales que provocan las aguas en la visión platónica del intelectualismo social.

El último capítulo, *¿Qué es la Orientación Filosófica (OrFi)?*, redactado por parte del grupo ETOR, nos expone pormenoriza-

damente y casi con una intención de introducción o divulgación de las líneas generales, las pautas metodológicas que siguen en su trabajo práctico. Así mismo nos da una definición aclarativa de numerosos conceptos y términos esenciales para comprender lo que es la Orientación Filosófica. Del mismo modo, tratan de exponer las pretensiones y el alcance de su labor, acallando críticas y comparaciones entre las actividades que se realizan en los consultorios filosóficos y los psicológicos, psiquiátricos o psicoanalistas o terapéuticos, poniendo de manifiesto la intención de los que comprenden la tarea de orientar filosóficamente. Se deja claro desde el principio que dicho artículo se queda corto respecto al estudio y el trabajo que habría por detrás. Sería tarea del investigador incurrir en cada punto y explorarlo en profundidad, pues el artículo se presenta como un resumen, por así decirlo, de la tarea del grupo de investigación.

GUILLERMO GÓMEZ TIRADO
Universidad de Sevilla

AA.VV.: *Intervenciones filosóficas en la sociedad*, Madrid, 2011. 191 pp.

Intervenciones filosóficas es la ejemplificación y materialización de la inquietud ciudadana por la

reflexión. Concreta la filosofía en diferentes ámbitos de nuestra sociedad del siglo XXI. Las distintas intervenciones ponen de manifiesto que pensar no es patrimonio exclusivo de los expertos en la materia, por el contrario, todos pueden participar de la aplicación filosófica al desarrollo de la vida cotidiana. Así, la filosofía ofrece soluciones y aportar, en los distintos ámbitos de la vida, una dirección firme y meditada.

En este sentido, el primer capítulo, de Óliver Álvarez Valle, “Salir del ágora”, reivindica el hecho de filosofar con todos los medios tecnológicos de los que se disponga. Salir al ágora da lugar a comunicarse y socializarse de modo socrático. El lo lleva a cabo con interrogantes como los siguientes: en la actualidad, ¿la abrumadora oferta de diversión de los mass media no nos distrae de actividades como la filosofía?; ¿podemos los filósofos aprovechar esas mismas herramientas para “llegar al ágora”?; ¿se puede despertar el interés de la gente de nuestros barrios y ciudades?; ¿resulta sencillo encontrar allí una buena acogida?

El “Proyecto Bona vida 099”, presentado por Mercedes Blasco Gimeno, esclarece un programa de articulación de las capacidades para lograr una vida más plena en lo personal y más solidaria en el, así denominado por Blasco, “entramado de la comunidad”. Descubrir tu

proyecto vital a través del autococonocimiento, desarrollar ese mismo proyecto vital por medio de técnicas y habilidades, y difundir y compartir tu proyecto vital con una actuación a la comunidad, es el esquema ideal de elección ante la existencia.

“La fiesta de la filosofía” fue una acción materializada entre el 1 al 9 de abril del 2011 en el que la red de centros cívicos de Barcelona organizó unas jornadas con la intención de promocionar el pensamiento y la actividad filosófica. Participaron cuarenta y cinco centros cívicos de los cincuenta y uno que activan la cultura en Barcelona. Joan Méndez Camarasa, Juan Carlos Gómez y Marta Figueras describieron las vicisitudes de su puesta en práctica. María Soledad Hernández Bermúdez critica en “Espacios de reinserción social y laboral” que la filosofía académica institucionalizada disfraza (con sus prestigiosas figuras de renombre: Kant, Descartes,...) la autenticidad de los problemas. Se olvidan que la verdadera filosofía es aquella que se da en el día a día, en la vida cotidiana. De esta manera, la autora denuncia que la filosofía ha de pasar a ser una utilidad práctica abandonando el carácter teórico.

Vander Lemes y Artur Massana exponen “la arquiflexión” como una herramienta pedagógica de reflexión compartida que construye significados y evalúa los juicios estéticos sobre un espacio arquitect-

tónico u obra de arte. Toda experiencia estética auténtica es capaz de producir algún cambio en nosotros y abrirse a las experiencias estéticas en un espacio de reflexión compartido, estableciéndose un marco seguro que nos ayuda a intuir un significado más claro del mundo.

El capítulo “La práctica filosófica en el turismo” de Albert Llorca asevera como el viaje turístico nos proporciona un conocimiento indiscutible, así como unas experiencias inolvidables. La observación pausada nos proporciona excelente información sobre la capacidad de reflexión en torno a cualquier cuestión filosófica. El autor se centra en el área filosófica-práctica de la actividad turístico-civilizatoria para describir dos fases importantísimas: un análisis fenomenológico del acto turístico que versa sobre la base del origen lúdico-humanista del viaje turístico y el desarrollo de las implicaciones que derivan de dicho análisis en dos esferas bien diferentes, la esfera estético-cósmica y cultural del turismo y la esfera interpersonal.

Miguel Mandujano apuntará, en “Acción con clinamen. Proyecto de vida y orientación filosófica”, que la redacción de un proyecto personal de vida pasa por el análisis de la situación personal, el reconocimiento de la cuestión en sí y un examen exhaustivo sobre la satisfacción o insatisfacción de la situación actual

por la que se transita. Por ello, es preciso analizar las causas y razones, determinar los objetivos y planear una acción futura.

“La filosofía en la empresa” aborda de qué manera sirve la filosofía socrática como hilo conductor para expresar su analogía con la filosofía de la empresa. Sócrates se implicó y “salió al mercado” para propagar el filosofar, hoy en día, al salir al mercado, vemos que no hay interés filosófico, es preciso generar nuevos consensos motivadores respecto a la organización social.

José Ordóñez García, en su lúcido trabajo “Concepto y vivencia de la posibilidad como un horizonte para la Orfi”, nos enseña que, en el orden ontológico, todo ser es posibilidad y, por ello, no hay entes superiores a otros. Sólo en este contexto se da el juicio moral, de ahí que el espíritu democrático se origine en lo filosófico no en lo político devolviendo al sujeto su autoridad auténtica; en definitiva se trata de experimentar, no de repetir.

“Fenomenología del sentimiento estético en la práctica filosófica” sirve para que Miquel Pardo se cuestione si una filosofía cercana a las personas teme ser perturbada por las emociones. Miquel da paso al sentimiento estético dentro de la práctica filosófica musical, que es la actividad en la que, a través de los sentimientos estéticos, logramos una comunicación con todos los

seres facilitándonos la comprensión de los problemas.

José Luis Romero y Érika Adánez, en el capítulo “La colaboración interdisciplinar entre filosofía y psicología en el asesoramiento filosófico y la psicoterapia”, relatan la experiencia del proceso de colaboración interdisciplinar entre las disciplinas de la filosofía y la psicología. Tal matrimonio constituye el eje de su consulta *Alter Consulta*. La filosofía contribuye a enfatizar la experiencia subjetiva de la persona a la que queremos ofrecer ayuda psicológica y es aquí donde se da la interrelación y podemos establecer enfoques psicológicos.

En “La ética en la gestión de las empresas y las organizaciones del tercer sector”, Humbert Ruiz Gil reflexiona sobre las características peculiares de las organizaciones, que sintetiza planteándose en qué términos hemos de gestionar éticamente y cómo lo tenemos que desarrollar específicamente. Destaca los elementos de los distintos sectores, por ejemplo del sector público las funciones del estado de bienestar: seguridad, educación, salud, justicia... Denuncia que sus amenazas son la burocracia y la no sostenibilidad. Este sector se consolida en el siglo XIX. Del sector privado mercantil, acentúa las funciones de las empresas consistentes en generar bienes, servicios y riquezas. Sus amenazas son los mismos efectos

colaterales de sus actividades. Se consolida en el siglo XX.

Eduardo Vergara Aguilar nos pone el acento, en su exposición “La phronesis en el ámbito penitenciario”, en la problemática que se presenta cuando vinculamos la filosofía al ámbito penitenciario y queremos encasillarla como terapia rehabilitadora. Este vínculo puede sonar a pretensión ilusoria. Sin embargo, Vergara nos enseña que, desde su experiencia, no sólo es posible, sino que es factible. Los presos sienten la filosofía en sus adentros y necesitan expresarla canalizándola como forma de vida, terapia y praxis física. La Phronesis ayudará al ser humano a canalizar sus pesares y dimensionar su futuro. “Descubriendo la verdad, destapando la mentira” es un gran trabajo presentado por Lucas Sanou Reed donde el acto de engañar consiste en inducir a alguien a tener por cierto lo que no es, valiéndose de palabras y de obras aparentes o fingidas. Podemos utilizar indicadores para detectar el engaño: la estructura declarativa y las filtraciones verbales; ambas nos ayudan a desvelar la verdad. El autor nos habla de los indicios no verbales como aquellos donde el mentiroso está más a merced del interlocutor. La *kinésica* es la ciencia encargada de estudiar e interpretar la postura corporal, el lenguaje y las expresiones diversas del individuo para, desde ellas, determinar el engaño.

Y, más concretamente, la *Oculésica* es la rama de la comunicación que estudia el juego de los ojos dentro del engaño. Finalmente, la *paralin-güística* nos enseña, no lo que decimos sino la forma como lo decimos.

JUAN CARLOS GÓMEZ GARCÍA
Asociación de Filosofía Práctica
Catalana

AA.VV.: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, nº 6, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2011. Número monográfico sobre Filosofía de la Educación.

El último número de la revista de filosofía *Bajo Palabra*, publicación adscrita a la Universidad Autónoma de Madrid, nos presenta como novedad el hecho de estar monográficamente dedicado a la filosofía de la educación. Este número especial tiene su origen en el año 2010 en el seno de los *Philosophy of Education Research Seminars*, que se vienen celebrando de manera ininterrumpida cada miércoles lectivo en el *Institute of Education* de Londres desde que Richard S. Peters lo inaugurara en 1962, y que es actualmente coordinado por el profesor Paul Standish. Fue, precisamente, en uno de esos seminarios donde se produce el encuentro de los tres editores invitados del número (Ma-

rina Schwimmer, Bianca Thoilliez y John Tillson) y la directora de *Bajo Palabra* (Delia Manzanero). Fruto de este primer contacto, tras meses de trabajo, y con el apoyo y colaboración del proyecto de investigación I+D+I EDU2010-17367 (dirigido por la profesora Teresa Rabazas) y del *Centre de Recherche Interuniversitaire sur la Formation de la Profession Enseignante* (CRIFPE, Université de Montréal), este número monográfico ha salido finalmente a la luz.

Como proyecto editorial, salta a la vista que su vocación ha sido claramente internacional y que ha buscado dar a conocer en el ámbito de trabajo más estrictamente filosófico qué temáticas y aproximaciones circulan en el área de la filosofía de la educación. La idea central ha sido proveer a estudiosos del campo, provenientes de contextos geográficos y aproximaciones filosóficas muy diversos, una plataforma en la que compartir sus intereses de investigación y donde pudiesen expresar sus apreciaciones acerca de este área de conocimiento. Este mosaico integrador ofrece al lector una visión integral que le sitúa en el contexto internacional de la disciplina, proporcionando algunas claves con las que pensar las cuestiones fundamentales de la educación. El “método” seguido para dar forma a dicha plataforma ha consistido, simplemente, en dejar espacio para que las diferentes voces que se oyen

hoy dentro de esta disciplina tengan aquí un lugar y tiempo propios en los que expresarse. En este sentido, se ha buscado establecer el perfil de la filosofía de la educación con respecto a, en primer lugar, los trabajos que se han venido haciendo en su nombre y, en segundo lugar, a lo que queda aún por hacer. Estas preguntas son respondidas por los diferentes colaboradores a lo largo de tres secciones. En la primera (*Raising philosophy of education's profile*) se ofrecen diferentes visiones de lo que es la filosofía de la educación; en la segunda (*Current lines of work in philosophy of education*) se presentan varios trabajos representativos de lo que se está investigando actualmente en la filosofía de la educación; y en la tercera (*Book reviews*), se ofrecen tres reseñas críticas sobre publicaciones recientemente aparecidas en tres contextos lingüísticos diferentes relativas a la filosofía de la educación.

Al permitir que la filosofía de la educación se exprese a través de sus diferentes voces y tonalidades, este número monográfico da buena cuenta de los desacuerdos presentes en la discusión de las cuestiones fundamentales que afectan a la práctica educativa contemporánea. Sin embargo, no olvidemos que es en el ejercicio de esa discusión acerca de cuestiones fundamentales y *fundamentantes* de la realidad por lo que se caracteriza propiamente la

filosofía. La lectura de los diferentes artículos apunta claramente a que la filosofía de la educación no es pues, en absoluto, ajena a dicho carácter. Y es que es, precisamente, por mediación del desacuerdo, la conversación, la discusión y la escucha (bajo las variadas formas en que se nos muestran en el presente volumen), por lo que pueden establecerse puentes y vías de comunicación entre el pensamiento y la práctica, la práctica y el pensamiento, de la educación. Consideramos que el último número de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, contribuye a que dichos puentes se extiendan y amplíen, por lo que esperamos que los lectores de este número monográfico disfruten de la riqueza de pensamiento y las inesperadas relaciones que aparecen cuando se inicia una conversación en el campo de la filosofía de la educación.

Pueden consultarse los contenidos de los artículos a texto completo en: <http://www.bajopalabra.es/bpes/>

La voluntad con la que el Primer Congreso Nacional de Filosofía Aplicada arrancó consistió en “llevar la filosofía allá donde no se la llama, donde no es convocada”. De ahí, el título: *Filosofía y espacios sociales*. Filosofar debe estar a mano de cualquiera que siente el interés por el saber en general, por el deseo de cuestionarse “qué somos” y “quiénes son aquellos que me rodean y constituyen”. La filo-

sofía se ocupa de los problemas que comporta la vida y, en general, por su sinfín de interrogaciones.

Así, esta disciplina nos ayuda a entender la existencia y a ubicarnos en ella lo más plácidamente posible. Ese es el mensaje que, de forma urgente, transmite este libro al ciudadano de a pié. Ítem más: si la filosofía puede ayudarnos individualmente a orientar nuestra vida, también nos ofrece posibilidades para mejorar el funcionamiento de nuestras instituciones, empresas o medios de comunicación.

El asesoramiento filosófico, la filosofía enfocada a los niños, el trabajo en centros penitenciarios, la labor del filósofo en el ámbito de las empresas públicas y privadas, el ejercicio de los comités de bioética en los hospitales, o el esfuerzo en el campo de la divulgación y la interdisciplinariedad son los elementos representativos que muestran el espectro de una Filosofía Aplicada. La proliferación de estas prácticas filosóficas en Sevilla, Madrid, Barcelona, Mallorca, Zaragoza, Valencia, Salamanca, etc. son un claro indicativo de que va entrando en el ámbito social de forma segura.

El congreso, del que surge la presente obra, se desarrolló en tres intensos días de debates, conferencias, cafés socráticos, lecturas dramatizadas y otras dinámicas. Todas las actividades, ponencias y debates se caracterizaron por una vitalidad

y un entusiasmo laudables por parte de los participantes.

Para empezar, Nacho Bañeras explica cómo, a partir de la Posmodernidad, se hacen necesaria la orientación filosófica, cotejándola con las tecnologías del yo de Foucault. Así, nos encontramos ante una herramienta capaz de modificar la subjetividad imperante. No obstante, el autor nos advierte que esta disciplina no se convierte en una pseudotecnología, como podría ser la autoayuda. De hecho, Bañeras considera imprescindible reivindicar las concepciones de la práctica del “Cura Sui” como un buen referente en el asesoramiento filosófico. En “El filósofo como agente moral imprescindible en el análisis de los casos prácticos y difíciles en el campo de la bioética”, Ana María Bohoyo Calvo propone tratar la bioética a nivel gubernamental por medio del agente moral (filósofo). Para conseguirlo, se funda en los principios fundamentales de la bioética: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia. La autora nos muestra el caso de Ramón Sampredo mediante el cual realiza tres perspectivas de análisis: moral (fundada en el principio de autonomía y de no maleficencia), social (donde se consideran las opiniones de los agentes morales en la esfera pública) y jurídica (que recurre a la legislación española). Concluye enfatizando la problemática de sobre si debe existir o no el derecho

a morir dignamente, ya que si tenemos derecho a una vida digna, por qué no a una muerte digna.

Miquel Comas Oliver realiza un análisis crítico a Wikileaks (medio de comunicación online que pretende denunciar los abusos cometidos por las instituciones públicas) en “Los límites y contradicciones en la crítica de Wikileaks a las tiranías empresariales”. Asimismo, denuncia que estos revelan documentos internos que culpan a las instituciones de abusos varios. El problema es que dicha revelación compromete a menudo a inocentes y se conduce por cauces ilegales. De esta forma, el autor eleva las siguientes cuestiones ¿es el comportamiento de Wikileaks justo, ético y responsable con las empresas? , ¿exige la democratización de las multinacionales?

“*Filosofía, escultura y senderismo*”, describe la relación estrecha entre la filosofía, la escultura y el noble arte del senderismo. Arte y filosofía son formas complementarias de acercamiento al mundo ya que la reflexión vigoriza la concepción y disfrute de la obra artística. El autor ve las vivencias e ideas como posibilidad de expresión metafórica a través de la estructura. Mercedes García Márquez defiende en el siguiente capítulo que la filosofía gana sentido en la praxis en la medida en que es compartida con cualquier ser humano, es decir, cuando se encuentra a la intempe-

rie. La práctica filosófica en grupo es una modalidad de esta iniciativa que se caracteriza por distintas exigencias: taller de filosofía, diálogo filosófico y café filosófico. Todas ellas dibujan dinámicas grupales que requieren unas condiciones mínimas para darse “estar ahí y ahora (presencia y escucha), desde la tranquilidad, el cuestionamiento, la conciencia, el diálogo, la construcción del pensamiento en común, el pensamiento apoyado en la experiencia, el pensar por uno mismo y el horizonte de competencias filosóficas y actitudes filosóficas como medio y fin, y cultura filosófica”.

Teresa Gaztelu González-Camino nos enseña en “Asesoramiento Filosófico y budismo” que ambos coinciden en una actitud operativa: enfrentarse al sufrimiento humano. Superar el sufrimiento implica aceptarlo. Aceptación debe intuirse como ejercicio de comprensión de la realidad tal como es. Ésta es la única salida al sufrimiento.

El capítulo “La angustia creadora en psicoterapia” de Henrik Hernández-Villaescusa aborda el concepto de angustia tratado desde la superación del objeto y del sujeto. La angustia aparece como la decisión creadora de su propio objeto y, en consecuencia, no emerge ante lo desconocido, sino ante la imposibilidad de decidir. En contra de esta permanente angustia, Henrik propone la terapia filosófica de aprender a angustiarse para tornar esa

angustia en acción. Dicho aprendizaje se ha de llevar a cabo por medio de nuestros deseos, proyectos y recuerdo, recuestionándolos como objeto de la voluntad y abriendo el camino para el ejercicio de la libertad.

Francisco Javier López Frías destaca la importancia del deporte en la historia de la humanidad como un fenómeno constante y persuasivo en “La ética aplicada al deporte frente a los retos del siglo XX”. El deporte influye en instituciones y decisiones políticas y, por ello, es imprescindible su consideración en el ámbito de la ética como estudio específico. Así, se revisarán cuestiones morales, inmorales y amorales dentro del deporte.

Miquel Àngel Martínez bosqueja la novela kunderiana como el elemento fundamental de la existencia desde la afirmación de la complejidad y la vulnerabilidad. “La filosofía como cartografía: estética y política”, abre la panorámica a un estudio sobre Deleuze y Guattari, quienes consideran que el ser humano se compone en Kundera de tantas líneas diferentes como las que muestra nuestra mano. La importancia del análisis cartográfico aplicado a la literatura permite abrir nuevos espacios de relación entre la filosofía y otros ámbitos del discurso. De ahí que Deleuze y Guattari planteen el análisis de la obra de arte respetando su parcela autónoma de creación y sin renunciar a sus

implicaciones. El autor de “la filosofía como cartografía” asevera que es necesario generar una actividad crítica que, desde la comprensión de la complejidad existencial que atraviesa la vida concreta del individuo, se conecten las diversas manifestaciones del pensamiento. Para ello, es necesario depositar en el filósofo la confianza de esta labor.

“Consideraciones sobre la vergüenza de ser hombre” constituye la plataforma donde Iñaki Martínez plantea la diferencia entre vergüenza ajena y vergüenza propia, centrandó su análisis en el caso de Primo Levi quien afirma que la vergüenza de ser hombre nace de la experiencia histórica. Se da una consciencia de humanidad provocada por la vergüenza en el superviviente el campo de concentración. Es la vergüenza de ser hombre que aflora como consciencia de humanidad.

Víctor Páramo Valero, cuando escribe el capítulo “Bioética intercultural y filosofía de la conciencia”, subraya que conciencia y autonomía se necesitan a sí mismo y complementan de tal forma que uno sin el otro mostraría una descoordinación en el ser humano. La autonomía del paciente, siempre que la decisión vaya a tener repercusión en sí mismo y sea tomada por el médico, debe estar presente como el elemento determinante en la decisión en cuestión. Lo impor-

tante es que la decisión que se tome sobre el paciente, debe estar en sintonía con la autonomía del mismo y con su conciencia.

Con el interrogante “¿Puede ayudar la filosofía a prevenir la violencia?”, Irene de Puig se plantea si la violencia es un comportamiento natural, instintivo o es social y aprendido. En cualquier caso, la filosofía puede ser una buena terapia de ayuda fundamental. Uno de los remedios, como aplicación práctica, es la prudencia, la cual debe aplicarse desde la perspectiva filosófica a los niños en temprana edad.

“Reflexión filosófica a través del diálogo en un juego de rol”, de Iván Redondo Orta y Rubén Carreño Orta, compara el juego de rol y los problemas de la misma vida cotidiana. El juego de rol ha dado excelentes resultados como terapia filosófica dentro del mundo de los adolescentes. Se ha demostrado que, en ciertas circunstancias, es superior a otras terapias filosóficas como el diálogo o el ejercicio retórico. En el Rol, podemos ver una síntesis de ambas terapias conceptualizadas.

“Filosofía e Internet”, de Anna Sarsanadas Darnés, consiste en una combinación que poliniza diferentes temáticas, por ejemplo, el espacio que internet ofrece en filosofía, la modificación del pensamiento al conectarse al Internet, el modo cómo se filosofa en Internet y los

cambios que provoca Internet en la filosofía. Pese a todo el cúmulo de información que trae adosado, mal uso y descoordinación, Internet acabará convirtiéndose en un conjunto ordenado de conocimiento.

Raúl Francisco Sebastián Solanes analiza en “La empresa deportiva como empresa ética, desde una ética aplicada al deporte” el surgimiento de la empresa deportiva como proyección social creando modelos de excelencia moral que sirven de ejemplo para guiar el comportamiento de los demás miembros de la sociedad civil. Por ello, el deporte, puede constituir el mejor vehículo de transmisión de los valores de convivencia, camaradería y respeto mutuo necesario para una sociedad que se preste ética y responsable.

Mostrar el reconocimiento en la ética al “otro”, como objetivo para mejorar esos casos difíciles de la vida en sociedad, es la finalidad de María Tardón Vigil. A través de “*Ética aplicada*” y con ayuda del concepto de reconocimiento en Paul Ricoeur, nos enseña como desde el reconocimiento, el respeto es visto como fundamental para la protección de los derechos individuales.

Filosofía y Espacios Sociales quiere cumplir de este modo su objetivo: llevar a la calle la filosofía, hacer de todo aquél que se interese por ella partícipe de sus inquietudes, crear en la sociedad de a pie una necesidad sana, la del pensar para aplicar

tal pensamiento a la conducción de su vida. Las distintas intervenciones llevan este estandarte común, todas ellas se preocupan por una difusión del saber en distintos espacios o ámbitos de relación social.

BIANCA THOILLIEZ
DELIA MANZANERO
Universidad Autónoma de Madrid

BARRIENTOS RASTROJO, José: *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación. Manual formativo, Visión, Madrid, 2011. 327 pp.*

José Barrientos Rastrojo, profesor en la Universidad de Sevilla, tiene en su haber una veintena de títulos, como *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica* (2004, 2005), *Filosofía aplicada a la persona y a grupos* (2008, 2009) e *Idea y proyecto* (2010), constituyen manuales básicos de estudio de la disciplina. Ahora, presenta *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*, un manual de consulta que además de resultar una herramienta útil para los especialistas supone una introducción a ambas disciplinas muy completa. Pese a que tanto la Mediación como la Filosofía Aplicada tienen su carácter propio, con una metodología definida, la inclusión de ambas en un mismo manual poniéndolas en contacto, y no ya

comparándolas sino contrastando las propuestas de una con la otra, da un resultado que puede enriquecer a estas disciplinas. Dado que ambas se encargan de la “gestión de los conflictos”, a la sazón tema que vertebra este manual, la puesta en contacto parece pertinente en un libro que pretende dar un utillaje básico.

Desde el comienzo, se encamina sin demasiados preámbulos al quid, recordando una frase de Ortega: “la vida es problema” (pág. 19), entendiendo problema como cualquier conflicto con el que podamos encontrarnos en nuestra vida diaria. Ahora bien, ¿cómo enfrentarnos al problema? ¿Qué estrategia seguir? Aludiendo a los diferentes “tipos de niños” que podemos encontrar en un patio de colegio (el que se “porta –excesivamente– bien”, aburrido y anodino; el “busca-peleas”, agresivo y rebelde; el conciliador, apacible y buscado), nos damos cuenta que lo importante no es ya el conflicto en sí, sino la manera en que posicionamos ante él, y cómo lo integramos en nuestra vida. Así, “una gestión adecuada del conflicto no sólo produce heridas, sino que nos va a ir creando como sujetos” (pág. 21), apunta Barrientos en la introducción. A partir de este momento nos encontramos con dos metodologías de trabajo que tanto a nivel personal como con un trabajo con terceros van a buscar esta “gestión adecuada”, como es a través de

la Mediación y de la Filosofía Aplicada.

Antes que nada, debemos estar al tanto del conflicto, qué es el conflicto y cómo reconocerlo. Para ello se dedica un capítulo previo que profundiza en las distintas definiciones y fases del conflicto. A efectos prácticos, para las disciplinas de las que trata el manual, son dos las caracterizaciones que nos interesan son (1) *Conflictos de ideas y conflictos de creencias* y (2) *Conflictos de posesión* (pág. 33-34), a saber, (1) estaría referido –por ser escuetos– como bien cita Barrientos, a las dimensiones del sujeto, en tanto que “las ideas se tienen y sobre las creencias se está”, más cercano a un litigio interno o intelectual; mientras que (2) nos aproxima más al conflicto por la obtención de un bien. Es muy interesante la importancia que toman los ejemplos prácticos, que exponen “problemas reales”, y que a lo largo de la presentación toman entidad propia al convertirse en la base de la explicación. Por ejemplo, al ver el desarrollo del conflicto, cómo evoluciona, conocemos sus fases a través de historias particulares. Esto muestra la implicación con la vida práctica que toman la Mediación y la Filosofía Aplicada.

El Bloque I del libro está dedicado a la Mediación, disciplina venida desde el mundo anglosajón que en las últimas décadas está tomando importancia. La finalidad de esta es

la “resolución de conflictos”, donde un mediador a través de “mecanismos consensuales” pretende que las partes que integran el conflicto lleguen a un acuerdo beneficioso para ambos en un “proceso no adversarial” (pág. 51). Esto es, buscar una cierta equidad en una confrontación que no implique el esquema “ganar-perder”.

Y como lo que se busca es la “resolución del conflicto”, el método de trabajo que se nos expone va encaminado a abrir las perspectivas dentro de propio conflicto, ya que una negociación fructífera es la que juega con varias opciones. En general, como ya he dicho anteriormente, más que profundizar en el conflicto mismo, lo que Barrientos nos conmina a abordar con mayor interés es a las partes implicadas en el litigio. Así no es raro encontrarnos muy prontamente ya en el capítulo II del primer bloque el análisis de las necesidades y los intereses que no ya se ven envueltas en el conflicto, sino que se generalizan a las necesidades y los intereses del sujeto particular implicado. Eso sí, todo se ve envuelto con un cierto aire de oficialidad y contractualismo cuando anteriormente, al aludir a la forma del proceso mediador, nos encontramos con una serie de fases y formas definidas de “contrato” que testifique que la mediación ha llegado a un acuerdo satisfactorio (cap. I, punto 2)

Tras esto, nos dirigimos, por razón de distintas actuaciones contempladas dentro de la Mediación, al esclarecimiento del conflicto, mostrando cómo llevar el tratamiento con las partes, la actitud que el mediador debe mostrar y canalizar la de los litigantes, etc. Los capítulos IV y V hacen hincapié en la escucha activa y en otra serie de recursos para que el diálogo y la comprensión del problema vaya en una progresiva clarificación; e incide en un tratamiento correcto de las emociones, y que estas no entorpezcan el desarrollo y más aún, ayuden a canalizar las necesidades de las partes.

El objetivo es la resolución del conflicto, que en la Mediación tiene como base la negociación. Si en el desarrollo del proceso mediador ha habido una correcta comprensión y depuración del conflicto, el objetivo principal se encuentra en negociar un acuerdo que sea beneficioso (o por lo menos, no perjudicial) para los implicados en el conflicto. He ahí la clave de la “gestión *adecuada* del conflicto”: la existencia de una solución no implica que esta sea la mejor, sino que hay que buscar la más equitativa. Resulta en este punto interesante, por ejemplo, el análisis de las distintas implicaciones de la Teoría de Juegos (cap. VII, 4.1).

Si la Mediación busca la resolución del conflicto, la Filosofía Aplicada pretende ir un poco más allá, y

atacar la “disolución del conflicto”. En el Bloque II se nos muestran las distintas acometidas que podemos tomar desde la Filosofía Aplicada para hacer del conflicto algo más que un proceso con miras a ser solucionado. La labor aquí del orientador filosófico es ir a la raíz del problema, y en lugar de dejarlo en un espacio estanco como ítem al que buscarle una respuesta, se pretende comprenderlo de tal manera que deje de ser un problema y se reintegre en la vida común, como una experiencia más que nos hace crecer interiormente.

Así, se intuye ya que el camino que tomará la Filosofía Aplicada en su método de trabajo es distinto al de la Mediación. La gestión adecuada del conflicto pasa de la búsqueda de una solución negociada y satisfactoria a que se el propio implicado en el conflicto (con una ayuda mínima de un tercero) indague en un ejercicio de clarificación y comprensión de la propia existencia.

Las herramientas de las que hace uso son las que se encuentra el filósofo en su trabajo diario (cap. I, 3): desde la lógica a la propia Historia de la Filosofía. Especial interés tiene la aplicación del *Critical Thinking*, al que se dedica el capítulo II del Bloque II, que viene a ser activar el pensamiento crítico (haciendo uso de la Teoría de la Argumentación), para dirimir en problemas comunes que pueden

relacionarse simplemente con un mal entendimiento de lo expuesto. De esta manera, las tácticas posibles se ven diversificadas, y con el objetivo de provocar la reflexión sobre el conflicto llevamos al consultante más allá del conflicto, otorgándoles distintas estrategias que propicien a la “reubicación existencial”, y así ver la disolución del conflicto. Contamos entre estas estrategias con el Pensamiento Creativo (cap. III); con distintas dinámicas flexibilizar la capacidad de percepción (cap. IV); o diversos métodos de toma de decisiones, como el que nos llega desde el pragmatismo de W. James (cap. V). El método de trabajo de la Filosofía Aplicada resulta llegado a este punto un haz de opciones bastante amplio que permite al orientador elegir el camino que resulta más cómodo según el problema que se le presente. Personalmente, veo en esta característica algo positivo frente a la metodología definida de la Mediación, si bien este rasgo de la Mediación la hace frente algunos problemas bastante más práctica. La aplicación de cada disciplina vendría definida por la situación en la que tenga que ser adecuadamente empleada.

La Mediación y la Filosofía Aplicada tienen un hueco en la sociedad actual que cada vez se van ganando con más medallas, y este manual da fe de ello. En unas disciplinas que cada vez más piden material forma-

tivo, un libro de estas características se recibe como agua de Mayo. La gran multitud de ejemplos, cuadros resumen al final de cada capítulo, casos prácticos, y ejercicios para que el mismo lector haga el “trabajo” del consultor o del consultante hacen de *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación* un libro de uso común. Y pese a este carácter, su lenguaje cercano y lectura amena lo hacen válido para la simple lectura informativa.

Y ya sería de buena gana que comenzaran a aparecer en esta segunda década de este tercer milenio gabinetes de orientación filosófica como ya existen de mediación, porque la mayoría de los problemas de la sociedad en sus particulares y en general tienen una sencilla solución con tan poco como la reflexión. Y si bien hay muchísima gente con problemas, también hay muchísimos otros, como atestigua este libro, que están dispuestos a ayudar.

ANTONIO FLORES LEDESMA
Universidad de Sevilla

AA.VV.: *Filosofía y espacios sociales*, Visión, Madrid, 2011. 204 pp.

La voluntad con la que el Primer Congreso Nacional de Filosofía Aplicada arrancó consistió en “Ile-

var la filosofía allá donde no se la llama, donde no es convocada”. De ahí, el título: *Filosofía y espacios sociales*. Filosofar debe estar a mano de cualquiera que siente el interés por el saber en general, por el deseo de cuestionarse “qué somos” y “quiénes son aquellos que me rodean y constituyen”. La filosofía se ocupa de los problemas que comporta la vida y, en general, por su sinfín de interrogaciones.

Así, esta disciplina nos ayuda a entender la existencia y a ubicarnos en ella lo más plácidamente posible. Ese es el mensaje que, de forma urgente, transmite este libro al ciudadano de a pie. Ítem más: si la filosofía puede ayudarnos individualmente a orientar nuestra vida, también nos ofrece posibilidades para mejorar el funcionamiento de nuestras instituciones, empresas o medios de comunicación.

El asesoramiento filosófico, la filosofía enfocada a los niños, el trabajo en centros penitenciarios, la labor del filósofo en el ámbito de las empresas públicas y privadas, el ejercicio de los comités de bioética en los hospitales, o el esfuerzo en el campo de la divulgación y la interdisciplinariedad son los elementos representativos que muestran el espectro de una Filosofía Aplicada. La proliferación de estas prácticas filosóficas en Sevilla, Madrid, Barcelona, Mallorca, Zaragoza, Valencia, Salamanca, etc. son un claro

indicativo de que va entrando en el ámbito social de forma segura.

El congreso, del que surge la presente obra, se desarrolló en tres intensos días de debates, conferencias, cafés socráticos, lecturas dramatizadas y otras dinámicas. Todas las actividades, ponencias y debates se caracterizaron por una vitalidad y un entusiasmo laudables por parte de los participantes.

Para empezar, Nacho Bañeras explica cómo, a partir de la Posmodernidad, se hacen necesaria la orientación filosófica, cotejándola con las tecnologías del yo de Foucault. Así, nos encontramos ante una herramienta capaz de modificar la subjetividad imperante. No obstante, el autor nos advierte que esta disciplina no se convierte en una pseudotecnología, como podría ser la autoayuda. De hecho, Bañeras considera imprescindible reivindicar las concepciones de la práctica del “Cura Sui” como un buen referente en el asesoramiento filosófico. En “El filósofo como agente moral imprescindible en el análisis de los casos prácticos y difíciles en el campo de la bioética”, Ana María Bohoyo Calvo propone tratar la bioética a nivel gubernamental por medio del agente moral (filósofo). Para conseguirlo, se funda en los principios fundamentales de la bioética: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia. La autora nos muestra el caso de Ramón Sampredo mediante el cual realiza

tres perspectivas de análisis: moral (fundada en el principio de autonomía y de no maleficencia), social (donde se consideran las opiniones de los agentes morales en la esfera pública) y jurídica (que recurre a la legislación española). Concluye enfatizando la problemática de sobre si debe existir o no el derecho a morir dignamente, ya que si tenemos derecho a una vida digna, por qué no a una muerte digna.

Miquel Comas Oliver realiza un análisis crítico a Wikileaks (medio de comunicación online que pretende denunciar los abusos cometidos por las instituciones públicas) en “Los límites y contradicciones en la crítica de Wikileaks a las tiranías empresariales”. Asimismo, denuncia que estos revelan documentos internos que culpan a las instituciones de abusos varios. El problema es que dicha revelación compromete a menudo a inocentes y se conduce por cauces ilegales. De esta forma, el autor eleva las siguientes cuestiones ¿es el comportamiento de Wikileaks justo, ético y responsable con las empresas? , ¿exige la democratización de las multinacionales?

“Filosofía, escultura y senderismo” describe la relación estrecha entre la filosofía, la escultura y el noble arte del senderismo. Arte y filosofía son formas complementarias de acercamiento al mundo ya que la reflexión vigoriza la concepción y disfrute de la obra artística. El autor

ve las vivencias e ideas como posibilidad de expresión metafórica a través de la estructura.

Mercedes García Márquez defiende en el siguiente capítulo que la filosofía gana sentido en la praxis en la medida en que es compartida con cualquier ser humano, es decir, cuando se encuentra a la intemperie. La práctica filosófica en grupo es una modalidad de esta iniciativa que se caracteriza por distintas exigencias: taller de filosofía, diálogo filosófico y café filosófico. Todas ellas dibujan dinámicas grupales que requieren unas condiciones mínimas para darse “estar ahí y ahora (presencia y escucha), desde la tranquilidad, el cuestionamiento, la conciencia, el diálogo, la construcción del pensamiento en común, el pensamiento apoyado en la experiencia, el pensar por uno mismo y el horizonte de competencias filosóficas y actitudes filosóficas como medio y fin, y cultura filosófica”.

Teresa Gaztelu González-Camino nos enseña en “Asesoramiento Filosófico y budismo” que ambos coinciden en una actitud operativa: enfrentarse al sufrimiento humano. Superar el sufrimiento implica aceptarlo. Aceptación debe intuirse como ejercicio de comprensión de la realidad tal como es. Ésta es la única salida al sufrimiento.

El capítulo “La angustia creadora en psicoterapia” de Henrik Hernández-Villaescusa aborda el concepto de angustia tratado desde la supera-

ción del objeto y del sujeto. La angustia aparece como la decisión creadora de su propio objeto y, en consecuencia, no emerge ante lo desconocido, sino ante la imposibilidad de decidir. En contra de esta permanente angustia, Henrik propone la terapia filosófica de aprender a angustiarse para tornar esa angustia en acción. Dicho aprendizaje se ha de llevar a cabo por medio de nuestros deseos, proyectos y recuerdo, recuestionándolos como objeto de la voluntad y abriendo el camino para el ejercicio de la libertad.

Francisco Javier López Frías destaca la importancia del deporte en la historia de la humanidad como un fenómeno constante y persuasivo en “La ética aplicada al deporte frente a los retos del siglo XX”. El deporte influye en instituciones y decisiones políticas y, por ello, es imprescindible su consideración en el ámbito de la ética como estudio específico. Así, se revisarán cuestiones morales, inmorales y amorales dentro del deporte.

Miquel Àngel Martínez bosqueja la novela kunderiana como el elemento fundamental de la existencia desde la afirmación de la complejidad y la vulnerabilidad. “La filosofía como cartografía: estética y política”, abre la panorámica a un estudio sobre Deleuze y Guattari, quienes consideran que el ser humano se compone en Kundera de tantas líneas diferentes como las

que muestra nuestra mano. La importancia del análisis cartográfico aplicado a la literatura permite abrir nuevos espacios de relación entre la filosofía y otros ámbitos del discurso. De ahí que Deleuze y Guattari planteen el análisis de la obra de arte respetando su parcela autónoma de creación y sin renunciar a sus implicaciones. El autor de “la filosofía como cartografía” asevera que es necesario generar una actividad crítica que, desde la comprensión de la complejidad existencial que atraviesa la vida concreta del individuo, se conecten las diversas manifestaciones del pensamiento. Para ello, es necesario depositar en el filósofo la confianza de esta labor.

“Consideraciones sobre la vergüenza de ser hombre” constituye la plataforma donde Iñaki Martínez plantea la diferencia entre vergüenza ajena y vergüenza propia, centrandó su análisis en el caso de Primo Levi quien afirma que la vergüenza de ser hombre nace de la experiencia histórica. Se da una consciencia de humanidad provocada por la vergüenza en el superviviente el campo de concentración. Es la vergüenza de ser hombre que aflora como consciencia de humanidad.

Víctor Páramo Valero, cuando escribe el capítulo “Bioética intercultural y filosofía de la conciencia”, subraya que conciencia y autonomía se necesitan a sí mismo

y complementan de tal forma que uno sin el otro mostraría una descoordinación en el ser humano. La autonomía del paciente, siempre que la decisión vaya a tener repercusión en sí mismo y sea tomada por el médico, debe estar presente como el elemento determinante en la decisión en cuestión. Lo importante es que la decisión que se tome sobre el paciente, debe estar en sintonía con la autonomía del mismo y con su conciencia.

Con el interrogante “¿Puede ayudar la filosofía a prevenir la violencia?”, Irene de Puig se plantea si la violencia es un comportamiento natural, instintivo o es social y aprendido. En cualquier caso, la filosofía puede ser una buena terapia de ayuda fundamental. Uno de los remedios, como aplicación práctica, es la prudencia, la cual debe aplicarse desde la perspectiva filosófica a los niños en temprana edad.

“Reflexión filosófica a través del diálogo en un juego de rol”, de Iván Redondo Orta y Rubén Carreño Orta, compara el juego de rol y los problemas de la misma vida cotidiana. El juego de rol ha dado excelentes resultados como terapia filosófica dentro del mundo de los adolescentes. Se ha demostrado que, en ciertas circunstancias, es superior a otras terapias filosóficas como el diálogo o el ejercicio retórico. En el Rol, podemos ver una

síntesis de ambas terapias conceptualizadas.

“Filosofía e Internet”, de Anna Sarsanadas Darnés, consiste en una combinación que poliniza diferentes temáticas, por ejemplo, el espacio que internet ofrece en filosofía, la modificación del pensamiento al conectarse al Internet, el modo cómo se filosofa en Internet y los cambios que provoca Internet en la filosofía. Pese a todo el cúmulo de información que trae adosado, mal uso y descoordinación, Internet acabará convirtiéndose en un conjunto ordenado de conocimiento.

Raúl Francisco Sebastián Solanes analiza en “La empresa deportiva como empresa ética, desde una ética aplicada al deporte” el surgimiento de la empresa deportiva como proyección social creando modelos de excelencia moral que sirven de ejemplo para guiar el comportamiento de los demás miembros de la sociedad civil. Por ello, el deporte, puede constituir el mejor vehículo de transmisión de los valores de convivencia, camaradería y respeto mutuo necesario para una sociedad que se preste ética y responsable.

Mostrar el reconocimiento en la ética al “otro”, como objetivo para mejorar esos casos difíciles de la vida en sociedad, es la finalidad de María Tardón Vigil. A través de “*Ética aplicada*” y con ayuda del concepto de reconocimiento en Paul Ricoeur, nos enseña como desde el

reconocimiento, el respeto es visto como fundamental para la protección de los derechos individuales.

Filosofía y Espacios Sociales quiere cumplir de este modo su objetivo: llevar a la calle la filosofía, hacer de todo aquél que se interese por ella partícipe de sus inquietudes, crear en la sociedad de a pie una necesidad sana, la del pensar para aplicar tal pensamiento a la conducción de su vida. Las distintas intervenciones llevan este estandarte común, todas ellas se preocupan por una difusión del saber en distintos espacios o ámbitos de relación social.

JUAN CARLOS GÓMEZ GARCÍA
Asociación de Filosofía Práctica
Catalana

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, pudiéndose devolver a los autores en caso contrario:

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* de la revista. 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, al menos, cuatro palabras clave (inglés y español). Los artículos incluirán una breve nota bibliográfica de entre 8 y 15 obras relacionadas con la investigación expuesta.

6. Se aceptan originales en inglés, portugués y castellano, publicándose en la lengua en que haya sido remitido.

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:

- Times new roman 10 tpi para el contenido del artículo.
- Times New Roman 8tpi 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.

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 assess 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 8tpi: footnotes, notes inside text, abstracts and keywords.

- Texts shouldn't include underline or bold words. Sections titles will be written in bold words.

