

haser

número 1

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA APLICADA

HASER

**REVISTA INTERNACIONAL
DE FILOSOFÍA APLICADA**

HASER

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA APLICADA

Número 1, 2010

“Haser” combina los verbos “hacer” y “ser”. Su acentuación fonética 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, 2010

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Grupo de Investigación “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento y Sociedad”

(Grupo PAIDI de la Universidad de Sevilla. Referencia HUM 018)

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/Camilo José Cela, s/n 41018 Sevilla (España)

Tlfnos. 95 455 77 88 – 652 879 680

Email: haser@us.es

Diseño de Cubierta:

Juan Antonio XXXXXXXX

© José Ordóñez García, José Barrientos Rastrojo (eds.), 2010

Edición académica:

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

Esta revista se encuentra indexada en DIALNET y se está gestionando su inclusión en otros índices de impacto como *The Philosopher Index*, 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 ZEITSCHIFTENLITERATUR, CLASE (base de datos bibliográfica en ciencias sociales y humanidades de la UNAM), FILOS y otras.

Edita: Visión Libros Gestor Editorial

C/San Benito, 21 Local

28029 Madrid

CIF B-81539579

ISSN: XXXX-XXXX

Depósito Legal: XXXXXXXXXXXXX

Directores/Editors:

Prof. Dr. José Ordóñez García
(Universidad de Sevilla)
Doctor José Barrientos Rastrojo
(Universidad Vasco de Quiroga)

Consejo de Redacción/Editorial Staff:

Prof. Dr. Ramón Queraltó Moreno (Catedrático Universidad de Sevilla)
Prof. Dr. Manuel Jesús López Baroni (Universidad Pablo de Olavide);
Prof. Dr. Federico Walter Gadea (Universidad Internacional Andalucía);
Doctor Emilio Morales Prado (XXXXXXXXXXXX);
Prof. José Ángel Rodríguez Ribas (Universidad XXXXXXXX)

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 Católica do Porto);
Presidente Hernán Bueno (Catedrático Universidad del Rosario);
Prof. Julio Gabriel Murillo León (Universidad Vasco de Quiroga);
Presidente Jorge Dias (Universidade Nova de Lisboa);
Presidente Eugenio Oliveira (Universidad de Braga)

SUMARIO / CONTENTS

ESTUDIOS / ARTICLES

Peter B. Raabe ‘Mental Illness’: Ontology, Etiology and Philosophy as ‘Cure’	13
Miguel Mandujano, La lectura orientada a la comprensión: didáctica y práctica de la filosofía	43
René Pérez Montiel, “La Disposición de Ánimo (o de Espíritu)” en Max Scheler: Elementos para la Orientación Filosófica	65
Carmen Zavala, La consultoría filosófica de Ran Lahav, Oscar Brenifier y Ora Gruengard: ¿aproximaciones incompatibles?	89
Samuel Guerra Bravo, Filosofía aplicada en contextos de colonialidad y emergencia: el caso de Eugenio Espejo	119

NOTAS Y EVENTOS / COMMENTARIES AND REPORTS

José Luis Romero, El asesoramiento filosófico en el ámbito internacional e iberoamericano: nota historiográfica	149
Óliver Álvarez Valle, II Jornadas de Filosofía y Desarrollo Personal. Filosofía práctica y musicoterapia	163
Grupo de Investigación “Filosofía Aplicada”, Ciclo de conferencias “Filosofía Aplicada en el pensamiento español moderno y contemporáneo”	181

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA/REVIEWS

BARRIENTOS RASTROJO, J. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J. (eds): *Filosofía aplicada a la persona y a grupos*, DOSS Ediciones–Project, Quarteira (Portugal)-Sevilla (España), 2009

(Macarena Conesa Jabato); BARRIENTOS RASTROJO, J. y VERGARA AGUILAR, E. (eds.) *Filosofía Aplicada y circunstancia española. La intersección entre el pensamiento español y el afrontamiento de la cotidianidad*, DOSS, CESHVAQ, Sevilla-Morelia, 2009 (Miguel Mandujano Estrada); ONFRAY, Michel: *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Gedisa, Barcelona, 2008 (HASER) 199

ESTUDIOS /ARTICLES

‘MENTAL ILLNESS’: ONTOLOGY, ETIOLOGY AND PHILOSOPHY AS ‘CURE’

PETER B. RAABE
Universidad Fraser Valley, Canadá
peter.raabe@ufv.ca

RECIBIDO: 20 DE DICIEMBRE DE 2009

ACEPTADO: 4 DE MARZO DE 2010

Abstract. This essay defines the ontology of mental illness or mental disorder in non-biomedical terms, as consisting of problematic propositional mental content rather than organic brain malfunction. This allows for a causal theory of mental disorder to be located within the parameters of existential difficulties rather than biological pathology, and contradicts the argument in defence of the necessity of psychotropic medications for the alleviation of mental distress. This in turn supports the argument that mental disorders can be treated, if not cured, by means of philosophy.

Keywords. Philosophical practice, Mental illness, biomedic, psychotropic

Resumen. Este ensayo define la ontología de la enfermedad o desorden mental en términos no biomédicos, la cual se funda en contenidos proposicionales mentales antes que en una disfunción orgánica del cerebro. Esto permite localizar a la teoría causalística del desorden mental dentro de parámetros de dificultades existenciales antes que dentro de los de la patología biológica y contradice el argumento que defiende la necesidad de los psicofármacos para el alivio de la tensión mental. Esto apoya el argumento de que los desórdenes mentales pueden ser tratados, si bien no curados, a través de la filosofía.

Palabras clave. Filosofía Aplicada, enfermedad mental, biomédico, psicofármacos.

Twenty-eight year old Byron told me he was presently on medication for depression. A psychiatric assessment had indicated that he had bipolar disorder or manic depressive illness. He said he was suffering from anxiety, a lack of self confidence, and extreme shyness, especially around ‘girls.’ He told me he was an only child, and still living at home with his elderly parents, and that he was a virgin until about a year ago when he paid to have sex with a prostitute. He explained that he had ‘obsessed’ about four different girls in his teen years whom he had only watched from afar but never asked out, and that in his early twenties he had asked a number of other girls out but he had not shown up for any of the dates they had agreed to. He apologized for his various nervous ticks, many of which often looked like sexually aggressive gestures. He wondered if a philosopher might be more helpful to him than the psychiatrists and psychotherapists he had visited in the past. Their main treatment approach

had been to put him on a regime of powerful psychotropic medications and anti-depressants.¹

It would be impossible for philosophy to be helpful in treating Byron's, or anyone else's, mental illness if mental illnesses were in fact biological diseases or deep neurochemical disorders of the organic brain. But philosophy has proven to be very effective in treating mental illnesses. How is this possible?

Since about the middle of the 20th century the biomedical paradigm of mental illness has been predominant. In our modern day Western society we have been led to believe that mental illness is the same as other physical human afflictions such as diabetes or heart disease, where the cause is internal or endogenous, due to a dysfunction of the biochemical mechanisms of the body itself. We have been told by professionals in the mental health care fields, and by professors in the universities, that a problem in the mind is like a disease such as influenza: mental illness is the *cause* of this or that type of suffering and distress. If this were true then philosophy would clearly not be very helpful in treating mental illnesses. But none of this is true.

Philosophy has been used to treat and 'cure' scores of diagnosed mental illnesses, such as depression, general anxiety disorder, sleep disorder, adjustment disorder, obsessive/compulsive disorder, bipolar disorder and its less severe manifestations dysthymic and cyclothymic disorders, attention deficit/hyperactivity disorder (ADHD), post-traumatic stress disorder (PTSD), paranoia, borderline personality disorder, undifferentiated schizophrenia, schizophrenia-affective disorder, paranoid schizophrenia, and, yes, even demon possession. In the *Textbook of Anxiety Disorders*² the authors include a chapter on psychotherapy for each of the various psychopathologies discussed. The core element of psychotherapy is what's commonly referred to as talk therapy; talk therapy is simply philosophy under a different name. Since none of the thousands of diagnosed cases that were helped with talk therapy/philosophy can simply be dismissed as mistaken diagnoses by incompetent practitioners, there must be some sort of problem with the

¹This is from an actual case. Byron is not his real name.

² Stein, Dan J. and Eric Hollander. *Textbook of Anxiety Disorders*. Washington: American Psychiatric Publishing, 2002.

underlying assumptions about what mental illnesses actually are and what causes them. In order to locate the cause of a mental illness it must first be established what mental illness is. Ontology must precede etiology.

Ontology

Byron had been led to believe that he was primarily suffering from some sort of chemical imbalance in his brain. This was supposedly at the root of his strange behaviour. He was also told that many mental disorders were genetic weaknesses. His treatment had consisted almost exclusively of medications meant to reduce his agitation during his bouts of mania, and at the same time counteract his clinical depression when that arose. Byron explained that, unfortunately, the medications did not alter his negative opinion of women, nor did they improve his low self-esteem. And, while the drugs seemed to calm his disposition somewhat, they failed to eliminate his recurring bouts of hopelessness and apprehension. Each of his previous therapists had assured him that eventually the 'correct' medications would be found that would adequately manage the organic nature of his mental disorders.

With his book *The Myth of Mental Illness* Thomas Szasz³ may not have been the first, but he is one of the earliest, and perhaps best known, professionals in the field of mental health care who said that the public has been duped, that we have been manipulated into believing that mental illnesses are scientifically validated bio-medical diseases when in fact they are nothing of the sort. Szasz was derided by many of his colleagues as a disgruntled psychotherapist who probably had some sort of grudge to settle. But in the last half of the twentieth century more and more practitioners came forward to agree with Szasz and support his claim that mental illnesses are not biological illnesses, that they do not and should not have any ontological status in the medical world because they are not caused by brain diseases or malfunctions. They are, as Szasz claimed, created by the very act of diagnosing and classifying. So, if not actual brain diseases or malfunctions, what are mental illnesses, and how exactly are they created?

The mind is not a material object like the brain. It is an abstraction consisting of beliefs, values, and assumptions. The brain is not an

³ Szasz, T. S. *The Myth of Mental Illness*. New York: Hoeber-Harper, 1961.

abstraction; it is an organic part of the physical body. Changing one's mind is not the same as changing one's brain. There is no such thing as 'mental content' defined as something *in* the mind. The content of the brain simply *is* the mind. The mind *consists of* the content. The mind is propositional, not biological. Mental propositions consist of propositional attitudes—such as doubt, belief, desire, value, and assumptions, toward propositional content—such as, for example, worthiness and respect. In other words, a person's mind may consist of the doubt that she is worthy of love and respect from others; the belief that she is unworthy of love and respect; the desire to be loved and respected; the valuing of love and respect; and the assumption that she will never be loved and respected. Notice that none of this propositional content has any material existence. The defining characteristic of the brain is its complex physical structure; the defining characteristic of the mind is its complex 'intentionality' as philosopher of psychology Franz Brentano called it.⁴ The mental is not a material entity, it is always thoughts or attitudes *about* something.

Although foetal alcohol syndrome, lime disease, Alzheimer's, Turret's, syphilitic dementia and other biological disorders affect thinking, they are not mental illnesses. Of course, they all interfere with the proper functioning of the mechanisms of the brain and prevent what is considered 'normal' thinking. These biological disorders *affect* the person's ability to effectively deal with beliefs, values, and assumptions, but they are not problems *caused by* the individual's beliefs, values, and assumptions. This is what differentiates brain diseases from so-called mental illnesses. As soon as mental confusion is found to have an organic cause it is no longer a mental problem; it is a brain problem. This is the point Thomas Szasz and other mental healthcare professionals have been making since the 1950's in response to the drive by psychiatrists to have biological psychiatry be the exclusive treatment paradigm in mental healthcare. But our society—and our minds—are so saturated with the medical/biological model of mental illness that their message has had only minor impact. For example, the Consensus statement of the National Depressive and Manic-Depressive Association, coauthored by twenty prominent psychiatrists, government officials, and mental health

⁴ Discussed in *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*. Neil Campbell. Orchard Park: 2005. p. 9.

advocates and published in *The Journal of the American Medical Association*, promoted the idea that

people who have depressive symptoms have a disease condition that, like untreated physical disorders, requires professional treatment. Untreated cases of depression, no less than untreated cancer, pneumonia, or diabetes cases, are serious public health problems that must be treated with high doses of medication⁵

Notice the so-called mental illness of depression is said to be like the biological diseases of cancer, pneumonia, and diabetes. Similarly, the host of a television program on how to overcome mental illness described depression and anxiety as signs of "a broken brain." But the biological model of mental illness that is common in Western societies, that 'mental illnesses are brain diseases,' is due far more to the cultural beliefs than to any empirical findings.

One of the strangest problems that exists, unexplained, within the definition of mental illness as organic brain disease is that there are significant differences from one culture to the next. This does not occur with organic diseases. For example, personality and eating disorders are not universal. They are found only in Western societies. And the diagnosed symptoms of depression and anxiety are highly varied from one culture to another. The recently 'discovered' mental illness of sexual addiction seems to be located exclusively within the North American culture.⁶ The biological brain is universal, but mental illnesses are not. Some mental illnesses are unique to particular cultures; some cultures do not recognise the diagnosis of a particular mental illness as legitimate. Biological psychiatry ignores cultural differences and isolates behaviours and experiences from their context when claiming mental illness as brain disorder.⁷ If mental illnesses are in fact bodily diseases, why is there such extensive ontological relativism? There should not be any.

⁵ Horwitz. Allan V. *Creating Mental Illness*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. p. 99.

⁶ A new television series is being shown in North America titled "Sex Rehab with Dr. Drew." Dr. Drew Pinsky is a medical doctor who wears a stethoscope around his neck while talking with his supposedly sex addicted patients. He announces at the beginning of each episode of the program that sexual addiction is a "disease that is as dangerous as alcohol and drug addiction."

⁷ *Ibid.* p. 136, 108.

Professor of Psychiatry Dan Stein points out that “there are no fixed boundaries between normal variations [in human emotions] and psychiatric disorder—rather the latter category reflects cultural and historical theories and values.”⁸ With the recognition of the importance of cultural context and social influences in the definition of mental illness it becomes clear that these illnesses are aspects of social movements. Societies ‘discover’ and allow certain behaviours and experiences to be officially classified as mental illness, and then sustain and reinforce them by both professional endorsement and public consent. Once a diagnosis has been created, it enters academic and professional curricula, specialists emerge to treat it, conferences are organized about it, research and publications deal with it, and careers are built around it. Interestingly patients formulate their symptoms to correspond to it in what is referred to as “doctrinal compliance”—patients alter their beliefs about themselves and their ‘conditions’ in ways that “conform to the theoretical orientations of their psychotherapists.”⁹ Furthermore, parents demand that their children be labeled with it in order to hide their own parenting failures.

The splitting of psychological problems into illness categories is a social, not a scientific, endeavor.¹⁰ When common professional consent declines or a particular diagnosis becomes the target of too much public opposition, that mental illness is declassified by the board of professionals which produces the classificatory and diagnostic manuals. It thereby simply vanishes into thin air. Multiple personality disorder, homosexuality, and masturbation, all at one time considered serious mental illnesses requiring extensive treatment, have all been voted out of the official diagnostic manuals. General anxiety disorder and dysthymia are currently under consideration for possible removal, while a variety of sexual behaviours, such as cross-dressing are being considered for inclusion.

The diagnosing of certain behaviours and experiences as mental illness, or the removal of a mental illness from diagnostic manuals, is under continued political disputation. For example, a conservative US

⁸ Stein, Dan J. *Philosophy of Psychopharmacology*. New York: Cambridge UP, 2008. p. 53.

⁹ Jopling, David A. *Talking Cures and Placebo Effects*. New York: Oxford UP, 2008. p. 153.

¹⁰ Horwitz. p. 80.

group calling itself the “Traditional Values Coalition” has mounted a campaign to have homosexuality reinstated into the diagnostic manuals.¹¹ They hope their lobbying will prompt the decision-makers to vote homosexuality back into existence as a mental illness. What sort of ontological status does a mental illness have which can simply be *voted* into and out of existence? The psychiatric ‘creation’ of mental illnesses, because mental illness is based on the dominant social and political environment—not to mention a confused and contradictory ontology—has been and remains deeply problematic.¹²

Allan Horowitz is a professor in the Department of Sociology and Institute for Health, Healthcare Policy, and Aging Research at Rutgers University. His research into the ontology of mental illness has led him to conclude that

...the symptoms of most psychological dysfunctions are not direct indicators of discrete underlying disease entities. ...Culture, not nature, influence how most disorders become real both to the people who suffer from them and to those who treat them.”¹³

Biologic psychiatry makes two critical errors in defining mental illness. First, it adopts a realist epistemology concerning mental illness. It assumes that the knowledge that is the mind and mental functions are reducible to the chemical or electrical operations of the organic brain. This reductionist model of the mind is an essential aspect of biological thought. The biological model reduces the operation of complex wholes to the properties of their individual parts—neurons, ganglia, chemicals, and so on. The logic of this realist model reduces mental illnesses to disordered molecular or cellular structures in the brain. Realist biological models of mental function and mental illness claim that the primary causes of mental ‘diseases’ are in genetic and biochemical factors. They locate the pathological qualities of psychological conditions in the

¹¹ See the website at <http://www.traditionalvalues.org/read/3645/diagnostic-and-statistical-manual-of-mental-disorders-under-attack-by-lgbt-activists/>

¹² Fulford, Bill, Tim Thornton, and George Graham. *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford UP, 2006. p. 317.

¹³ Horwitz. p. 131.

material properties of brains, not in the symbolic systems or propositional content which constitutes the mind.¹⁴

The second mistake is that biological psychiatry reifies mental illness by defining symptom-based diagnoses as ‘quasi-disease’ entities. But reifying a diagnosis is committing a category mistake: an epistemic problem is defined as faulty biology or chemistry.

A symptom of mental illness, or even a cluster of symptoms, is not an objective natural entity. This would be like saying that a *belief* (such as that one is unworthy of love and respect) is an organic disease, or that values, desires, doubts, and assumptions are some sort of biological substances. Realist assumptions are valid in relation to the physical brain but not when it comes to propositional attitudes and propositional content, such as beliefs, values, desires, doubts, and assumptions, which constitute the dynamic subject matter of the mind.

The ontology of mental illnesses then is founded on two misconceptions: that the epistemic content of the mind is physical material not unlike the brain, and that the diagnosis of a mental illness is identical to the discovery of an organic disease. Neither of these perspectives is justified in light of the fact that a mental illness is entered into diagnostic manuals and into professional practice, not by empirical biomedical research, but by a majority vote of an editorial committee.¹⁵ Furthermore, the subsequent definition of any new mental illness is squarely based on the mistaken assumption of epistemic realism not on biology. Fortunately, in recent years the mental healthcare profession has been slowly shifting away from the disease model of mental illness due to mounting criticism from inside psychotherapy as well as from philosophers outside the field of practice. Evidence of this is the fact that the term ‘mental illness’ has been replaced by the less biomedical-sounding ‘mental disorder.’ In light of this dubious ontology of ‘mental disorders’ what can be made of the claims about their causes?

¹⁴ Ibid. p. 143, 3.

¹⁵ For a discussion on how a collection of symptoms are given the status of a mental illness see *Psychiatric Diagnosis and Classification*. Mario Maj et al editors. West Sussex: John Wiley & Sons, 2002.

Etiology

Byron said that his psychiatrists, psychotherapists and other mental health care professionals had assumed that the cause of his mental disorders was probably a neurochemical imbalance in his brain.

Byron told me how, when he was six years old, his father had punished him for being afraid to go to school on the first day by making him kneel on dried kernels of corn for several hours. He said his father was very strict, and that he spoke mainly in the form of criticisms and insults. He resented his mother for being weak and submissive and for not defending him when his father flew into dangerous rages against him. He mentioned that his mother found comfort in her frequent visits to church, and that his Catholic upbringing had taught him women are either mothers or whores. He said he was disgusted by women, and yet he adored them. He also told me how his father often made jokes about 'dirty' bodily functions, women's 'dirty' body parts, and Byron's big nose and his painful shyness which would never get him a woman. His father worked as a janitor at Byron's high school. He often made fun of Byron in front of other students, and repeatedly reminded him that he was good for nothing.

Mental health experts had suggested to Byron that the cause of his mental disorders was likely to be some sort of genetic predisposition or weakness.

The three main projects in the psychiatric diagnostic manuals are the description of mental states and behaviors regarded as symptoms, classificatory grouping of those symptoms into syndromes, and the diagnosis of mental disorder according to those syndromes. Note the difference between diagnostic manuals in the mental healthcare field as compared to those in the field of medicine: there is no attempt in the diagnostic manuals referred to by mental healthcare practitioners to specify a cause for any of the syndromes listed.¹⁶ And there is no attempt to portray mental disorder in a naturalistic framework. But while this is true on the formal level of sanctioned diagnostic manuals, the specialty literature of psychotherapy, psychoanalysis, psychology, and counselling is replete with naturalistic causal claims.

The etiology or cause of any classified mental disorder is dependent on the actual ontology of that disorder. As explained in the previous section, the ontology of mental disorders is a very confusing issue. Mental events continue to be described as being the same as biological brain events, when in fact they are nothing of the sort. For example, the

¹⁶ Bolton, Derek. *What is Mental Disorder*. Oxford University Press, 2008. p. 34.

third chapter in a very recently published book, titled simply *Depression*, is titled “Pathogenesis” which suggests the cause of depression is biological pathology or disease.¹⁷ But doubts, beliefs, desires, values, and assumptions, which are what constitute the mind, are not material entities, so mental disorders can clearly not be biological diseases. Since mental disorders are not like biological diseases they cannot be caused by the same sort of organic causal factors that bring on bodily disorders. The mental disorders do not have the same one-to-one cause and effect relationships found in biological diseases. Part of the reason for this is the indistinct ontology of mental disorders consisting of ambiguously clustered symptoms that make it impossible to determine a particular cause for any particular disorder.

The onset of any so-called mental disorder is a process not an event. So-called ‘severe,’ ‘serious,’ or ‘clinical’ mental disorders do not appear instantaneously; they develop over time. For an individual’s distress to develop into what is diagnosed as a ‘serious’ mental disorder at least one of two conditions is necessary: either the initiating life situation was extremely distressing, or the suffering extended over a prolonged period of time. The claim that serious mental disorders *must* have neurobiological cause merely because of their severity ignores the long and troubled existential life histories of the patients who have been labelled with these ‘clinical’ diagnoses.

Mental health literature rarely if ever differentiates between simple mental distress or suffering and so-called serious mental problems. Yet most of the literature critical of psychiatry and psychotherapy, much of it written by philosophers, insists that this distinction is crucial because serious mental disorders more readily allow or invite naturalistic or medical descriptions of (endogenous) brain disorders, while simple mental distress is always deemed a reasonable reaction to difficult (exogenous) life circumstances. But the definition of those ‘serious’ mental disorders is typically based on the fact that some people’s thinking is so strange, and the belief that their behaviour is potentially harmful to themselves or others that medication is administered. This defines ‘serious’ mental disorders as ‘those for which medication is typically

¹⁷ Lam, Raymond and Hiram Mok. *Depression*. New York: Oxford UP., 2008.

administered.' This is clearly a case of circular reasoning: medication is administered in cases of serious mental disorder, and the definition of serious mental disorders are those which are treated with medication.

Serious mental disorders, when they are not organic brain problems, are the result of severe life circumstances rather than organic malfunction. Even physical symptoms like hormonal imbalance, neurological failure, or abnormal brain activity do not necessarily have organic causes; they can be the result of unresolved life difficulties and the body's stress reactions to long-term mental suffering. Conventional wisdom acknowledges that schizophrenia is caused by organic brain malfunction. But this wide-spread belief is not supported by medical evidence. In fact it has long been known that there are always significant existential life stressors that have played a major role in causing the onset of this disorder. Schizophrenia is typically not diagnosed on the basis of a single symptom; it requires multiple symptoms in a complex and interrelated pattern. To claim that schizophrenia is caused by a chemical imbalance in the brain is a simplistic reductionist error. Research on the families of individuals diagnosed with schizophrenia shows that this disorder is clearly not endogenous to the patient. Its cause is external to the individual, and the result of a stressful social setting, primarily troubling and often disturbingly ambiguous¹⁸ family dynamics.¹⁹

The case histories of even the most psychotic patients reveal a childhood filled with mental and/or physical mistreatment, often the consequences of shockingly incompetent parenting practices. These detrimental practices may actually be the result of the parents' best intentions, such as when parents drive a son or daughter to excel at school, in the arts, or in sports. Blaming adult patients for what has been done to them in childhood or in their early adult years, by claiming their mental disorders are the result of endogenous or internal biological causes, is unjustified and completely inexcusable. It is a case of blaming

¹⁸ One of the 'ambiguous family dynamics' is the contradictory messages given to a child such as "I love you; don't touch me."

¹⁹ See *Cognitive Therapy of Schizophrenia* by David G. Kingdon and Douglas Turkington. New York: Guilford, 2005. See also Barham, Peter. *Schizophrenia and Human Value*. London: Free Association, 1993.

the victim. But that's exactly what occurs with the biomedical approach to mental disorder.

In a university-level psychology textbook, in the chapter on psychological disorders, the authors list a number of factors that possibly contribute to a fictional character's panic attacks. They suggest that this psychopathology may have an organic cause and they list the following as possible causes: a brain tumour, endocrine dysfunction, genetic tendency, and neurotransmitter imbalance.²⁰ Notice that two of these possible causes—brain tumour and endocrine dysfunction—can be discovered by means of readily available medical tests, while the other two—genetic tendency and neurotransmitter imbalance—can not. These last two possible neurobiological causes are merely theoretical speculations, but they have gained enormous weight in the field of mental healthcare. They are so popular in fact that they have significantly overshadowed three other explanatory models: psychodynamic, social-cognitive, and sociocultural. The neurobiological/medical explanatory model of mental disorder, although almost completely theoretical, is now the predominant rationalization for the employment of psychoactive medications as treatment, not for brain disorders but for problems in the beliefs, values, and assumption which constitute the mind.

During the 1980's there was strong lobbying to define mental disorders, such as schizophrenia and other psychotic disorders, as biological diseases generated within the suffering individual. This effectively cut the link that had been discovered between disorders in children and bad parenting methods and other traumatic childhood experiences. When mental disorder was defined as endogenous there was no more need to focus on improving parenting skills or creating a more child-friendly social environment.

While parent groups have fought hard to maintain the biomedical causal model of the mental disorders in their children in order to avoid parental responsibility, advances in the research on the functioning of the brain have not led to any significant advances in knowledge about the organic *causes* of mental disorders.²¹ Contrary to popular belief, there is no laboratory evidence that any of the many diagnosed mental disorders

²⁰ Bernstein, Douglas A. et al. *Psychology* 6th ed. Boston: Houghton Mifflin, 2003. p. 560.

²¹ Horwitz. p. 156. Italics in the original.

has a clearly established biological or organic origin. As the authors of the *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry* put it, "For all the advances in brain sciences since 1969, biochemically based causal theories remain promissory."²²

And yet even those who are opposed to the biomedical paradigm for the cause of mental disorders fall into the trap of using inaccurate causal language. For example, in his book *Creating Mental Illness*, which is actually critical of the biomedical view of mental disorder, sociology professor Allan Horwitz writes "Depression is perhaps the most widespread mental disorder and the cause of an immense amount of human suffering."²³ Notice he says that depression is the *cause* of human suffering. But this is not the case at all. Depression simply *is* human suffering; the word 'depression' is descriptive or definitional not causal. In effect the symptoms cause the diagnosis of depression. The same thing is done with the word 'schizophrenia.' Any number of books have been written about how schizophrenia *causes* confused thinking, delusions, flat emotions, inappropriate laughter, rambling, unfocused speech, and so on. But schizophrenia doesn't *cause* anything. Confused thinking, delusions, flat emotions, inappropriate laughter, rambling and unfocused speech simply *define* schizophrenia. Again, the symptoms cause the diagnosis to be made; they cause the patient to be labeled. The American Psychiatric Association's *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Illness* (DSM) lists these symptoms as the features which define the disorder, in a sense saying, 'These problems are what the disorder is.' This is a very important point that most of the professionals working within our mental health care system seem to be confused about: Mental disorders are not causal; they are always the *effect* of some other cause.

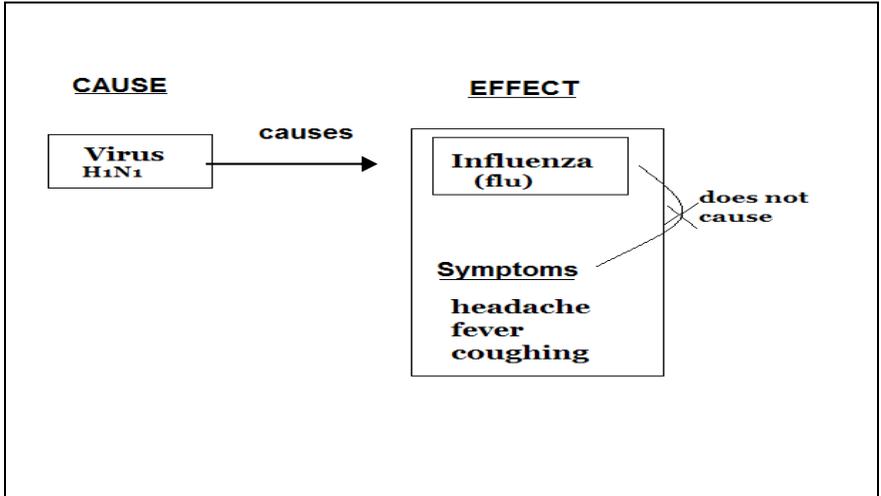
A mental disorder is not an organic problem of the material brain. It is a problem within a person's mental narrative, within the mind's propositional attitudes and content: contradictory beliefs and values, misguided assumptions, confused perceptions, and so on. The mental disorder that is referred to as depression is the result of painful external factors or difficult and confounding life circumstances that result in

²² Fulford, K.W.M., Tim Thornton, and George Graham. *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. New York: Oxford UP, 2006. p. 252

²³ *Ibid.* p. 96.

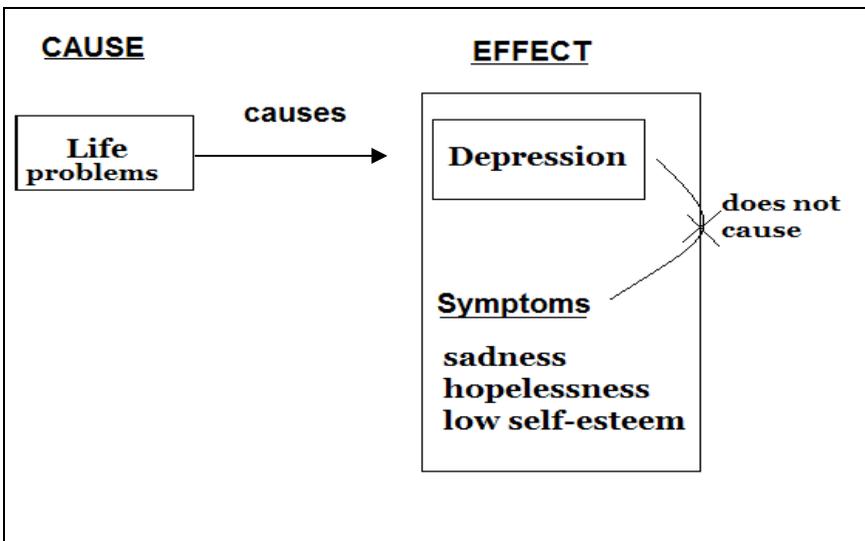
cognitive distress and emotional suffering: such as, for example, a man's justified but mistaken belief that his wife is being unfaithful. The belief may be false but completely justified, based on the knowledge that his wife was not at home on a number of evenings and then was not truthful about the reason. The cause of the depression is not at all a so-called chemical imbalance in the man's material brain.²⁴ That would be a mistaken causal assumption. But it would also be a mistaken causal assumption to say that the man's depression *causes* him to have feelings of sadness, hopelessness, and low self-esteem. Again, depression doesn't *cause* anything. The word 'depression' is a diagnostic label that always only refers to a collection of symptoms that are noticed in, or presented by the sufferer. The patient's feelings of sadness, hopelessness, and low self-esteem *cause the diagnosis* of depression.

Below are two diagrams to illustrate the difference between a cause and a bundle of symptoms which lead to a diagnosis. The first one shows how the effect — influenza — is often mistakenly cited as being the cause of the various symptoms.



²⁴ If the man was happy about his relationship with his wife no one would say his happiness is due to a chemical imbalance in his brain. If so then this would imply that a "normal" chemical balance in his brain is an absolutely flat emotional state, which is not normal at all on the human level.

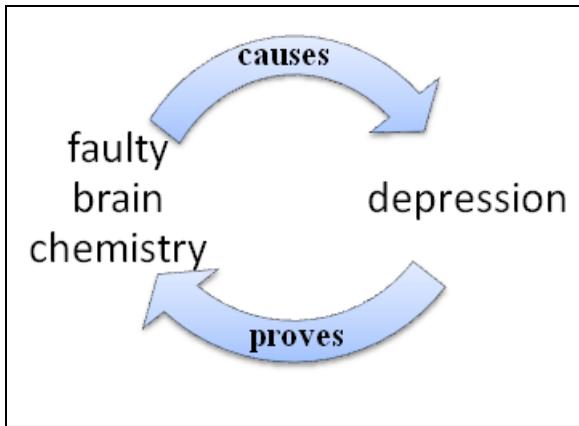
Influenza does not cause a headache, fever, and coughing. A virus causes those symptoms. The symptoms in combination are labelled ‘influenza’ or ‘the flu’. Medication can be given to alleviate the symptoms: the headache, fever, and coughing. But in order to heal the body when a harmful virus attacks, medication must be given which fights the virus itself and not just the symptoms. Medication that is meant to alleviate the symptoms will not necessarily eradicate the actual cause: the virus. The second illustration shows how the effect — depression — is often mistakenly cited as being the cause of the various symptoms.



Depression does not cause sadness, hopelessness, or low self-esteem. Life problems, such as the husband’s belief that his wife is cheating on him, cause those symptoms which are then labelled ‘depression’. Unfortunately, merely stating that mental disorders are themselves not causal agents does not explain what it is that in fact causes mental disorders.

Could it be the case that faulty brain chemistry is the cause of severe, serious, or ‘clinical’ mental disorders? It is often claimed that clinical depression, anxiety, paranoia, schizophrenia, and so on are all caused by

some sort of chemical imbalance in the brain. But what is the evidence supporting this? The only proof that is offered is the fact that the patient is suffering from ‘clinical’ depression, anxiety, paranoia, schizophrenia, and so on. Notice the circularity of this argument: the diagnosis of depression proves the existence of faulty brain chemistry, and faulty brain chemistry is said to cause the depression. But there is no biomedical evidence supporting the claim that a chemical imbalance in the brain is the cause of the disorder. The diagnosis itself is the only proof offered in support of the causal claim.



Brain chemistry does affect the human emotions, but human thoughts and emotions also alter the chemistry of the brain. Because the brain is a material organ and part of the physical world it is seen as subject to laws of cause and effect rather than social frameworks of motives, actions, meanings, values, beliefs, and responsibilities.²⁵ But empirical evidence of abnormal brain chemistry must always be considered in the context of that individual’s life. Stress, strong emotions, and the long-term ingestion of psychotropic medications to treat mental disorders have all been shown to cause alterations in both the chemistry of the brain and in the actual structures of the brain. Although many current psychology and psychiatry texts assure their readers that the predominant cause of mental

²⁵ Horowitz p. 5

disorders are chemical imbalances in the brain and structural brain abnormalities, there is simply no conclusive biomedical evidence that altered brain chemistry and abnormal brain structures are the *causes* of mental disorders. Diagnostic psychiatry is officially agnostic about the variety of factors that lead people to develop mental disorders, but the medicalized system of classification it uses largely ignores life stressors in favour of the unsupported assumption that there are underlying organic pathologies.²⁶

There is a conspicuous lack of any empirical medical evidence in support of the biological causal model of mental disorders. Most of the categorical disorders in diagnostic psychiatry do not predict the cause, course, or treatment of the conditions they are meant to classify. In fact the diagnostic manuals are not at all helpful in the search for the causes of mental disorders. The criteria that guides the classification of mental disorders is not scientific knowledge or empirical research. It's simply "the need to achieve professional consensus... without regard to etiology."²⁷ The assumption is that the cause doesn't need to be known if the treatment is effective. The problem is that while pharmaceutical treatments of mental disorders may serve to reduce some symptoms in the patient, they do not address the underlying exogenous or external causal factors.

Recently there was much excitement about the use of genetics in causal explanations. Genetics was seen as a vindication of the medical model. The specificity of genetic claims was believed to be the 'missing link' that would finalize the universal adoption of biological causal claims for mental disorders. There was a sudden flurry of increasingly optimistic published materials during the past twenty years in which the cause of mental disorders was reduced to defective genes. But a careful study of genetics reveals that genes are not a simple causal factor. Allan Horwitz explains it this way:

In contrast to straightforward genetic diseases, the genetics of psychiatric disorders are very complicated. They probably stem from several genes, they have high prevalence, they may be expressed through many different symptoms, they overlap

²⁶ Ibid. p. 3

²⁷ Ibid. p. 108, 73.

significantly with other disorders, and they are profoundly affected by environmental forces. In addition, the symptoms relatives display are often different from those of the focal individual...²⁸

Notice the author uses the words “the genetics of psychiatric disorders,” and says that they probably “stem from several genes,” clearly indicating that the term “psychiatric disorders” is meant to refer to biological conditions. This begs the question, are so-called psychiatric disorders organic diseases or are they mental disorders? If the latter then are we to assume problems in beliefs, values, and assumptions are genetically inherited? It is extremely doubtful that any genetic scientist would agree to such an assumption. Also, if mental disorders are genetically inherited then why is it that the so-called mental disorders of depression and anxiety are highly variable across cultures even where genes have crossed national boundaries?

Genetic studies into mental disorders are no longer as prominent as they were in the recent past, in part because of the recognition that social and familial settings may have a much stronger influence on individuals than their genetic inheritance. Neither adoption studies nor twin studies into the genetics of mental disorders are as ideal as they are portrayed in the scientific, medical, and psychological literature. A multitude of variables, problems with designated control groups, as well as small sample sizes make any conclusions based on adoption and twin studies unreliable. Those who make strong causal claims about a high genetic influence in mental disorders fail to acknowledge the non-specific, limited, and contextual effects of genes.

Recent developments in the field of epigenetics have added a whole other dimension to the discussion of genes: the fact that genes are themselves affected and altered by the environment of their host. In other words it has been discovered that the successes, the failures, and the suffering in an individual’s life, rather than being caused by their genes, actually function as a subtle but substantial gene-altering mechanism. Furthermore, claims of so-called genetic weakness as a causal factor have proven to be completely unsubstantiated. For example, a meta-analysis of research data has shown that there is no laboratory evidence that the

²⁸ Ibid. p. 140.

serotonin transporter genotype has anything to do with a genetic weakness that increases the risk of depression in either men or women.²⁹ In fact, more than thirty years of biological research “have not been able to identify a specific [genetic] marker for any of the current diagnostic categories.”³⁰

Ironically research has shown that often the ‘cause’ of so-called mental disorders is the professional treating the patient, as well as the actual diagnosis the practitioner ascribes to the patient. When a person’s confused thinking is diagnosed and labelled as a symptom of schizophrenia, it is often irrelevant to their care giver that the person’s confused thinking is the result of a reaction to severe distress or a coping mechanism employed by that individual to deal with difficult life circumstances.

This irony extends to the medical committees that decide which new symptom groups to include as ‘newly discovered mental disorders’ in their diagnostic manuals. The ‘cause’ of these mental disorders is not just a political decision—a committee’s consensus vote. It also depends on how many times this previously unknown mental disorder has been ‘observed’ and diagnosed by practitioners in the field. And the frequency of diagnosis depends in large part on how often a new illness has been discussed in journals and books, and how much publicity these publications, and this new disorder, have received in both academic circles, on the Internet, and in the public media. For example, the number of individuals diagnosed as having multiple personality disorder grew to pandemic proportions when books were written about these unusual cases, the books’ authors and their patients were interviewed on television, and then movies were made about them. But this ‘mental disorder’ never actually existed; it was simply created and promoted by over-zealous practitioners and the always eager media. The cause of this mental disorder was the distorted perception of those medical

²⁹ Risch, Neil et al. “Interaction between the Serotonin Transporter Gene (5-HTTLPR), Stressful Life Events, and Risk of Depression.” *Journal of the American Medical Association*. Vol. 301 No. 23, June, 2009.

³⁰ Maj, Mario et al, eds..Preface. *Psychiatric Diagnosis and Classification*. West Sussex: John Wiley & Sons, 2002.

professionals who ‘saw’ the non-existent symptoms in their troubled patients.

Biological psychiatry is based almost exclusively on nothing but unsupported theories about the organic origins of mental disorder. It is sometimes claimed that the success of some pharmaceuticals in treating the symptoms of mental disorders proves their biological origins. But the fact that psychopharmaceuticals benefit individuals who have been diagnosed with a mental disorder is not proof that mental disorders are actually the result of biological causes. Psychotropic medications work in general, not specific, ways. They are not illness-specific but work across different conditions.³¹ For example, anti-anxiety drugs don’t target any sort of specific ‘anxiety disorder’ in the brain. They work in the same general way to depress the turbulence in the patient’s mind as alcohol does.

A quantity of scotch, like a psychotropic medication, will dull the brain of the sufferer to the point where the existential reason for the mental distress is simply temporarily forgotten. But forgetting doesn’t eliminate the reason for the suffering. That’s why going off medication, just like sobering up, returns the suffering. And just like continued use of alcohol to dull the brain can lead to alcoholism, continued use of medication to treat mental disorder can lead to a chemical dependence and addiction. And just like using alcohol can lead to harmful side-effects such as sclerosis of the liver and high blood pressure, using psychotropic medications can lead to side-effects such as kidney failure and suicidal ideation. And furthermore, just like sobering up includes the suffering of a hangover, going off medications includes the suffering of withdrawal symptoms.

Psychotropic medications are known to alleviate some symptoms but have not been shown to cure any underlying causes, whether they are in fact organic diseases or otherwise. But the proclamation that mental disorders are biological has generated a quasi-medical environment that has produced the huge profits now being enjoyed by the many, primarily North American, pharmaceutical corporations marketing the numerous psychotropic medications.

³¹ Horwitz. p. 113.

After half a century of medical research, there is still an embarrassing lack of evidence in the form of disease-specific markers for any of the currently listed mental disorders. This is not surprising because the classification of mental disorders has no basis in medical science; it is based on the observation and evaluation of human behaviours, experiences, and actions. A person's behaviours, experiences, and actions cannot be characterized or scrutinized independent of an understanding of the beliefs, values, assumptions, and intentions underpinning them, or of the social settings in which they occur.³² Behaviours, experiences, and actions which are diagnosed as being mental disorders are not the deterministic performance of a faulty brain; they are the meaningful communications of the beliefs, values, assumptions, and intentions of a person's mind.

Propositional mental content, even that which is considered abnormal, cannot be defined in reductionist biological causal terms for the simple reason that mental content is often normative and tentative, two states that cannot be said to apply to biological causation. In other words mental propositions are often beliefs or assumptions about what ought to be, and these beliefs can be doubted—even and often within the same mind! Normative and tentative language makes no sense when applied to biological cause and effect relationships.³³ The constellation of symptoms that are labeled 'mental disorders' are not caused by underlying organic disease processes; they come from sociocultural influences that structure particular types of thinking, experiences, and behaviours into socially appropriate symptoms. The particular 'disorder' that emerges is not a discrete biological disease; it is a reification of observed symptoms, and a reflection of both sociocultural stressors and influences.

Causal factors appear to create general symptoms not specific to depression, anxiety, or other common disorders. What continues to hinder the 'discovery' of causal factors for mental disorders is the fact that one set of symptoms can be variously identified and classified as a number of

³² Barham, Peter. p. 87.

³³ For a discussion of normative mental content see the essay "Reductionism/Antireductionism" by Tim Thornton in *The Philosophy of Psychiatry*. Jennifer Radden ed. New York: Oxford UP. 2004. p. 198.

different disorders depending on the interpretive paradigm being employed by the diagnostician. In fact there is continual disagreement among professionals about which symptoms ought to be listed under what mental disorder in the diagnostic manuals. This is why there are virtually no specific etiological or causal factors currently listed for any particular non-psychotic disorder.³⁴ With this level of professional vagueness and ambiguity in the definition of specific mental disorders, with such ontological relativism, causal claims simply become meaningless if not absurd.

When talk of biological brain diseases is abandoned, and mental disorders are seen as the result of propositional problems, it is easy to see how etiological or causal factors might include living in a family with a history of variously diagnosed psychiatric disorders, the experience of early childhood trauma, troubling life situations, a weak or absent social support network, and gender.³⁵ Yes, gender is a causal factor when mental disorders are understood to be caused by stressful or traumatic life situations such as the suppression of a woman's rights and freedoms, or confusion concerning gender orientation and identity.

But the current force of the medical/biological model of mental disorders is a formidable and enduring barrier to research into their cultural, social, and personal origins. The cost of the ascendancy of biological psychiatry has been a dismissal of all but biological and genetic causal explanations, and a minimizing of the much more pervasive sources of individual suffering and distress found in an individual's daily life experiences. Psychiatrists have drifted away from discussions about problematic life situations with their patients, and are spending their time instead writing prescriptions for powerful brain-altering medications. It has been left to psychotherapists and counsellors to offer non-chemical help to those with troubled minds.

³⁴ Horwitz, p. 111.

³⁵ The 'diagnosed psychiatric disorders' are nothing more sinister than the problematic coping strategies employed by the members of a dysfunctional family.

Philosophy

Byron and I talked a lot about his Catholic childhood and how his family and religious upbringing had led him to see the human body as shameful, sexuality as dirty, women as evil mainly because they were desirable, masturbation as sinful, and himself as loathsome and inferior to everyone else. Of course over the course of many sessions I suggested various alternative perspectives on these issues including different strategies for envisioning his relationship to women, which helped him to change his mental habits to some degree. But what helped him the most was the letters I encouraged him to write and 'send' into the past to his nine year old self. At first he found this assignment very difficult, afraid of making a mistake, of not writing a good enough letter, even of being ashamed of having the nine year old 'see' how pathetic he now was. But little by little he found that writing these letters gave him a sense of relief and reassurance. They allowed him to show love and affection for a little boy who had rarely experienced anything but disapproval and condemnation. He felt he was rescuing a boy whose world had abandoned him. This imaginary connection to his own painful past served to boost Byron's self esteem and self confidence to the point where he allowed me to invite a female colleague to join our discussions. Her gentleness, understanding, and patience, helped Byron to reformulate his beliefs and assumptions about himself and about women, and to accept his desires as a normal part of being human. After a number of sessions Byron informed me that his medical doctor told him he seemed to be undergoing a remarkable recovery. This prompted the doctor to take him off all his medications except the mildest anti-depressant which Byron was allowed to take at his own discretion....

The practice of conceptualizing mental distress as diseases or illness, and diagnosing it as mental disorder has raised a number of serious problems in society. The *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Illness* (DSM) system of classification includes all behaviours and experiences clinicians encounter in their present practices. This means that for the members of the board who determine which mental disorders to add or remove from the book,

problems of ordinary life such as dealing with troublesome children and spouses, poor marriages, frustrations in careers, personal identity crises, and general unhappiness had to be reconceptualized as discrete forms of individual pathology.... Chronic dissatisfaction with life could be renamed 'dysthymia'; the distress arising from problems with spouses or lovers could be called

‘major depression’; the disturbances of troublesome children could be renamed as conduct, personality, or attention deficit disorders. ...In the absence of a valid definition of mental disorder, there is no limit to the number of discrete conditions researchers and clinicians can develop³⁶

While it is argued that a mental disorder is like a physical illness, a mental disorder is not kept to the same diagnostic guidelines as a physical illness. A mental disorder such as depression is defined much more broadly than a condition like, for example, diabetes. The diagnosing of mental disorders lacks the definitional rigor seen in all other areas of medicine and science. The most common mental disorders—depression, anxiety, phobias, obsession and compulsion, panic disorders, somatizations, and so forth—are not clear and distinct entities. They are very difficult to distinguish from one another. So why has the diagnosing of mental disorders become so popular among mental health care professionals?

Diagnostic categories originally emerged in order to raise the prestige of psychiatry by ensuring that it would be recognized as being an objective scientific and medical discipline. Diagnosing also helped “...to guarantee reimbursement from third party health insurance companies, to allow medication to be marketed, and to protect the interests of mental health researchers and professionals” whose income depended on a steady flow of patients for treatment. But diagnostic models handicap rather than help us in understanding both distress that emerges from social conditions and deviant behaviour that does not result from biological brain dysfunctions.³⁷

Today more and more therapists and counsellors avoid diagnosing and labelling their clients with the specific disorders described in the DSM. During the explosive rise in the prescription of psychotropic medications in the 1970’s and 80’s, the practitioners of so-called talk therapy—dynamic psychiatry and psychotherapy—had recognized and dismissed drug treatments as “superficial palliatives.”³⁸ They could see that while some of the apparent symptoms of suffering patients were reduced with psychotropic medications, the underlying life experiences,

³⁶ Horowitz p. 72 – 74.

³⁷ Ibid. p. 109, 81, 15.

³⁸ Ibid. p. 78.

which were the real causes of the suffering, were being disregarded. They knew that understanding the subjective experience of mental and emotional distress was critical to an appropriate treatment modality. In 1997 a formal dialogue between seven New York psychiatrists and nine "consumer-practitioners" criticized the medical model and the current quasi-biological diagnostic system as "disempowering and detrimental when used to the exclusion of other explanatory frameworks."³⁹

The psychiatric classifications of repression, sublimation, projection, and so on, have fallen out of favour, as have the supposed existence of an unconscious part of the brain that contains unresolved childhood issues which were said to control the person almost against his or her will. Likewise, the diagnostic logic behind the distinct categorization of so-called mental disorders has come under significant criticism against which its supporters have been unable to mount a defence. On the other hand research data has made it increasingly more apparent to mental health care practitioners that so-called talk therapy is undeniably effective in treating mental disorders. This talk therapy is simply philosophy under a different name.

Philosophy has proven to be an effective means by which to 'treat' mental disorders because mental disorders are non-biological problems; they are disorders of the narrative or propositional content of the mind. Philosophy as it is applied to therapy and counselling is based on three foundational premises: mental problems are not the same as brain problems; a person's beliefs, values, desires, doubts, and assumptions can cause so-called mental problems; and good philosophical discussions can alleviate and prevent many of these problems. Mental disorders are conflicts, complications, and confusions of beliefs, values, desires, doubts, and assumptions. When philosophy is defined as an examination of the reasons we have for the values we hold as good and the beliefs we hold as true, it leaves no doubt that philosophy is perfectly suited as treatment for the more common mental disorders. But philosophy has also been demonstrated to alleviate the suffering of those who have been diagnosed with so-called 'serious' mental disorders that were once

³⁹ Blanch, Andrea et al. "Consumer-Practitioners and Psychiatrists Share Insights About Recovery and Coping." *Psychological and Social Aspects of Psychiatric Disability*. Roy Spaniol et al eds. Boston: Boston University, 1997. p. 71, 69.

considered organic brain diseases such as ‘clinical’ depression and schizophrenia. When the ontology and etiology of mental disorders is properly understood it becomes clear that philosophy may indeed be considered a ‘cure’ for mental disorder.

But it might be argued that psychotherapy, narrowly understood as based exclusively on psychology, is the best method to use when trying to help those afflicted with professionally diagnosed mental disorders. Interestingly, an examination of the description of some of the foremost approaches to psychotherapy reveals that they are all already solidly based on philosophy. In his book *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy* Gerald Corey, a professor of counselling and licensed psychologist, describes them this way:

Psychoanalysis is said to have “touched on *philosophy*, psychology, sociology, art, and literature...”⁴⁰ Freud and Jung were both thoroughly educated in philosophy.

“**Existential therapy** can best be described as a *philosophical approach* that influences a counsellor’s therapeutic practice.”⁴¹

Person-centred therapy is “a humanistic approach that grew out of the *philosophical* background of the existential tradition.”⁴²

Gestalt therapy is “*phenomenological* as it focuses on the client’s perception of reality. The approach is *existential* in that it is grounded on the here and now and emphasizes that each person is responsible for his or her on destiny.”

Cognitive-Behavioral Therapy (CBT) “has always been characterized by being highly rational, persuasive, interpretative, directive, and *philosophical*.” Modern day **Rational Emotive Behaviour Therapy (REBT)** is said to combine humanistic, philosophical, and behavioural therapy.⁴³ As well as being heavily influenced by the ancient philosophy of Stoicism, it owes “a *philosophical debt*” to a number of other sources that have influenced its

⁴⁰ Meissner, William W. “The Future Role of Psychoanalysis and Psychoanalytic-Oriented Therapy.” In *The Challenge to Psychoanalysis and Psychotherapy*. Stephan De Schill and Serge Lebovici eds. London: Jessica Kingsley Publishers, 1999. p. 110.

⁴¹ Corey, Gerald. *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. 5th ed. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing, 1996. p.170. Italics in the original.

⁴² Ibid. p. 199.

⁴³ Ibid. p. 224. Italics in the original, 318, 317.

development such as the philosophical writings of Immanuel Kant, Baruch Spinoza, Arthur Schopenhauer, Karl Popper, and Bertrand Russell.⁴⁴

Reality therapy (RT) is concerned with “teaching people more effective ways to deal with the world.... The reality therapist functions as a teacher and a model.”

Classical behaviour therapy today goes beyond mere Pavlovian behavioural conditioning and deals with a person’s emotions and meaning.

Even a predominantly psychological approach like the **Adlerian therapy** “includes identifying and exploring *mistaken goals* and *faulty assumptions*” “...it pays attention to the individual way in which people perceive their world... how the individual believes life to be.”⁴⁵ This is undeniably an application of philosophical inquiry.

Each of the methods in ‘talk therapy’ is deeply indebted to philosophy. None of them resemble anything like a biomedical or pharmaceutical approach to organic brain disease, yet all of these ‘talk therapies’ are said to be successful in treating individuals suffering from diagnosable mental disorders. The reason for the successes of talk therapies lies in the fact that they employ philosophical discussions in the treatment of mental disorders. Philosophy is more than just a casual discussion of beliefs, values, desires, doubts, and assumptions; it is a legitimate approach to the treatment of mental disorders properly understood. The use of philosophy in talk therapy—philosophical counselling—has proven to be an effective treatment and even a ‘cure’ for most of the so-called mental disorders said to exist in our society today.

References

- Barham, Peter. *Schizophrenia and Human Value*. London: Free Association, 1993.
- Bernstein, Douglas A. et al. *Psychology* 6th ed. Boston: Houghton Mifflin, 2003.

⁴⁴ Dryden, Windy. *Reasons and Therapeutic Change*. London: Whurr, 1991. p. 4.

⁴⁵ *Ibid.* 264, 273, 285, 139, 135. Italics in the original.

- Bolton, Derek. *What is Mental Disorder*. Oxford University Press, 2008.
- Campbell, Neil. *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*. Orchard Park: 2005.
- Corey, Gerald. *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*.” 5th ed. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing, 1996.
- De Schill, Stephan and Serge Lebovici eds. *The Challenge to Psychoanalysis and Psychotherapy*. London: Jessica Kingsley Publishers, 1999.
- Dryden, Windy. *Reasons and Therapeutic Change*. London: Whurr, 1991.
- Fulford, Bill et al, eds. *Nature and Narrative: An Introduction to the New Philosophy of Psychiatry*. NEW YORK: OXFORD UP., 2003.
- Fulford, Bill, Tim Thornton, and George Graham. *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Griffiths, A. Phillips ed. *Philosophy, Psychology and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge UP. 1994.
- Hersch, Edwin L. *From Philosophy to Psychotherapy*. Toronto: University of Toronto Press. 2003.
- Horwitz, Allan V. *Creating Mental Illness*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Jopling, David A. *Talking Cures and Placebo Effects*. New York: Oxford UP, 2008.
- Kingdon, David G. and Douglas Turkington. *Cognitive Therapy of Schizophrenia* by New York: Guilford, 2005.
- Maj, Mario et al, eds. *Psychiatric Diagnosis and Classification*. West Sussex: John Wiley & Sons, 2002.
- Radden, Jennifer ed. *The Philosophy of Psychiatry*. New York: Oxford UP. 2004.
- Risch, Neil et al. “Interaction between the Serotonin Transporter Gene (5-HTTLPR), Stressful Life Events, and Risk of Depression.” *Journal of the American Medical Association*. Vol. 301 No. 23, June, 2009.
- Robinson, Daniel N. *Philosophy of Psychology*. New York: Columbia UP. 1985.
- Spaniol, Roy et al eds. *Psychological and Social Aspects of Psychiatric Disability*. Boston: Boston University, 1997.
- Szasz, T. S. *The Myth of Mental Illness*. New York: Hoeber-Harper,

1961.

Stein, Dan J. *Philosophy of Psychopharmacology*. New York: Cambridge UP. 2008.

Stein, Dan J. and Eric Hollander. *Textbook of Anxiety Disorders*. Washington: American Psychiatric Publishing, 2002.

Thornton, Tim. *Essential Philosophy of Psychiatry*. New York: Oxford UP. 2007.

LA LECTURA ORIENTADA A LA COMPRESIÓN: DIDÁCTICA Y PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA

MIGUEL MANDUJANO ESTRADA
Universidad de Barcelona, España
mandujano@uvaq.edu.mx

RECIBIDO: 10 DE FEBRERO DE 2010

ACEPTADO: 4 DE MAYO DE 2010

Resumen: Este trabajo analiza el problema de la lectura, interpretación y comprensión de textos bajo la perspectiva de una doble vertiente: como un recurso metodológico de la enseñanza de la filosofía y como un criterio hermenéutico del acompañamiento o asesoramiento individual. Desde la consideración de la semiótica de la recepción de Umberto Eco y la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, propondremos las líneas generales que pudieran comunicar la dimensión didáctica y práctica del fenómeno de la lectura orientada a la comprensión.

Palabras clave: hermenéutica filosófica, semiótica de la recepción, enseñanza de la filosofía, asesoramiento filosófico o acompañamiento personalizado.

Abstract: This paper analyzes the problem of reading, interpretation and comprehension of texts under a double perspective: as a methodological resource for the teaching of philosophy and as a hermeneutical approach of accompaniment or individual counseling. From the consideration of the Umberto Eco's semiotics of reception and the Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics, we'll propose the general guidelines which could communicated didactic and practical dimension of the phenomena of reading aimed at understanding.

Keywords: Philosophical hermeneutics, Semiotics of reception, Philosophy Teaching, Philosophical Counseling or Personalized support.

Premisas

En un artículo reciente, he abordado la configuración y labor del *profesor-tutor*, la figura con la que la Universidad Vasco de Quiroga de Morelia ha introducido una forma de Filosofía Aplicada a la dinámica universitaria.¹ Declinaré, por tanto, profundizar en ello, pero no a referir brevemente las premisas que enmarcan este trabajo.

¹ Cf. MANDUJANO ESTRADA, Miguel: "El acompañamiento personalizado. Notas de una experiencia" en BARRIENTOS RASTROJO, José (ed.): *Filosofía Aplicada y Universidad*, Visión Libros, Madrid, 2010. Págs. 49-70.

El contexto lo constituye la presencia en la universidad de un currículo académico con contenido filosófico, transversal en todas las carreras, con un propósito institucional y fundamentalmente formativo. Los profesores adscritos al Departamento de Formación, la instancia que lo administra, son titulares de asignatura y *tutores* de los alumnos del grupo, esto significa que están encargados de los cursos y del *acompañamiento personalizado* de sus estudiantes. Esta segunda función se lleva a cabo a través de entrevistas personales, es decir, por medio de un diálogo, sin pretensiones psicologistas, orientado al análisis y a la proyección racional de la vida. Con sus particularidades, el acompañamiento o *tutoría* es una variante de la orientación o asesoramiento filosófico. Más aún, consideramos que el ámbito de la experiencia *clase-tutoría*, aunado a la labor del *profesor-tutor*, es más el de la Filosofía Aplicada que el de la Didáctica de la Filosofía, entre otros, porque la naturaleza de los cursos enfatiza la función práctico-formativa del conocimiento filosófico y no la sucesión temática o los objetivos cognoscitivos.

Problema y propósito

El trabajo articula las ideas del seminario *La lectura orientada a la comprensión* que llevamos a cabo recientemente en el Departamento de Formación de la UVAQ. En su configuración nos propusimos abordar un problema compartido por la doble función de un titular de asignatura: la lectura y análisis de textos filosóficos y el carácter que *la lectura orientada a la comprensión* puede adquirir si es tomada con una orientación hermenéutica como un elemento del acompañamiento individual.

Ante todo, hay que decir que no es fácil armonizar la índole de las carreras en que se imparten los programas con el desarrollo de una asignatura filosófica; las licenciaturas pertenecen en su mayoría al ámbito técnico-industrial o económico-administrativo. Esto supone la falta de habilidades propiamente filosóficas por parte de los estudiantes y una distancia considerable entre la dinámica de las clases habituales y el llamado currículo formativo.

Paralelamente, y en términos generales, las dificultades de los alumnos con la filosofía se trasladan al ámbito del asesoramiento o acompañamiento individual, de manera que así como les es extraño el comentario de un texto –un recurso excepcional en la didáctica de sus carreras–, los estudiantes experimentan algunos problemas al analizar su vivencia personal y hablar de sus problemas de manera lógica u ordenada. Por lo demás, el ideal de *formación integral* enarbolado por la universidad, afronta, precisamente, paradojas como esta, proponiéndose hacer frente a las incongruencias de la sociedad y la cultura que perpetúa la educación tradicional.

Lectura e interpretación

La lectura es un principio que trasciende la identificación de caracteres y la mera interpretación de representaciones gráficas. Forma parte de una facultad humana superior. La lectura, más allá de los textos escritos, descubre una competencia asociada al reconocimiento de una estructura que nos antecede y, podríamos decir, nos da la bienvenida al mundo: La capacidad lingüística.

Desde el principio somos *leídos* por *el otro materno* e incorporados súbitamente a la dinámica de la lectura; la madre proporciona un orden primitivo al caos de sensaciones que constituye la experiencia del recién nacido, anuncia sus señales y le atribuye mensajes: *Llora porque tiene hambre* –dice–, e imprime sentido a los gritos del que aún no tiene palabras.²

Por otro lado, en la lingüística tradicional, tanto Ferdinand de Saussure como Edward Sapir, descubrieron que la naturaleza lingüística del hombre supera el *vehículo* y se constituye en una *capacidad fundamental*, la de crear y establecer el lenguaje como una condición de acceso a las cosas.³ Esto no supone, sin embargo, la existencia de un universo *prelingüístico*, sino, como afirmará Hans-Georg Gadamer

² Cf. REYES, Yolanda: “Un mundo de palabras habitado por el hombre”, en *Amigos del libro*, número 28, Madrid, 1995. Págs. 27-34.

³ Cf. SAUSSURE, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1980 [1945]. Págs. 52-58. Y SAPIR, Edward: *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, FCE, México, 1992 [1921]. Pág. 10.

después, “un mundo orientado al lenguaje”⁴ que lo impregna todo y establece las condiciones de la comprensión. La lectura, la que se hace pasando la vista sobre lo escrito o impreso para comprender el significado de los caracteres empleados, supone y nos deja ver que somos seres *capaces de comprensión*, y que esta facultad es la que permite la interpretación de los textos pero también la interpretación en un sentido más comprensivo, que alcanza el ámbito de las personas y, en general, el de la historia.

En adición, la lectura entraña siempre una condición dialógica, una relación necesaria entre un lector y un *texto*. Y viceversa, pues si escribir es crear algo que será leído, leer es una *forma silenciosa* de dejarse decir ese algo. Con todo, sabemos muy bien que el habla no posee una exactitud perfecta y que nunca habrá tantas palabras como ideas posibles, por eso escribir tiene siempre como meta, dice el propio Gadamer parafraseando a Fichte, *forzar al otro a comprender*.⁵ Por su lado, el otro como texto es, de la misma manera, un grito que no puede ser ignorado; así como no podemos abstenernos de leer un anuncio en la calle aunque no haya sido escrito para nosotros, no podemos deponer nuestra capacidad de comprensión ante la emergencia del otro. Podemos fingir que no hemos leído, acaso nuestra propia indolencia nos lo permita, pero no podemos, al menos, dejar de aventurar una interpretación de lo que observamos.

Finalmente, el diálogo entre un lector y un texto concluye cuando se alcanza el sentido a través de la propia interpretación. Por lo demás, “quien no capta y reproduce los textos realizando el conjunto de su articulación, modulación y estructuración, no puede, en realidad, leer.”⁶ Es decir, no es posible leer sin comprender.

Interpretación o traducción

El caso de la traslación entre sistemas de lenguas es un arquetipo de la interpretación y, en general, del fenómeno de la comprensión. Inclusive, Gadamer define la lectura como una *traducción de una orilla a otra*: de la

⁴ GRONDIN, Jean: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, pág. 16.

⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg: *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998. Pág. 85.

⁶ *Ibid.* Págs. 76-77.

orilla de la escritura a la del lenguaje y arriesga la paradoja “cualquier lector es un medio traductor.”⁷

La traducción sirve a Gadamer para ilustrar la estructura de la comprensión por su *afinidad esencial* con la *tradicción*, es decir, con el sentido de la historia y su conocimiento. En la traducción, nos explica, se da una *relación circular* entre el todo y las partes provocada por la *significación anticipada* de los segmentos. Es verdad, al trasladar un significado de una lengua a otra dividimos el texto en partes y *postulamos* el significado de las secciones, pero es sólo en la conciencia del texto completo que las piezas adquieren sentido. A la vez, si no fuera por la traslación de cada fragmento, el texto como un todo nos sería inaccesible. “Toda traducción es por eso ya una interpretación.”⁸

La vocación de la hermenéutica es, sin duda, la comprensión, pero ésta sólo es posible logrando una suerte de *acuerdo* a través del diálogo lector-texto y de la relación circular a que hemos hecho referencia. En este sentido, el *acuerdo* de la comprensión es también *conversación* y nunca una suerte de descubrimiento fortuito de un sentido preestablecido. Para decirlo con Gadamer: “El sentido de la investigación hermenéutica es desvelar el milagro de la comprensión y no únicamente la comunicación misteriosa de almas. La comprensión es una participación en la *pretensión común*.”⁹

Ahora bien, aunque para Gadamer la traducción es siempre una forma de interpretación, habrá que hacer una distinción, pues en realidad, la traducción llega únicamente al final de la interpretación. Umberto Eco denomina a lo que sucede en el intervalo como *negociación*,¹⁰ un concepto revelador que señala la suerte de *convenio* que se realiza entre dos sistemas de lengua diversos y que podemos extender al caso de las culturas, los individuos, la experiencia o las racionalidades.

Si llamamos *semiosis* a la totalidad las relaciones entre los procesos de significación, la verdad es que éstos pueden ser considerados una continua traducción sólo en sentido figurado. Por lo demás, la

⁷ *Ibid.* Pág. 91.

⁸ GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2007. Pág. 462.

⁹ GADAMER, Hans-Georg: *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993. Pág. 98. *Cursivas* en el original.

¹⁰ Cf. ECO, Umberto: *Mouse or Rat? Translation as Negotiation*, Phoenix, London, 2003. Pág. 6.

diferenciación es valiosa, ya que de otra manera podría cometerse el equívoco de postular una *traducción total*, vinculada con una falsa simultaneidad entre la traducción y la interpretación. Por el contrario, habría que empezar por reconocer que la traducción no supone una comprensión total, sino precisamente una *traslación* entre sistemas y la consideración de las particularidades de uno y otro.

Finalmente, el proceso de la comprensión se transmite a través de la mediación del lenguaje, es decir, una vez que la interpretación ha sido hecha y no de manera simultánea al pensamiento.¹¹

Charles Sanders Peirce, una de las influencias más importantes en la obra de Eco, utiliza también el término *traducción* como un sinónimo de *interpretación*, pero estableciendo que cada *equivalencia* de significado entre dos expresiones se da desde la identidad de consecuencias que implican. En este sentido, el significado es la traducción de un signo en otro sistema de signos. En este caso, el término *traducción* es utilizado, pues, como un *pars pro toto*, es decir, como una sinécdoque de la *interpretación*.¹²

Al final, el énfasis que a nosotros más nos interesa es que el que considera los procesos interpretativos como intentos de comprensión de la palabra de los otros.

Interpretación y sobreinterpretación

Una de las críticas que los paradigmas interpretativos comúnmente reciben tiene que ver con la vaguedad y falta de claridad de los límites y criterios de interpretación. El problema podría ser contenido en la cuestión *¿vale todo en la interpretación?*

Si llevamos la pregunta al ámbito del aula podríamos formularla también como *¿hasta qué punto debe el profesor permitir la interpretación, acaso poco informada, del alumno sobre un texto? O ¿En qué medida hay una verdad contenida que hay que enseñar independientemente de la comprensión del alumno?*

¹¹ Cf. ECO, Umberto: *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano, 2003. Pág. 231.

¹² Cf. *Ibid.* Pág. 228.

En general, hay dos enfoques metodológicos que conducen la lectura y comentario de textos filosóficos: el *enfoque generativo* y el *enfoque interpretativo*.¹³ El enfoque generativo realiza el análisis del texto de manera independiente al efecto que produce en el lector. Comúnmente se sirve de herramientas histórico gramaticales y conduce a quien lee a una *interpretación correcta*.

En lo particular, considero que si bien hay momentos de la enseñanza que, por razones pedagógicas, requieren cierta actitud generativa, en general, el enfoque es una postura arrogante que asume que hay algo que aprender *siempre y de la misma manera*. La idea de educación que aquí asumimos parte de la consideración de la imposibilidad de la comprensión absoluta y el reconocimiento de factores emotivos en el proceso de la interpretación. Esta concepción afirma que es necesaria la recodificación de los saberes, la derogación de la monocultura y la afirmación del autoaprendizaje y el conocimiento recíproco. Considera que la racionalidad moderna codificó la ignorancia como caos y el saber como orden, y que el conocimiento como emancipación debe, por el contrario, establecer una trayectoria desde el colonialismo de la ignorancia hacia la solidaridad del saber.¹⁴ El enfoque interpretativo, por su parte, al renunciar al objetivo fundamental de descubrir una verdad previa, es congruente con este principio, además de que su punto de partida es que no es posible tomar como objeto un texto descontextualizado, sino que éste se nos ha de presentar asociado a una serie de ideas que hagan que conocerlo signifique insertarlo en el conjunto de nuestras creencias sin romper la coherencia entre éstas.

En cuanto al problema de los límites o pautas de la interpretación, aludiremos a *Interpretación y sobreinterpretación*,¹⁵ la obra en la que Umberto Eco discute con Richard Rorty. El filósofo americano, desde un pragmatismo radical, asume que el texto puede *golpearse* hasta darle la

¹³ La distinción corresponde a BARBA LÓPEZ, Débora, et. al.: “6,26; 16,23 Apropiarse de un texto”, en *Diálogo filosófico*, número 69, Madrid, 2007. Págs. 455-478. Este artículo realiza una propuesta para la lectura y comentario de textos filosóficos que sigue, como la nuestra, una línea hermenéutica. Por lo demás, nuestro enfoque y tratamiento de fuentes y argumentos es diverso.

¹⁴ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 2003. Pág. 87.

¹⁵ Cf. ECO, Umberto: *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

forma que mejor sirva. Para Eco, en cambio, la interpretación debe conducirse con un criterio de *economía* que impida el extremo de la *sobreinterpretación*.¹⁶ Este matiz nos permitirá mediar entre las interpretaciones *gratuitas* y las supuestas *verdades* contenidas en los textos.

Hay, además, otra noción que intentaremos aplicar al caso de la lectura e interpretación de textos filosóficos, y es el concepto de *obra abierta* que Eco concibe en sus estudios estéticos y de comunicaciones de masas.

Para Eco, la vanguardia italiana en la década de 1960 y el arte contemporáneo en general, se caracterizan por la *autonomía* que conceden al intérprete y que interviene *francamente* en la forma de la composición. La obra abierta es aquella que no crea un mensaje categórico y acabado, sino que abre la posibilidad de varias organizaciones confiadas al intérprete. Así, las obras abiertas no son, por tanto, “obras terminadas que piden ser revividas y comprendidas en una dirección estructural dada [sino] obras *abiertas* que son llevadas a su término por el intérprete en el mismo momento en que las goza estéticamente.”¹⁷

De la misma manera, un texto también puede suscitar *infinitas lecturas*, aunque *no cualquier lectura*, como hemos dicho. El argumento se nutre del concepto de *semiosis ilimitada* del pragmatismo de Peirce y se refiere, fundamentalmente, al proceso *ad infinitum* que determina lo que es el interpretante de un signo por medio de otro signo.¹⁸

Además, Eco considera la presencia de un *fruidor*, es decir, un espectador que participa, con su propio universo cultural o *enciclopedia*, de la *culminación* de la obra. Así, Eco define la lectura como una *transacción difícil* entre la competencia del lector, es decir, su conocimiento del mundo compartido, y la competencia que un texto postula para ser leído de forma económica.

La siguiente cita es concluyente:

¹⁶ Cf. ECO, Umberto: *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992. Pág. 121.

¹⁷ ECO, Umberto: *Obra abierta*, Ariel, Barcelona, 1979. Pág. 73.

¹⁸ Cf. ECO, Umberto: *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona, 1999. Pág. 74.

Cuando se embotella un texto –y esto no sucede sólo con la poesía o con la narrativa, sino también con la *Crítica de la razón pura*–, es decir, cuando se produce un texto no para un destinatario concreto sino para una comunidad de lectores, el autor sabe que será interpretado no según sus intenciones sino según una compleja estrategia de interacciones que implica también a los lectores, junto a su competencia de la lengua como patrimonio social. Por patrimonio social de una lengua no me refiero sólo a un conjunto de reglas gramaticales, sino también a toda la enciclopedia que se constituye a través del ejercicio de esa lengua, o sea, a las convenciones culturales que esa lengua ha producido y a la historia de las precedentes interpretaciones de muchos textos, incluido el texto que el lector está leyendo en ese momento¹⁹

Autor y Lector Modelo

El texto también es complejo *por lo que no dice*. La explicación de la semiosis infinita radica, en parte, en la consideración del signo como un sistema relacionado y/o un sistema de oposiciones. Por ejemplo, para Eco, la voz *automóvil* no se convierte en una unidad semántica en el momento en que se une al significante /automóvil/, sino desde que queda sistematizada en oposición con otras unidades semánticas, como *carro*, *bicicleta* o *pie*.²⁰

Para el caso de la lectura, lo anterior supone que el lector debe actualizar su enciclopedia y un trabajo de inferencia, de manera que podemos considerar el texto como “un mecanismo perezoso (o económico) que vive de la plusvalía de sentido que el destinatario introduce en él.”²¹ Es decir, un texto se emite para que alguien lo actualice, incluso cuando no se espera que ese alguien exista.

De esta manera, el texto prevé al lector, y así: “*Un texto es un producto cuya suerte interpretativa debe formar parte de su propio mecanismo generativo: generar un texto significa aplicar una estrategia que incluye las previsiones de los movimientos del otro.*”²² Estas previsiones toman la forma de una serie de competencias que serán capaces de dar contenido a las expresiones que utiliza, por ejemplo,

¹⁹ ECO, Umberto: *Los límites de la interpretación*, ed. cit. Págs. 124-125.

²⁰ Cf. ECO, Umberto: *Tratado de semiótica general*, Lumen, Barcelona, 2000. Págs. 51-52.

²¹ ECO, Umberto: *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Lumen, Barcelona, 2000. Pág. 76.

²² *Ibid.* Pág. 79. Cursivas en el original.

mediante la elección de una lengua, de un tipo de enciclopedia, de un determinado patrimonio léxico y estilístico, de ciertos distintivos de género, de un campo geográfico, etc.

Abreviando, la revisión de un lector modelo es, en realidad, activa, en la medida en que depende de la planeación de la obra de un autor. El texto no es tan perezoso como parecía. En este sentido, el texto *abierto* es, en realidad, un texto *cerrado*.

Ahora bien, que el autor (un autor modelo puesto que la existencia del autor empírico es totalmente irrelevante) no prevea adecuadamente su lector modelo, no significa que el texto vaya a quedar abierto al goce de cualquiera, por el contrario, este último no sería un caso de cooperación sino de violencia.

Por lo anterior, la selección de los textos que se leen en clase debe ser hecha con sumo cuidado.

Distinguimos pues, entre el *uso* libre de un texto como estímulo imaginativo y la *interpretación* de un texto abierto. Por lo demás, la noción de interpretación supone una dialéctica entre la estrategia del autor y la respuesta del lector modelo. Esta distinción es, a fin de cuentas, la distinción entre una *intentio operis* que remite a los textos mismos para hacer sus inferencias, y una *intentio lectoris* en la que el lector *se sirve* de los textos para sus propios intereses.²³

Por su parte, la labor del lector es evidente, la de hacer *elecciones razonables* y tomar decisiones que afectarán su ejercicio. En un texto narrativo, por ejemplo, el lector lo hace en todo momento; un texto, dice Eco utilizando una metáfora de Borges, es “un jardín cuyas sendas se bifurcan.”²⁴ Y completa: “Mientras el hablante va a terminar la frase, nosotros, aunque sea inconscientemente, hacemos una apuesta, *anticipamos su elección*, o nos preguntamos angustiados qué elección hará.”²⁵

El texto, pues, más que un parámetro para convalidar la interpretación, “es un objeto que la misma interpretación construye en el *intento circular*

²³ Cf. ECO, Umberto: *Los límites de la interpretación*, ed. cit. Pág. 39.

²⁴ ECO, Umberto: *Seis paseos por los bosques narrativos. Harvard University Norton Lectures 1992-1993*, Lumen, Barcelona, 1996. Pág. 14.

²⁵ *Ibid.* Mis cursivas.

de convalidarse a través de lo que la constituye. Círculo hermenéutico por excelencia, sin duda.”²⁶ Esta idea nos introduce en la siguiente sección.

El enfoque hermenéutico

Las últimas afirmaciones de Eco nos introducen al universo de la hermenéutica. Sin ir más lejos, el *lector modelo* de su propuesta semiótica *se anticipa* a la elección del autor y *consume* su obra, es decir, interpreta. Efectivamente, como el propio autor piamentés afirmó, la semiótica pide ser substituida por la hermenéutica.²⁷

Ante todo, en la filosofía de Gadamer el ejercicio de la comprensión es siempre el *proceso de fusión de los horizontes en juego*. En la afirmación, *horizonte* no significa solamente *desplazamiento histórico*, sino un diálogo entre dos interlocutores puestos a reflexionar en conjunto y en igualdad de circunstancias. En este sentido, sigue Gadamer: “Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos.”²⁸

No existen, pues, los horizontes cerrados, un horizonte siempre se desplaza al paso de quien se mueve, como si en la conciencia histórica este movimiento se hiciera consciente de sí mismo. De esta manera, si uno se desplaza a la situación de otro hombre, se hace consciente de su alteridad, es decir, lo comprende.

Por otro lado, en la medida en que estamos obligados a poner a prueba nuestros prejuicios, el horizonte se presenta como un proceso constante de formación, así, “*comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*”²⁹ concluye nuestro autor.

Complementariamente, la toma de conciencia histórica tiene consecuencias para nuestro actuar espiritual y, de cierta manera, las ciencias humanas en su conjunto equivalen a un sentido histórico. De esta manera, la conciencia moderna toma como *conciencia histórica* una

²⁶ ECO, Umberto: *Los límites de la interpretación*, ed. cit. Pág. 41. Mis cursivas.

²⁷ Cf. ECO, Umberto: *Tratado de semiótica general*, ed. cit. Pág. 253.

²⁸ GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, ed. cit. Pág. 375.

²⁹ *Ibid.* Págs. 376-377. Cursivas en el original.

posición reflexiva en la consideración de lo que es entregado por la tradición:

“La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver ella el significado y el valor relativo que le conviene. Este comportamiento reflexivo cara a cara de la tradición se llama *interpretación*.”³⁰

Habría que decir también que lo que Gadamer entiende por interpretación no se reduce al terreno de los textos y la tradición verbal, sino que se extiende a todo lo que es historia. Así, para nuestro autor la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión a través del concepto de *círculo hermenéutico* de Heidegger.

El círculo hermenéutico

Ya habíamos adelantado el concepto cuando introdujimos la idea de traducción. Brevemente, el fenómeno de la comprensión inicia con la orientación de la mirada a la cosa por parte del observador o fruidor. En nuestro caso, este es el momento en que el lector se dirige a un texto.

La lectura, por su parte, no se realiza de manera imparcial, pues el lector lee con las expectativas de su propio horizonte y tradición. Los prejuicios y las opiniones forman entonces una proyección de sentido que las sucesivas lecturas contrastan y depuran. El principio es que “el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo.”³¹

Posteriormente, Gadamer afirma que hay que ampliar en *círculos concéntricos* la unidad de sentido, estableciendo que la *anticipación* primera se hace comprensión “cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo.”³² Es así que comprender es siempre un proyecto.

Ahora bien, el intérprete no está *instalado* en su prejuicio, más bien lo pone a prueba, por eso es un deber de la comprensión *elaborar los*

³⁰ GADAMER, Hans-Georg: *El problema de la conciencia histórica*, ed. cit. Pág. 43. Cursivas en el original.

³¹ GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2006. Pág. 63.

³² *Ibid.*

esquemas correctos y adecuados, es decir, *aventurar hipótesis* apropiadas que habrán de ser contrastadas con las cosas.

Al afrontar el texto se establece “una polaridad entre familiaridad y extrañeza,”³³ es decir, una especie de punto intermedio entre la objetividad de la historia y la pertenencia a una tradición. Es por esto que la hermenéutica no puede *transportarnos a la esfera anímica del autor*, ni la comprensión es una *comunidad misteriosa de las almas*, como hemos dicho, sino la participación en el significado común.

De la misma manera, el intérprete ha de dirigirse a los textos examinando su origen y validez; no podemos suponer que lo que se nos dice desde un texto pueda integrarse en las propias opiniones y expectativas ni que las opiniones puedan ser entendidas de manera arbitraria; se exige cierta apertura a la opinión del otro o a la del texto mismo. Gadamer destaca: “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto.”³⁴

La lectura orientada a la comprensión

Intentaremos ahora llevar al ámbito metodológico los conceptos a que nos hemos referido, de manera que pueda evidenciarse la relación de los postulados teóricos, primero con la dimensión didáctica y en un último momento con el ámbito del acompañamiento.

Primeramente, postularemos tres *principios generales* que, bajo nuestra óptica, pueden regir toda lectura orientada a la comprensión. Después, estableceremos una serie de *políticas de acción*, cuya función sería la de facilitar la traducción de los postulados en acciones concretas. Sin embargo, más que momentos de un método cerrado llamo a estas últimas *políticas* reconociendo que el establecimiento de una estrategia u otra dependerá, en realidad, de circunstancias precisas y que la operatividad del ejercicio debe ser congruente con ellas.

Los principios generales podrían ser:

³³ *Ibid.* Pág. 68.

³⁴ GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, ed. cit. Pág. 335.

(1) *No es posible la comprensión absoluta del autor.* Es decir, no hay verdades unívocas ni la sabiduría puede concentrarse en un solo sentido. Por el contrario, el conocimiento de algo supone siempre el desconocimiento de algo más y no existe una cultura, ni racionalidad, ni sabiduría total. En el terreno del acompañamiento o asesoramiento personal, será también muy saludable establecer este principio, sobre todo en la consideración del otro como texto y la imposibilidad de un tutor o asesor para resolver, por sí mismo, una problemática.

(2) *El proceso de la comprensión no busca una comunión misteriosa de almas sino participación en el sentido común.* Esto es posible gracias al diálogo y al ejercicio de la *traducción* en el marco de la hermenéutica filosófica. En mi perspectiva, esto supone un grado de implicación en el diálogo que pone en juego los propios prejuicios y tradición. En otras palabras, el tutor no es una entidad neutra ni imperturbable y esto es algo que tiene que considerarse.

(3) *En la pluralidad de lo opinable, no todo es posible.* La interpretación tiene límites que provienen del reconocimiento del primer principio y las características concretas del objeto de la comprensión. Por lo demás, los límites se aplican a ambas partes de la relación de diálogo.

Las políticas de acción, mucho más cercanas al ejercicio, tanto en la lectura como en el diálogo, podrían ser:

(i) *Generar familiaridad o extrañeza.* En el aula o en la tutoría no podemos esperar a que ésta surja por sí sola. Puede generarse la familiaridad en el encuentro, destacando lo común, o la extrañeza, haciendo hincapié en el asombro o maravilla de un tema o de un acontecimiento, lo importante es que este es el principio del círculo hermenéutico.

(ii) *Leer siempre primero en privado,* en el entendido de que el todo debe entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo. Generar familiaridad o extrañeza no debiera suponer que la primera lectura es conducida por el profesor o el problema a tratar en tutoría propuesto por él, por el contrario, su labor es más la de un espejo que refleja al otro para que éste se pueda contemplar con su propio estupor, y la de un facilitador de los recursos que allanen su proceso de reflexión.

(iii) *Destacar la expectativa de sentido* que el primer acercamiento con el texto provoca. Hacer partícipe al otro, como estudiante o como tutorado, de los procesos que él mismo protagoniza.

(iv) *Evidenciar el proyecto* que supone en el lector la hipótesis anterior y acompañar la confirmación o negación de la expectativa, depurando los prejuicios y ofreciendo herramientas que permitan al lector la comprensión progresiva, en *círculos concéntricos*, de sentido. La construcción de un autor y lector modelo puede ser una herramienta que ponga a prueba el proyecto y perfeccione la comprensión.

(v) Finalmente, el proceso se realiza a través de la *pregunta* y el *diálogo*.

Diálogo y pregunta

El diálogo con un texto supone una gran variedad de preguntas, no sólo sobre lo que el autor quiso decir o el contenido del texto, sino sobre la validez de la pregunta misma. En todo caso, en un ejercicio concreto, unas y otras se irán intercalando conducidas por el criterio del asesor.

Lo cierto es que la dialéctica del preguntar es una condición para la interpretación; sólo por medio de la pregunta se arriba a la comprensión. En adición, la lectura será más o menos relevante si la comprensión, es decir, el conjunto de preguntas que orientan su interpretación, conecta con nuestro propio horizonte vital.

Un principio práctico es que las preguntas se sucedan en dificultad, de las más simples a las más complejas primero, y alternándose unas y otras después, para evitar los silencios cuando estos no significan perplejidad sino incapacidad.

Por otro lado, hay que tener presente que en la raíz del fenómeno de la comprensión radica el asombro y el reconocimiento de la propia ignorancia, no las respuestas establecidas de antemano, por eso debieran evitarse las preguntas retóricas o las que se formulan como afirmación personal. Siendo la pregunta el elemento que detona la curiosidad y provoca el deseo de saber, estas debieran estar siempre orientadas al conocimiento.

En la perspectiva de Gadamer, la pregunta coloca lo preguntado bajo una determinada perspectiva en la que lo más importante es seguir

preguntando. Saber preguntar significa mantener en pie las preguntas, es el arte de pensar y llevar una auténtica conversación, ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores con amplia apertura. En el trabajo que cité al inicio del texto comparto una estrategia que suelo llamar «*mejor, pregunta*» o *sucesión de preguntas* una actividad en la que los alumnos deben responder con preguntas a las preguntas previas, motivando así la profundización y la indagación de nuevos sentidos.³⁵ Plantear una pregunta a una pregunta previa nos acerca, también, al sentido de la pregunta original que sería el culmen de la comprensión. Y es que, para Gadamer, un texto se comprende cuando se ha comprendido la pregunta para la que fue una respuesta, lo que no es una tarea fácil; hay que reforzar lo dicho desde la cosa misma, en un verdadero recuerdo de lo originario, retrocediendo con las preguntas para poder así alcanzar el *más allá*. Por ello, la tarea de comprender se orienta en primer término al sentido.

Por lo demás, el arte de la pregunta supone que no se aplasta al otro con los argumentos, sino que se aprecia, por el contrario, el peso objetivo de su opinión.³⁶

Resistencias y orientación práctica

Tristemente, el estudiante común no está habituado a buscar las preguntas o a mantener el primado del diálogo abierto. La sociedad nos ha acostumbrado a las respuestas correctas previamente pensadas. Además, no es inusual que los problemas con la lectura de textos filosóficos comiencen mucho antes de la lectura, anclados en la sospecha legendaria que pesa sobre la filosofía en la educación media y superior, la de ser una disciplina de poca utilidad y demasiado interés teórico.

Sin embargo, aun el interés teórico-filosófico no es un ejercicio alejado de la realidad cotidiana, tampoco es el mundo que lo rodea un entorno filosóficamente hostil o ineludiblemente incomprensivo. El filósofo, incardinado en un contexto con el que mantiene una relación necesaria, no sólo se desarrolla en medio de tal situación sino que, de

³⁵ Cf. MANDUJANO ESTRADA, Miguel, *op. cit.* Pág. 65. El ejercicio está inspirado también en los talleres de Óscar Brenifier sobre la pregunta en el aula como ejercicio filosófico.

³⁶ Cf. *Ibid.* Pág. 445.

alguna manera, es en la situación donde surge una reflexión u otra; es decir, la actividad filosófica también pertenece a una experiencia vital.

Precisamente, aun en la estela hermenéutica es posible insistir en la unidad teoría-praxis de la filosofía práctica. En su *Autopresentación*, Gadamer afirma:

Lo que yo enseñaba era sobre todo la praxis hermenéutica. Esta es ante todo una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible. Es el alma de toda enseñanza de la filosofía. Hay que ejercitar sobre todo el oído, la sensibilidad para las predefiniciones, los preconceptos y presignificaciones que subyacen en los conceptos³⁷

La hermenéutica no es, pues, el marco de lo extra-histórico, por el contrario, la realización de la comprensión supera cualquier historicismo. Lo que es común a todo comprender es “que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende.”³⁸ La comprensión, eso sí, es una tarea necesitada de dirección metodológica.

En cuanto a la dificultad *cultural* que enfrenta la filosofía en los currículos obligatorios, pre y universitarios, estos se deben a un conjunto de circunstancias de muy distinta índole a las que no podemos dar razón en este trabajo. Sí nos atrevemos a afirmar que la *actitud hermenéutica*, es decir, el énfasis en el desarrollo del oído y la sensibilidad a que Gadamer se refiere, es un trabajo que reporta beneficios y matiza el desinterés o rechazo de los unos con el desarrollo de las capacidades y, mejor, las actitudes de la comprensión de muchos otros que se enriquecen de esta forma de *filosofía práctica y cotidiana*.

Sin duda, el arte de comprender y hacer comprensible reporta múltiples y diversos beneficios que pueden ir desde lo personal hasta lo profesional, pues la esfera del sentido, vértice de la comprensión, es tan amplia como la naturaleza lingüística del hombre, en la que hemos fundamentado su posibilidad y alcance.

³⁷ GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método II*, ed. cit. Pág. 389.

³⁸ GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y Método*, ed. cit. Págs. 13-14.

Lectura y acompañamiento personalizado

La relación lector-texto en la que hemos abundado puede trasladarse a la relación del acompañamiento individual o asesoramiento personalizado en dos grandes sentidos. En el primero, el tutor es un lector en diálogo con un texto que es la experiencia del alumno. En el segundo, el tutor es un facilitador que auxilia al alumno en la comprensión del otro y de su propia experiencia, es decir, que lo asiste en la tarea de convertirse en un mejor lector e intérprete de su propio mundo. Ambas relaciones guardan un cariz ético que tutela que una relación entre iguales no sea instrumentalizada.

Al respecto, Gadamer afirma que la relación yo-tú es reflexiva y no inmediata, de manera que está siempre presente la posibilidad de que reflexivamente se salte de una a la otra parte de la relación. El tú es comprendido –anticipado y aprehendido–, desde la posición del otro, tal como sucede en la *conciencia histórica*: En la hermenéutica, el que rompe *reflexivamente* la relación vital con la tradición destruye su verdadero sentido, así mismo, en la dimensión práctica, quien se sale reflexivamente de la reciprocidad de la relación yo-tú, la altera y destruye su vinculatividad moral.³⁹ Por ello, la filosofía práctica “exige del que aprende la misma referencia indisoluble a la *praxis* que del que enseña.”⁴⁰ En el mismo sentido, Gadamer insiste en que lo más importante es la relación objetiva, que es la relación “entre la afirmación del texto y nuestra propia comprensión de la cosa.”⁴¹

El tutor o asesor debiera tener especial cuidado en no realizar ese *salto reflexivo* de manera que se instrumentalice la presencia del otro, concretamente, tomándolo como un *cliente-objeto*, dicho así para enfatizar el sentido peyorativo del término. Esto sucede, por ejemplo, cuando caemos en la tentación de realizar un diagnóstico que impide un diálogo honesto y gratuito y que tiende a conducir al otro a través de una suerte de tratamiento premeditado, en lugar de abrir el camino de la comprensión a través de la puesta en juego del propio prejuicio en el diálogo.

³⁹ Cf. *Ibid.* Pág. 437.

⁴⁰ GADAMER, Hans-Georg: “Hermenéutica como filosofía práctica”, en *Revista de filosofía*, número 110, México, 2004. Pág. 10. Cursivas en el original.

⁴¹ “*Ibid.*” Pág. 14.

Algunas herramientas que el alumno tutorado llegue a poner en práctica pueden morder el mismo señuelo, sobre todo si se aplican maquinalmente y sin la reflexión que conduce a ellas. Habrá, por supuesto, cuestiones más bien metodológicas que no requieran de mayor diálogo, pero según estén implementadas para abordar defectos puntuales previamente tratados.

Es decir, no sólo la lectura o la traducción como metáforas del encuentro con el otro guardan un sentido hermenéutico, ante todo, hay en el acompañamiento un principio dialógico anclado en la capacidad lingüística general. En este gran marco, la tutoría puede entenderse como una fusión de horizontes en la que la tradición y los prejuicios de los actores confluyen y construyen, a través del diálogo, una perspectiva de sentido, de interpretación de la realidad o de comprensión de la propia vida.

El proceso está mediado no sólo por la pregunta sino por la apertura de ambos sujetos, *cada uno un otro para el otro*, en una relación desigual por la experiencia pero igual por la condición. Por lo demás, el tutor también se involucra en el diálogo, venciendo la tentación de saltar sobre el alumno, no sólo por consideración ética sino por praxis filosófica. La praxis filosófica también requiere de coherencia y radicalidad.

A propósito, cuando a Gadamer le preguntaron *¿qué es praxis?* contestó: “*praxis es comportarse y actuar con solidaridad*. Y la solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social.”⁴²

En adición, la hermenéutica exige una continua actitud crítica, no sólo porque la comprensión la produzca, sino porque cada vez que nos abrimos a la comprensión del otro, entramos en juego con nosotros mismos, es decir nos criticamos a nosotros mismos. Este es el principio, dice Gadamer, de una civilización libre de fanatismo y de violencia.⁴³

El otro sentido a que podemos referirnos es en el que el tutor o acompañante realiza las veces de facilitador de la comprensión del alumno tutorado, no sólo como un *lector* frente al texto, sino como un *entrenador* que, a través de la práctica, asiste al chico en la labor de ser un *lector modelo* de su propio *texto-experiencia del mundo*.

⁴² GADAMER, Hans-Georg: *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981. Pág. 57. Mis cursivas.

⁴³ Cf. VATTIMO, Gianni, *Le mezze verità*, La Stampa, Torino, 1988. Pág. 96.

Esta segunda posibilidad obvia la inexistencia de un *autor modelo*, pues no considera que alguna especie de voluntad superior modele la vida del alumno, más bien subraya el estupor y la *actitud lectora* del intérprete, orientando su ejercicio a la comprensión de sí mismo. El alumno debe, desde esta perspectiva, evitar *saltar reflexivamente* sobre su propia experiencia, es decir, evitar manipular su realidad y enfrentarla, antes bien, lo más objetivamente posible, en el sentido gadameriano de la objetividad, es decir, como la relación entre la afirmación del objeto y su propia comprensión de él.⁴⁴

Finalmente, si bien la práctica de la comprensión es ya actividad, también es cierto que la interpretación –del otro, del mundo o de uno mismo–, incrementa las posibilidades de la acción, mostrándonos que las relaciones teoría-praxis no siguen la secuencia pretendida por el estatuto de la ciencia moderna y el conocimiento *oficial*. En el mismo orden de ideas, hay que tener presente que la interpretación no se realiza de una vez para siempre, y que la comprensión está abierta a ulteriores y progresivos descubrimientos, decíamos, de forma circular y profunda sobre los *textos abiertos*.

Conclusiones

En el planteamiento de este trabajo hemos considerado la lectura como un principio hermenéutico facultado por la naturaleza lingüística del hombre. La relación *didáctica-acompañamiento individual* que hemos hecho en este marco, no es sólo *una manera de decir*, por el contrario, parte del reconocimiento de una estructura común, la de la comprensión, que ilumina –en una perspectiva o en otra– el camino del sentido.

Las experiencias de traducción, una de las figuras que mejor representan la estructura de la comprensión, demuestran el amplio espectro del fenómeno hermenéutico, ya sea en el ámbito literario, propiamente hermenéutico, o incluso social, a través de la traducción entre culturas o estructuras comprensivas. En este sentido, podríamos hablar también de la traducción entre *formas de hablar* o *generaciones*, que permiten no sólo la comprensión profesor-alumno, y por supuesto

⁴⁴ Cf. *Supra*, nota 41.

tutor-tutorado, sino las de tipo sujeto-experiencia personal o yo-yo mismo.

Además, la estructura de la traducción supone la *negociación* de las partes como una *participación en el sentido común* que se logra a través del diálogo y el ejercicio de la pregunta.

El texto, como la obra de arte, sea el texto escrito o la propia experiencia humana, puede verse como una *obra abierta*, un quehacer constante que reportará, en cada acercamiento, nuevos niveles de comprensión, que impiden hacer un canon de la interpretación de una vez y para siempre.

Sin embargo, entre las posibilidades de la interpretación, *no todo es posible*. Esto supone una especial atención a las notas del texto. La búsqueda de un *lector y autor modelo* puede ser un ejercicio que ayude a leer con claridad estas notas y medie en la interpretación.

En definitiva, tanto la lectura de textos filosóficos como el encuentro en tutoría o asesoría individual guarda una forma y finalidad hermenéutica, en la doble *fusión de horizontes* del lector con el texto escrito o del tutor con la vivencia del tutorado, que puede ser también, la del tutorado con su propia experiencia por sí mismo.

En la medida en que estos distintos ámbitos de la interpretación guarden una forma circular, la mayor y progresiva comprensión está mayormente garantizada, puesto que un resultado no se toma como una verdad buscada, sino como un nuevo punto de partida que produce asombro y nos lleva a nuevas conclusiones. Esta dimensión se aplica muy bien a la actividad académica y al terreno de la orientación racional.

Las principales herramientas serán las del diálogo y la pregunta, que responden totalmente a la estructura del fenómeno comprensivo y son las principales armas para combatir la resistencia. Se convierten, además, en ejemplos fehacientes de la relación teoría-praxis que necesita el conocimiento de nuestro tiempo y las exigencias de la justicia epistémica.

Finalmente, este trabajo también nos ha permitido insistir en la idea de que la misma enseñanza de la filosofía puede considerarse un caso de filosofía aplicada, y más aún, postular, de alguna manera, que la filosofía es siempre filosofía práctica.

Bibliografía

ECO, Umberto: *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano, 2003.

_____.- *Interpretación y sobreinterpretación* [1992], Cambridge, Cambridge University Press 1997.

_____.- *La estructura ausente* [1968], Lumen, Barcelona, 1999.

_____.- *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo* [1979], Barcelona, Lumen 2000.

_____.- *Los límites de la interpretación* [1990], Barcelona, Lumen, 1992.

_____.- *Mouse or Rat? Translation as Negotiation*, Phoenix, London, 2003.

_____.- *Obra Abierta* [1962], Ariel, Barcelona, 1979.

_____.- *Seis paseos por los bosques narrativos. Harvard University Norton Lectures 1992-1993* [1994], Lumen, Barcelona, 1996.

_____.- *Tratado de semiótica general* [1976], Lumen, Barcelona, 2000.

GADAMER, Hans-Georg: *Arte y verdad de la palabra* [1993], Barcelona, Paidós 1998.

_____.- *El problema de la conciencia histórica* [1958], Tecnos, Madrid, 1993.

_____.- “Hermenéutica como filosofía práctica” [1974] en *Revista de Filosofía*, número 110, México, 2004. Págs. 7-25.

_____.- *La razón en la época de la ciencia* [1976], Alfa, Barcelona, 1981.

_____.- *Verdad y Método* [1960/1975], Sígueme, Salamanca, 2007.

_____.- *Verdad y Método II* [1986], Sígueme, Salamanca, 2006.

“LA DISPOSICIÓN DE ÁNIMO (O DE ESPÍRITU)” EN MAX SCHELER: ELEMENTOS PARA LA ORIENTACIÓN FILOSÓFICA

RENÉ PÉREZ MONTIEL

Universidad Vasco de Quiroga, México

RECIBIDO: 15 DE FEBRERO DE 2009

ACEPTADO: 12 DE ABRIL DE 2010

“¡Llega a ser quien eres!” (Píndaro)

“Asume todos los riesgos, porque cada momento de amor equivale a la eternidad entera; y una vida sin amor (comprensivo) podrá ser inmortal, pero será sólo un cementerio...” (Osho)

Resumen. Los escritos de Max Scheler tocan el problema de las causas, efectos, significación filosófica y religiosa del drama central de la vida. Scheler desarrolló una antropología o axiología de la persona que intenta resignificar intelectual y moralmente, a través de la fenomenología, el valor esencial del hombre. Asume que sólo un detenido examen vivencial (unido a una disposición de ánimo específica) de la persona humana permite una apreciación justa del hombre en el cosmos con una esencia suprema de valor único y trascendente. Este artículo vincula esas concepciones con la Filosofía Aplicada.

Palabras clave. Persona, espíritu, esencia, conocimiento apriorico, orientación filosófica.

Abstract. Max Scheler's writings relate to causes, effects, philosophical and religious meanings of central issue of life. Scheler developed an anthropology and axiology of the person that aims to recreated the essential value of human beings through a phenomenological approach. He defends that it is necessary a vital test of persons and a soul disposition to get a good knowing human beings as supreme value. This article links this conceptions to Philosophical Practice.

Keywords. Person, spirit, essence, apriorical knowledge, philosophical counseling

Scheler y su relación con la Filosofía Aplicada

Hans-Georg Gadamer escribe:

Es poco menos que increíble, pero si un joven interesado en la filosofía, e incluso un hombre mayor, tuviera hoy que decir quién fue Max Scheler, difícilmente obtendría respuesta. Es posible que ambos tuvieran una idea más o menos vaga de que están hablando de un pensador católico que escribió una influyente *Ética material de los valores*, y perteneció de algún modo al movimiento fenomenológico fundado por Husserl y luego continuado por Heidegger. La suya, sin embargo, no es una presencia comparable a la que Husserl o Heidegger poseen en la conciencia filosófica del presente. ¿Por qué razón es así? ¿Quién fue Scheler?¹

El filósofo alemán que habiendo nacido en Munich el 22 de agosto de 1874 y muerto en Frankfurt el 19 de mayo de 1928, es considerado uno de los pensadores más influyentes del siglo XX. Reflexionó sobre materias filosóficas fundamentales: religión, política, sociología, psicología y antropología, aunque su auténtico eje medular de todas ellas ha de buscarse en sus preocupaciones éticas. Prueba de esto, es que bajo la dirección de Eucken, principal guía de su formación, elaboró, en 1897-1899, las dos tesis que le habilitaron para la enseñanza superior. La primera versa *sobre las relaciones entre los principios lógicos y éticos*, y la segunda bajo el título *el método trascendental y el método psicológico* (Leipzig 1900).

En el año de 1901 tiene su primer contacto y conocimiento personal con Husserl en la que es atraído por la novedad de sus doctrinas. Motivo que lo llevó a introducirse en el grupo de jóvenes fenomenólogos de Munich en el año de 1907,² adhiriéndose, sobre todo, a las nuevas ideas no sin discusión y crítica, buscando nuevas líneas de desarrollo de las mismas. Lugar donde desarrolló el contenido de sus primeras obras de madurez: *El formalismo*, la que ha sido el producto de una serie de cursos consagrados a la ética.

Así, Scheler comienza en su vida intelectual a ser extraordinario y fecundo con ininterrumpidas publicaciones: *El resentimiento en la elaboración de las morales*, 1912; *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, que apareció por primera vez en *Jahrbuch* de

¹ GADAMER Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1976. p. 77

² Entre los que cabe mencionar a Adolfo Reinach, Alejandro Pfänder, Mauricio Geiger, Oscar Becker. Cfr. URDANOZ, Teofilo, *Historia de la filosofía VI, Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Madrid, BAC, 1988. pp. 405-406

Husserl entre 1913 y 1916. Aunque, ya para esta época, reside en Gotinga,³ tuvo frecuente contacto con Husserl. Sin embargo, la crítica (de Scheler) contra él se hizo más declarada por el giro trascendentalista que tomaba su filosofía, y al parecer las ideas de éste, en que los objetos se reducen a meras estructuras de la conciencia pura, su actitud se convierte en franca oposición a él.⁴ Y es así que los temas de sus escritos son nuevos y que además, al estallar la primera guerra mundial, el problema de las causas, efectos, significación filosófica y religiosa de la misma pasan a primer plano, en donde sus publicaciones y conferencias posteriores se ligan a este drama central e intensamente vivido. Razón fundamental, quizás, sin saberlo él, que hace de su filosofía, una filosofía aplicada. Desarrolla toda una antropología personalista o una axiología de la persona donde intenta resignificar intelectual y moralmente, a través de la fenomenología, el valor esencial del hombre. El propio Scheler escribía introduciendo *El puesto del hombre en el cosmos*: “Las cuestiones: ¿qué es el hombre, y cuál es su puesto en el ser? me han ocupado más profundamente que cualquier otra cuestión filosófica desde el primer despertar de mi conciencia filosófica”⁵. En consecuencia, asume que sólo un detenido examen vivencial de la persona humana permite una apreciación justa del hombre en el cosmos con una esencia suprema de valor único y trascendente.

Entre sus ensayos destacan: *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915), *Guerra y reconstrucción* (1916), *Las causas de odio a Alemania* (1916), *Misión de Alemania y el pensamiento católico* (1918). En el fondo su pensamiento buscó la unidad espiritual de Europa, basada en un nuevo sentido de solidaridad que sólo puede realizarse por una plena conversión moral dentro de los principios cristianos. Además, de haber resuelto la evolución espiritual de Scheler hacia la Iglesia católica, sus demás escritos reflejan sus convicciones cristianas: *De la inversión de los valores*, 1919; *Lo eterno en el hombre*, 1921; *Esencias y formas de la simpatía*, 1923. Sin embargo, el pensamiento de Scheler influido por los presupuestos de la teología liberal, protestante y modernista, da un giro y

³ Lugar en el que se dieron encuentros con otros discípulos de Husserl: Edith Stein, Eduvigis Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand. *Ibid.* pp. 407-410.

⁴ *Ibid.*, pp. 411-412

⁵ SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1967, p.29.

esboza una crítica global de la dogmática cristiana que ya le resulta incompatible. Así, es representativa su obra: *Las formas del saber y de la sociedad*, 1926; y, junto a ésta, *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928: en la que deriva en un panteísmo evolucionista por influencias del romanticismo germánico.⁶

Toda esta producción convierte a Scheler en un gran hombre del pensamiento filosófico del siglo XX. Sin embargo, no es sistemático como los grandes pensadores clásicos de la historia de la filosofía (Aristóteles, Kant, Hegel), pues, su pensamiento tiene una connotación diferente. La primera preocupación es de orden ético, si se da al término el sentido amplio reconquistado por gran parte del pensamiento actual. A este respecto su antirracionalismo es una constante de su pensamiento.⁷ Como se percibe en sus obras, dirá que, entre el pensar, el querer, el saber y el obrar, lo bueno y lo verdadero hay un insalvable abismo. Dicho de otro modo, los actos éticos no son reducidos a actos puramente lógicos, sino que responden más bien a la esencia y por tanto al valor por sí mismo que es objeto de la intuición fenomenológica. Esta tesis es el tema básico de su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Toda su fundamentación de la ética en la axiología remite, en última instancia, a una nueva visión del hombre alejada del racionalismo en un intento de recuperar el tema pascaliano de la *lógica del corazón*,⁸ expresamente contrapuesta a la visión del hombre que late en las éticas vigentes: el deber, antes que el ser; la razón, antes que la voluntad, el amor, el sentimiento. En suma esta obra termina con una exposición de la doctrina de la persona. Su problemática filosófica confluye en el problema del hombre y con su *olfato de perdiguero*,⁹ en expresión de Ortega y Gasset, se percata de que ésta es la cuestión que subyace a las discusiones de su tiempo: “No hay problema filosófico cuya solución reclame nuestro tiempo, con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica... Ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre”.¹⁰

⁶ Dios como vencedor del mal, sólo aparece al final del proceso cósmico y el hombre es el lugar de la deificación. Cfr. URDANOZ, Teofilo, *op. cit.* p. 414

⁷ Hablar de irracionalismo sería equivoco.

⁸ Cfr. SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 11

⁹ Cfr. ORTEGA y GASSET, *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Losada, 1960. pp. 37-38

¹⁰ SCHELER, Max, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1967. p.

Con esto se precisa pues, que hay un tema en el cual finalmente inciden todos los pensamientos de Scheler: el hombre, una unidad esencial (material y espiritual) en cuanto es un centro realizador de actos de percepción interior y de percepción exterior¹¹; es decir, tanto de actos materiales como actos espirituales. Sobre todo, con un enfoque fenomenológico, que circunscribe la realidad del hombre en una importante doctrina filosófica de la esencia, el valor por sí mismo; y, con un enfoque metafísico, que dibuja una doctrina general de la vida espiritual del ser humano, en cuanto que se trasciende a sí mismo, trasciende su vida y toda vida. De tal modo, como afirma Scheler, “el hombre es, visto con rigor, el movimiento, la tendencia, el tránsito a lo divino”¹²

Filosofía scheleriana y la orientación filosófica

Preciso, de este modo, que el nacimiento de la filosofía scheleriana busca responder con especial empeño filosófico al espíritu contemporáneo en el que se encuentra envuelto el hombre, que según Hegel ya desde su tiempo se le percibe como ajeno a su propia identidad con “una conciencia desgarrada”.¹³ Para ello, es necesario que vuelva el hombre a encontrarse a sí mismo. Intente palpase en su esencia, en su intimidad, en su espíritu, en su proyecto, en su progreso personal. Tiene que acceder a un conocimiento claro de su estatuto metafísico u ontológico fundado en el reconocimiento de lo que es su valor en sí y por sí. No por las cosas que le rodean, por las que posee o les faltan, por las que hace o lo que deja de hacer sino que ha de medirse desde sí mismo, desde su condición propia, de lo que es y pretende ser. Y es en ello, que el orientador filosófico tiene que pensar cuál será su papel o cómo puede colaborar dentro de la consulta.

9

¹¹ Cfr. SCHELER, Max, *Ética*, op. cit., p. 138

¹² *Ibid.*, p. 398

¹³ Resalta Francisco Larroyo en su estudio introductivo y análisis de la obra de Kant. Cfr. KANT, Manuel, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 2005 (13ª) (Nota preliminar. p. IX)

Sin embargo, ha de reconocerse, que la metafísica antropológica que asume Scheler es distinta de la metafísica tradicional o filosofía tradicional. No concibe al hombre como una substancia o ser subsistente de naturaleza racional (como lo expresaban Boecio y Tomás de Aquino), sino como “la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa o de diversidades esenciales: es decir, tanto racionales, como volitivos, como afectivos”¹⁴. Entender al hombre sólo como una cosa o substancia simplemente pensada fuera, y tras lo inmediatamente vivido; es caer en una visión parcial de lo que es el ser humano. Si tan sólo se participara *del saber* conceptual e intuitivo y de los actos específicamente teóricos pertenecientes a la esfera del saber, no habría más que sujetos lógicos que realizan actos de razón.

“La persona es una unidad inmediatamente convivida del vivir”¹⁵ y no puede quedar limitado a ser un sujeto de actos de razón. De lo contrario, es una tentación a la despersonalización. Luego, entonces, el hombre sólo podrá comprender a través de sus actos diversos la esencia de su ser, la evidencia de su ser. Esa pertenencia al mundo de los actos, y no al de los objetos, va a ser lo más característico de la persona. “Un acto no es nunca un objeto”,¹⁶ con mayor motivo lo será la persona que vive en su realización de actos. La persona es una actualidad continuada. “Lejos de ser el yo de las vivencias una conexión de vivencias, toda vivencia en sí misma es, por el contrario, plena y adecuadamente dada únicamente cuando es dada en ella justamente el individuo que la vive”.¹⁷ Ciertamente, “no es el yo objeto de cualquier acto, sino del específico acto de la percepción interna, pero resulta realmente objetivado mediante ese acto, que se da colateralmente en toda vivencia”.¹⁸ Sucede de modo análogo a todo objeto de la esfera de la percepción externa, que en la percepción interna se da de un yo en general: la totalidad de un yo. De manera que ha de afirmarse como fenómeno irrefutable el dato intuitivo de un yo individual vivencial, que toda vivencia acentúa de un modo

¹⁴ SCHELER, Max, *Ética*, Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, Madrid, Caparrós editores, 2001. p.513.

¹⁵ *Ibíd.* p. 499.

¹⁶ Cfr. *Ibíd.* P. 517.

¹⁷ *Ibíd.* p. 509.

¹⁸ *Ibíd.* p. 506. Puede observarse este análisis en otra obra: Scheler, Max. *Esencias y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005. Pp. 325, 329.

peculiar por el carácter y modo individual con que es vivida; y que por ello, está justamente *dado en toda vivencia* dada de modo adecuado. El auténtico yo, “no es, en consecuencia, una mera suma u ordenación de vivencias”¹⁹ sino intuible únicamente en la percepción interna, muy diferente de la observación y de la inducción.

Se desecha, aquí, toda teoría de la persona que basa sus resultados sobre la experiencia inductiva, llámese histórica, psicológica o biológica. Pues, la experiencia sobre el valor por sí mismo o por referencia, presupone el reconocimiento esencial de qué sea valor en sí o no. Cuyo sentido sólo lo reclama la evidencia intuitiva. Pues, la misma reducción fenomenológica, es la que permite de forma inmediata captar la esencia del ser por sí mismo y que no queda por ningún momento atrapado en la individualidad, sino que sólo pertenece a la consciencia de lo dado. Su presencia se asienta en la conciencia, y sólo desde ahí, se tiene experiencia fenomenológica de la persona humana como una totalidad unificada y esencial, que existe en sí misma con independencia de la naturaleza ciega. La simple presencia que impone lo dado en sí y por sí mismo en la conciencia, lo fundamenta. La conciencia es la realidad que guarda su propia autonomía, y que, aunque puede ser determinada por las individualidades, es la única que por sí misma puede captar al ser, la esencia, el valor independientemente del sujeto y objeto que conoce.

Cabe precisar, con esto, que el método filosófico al que accede Scheler es el propio de la fenomenología (husserliana) donde “para el sujeto no existe otro mundo que aquel que se nos abre desde el fenómeno”²⁰: la cosa en sí misma o las cosas en sí mismas. En general, esta estricta comprensión fenomenológica del hombre, no se alcanza sino por la propia experiencia de lo dado, producto-reflejo de sus actos y sus conexiones esenciales de la cual es fuente y origen primario. En razón de que, “las conexiones que existen entre las esencias son dadas, intuitas”²¹ y no producidas o fabricadas por el entendimiento. Es la forma de la intuición íntima en la que el hombre se conduce frente a sí mismo en un intercambio vivo y sentimental con el universo en la intuición de las

¹⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 564.

²⁰ BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Husserl y la orientación filosófica”, *Entre historia y orientación filosófica*, Sevilla, X-XI, 2006.

²¹ SCHELER, Max, *Ética*, op. cit. p. 127

conexiones esenciales de lo estar dado por sí mismo fundamentando su ser esencial. No por legalidad o derivación de lo *a priori*, sino por correspondencia con la misma esencia de los actos que revelan su ser y valor.

Por lo tanto, ha de aceptarse el fenómeno como se nos da, pero también sólo dentro de los límites en que se nos da. Se trata, entonces, de hacer epojé (poner entre paréntesis los elementos de la realidad, [un método de acercamiento al fenómeno]), de acceder a experiencias de conciencia. Un método para saber qué es esencial y qué no lo es en un fenómeno, ver cómo éste desaparece y aparece. Evaluar la posibilidad de que el fenómeno conserva su esencia primaria.

La disposición de ánimo como elemento para la orientación filosófica

El hombre es una unidad existencial que se experimenta a sí mismo en su propio acto. Acto en el cual y por el cual puede hacer experiencia fenomenológica de sí. Los actos son el modo práctico de significación unitaria de todo lo que comprende al hombre como una realidad encarnada. En cada acto es dada la materialidad (ver, oír, tocar, nutrirse, crecer,...); la inmaterialidad (pensar, razonar, amar, decidirse, angustiarse,...) y la trascendencia (el proyecto de vida) del ser humano. Es en él en el que se realiza o no, se construye así mismo o no. Para ello, tiene que liberarse de todo libertinaje cognoscitivo donde se ostenta la verdad subjetiva para encontrarse a través de la disposición de ánimo con la verdad objetiva de sí. Es necesario, que aventure por una distinta comprensión de su ser humano que no comprometa su sentido fundamental de existencia. Es, esta falta de comprensión fenomenológica la que hace que el hombre se enfrente a una de serie de crisis existenciales o de sentido en la vida. Y éste es tal vez, de entrada, el papel principal de la orientación filosófica: ofrecer un espacio donde el consultante pueda hacer introspectiva liberándose de toda idea u juicio que tiene de sí, por su acto y en su acto, para hacer posible una “comprensión pura” de sí resignificándose en su ser y vivir, en una especie de intuición fenomenológica. De antemano, adviértase que sólo un detenido examen vivencial de la persona humana permite la

apreciación justa del hombre en el cosmos con una esencia suprema de valor único y trascendente. Este es el propósito fundamental del análisis aquí. Entender el papel de la disposición de ánimo, en el consultante, para que éste objetivo fundamental de la orientación filosófica se cumpla.

En consecuencia, vale la pena apresurar en decir, que sólo en la disposición de ánimo (o de espíritu) es que el hombre podrá hacer una comprensión fenomenológica de sí.²² Anótese, que la filosofía scheleriana parte del presupuesto que: “La disposición de ánimo es la capacidad que el espíritu humano tiene para captar y contemplar contenidos esenciales o aprióricos, a diferencia de los hechos y circunstancias contingentes; más aún, para poder ver en estos sucesos causales leyes necesarias”²³. Esta disposición de ánimo es una especie del “querer puro”, del “querer ser”, del “saber ser” sobre nuestro valor esencial para hacer posible un transformarse y un crecer. En otras palabras, el entero y más profundo anhelo de querer ser (y de vivir) esencialmente humano. Razón, por el cual, el hombre en la profundidad de su espíritu nace a la iniciativa de entenderse en su acción y por su acción, como el modo único y específico de su más alta esencialidad humana.

En perspectiva de Scheler, como se ha visto, la persona es siempre algo actuante, un acto no sometido a la determinación causal, ni por parte de la masa hereditaria, ni del carácter, ni del mundo circundante; porque aprende en libertad el mundo de las esencias configurando así su valor supremo, justamente como persona. Toda vez, que es capaz del sentimiento del valor y del saber esencial. Pues, en eso consiste su “espíritu”,²⁴ que lo distingue del animal. Aunque, también el animal posee el intelecto, entendido como cálculo reflexivo, orientado hacia un objeto, y como astucia. El animal no tiene interés alguno ni por la verdad ni por los valores. Sólo por el espíritu, que intuye esencias y valores, se levanta el hombre sobre el apremio y apetencias del momento y considera el en sí del ser y del deber ser. Quien, por tanto, niega al hombre la

²² *Ibíd.* pp. 193-194, 741.

²³ SÁNCHEZ-Migallón, Sergio, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra S. A. (EUNSA), 2006. p. 90.

²⁴ Cfr. SCHELER Max, *Hombre y cultura*, México, SEP, 1947. pp. 45-47

inteligencia del *a priori* (conocimiento de esencia), le convierte, sin saberlo, en bruto.

La naturaleza de *espíritu* en el hombre es lo que lo convierte en sujeto realizador de actos esenciales en el que se experimenta enteramente e íntegramente a sí misma. La persona es así concebida como el ser concreto, sin el cual no se aprehende ninguno de sus actos. En cada acto vive y actúa toda la persona; pero ésta no se agota en sus actos singulares, ni tampoco en el conjunto de ellos. Ya que, nunca puede captarse plena y adecuadamente un acto concreto sin la intención precedente de la esencia espiritual de la persona misma. No obstante, es sólo a través de los actos en que el hombre se va confinando cada vez más sobre sí mismo e intimidando consigo mismo por grados más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente como actualidad pura. En consecuencia, el centro del espíritu, la persona, no es ni ser sustancial ni ser objetivo, sino tan sólo un “orden estructurado de actos”²⁵ determinado esencialmente, y que se realiza continuamente a sí mismo en sí mismo. Pues, el modo único y exclusivo de darse es su misma realización de actos, realización de actos en la que, viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma.

Pero, ¿cómo puede ser mirada la esencia? En realidad por “la simple presencia en la conciencia”,²⁶ es decir, conciencia de algo, del *quid* al que se dirige la mirada y que le es dado en sí mismo, que se lo representa, lo intuye, lo aprende antes de todo pensar predicativo. Luego la persona sólo comprende, a través de sus actos, la esencia de su ser, la evidencia de su ser. Deja de ser una realidad abstracta e impersonal para ser una realidad concreta y personal. Su mundo de conocer, contemplar, valorar, crece. Se abre a toda conexión esencial por cuanto significa su contorno. Es decir, lo abarca todo. Es la categoría que entreteje un complejo ideal de significaciones constituyéndose en la unidad de significación. Es decir, la persona como unidad de significación es la esencia ideal de significaciones.

²⁵ *Ibíd.*, p.52

²⁶ SCHELER Max, *Ética*, *op. cit.* p. 523. Se entiende aquí como “conciencia” a todo lo que se manifiesta en la percepción interna. O bien, a lo que el sujeto llega por su capacidad de introspección o percepción interior, la comprensión de su esencialidad.

La esencia constituida por la significación es inherente a la conciencia de todo *cogito* actual, ser conciencia de algo. También que la conciencia mira al ser del hombre en sí mismo como una realidad objetiva que esta ahí de la cual es y permanece. Como algo que se enfrenta o está de frente a la misma conciencia. Se trata de darse cuenta de la propia estructura oculta, del sentido de la vida consciente. Sin embargo, esto sólo sucede por un acto de libertad por el que se suspende todo juicio de existencia con relación al mundo. No se trata de duda, sino de hacer presencia en sí mismo.

Desde la perspectiva de las esencias es la persona, manifestación real del hombre, el ser en sí del individuo concreto, no separado de su ser, sino él mismo como tal. No se trata de especulación sino del asentamiento del ser. Es la fenomenología del espíritu en el ser humano. La lectura descriptiva y originaria del ser hombre ante toda construcción sistemática o valoración interpretativa. La persona es la causa primera de todo el ordenamiento del ser humano. “Es su independencia, libertad y autonomía existencial con la que es un ser abierto al mundo”.²⁷ Esto es, en cuanto, se posee a sí mismo, es dueño de sí mismo, es conciencia de sí, es espíritu. La propiedad fundamental de su valor, esencia por sí misma. La radical intimidad y trascendencia del ser espiritual. El modo necesario y evidente de estar dado siempre en la unidad de sus actos intencionales. “El modo hondo de vivir en sí”.²⁸ La auténtica compenetración de la íntima vivencia en el ser propio. Es el momento del estar dado en sí mismo y por sí mismo con experiencia fenomenológica.

Conclusión: La fuerza de la orientación filosófica que promueve el amor comprensivo de la esencialidad humana.

En suma: en cualquier nivel cultural es necesario asumir al hombre por sí mismo con profundidad metafísica, como un todo completo en la plenitud de su ser. Para ello, hay que evitar parcialidades: el hombre no sólo es materia, sino espíritu encarnado. De lo contrario el valor de la existencia y esencia humana quedarán comprometidos. Basta ver, por ejemplo,

²⁷ SCHELER Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit. p. 55

²⁸ SCHELER Max, *Ética*, op. cit. p. 555

cómo los avances tecnológicos y científicos pulverizan al hombre y muy pocas de las veces lo promueven con un sentido pleno. Los valores de la tecnología y de la ciencia están sobre los valores del hombre. Uno de los aspectos del actual espíritu tecnicista y mecanicista se puede apreciar en la propensión a considerar los problemas y los fenómenos que tiene que ver con la vida interior sólo desde un punto de vista psicológico, e incluso meramente neurológico. De esta manera, la interioridad del hombre se vacía y el ser consciente de la consistencia ontológica del alma humana se pierde progresivamente.

Sin duda, los avances tecnológicos y científicos han mejorado las condiciones de vida pero al mismo tiempo han contribuido a crear una mentalidad materialista, porque cambiando el modo de vivir han cambiado el modo de pensar. El problema del desarrollo está estrechamente relacionado con el concepto que se tenga del alma o esencia del hombre, ya que el “yo” se ve reducido muchas veces a la psique, y la salud del alma se confunde con el bienestar emotivo faltándole el *logos*, el sentido que lo integra. Estas reducciones tienen su origen en una profunda incomprensión de lo que es la vida espiritual y llevan a ignorar que el desarrollo del hombre depende también de las soluciones que se dan a los problemas de carácter espiritual. Situación que en muchas de las veces, conduce al hombre a preocuparse más por su vida material-orgánica perdiendo con ello su equilibrio humano con el aumento de contaminación, el uso de sustancias tóxicas, el deterioro progresivo del medio ambiente, la desertización, el daño de la flora y la fauna, los accidentes y las enfermedades, etc. Es claro que pierde todo sentido y valor si no hay una claridad de su esencia y su proyecto.

El progreso y desarrollo humano no puede medirse hoy en día en términos puramente cuantitativos y lineales. El desarrollo debe abarcar, además de un progreso material, uno espiritual, porque el hombre es uno en cuerpo y alma, nacido del amor comprensivo que sólo se alcanza en la experiencia fenomenológica: de ser una unidad convivida del vivir. El ser humano, en consecuencia, se desarrolla cuando crece espiritualmente en esa especie de amor comprensivo o de disposición de ánimo. Lejos de esto, el hombre está inquieto y se hace frágil. La alienación social y psicológica, y las numerosas neurosis que caracterizan las sociedades opulentas, remiten también a este tipo de causas espirituales. Una

sociedad del bienestar, materialmente desarrollada, pero que oprime el alma, no está en sí misma bien orientada hacia un auténtico desarrollo. Las nuevas formas de esclavitud, como la droga, y la desesperación en las que caen tantas personas, tienen una explicación no sólo sociológica o psicológica, sino esencialmente espiritual. El vacío en el que el alma se siente abandonada, contando incluso con numerosas terapias para el cuerpo y para la psique, hace sufrir. No hay un desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo. Se necesita lograr un crecimiento sostenible y compatible con la naturaleza humana²⁹ –su ser material y su ser espiritual–, su esencia y valor. La investigación y la innovación no tienen un único camino marcado de antemano, sino que más bien son elecciones de valores, decisiones humanas al fin y al cabo, las que determinan los resultados y productos conseguidos.

La disposición de ánimo (de espíritu)³⁰, en un sentido profundo y serio, es fundamental para que el hombre se abra hacia la fenomenología del valor. Proclame en un sentido puro y práctico desde situaciones vivenciales concretas la forma especial de ser y existir del hombre: el ser que integra en sí una esencia, unos accidentes y una existencia. Existencia concreta constituida como tal por la actualidad o el acto de existir con la pluralidad de dimensiones que comporta: intelectivas, volitivas, afectivas, relacionales, etc. Existencia en la que el hombre sólo puede vivir actuando para ser más. El sentido se resalta con la máxima socrática “conócete a ti mismo”³¹, porque es la primera conciencia de que el hombre puede ser más hombre; con la capacidad de disfrute por la verdad, la justicia, la belleza, el bien y la vocación a la trascendencia. *Conocerse a sí mismo* significa preguntarse por el bien de uno mismo y el modo de alcanzarlo para lograr la realización del ser hombre.

²⁹ La naturaleza humana apunta a lo que es rasgo específico común a todos los seres humanos. Se refiere a lo que es específico del hombre en cuanto tal, es decir, señala lo que es esencialmente humano, lo que hace que el hombre no sea nada ni nadie más que hombre: La manifestación de un ser espiritual, un espíritu encarnado.

³⁰ Entiéndase, la disposición de ánimo: como el deseo de querer una vida valiosa, de resignificar la vida en la comprensión espiritual del ser esencial del hombre.

³¹ Cfr. REALE Giovanni y ANTISERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico: Antigüedad y Edad Media*, Tomo I, Barcelona, Herder, 1995. p. 88

Se trata de un humanismo que construye una vida cuya universalidad es el amor. El amor como la fuente y motor del crecimiento de la persona. El amor como la médula de la esencia humana. El *logos* que lo eleva a una riqueza de valor superior y a un desarrollo integral en virtud de su ser y obrar. “Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*”³². El acto fundamental del ser humano que lo convierte en un ser de comprensión espiritual en el ser. Es decir, que lo convierte en un ser de comprensión espiritual en el valor por sí mismo y en sí mismo. El amor donde el afán de ser más hombre en el concurso con lo otro, en el concurso del ser propio con el ser se amplía. Se trata, entonces, del amor comprensivo espiritual en el ser como la forma auténtica de ser hombre. Es conciencia de ser y de poder ser. En definitiva, indudablemente el hombre es, por encima de todo, sujeto de su ser y de obrar en la comprensión de este amor espiritual, es decir, el vivir y experimentar siempre con esencialidad, en cada acto que se realiza, la propia naturaleza.

Tres elementos pueden distinguirse aquí. Primero, el amor es un “movimiento”; esto es, un acto espontáneo, no un estado pasivo o disfrute meramente subjetivo. Segundo, se dirige a un sujeto individual valioso; lo cual excluye el amor a idealidades abstractas (incluidos los valores mismos o la humanidad en general). Tercero, la dinámica del amor se dirige a valores más altos, que no supongan violentar la naturaleza del sujeto personal amado, sino que le pertenezcan de una manera peculiar, según su esencia ideal. Efectivamente, ese amor personal descubrirá, en uno mismo y en otros, la idea de persona que todo ser humano tiene ante sí, sea más o menos consciente de ello, que responde a sus íntimas aspiraciones y que se dibuja como ideal normativo. Asimismo, lo más determinante de la persona —sea la que de hecho vive, sea la que idealmente invita a ser vivida— es precisamente su amor, su modo de amar. Modo cuya esencia viene definida por dos coordenadas: la anchura del espectro axiológico de lo amado, y las relaciones según de preferibilidad, o bien, de disposición de ánimo que entraña. A ese modo de amar Scheler lo llamará, con la expresión agustiniana, *ordo amoris*: “Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre. Posee

³² Cfr. SCHELER, Max, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós Editores, 1996. p. 27

respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal”³³. La función del amor es determinativa y consiste en su capacidad de desconectar al hombre del interés impulsivo, y le apega, a la esfera de lo vital para interesarlo espiritualmente en la esfera de lo esencial. Cuanto más puro es el vivir, más axiológicamente alto es el sentido de la vida, lo esencial de la vida. El cumplimiento de su misma esencia.

En síntesis, la orientación filosófica su fuerza se establecerá, en que, a través de la disposición ánimo o de espíritu el consultante hará una compenetración, o comprensión espiritual, o amor espiritual de sus vivencias. Pero, esa compenetración o comprensión espiritual no sólo se ha de reducir a la categoría del saber o conocer, sino del ser, y precisamente en la forma de una totalidad (unidad convivida del vivir) de tiempo, actos y procesos; o del proceso por el que el espíritu (la persona) crece transformándose él mismo con carácter esencial u ontológico. La orientación filosófica se convierte así, en un espacio oportuno donde la persona busca en un marco reflexivo, pero sobre todo, en la disposición de ánimo su propia pauta y dirección de sentido esencial de vida: De llegar a ser (de hacerse a sí mismo) la persona que auténticamente le corresponde y que nace de su aspiración más profunda de ser de un modo y no de otro. De poseer una determinación individual distinta, de poseer una dirección de desarrollo moral de suyo individual y única. De hacer posible y de asumir por sí mismo la posibilidad de una radical transformación moral de sí. De poseer un modo único y diverso de apertura y riqueza axiológica para su realización humana con voluntad y acción práctica.

Caso práctico: La persona y el conflicto relacional

Aunque es un hecho que el hombre nace, crece, se desarrolla como sujeto de relaciones entre: el Yo, el Tú y el Ello.³⁴ Es muy cotidiano que, de cara a lo complejo de sus relaciones se enfrente a situaciones de crisis, a

³³ *Ibidem*.

³⁴ Entiéndase el Yo, como la “Mismidad”; el Tú, como la “Otridad” y el Ello, como la “cosa”, es decir, los objetos.

la falta de amor comprensivo en su apertura y a la capacidad de religación: *salir de sí* y *volver a sí*. Experiencia vivida de modo diverso por el ser humano y su unidad de actos manifestantes del convivir, que lo conducen a la búsqueda de una comprensión esencial en sus relaciones y encuentros consigo mismo, los demás y el mundo. Caso, en el cual, la orientación filosófica se presentará como una oportunidad para resignificar y resituar fenomenológicamente las relaciones humanas desde la perspectiva del amor comprensivo. Un espacio en el que los consultantes releen sus modos cotidianos de relaciones humanas, analicen sus significados, sus creencias y valores con respecto a ellos. Encuentren un modo signifiante y significativo de unidad en la diversidad relacional.

Así por ejemplo, obsérvese aquí, el caso que presenta Lizeth Govea. Ella dice: No saber cómo terminar su relación de noviazgo, de casi ya, tres años. Tiene miedo, además, cómo vaya a reaccionar su novio frente a ésta decisión. Ella es una joven universitaria de 23 años de familia liberal. En cambio, su novio, aunque un joven de su misma edad, es proveniente y formado por una familia conservadora.

Ella, con angustia declara, que desde el principio no sentía nada por él. Pero siendo un chico tierno y amoroso, y aprovechándose de eso, se dejó llevar por la relación sin pensar en los efectos emocionales o afectivos que provocaría. Y es que para ella: “¡A quién le importan los sentimientos! Cada quien se mueve por sus propios intereses. Las relaciones giran entorno a algo funcional o útil” Sin embargo, él ha dado todo de sí. La ha tomado en serio. Ha sido puro en sus sentimientos e inocente. En cambio, ella sólo consideró la relación como una especie de *free*, que también, por el modo de ser, de él con ella, nunca se atrevió a planteárselo. Por tal motivo, siente que le está haciendo daño, pues ya le reclama posesivamente y cada vez más; cuando no está con él. Y la razón, que ella considera, no es cualquier cosa. Se le ha entregado a él en la intimidad como la mujer de sus sueños. Tal, es así, que se están acostumbrando a estar juntos, pero peleando o discutiendo por cualquier cosa. Más y más, si ella se muestra fría y calculadora. Él, en cambio, se muestra agresivo cuando siente que le va a perder. Y es, a esto, a lo que ella exactamente, le tiene miedo. Miedo a que sufra, a lastimarlo y a su reacción frente a sí mismo o a ella. El miedo a que se pueda hacer daño por no perdonarse el haber sido engañado, o bien, el no aceptar perderle.

Y lo ha pensado como tal, que ha dejado pasar el tiempo y no ha tenido la fuerza suficiente para tomar una decisión definitiva. A demás, de darle demasiada importancia al *querer ser y vivir* de él, que al propio querer ser y vivir, aceptando dominio y resignación; es decir, dejando de *querer ser y vivir en sí* para pasar a *querer ser y vivir en el otro*. Ella había preferido la enajenación, el sometimiento de su voluntad a la voluntad del otro en castigo a su deshonestidad, a su falta de sinceridad con él. ¿Por qué lo asumió de ese modo? Se preguntaba ella. Por que sólo así, todo marcha bien, y si se oponía, comenzaban los conflictos, las discusiones, las amenazas. Nacían las sentencias más agresivas y amenazantes para él: ¡Nunca te he querido! ¡Te odio!... A tal grado, que se perdía la cordura y el respeto. No obstante, ello ya le había cansado, estaba perdiendo su propia identidad dejando de ser ella misma y por lo tanto, feliz. Su forma de querer ser y vivir ya le eran ajenos.

Así, que arrojada frente a la angustia existencial en la que se encontraba Lizeth, y de cara frente a sí misma, con la ayuda del orientador filosófico, evaluó su capacidad de razonar, de articular un pensamiento razonable, de acceder a experiencias de conciencia con el fin de asumir la tarea de clarificar su situación de manera ordenada y clara. Téngase en cuenta, o bien, adviértase, que cuando el asesor/a puede orientar y abrir puertas que inviten a la reflexión, si no es correspondido con un compromiso personal, la tarea se torna más difícil. De que en la práctica filosófica, el aspecto reflexivo a de estar dirigido a ordenar el mundo interno (reconstruir la racionalidad, reconstruir la conciencia, clarificar las sensaciones externas e internas) de las personas y al modo en el que lo hace. Cada situación vivencial del ser humano es posible ser pensada, analizada y demostrada en la filosofía con una diversidad de método. Sin embargo, no por ello hay que dejar de buscar el método que más se adecue o simplifique la complejidad de la realidad vivencial personal del consultante. Por último, son necesarios para el consultor (u orientador filosófico) la autonomía, la responsabilidad, la serenidad, la seguridad, la pluralidad de técnicas y habilidades ante situaciones de improvisación para que no se pierda la armonía en el juego de la consulta y la calidad de resultados.

En consecuencia, vale la pena hacer notar en el caso de Lizeth, algunas de sus directrices de pensamiento expresadas bajo los siguientes

puntos: ¿Debe o no terminarse una relación si no se siente bien consigo mismo? ¿Debe importar más, en una relación *querer ser y vivir yo*, que el *querer ser y vivir del otro*? En una relación del Yo-Tú, ¿cuál es la actitud más apropiada racional, volitiva y afectivamente asumir? ¿Debe haber ventajas y desventajas en relación a uno y con respecto a los otros? ¿El *querer ser y vivir puro* es inconciliable con el *querer ser y vivir egoístamente*? ¿Qué ciega a la disposición de ánimo o de espíritu revelar el sentido o la intención sobre cualquier relación? ¿Qué puede cegar la propia medida de amar y de ser amado? ¿Es justificable, que en algunas ocasiones, se prefieran callar el sentido o la intención? ¿Qué ventajas y desventajas representa revelar el sentido o la intención en una relación? ¿Hasta dónde se está dispuesto a enfrentar las consecuencias positivas y negativas de los actos, de las tomas decisiones? ¿Por qué satisface más la aceptación, el reconocimiento del otro que el propio rechazo? ¿Por qué se le tiene miedo a la frustración, al fracaso, al sufrimiento de sí mismo o del otro? ¿Por qué es una ley de la vida encontrar la propia felicidad queriendo, al mismo tiempo, la felicidad del otro? Ahora bien, desde el punto de vista del orientador filosófico (sobre todo, del scheleriano): ¿qué es lo que se le olvida al ser humano en las crisis de sus relaciones con los otros? Aquella necesidad de reconocimiento y de consentimiento, en el uno y el otro; o bien, de amor comprensivo en la diversidad de vínculo de la que es capaz como sujeto relacional. Porque *la decisión de ser, de querer ser y vivir* dentro del seno de una relación necesariamente tienen que reconocerse y consentirse por lo fáctico del Yo-Tú y la armonía [de la *unidad de pensar y de ser*] de las intenciones interpersonales. Una unidad de ser y de pensar que sólo puede sustentarse en lo esencial del ser humano, que es su capacidad de amar, es decir, de buscar la parte que tiene el otro de ser para el cumplimiento del propio ser. Así, por ejemplo, la paternidad y la filiación es una experiencia esencial de amor. Sin embargo, en las relaciones de padres e hijos se discutirán siempre el hecho de la libertad y de la responsabilidad... pero si los planteamientos [o los modos en que se viven las relaciones] no son bien entendidos entre unos (padres) y otros (hijos) se pensará que no hay amor.

Basta ver, que en la misma experiencia que es más amplia que la experiencia noética (conceptual); el origen de las relaciones humanas

comienza cuando se enfrentan dos deseos, dos conciencias deseantes de reconocimiento. No obstante, cuando en el deseo de reconocimiento se interpone el deseo de dominio, de posesión, de sometimiento y por ningún motivo, algo unificado: la fractura es evidente. El conflicto es evidente porque el trato con el tú, es como un “él” anónimo, como si fuera una cosa que, termina manipulándole como un “ello”. Se le niega al “tú” su ser único e irrepitible. Principalmente, cuando la posesión, el dominio y el sometimiento, han sido estimados como el modo natural y cotidiano del hombre de ser reconocido. Y se olvida, que tal reconocimiento, es un consentimiento mutuo y continuado del querer ser y vivir en cada acto relacional.

Tanto, el Yo y el Tú buscan el reconocimiento, que no puede darse en una lucha de dominio, porque es el principio del enfrentamiento, es decir, de dos conciencias enfrentadas, pues una conciencia niega a la otra e intenta el sometimiento a la fuerza hasta que lo logra. Hecho que carece de sentido porque, cuando una de las dos conciencias se somete pierde voluntad y autonomía propia. Esto se ha confirmado ya, como se ha visto, en el caso de Lizeth. Cae en la totalidad de la insatisfacción negándose a sí misma. Pues al ceder al dominio, ya no se siente una persona autónoma y libre. Queda paralizada totalmente, en aquello que la humaniza, convirtiéndose en esclava frente a la figura que la domina, al haber cedido su derecho de ser reconocida. Porque ¿quién ama, sin la necesidad de ser amado? ¿Quién respeta, sin la necesidad de ser respetado? ¿Quién escucha, sin la necesidad de ser escuchado? ¿Quién permite que se expresen, sin que se lo permitan a sí mismo?

Hablando abiertamente en el caso de la relación de amor, que se establece entre dos conciencias libres, cuando el nivel de amor entre uno y otro son distintos, es decir, que uno ame más y otro ame menos, la posesión, el dominio y el sometimiento permanecen. La conciencia que ama más, arrojada fuera de sí, es la que más se somete de lo que hay de ella de sensible, de emocional. En cambio, la conciencia que ama menos, arrojada fuera de sí, es la que más domina, la que más manipula. En este caso, se revela la falta de un amor comprensivo, de la conciencia que busca dominar y la conciencia que termina siendo sometida.

Asumiendo que cada conciencia deseante es sólo la mitad de sí mismo, el amor comprensivo permitirá a las conciencias salir de sí en

búsqueda de aquella parte que le complementará en su ser mismo. Porque el amor comprensivo es un anhelo de aquello que tiene el otro de ser para el cumplimiento del propio ser. Anticípese que sólo en el amor comprensivo se alcanza una conciencia plena de la necesidad de reconocimiento mutuo, que ha de sobreponerse a la sed de dominio y de sometimiento. De lo contrario, ¿de qué otro modo el hombre puede crecer en la estatura de su humanidad?

De entrada, no en las relaciones donde las conciencias deseantes sólo buscan cubrir sus necesidades materiales convirtiendo al otro en alguien funcional, útil. No en donde a la relación, se sobrepone el compromiso o el contrato. Aunque vale reconocer que el amor es intencional, en cuanto lo que el Tú busca y espera en el otro, conduce regularmente a confusiones erróneas; y a entender por amor aquello que no es. De tal manera, que la clarificación será fundamental en los consultantes que son capaces de abrirse por sí mismos, a perspectivas nuevas y significativas con el apoyo del orientador filosófico. Aquél que tiene como habilidad conducir a las personas a un pensamiento crítico-reflexivo desde la lógica del corazón, que aspira a conocer y amar lo esencial. Por lo tanto, la orientación será, un espacio para lo formativo de las conciencias deseantes en búsqueda de reconocimiento.

Bibliografía

- DE LA CRUZ VALLES, Antonio, “El concepto de Espíritu en la Antropología de Max Scheler: Un estudio *sobre El puesto del Hombre en el Cosmos*”. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, núm. 31. Enero de 2004.
- GUERRA López, Rodrigo, *Volver a la persona, el método fenomenológico de Karol Wojtila*, Caparrós Editores, México, 2002.
- KANT, Manuel, *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México, 2005(13ª).
- SÁNCHEZ-Migallón, Sergio, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Ediciones Universidad de Navarra S. A. (EUNSA), Pamplona, 2006.
- SANTAMARÍA, M.G., *Acción, Persona, Libertad: Max Scheler – Tomás de Aquino*, Ediciones de Universidad de Navarra (EUNSA), España, 2002.

SCHELER, Max, *Ética, Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid, 2001.

— *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 1899.

— *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1998.

Traducción del original alemán por José Gaos: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*.

— *Esencia y Formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005.

Tradujo José Gaos sobre el original alemán *Wesen und formen der sympathie* (1923).

— *Gramática de los sentimientos, Lo emocional como fundamento de la ética*, Crítica, Barcelona, 2003. Título original: *Grammatik der Gefühle*. Das Emotionale als Grundlage der Ethik (Traducción castellana de Daniel Gamper).

— *Hombre y cultura*. SEP, México, D. F. 1947.

— *La idea del hombre y la historia*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1967.

— *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca, 2003.

Tradujo Ingrid Vendrell Ferram sobre el original alemán: *Die Idole der Selbsterkenntnis*.

— *Ordo Amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1996.

— *Muerte y supervivencia*, Encuentro Ediciones, S.A. Madrid, 2001.

VERGÉS RAMIREZ Salvador, “La persona es un <valor por sí misma> según Max Scheler”, *Pensamiento*, vol. 55, núm 212, mayo-agosto 1999. págs. 245-267.

WOJTYLA, Karol, *Max Scheler y la Ética Cristiana*, BAC, Madrid, 1986.

WOJTYLA, Karol, *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982.

WOJTYLA, Karol, *Educación en el amor*, BAC, Madrid, 1990.

Anexo: glosario del autor

1. **Amor**. Es el movimiento en que todo sujeto concretamente individual que porta valores, llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal.

2. **Antropología Filosófica.** Ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la Naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo, de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica; histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades.
3. **Conciencia.** Propiedad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta. La forma superior, propia tan sólo del hombre, del reflejo de la realidad objetiva.
4. **Conocimiento.** Es la apertura del espíritu a las determinaciones de *lo dado* y captado por una especie de intuición fenomenológica.
5. **Conocimiento *apriórico*.** Significa que la intuición de las esencias es independiente de toda esfera de lo que puede ser observado, descrito y aprobado por experiencia y de todo aquello que pueda entrar en una eventual explicación causal.
6. **Disposición de ánimo (o de espíritu).** Es la capacidad que el espíritu humano tiene para captar y contemplar contenidos esenciales, es decir, un “querer puro”, un “querer ser”, un “saber ser” sobre nuestro valor esencial para hacer posible un transformarse y un crecer. En otras palabras, el entero y más profundo anhelo de querer ser (y de vivir) esencialmente humano. Cuanto más puro es el vivir, más axiológicamente alto es el sentido de la vida, lo esencial de la vida. El cumplimiento de su misma esencia.
7. **Esencia.** Aquello que constituye la naturaleza de las cosas, lo permanente e invariable de ellas.

8. **Espíritu.** Se llama así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la implicación de sentido. En otras palabras, hablar de *espíritu* es hablar de la persona, de todo sujeto personal.

9. **Experiencia.** Es la vivencia del sujeto espiritual frente a lo dado en sí y por sí mismo.

10. **Fenómeno.** Lo que aparece o se manifiesta en sí mismo, o sea, como es, en sí, en su esencia. Como el puro y simple aparecer del ser en sí.

11. **Filosofía.** Amor hacia lo esencial.

12. **Persona.** Es el acto de vivir como valor supremo y centro de todos los valores, de las acciones y de las cosas que le están subordinadas y en cuya realización según la ley de preferencia axiológica, constituye su perfección moral. La persona es la unidad inmediatamente convivida del vivir, más no una cosa simplemente pensada fuera y tras lo inmediatamente vivido. La persona no es un sustrato anterior a la acción. La persona es, en cierto sentido, su acción espiritual.

13. **Por sí, o para sí.** Lo que es en virtud de su propia esencia y no por otra cosa.

14. **Reducción fenomenológica.** Consiste en que, de parte del objeto, cualquiera que sea éste (sea físico, psíquico, matemático, vital o relativo a las ciencias morales), se hace abstracción de su existencia contingente, y se considera su *quid* puro, es decir, su esencia. De esta manera, aparece un amor desinteresado que aprecia y capta la esencia y el valor de las cosas en sí mismas sin restricción. Así se logra la intuición de esencias.

15. **Sujeto o “portador del espíritu”.** Aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al animal.

16. **Valor por sí mismo.** Cualidad esencial y fundamental de los entes (personas, acciones, cosas): el ser.

LA CONSULTORÍA FILOSÓFICA DE RAN LAHAV, OSCAR BRENIFIER Y ORA GRUENGARD: ¿APROXIMACIONES INCOMPATIBLES?

CARMEN ZAVALA

Universidad Nacional Federico Villarreal, Perú
Sociedad Peruana de Consejería Filosófica y Práctica Filosófica
carmen@zavala.de

RECIBIDO: 12 DE DICIEMBRE DE 2009

ACEPTADO: 20 DE ABRIL DE 2010

Resumen: En el presente artículo pretendo mostrar a través de un análisis de mi propio trabajo práctico, que aproximaciones en el trabajo de la consultoría filosófica tan distintas como las de Ran Lahav, Oscar Brenifier y Ora Gruengard no son en realidad tan incompatibles como ellos mismos consideran que son.

Para ello comentaré extractos de una sesión de consultoría filosófica mía filmada hace un tiempo atrás, indicando las coincidencias con estos filósofos, que motivaron o inspiraron algunos de los pasos que llevé a cabo en esta sesión. Asimismo trataré de absolver algunas de las posibles objeciones a las comparaciones propuestas.

Mi propósito entonces es mostrar en base a un ejemplo práctico, cómo las reflexiones y discusiones sobre los diferentes aspectos de la consultoría filosófica de filósofos prácticos de diferentes aproximaciones, pueden servir para enriquecer la práctica filosófica y abrir nuevas perspectivas para su desarrollo, en vez de usarse para excluirse mutuamente.

Palabras clave: consultoría filosófica, racionalidad, actitud filosófica

Abstract: In this paper I mean to show, through an analysis of my own practical work that approaches of philosophical counseling as different as those of Ran Lahav, Oscar Brenifier and Ora Gruengard are not really that incompatible as they themselves consider them to be.

To show this I am going to comment a videotaped session of philosophical counseling that I made to a counselee some time ago and I will show the coincidences with these philosophers, who motivated or inspired some of the steps I took. I also will try to respond to some of the possible objections to the comparisons that I am proposing.

My purpose is to show through a practical example, how the reflections and discussions of different aspects of philosophical counseling of philosophical counselors with different approaches can help to enrich philosophical practice and open up new perspectives for its development, instead of excluding each other.

Keywords: philosophical counselling, rationality, philosophical attitude.

Introducción

En el presente artículo pretendo mostrar a través de un análisis de mi propio trabajo práctico, que aproximaciones en el trabajo de la consultoría filosófica tan distintas como las de Ran Lahav, Oscar Brenifier y Ora Gruengard no son en realidad tan incompatibles como ellos mismos consideran que son.

Para ello comentaré extractos de una sesión de consultoría filosófica mía filmada hace un tiempo atrás, indicando las coincidencias con estos filósofos, que motivaron o inspiraron algunos de los pasos que llevé a cabo en esta sesión. Asimismo trataré de absolver algunas de las posibles objeciones a las comparaciones propuestas. El consultante otorgó el permiso para que se publicaran estos extractos de la transcripción de la sesión en el presente artículo.

El argumento principal de estos filósofos, a favor de que sus aproximaciones no son compatibles, es que parten de concepciones distintas sobre qué es la práctica filosófica en general y la consultoría filosófica en particular. Mi argumento principal para afirmar lo contrario es que diferentes concepciones y motivaciones suelen confluír muchas veces en su práctica y propósitos concretos. En ese sentido me inspiro en Marx cuando dice: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.”¹, que interpreto como que podemos teorizar mucho sobre qué es la filosofía y la práctica filosófica, pero de lo que se trata principalmente es de la práctica concreta, la cual, por una parte, influye en la realidad, por el trabajo de reflexión filosófica con personas concretas como, por otra parte, en la visión de la realidad sobre la práctica filosófica, pues crea un marco de experiencias nuevas que permiten avanzar en la teoría tanto sobre la práctica filosófica en particular, como sobre la filosofía en general.

Y así resulta que en la práctica concreta el consejero filosófico se tiene que adaptar en mayor o menor grado a las circunstancias prácticas concretas del mundo del consultante, más que en sus presupuestos

¹ MARX, Karl: “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis 11 en: *Obras escogidas*, T I, Moscú: Editorial Progreso, 1976, p. 10

teóricos, para que la consultoría filosófica logre su propósito de elevar al consultante a la reflexión filosófica sobre los problemas que lo ocupan.

En el marco de esta dialéctica entre teoría y praxis, es que Gerd Achenbach afirma que el primer principio de la práctica filosófica es que a cada consultante hay que abordarlo según su forma muy particular de ser².

Mi propósito entonces es mostrar en base a un ejemplo práctico, cómo las reflexiones y discusiones sobre los diferentes aspectos de la consultoría filosófica de filósofos prácticos de diferentes aproximaciones, pueden servir para enriquecer la práctica filosófica y abrir nuevas perspectivas para su desarrollo, en vez de usarse para excluirse o ningunarse mutuamente. Asimismo aprovecho este artículo para reunir extractos de materiales sobre consultoría filosófica de Brenifier, Lahav,

² ACHENBACH, Gerd: "Al centro del la Práctica Filosófica" (*Zur Mitte der philosophischen Praxis*, traducción propia), Conferencia de apertura del II Congreso Internacional de Práctica Filosófica en Amersfoort/Leusden, Holanda, 25 de agosto de 1996.

"Voy a explicar esto (el primer principio de la Práctica Filosófica) brevemente con un ejemplo: Acá aparece uno (un consultante) impresionado por los pasos sólidos aparentemente impecables de la argumentación lógica, que está fascinado por el carácter necesario de las consecuencias de nuestro raciocinio, que con gusto se somete a las conclusiones que le garantizan lo correcto. Bien – en ese caso, argumente con él, y en el mejor de los casos experimentará los que con toda razón afirma Marvin Minsky: 'El pensar influye en nuestros pensamientos'.

Pero sólo tiene razón en *este* caso. Pues por allí aparece otro consultante, al que aquella corrección en el pensar lógico (justamente tan apreciada recién por aquel primer consultante) le da miedo, en tanto la considera señal de frialdad y de una intelectualidad inauténtica, que oculta un afán de prepotencia y que frente a esta aproximación emprende la retirada y se retrae en su interior, y que experimenta como su conocido desinterés en el trabajo de construcción argumentativa del juicio se transforma en odio y profundo desprecio por *su* aporte bien intencionado (su aporte como consejero filosófico). También quiero comentar este caso con una frase prestada, una frase del *Kuduz*: "Cuando no podemos convencer un cerebro, no hemos sido capaces de convertir un corazón." Y para aquel que en el caso de una tal persona, de todos modos tratase de convencer su cerebro pasando por su corazón, cabría decirle a través de Paul Feyerabend, lo que se le ha pasado: 'De qué sirve un argumento, que deje fría a la gente?'

A un tercero (a un tercer consultante) aquello sobre lo que nos cuenta que le preocupa, que lo tiene envuelto, paralizado, que no lo deja avanzar, no puede ser aclarado de otro modo que haciendo encajar todos los pedazos y fragmentos de su vida en una relación casi mítica, en todo caso transmisible juntándolos en una historia clara. Recién entonces él *ve*, lo que le concierne, logra abarcar con la mirada el entretejido de su destino, vislumbra el sentido de los sucesos que había estado buscando o que en todo caso de alguna manera echaba de menos; sucesos que hasta entonces le habían sido extraños e incomprensibles y que ahora tal vez pueda reconocer como una tarea que le ha sido asignada y así pueda aprender a soportar a su manera la pesada carga, que 'la vida' le ha adjudicado."

Gruengard y Achenbach, lo cual puede facilitar la discusión futura sobre la práctica filosófica en español.

Sobre la relación del consejero filosófico con el consultante

En el presente caso el consultante es un profesional que hace más de un año ha estado viniendo con cierta periodicidad a las sesiones de consultoría filosófica, al cual llamaremos Eduardo para mantener su privacidad. La sesión de aproximadamente una hora empezó de la siguiente manera.

- Eduardo: Tengo 3 preguntas que podríamos tratar hoy. La primera es: ¿Se me fue la vida? Tenía esa sensación de que ya estoy un poco tarde. La otra pregunta es: ¿Tengo que contarle a todo el mundo que soy gay? A veces pienso que sería más fácil no mencionarlo. Me evitaría una serie de problemas.
Ah! Y hay una pregunta más, ¿debo seguir asistiendo al Café Filosófico? ¿Cuál podría ser más interesante?
- C.F Y a ti ¿cuál te parece más interesante?

En realidad a mí me parecía más interesante la primera pregunta. La tercera pregunta de alguna manera me involucraba personalmente en el sentido de que yo junto a otros colegas filósofos somos los que dirigimos el Café Filosófico al que hace mención, y en ese sentido, yo sentía que el consultante induciría a cuestionar nuestro proyecto de práctica filosófica y a mí, lo cual me mortificaba, porque probablemente entrarían en juego factores subjetivos y la objetividad de ambas partes podría hacerse más difícil, aunque no imposible. Con respecto a este tema, tanto Oscar Brenifier³ como Ran Lahav⁴, presuponen que en el momento de la

³ Brenifier pone bastante énfasis en la separación del “hombre” y el “filósofo” a la hora de empezar una sesión de consultoría filosófica: “Para efectuar los procedimientos cognoscitivos (en la consultoría filosófica) se necesita estar en un cierto estado mental, tener una específica clase de actitud, hecha de distancia y de perspectiva crítica. Esta actitud es muy exigente, conoce muchos obstáculos. La sinceridad por ejemplo es un obstáculo para esta actitud, también la buena conciencia y la subjetividad, que tiene que renunciar a su estricto dominio sobre la mente. Más radicalmente, los principios morales, los postulados cognitivos y las necesidades psicológicas que nos guían en la vida tienen que ponerse entre paréntesis, someterse a la dura crítica, incluso ser rechazados, lo que por supuesto no pasa de manera natural ya que produce dolor y angustia, aunque uno sea capaz de tomar

consultoría filosófica el consejero filosófico es filósofo ante todo y debe liberarse de sus actitudes y perspectivas subjetivas, dejando de ser el individuo humano que es durante la sesión. En otras palabras hay que ser lo más objetivo posible. Este es uno de los factores que se considera que constituye el profesionalismo en la consultoría filosófica: el olvidarse de las opiniones propias, y evitar así caer en la tentación de opinar, explicarse o dar consejos, en vez de centrarse en el discurso, las actitudes y las eventuales ansiedades del consultante.

A pesar de que tanto Brenifier como Lahav tienen una concepción distinta de qué es una "actitud filosófica", ambos sostienen que se trata de una actitud frente a la vida en su totalidad y no se limita a la sesión de práctica filosófica. Manejar la consultoría sin involucrarse parece muy simple pero llevarlo a la práctica no siempre lo es, sobre todo si el consultante pretende involucrar al consejero filosófico o a la interacción con el consejero filosófico como objeto de análisis. Esta dificultad es notoria por ejemplo en algunas sesiones públicas videofilmadas con Oscar Brenifier, en las que la consultante no plantea un problema propio, sino que cuestiona al consejero filosófico y su quehacer⁵.

distancia con respecto de sí mismo. Dividirse a sí mismo, como Hegel sugiere, como condición de un pensamiento real, como condición de la conciencia. Y para poder completar semejante cambio de actitud, hay que morir a uno mismo, abandonar, incluso de manera momentánea, lo que es más querido, la idea prudente, la emoción prudente." BRENIFIER, Oscar: "Filosofar es dejar de vivir", disponible on-line en

www.brenifier.com/espanol/filosofar_es_dejar_de_vivir.htm (último acceso 30 de noviembre de 2009).

⁴ Si bien Lahav también hace la distinción entre la persona como hombre y la persona en su calidad de filósofo, considera que la persona del filósofo debe aspirar a ser filósofo no sólo durante la sesión de consultoría filosófica u otros quehaceres filosóficos, y en ese sentido debe aspirar a mantener una actitud filosófica en todos los momentos de su vida: "En tanto filósofo no pienso ni hablo solo en nombre de mi propio pequeño yo. No siento, ni actúo desde mi ego centrado en mí mismo, desde la prisión de mis presupuestos, desde mis juegos psicológicos y sociales. En vez de eso, dejo que una forma de entendimiento mayor hable dentro de mí. En otras palabras, le doy voz a esas partes de mí que normalmente están reprimidas y marginadas por los juegos sociales, por mis necesidades psicológicas, por mi agenda personal y prejuicios culturales. Aspiro a llegar a tener una mayor conciencia, que permita a otras partes de mi realidad, hablar a través mío, y por lo tanto, permitir que un rango mayor de comprensión actúe en mi vida. LAHAV, Ran: "Desarrollando la Sensibilidad Filosófica", disponible on-line en www.trans-sophia.net/115845/21--La-sensibilidad (último acceso 30 de noviembre de 2009)

⁵ Consultoría Filosófica que Brenifier le hace a la profesora Lumena, y en la que ésta no plantea un problema suyo, sino que más bien trata de demostrar que el método mayéutico que Brenifier usa es limitado porque "El discurso racional no puede llegar a ser un instrumento para abordar todos los problemas del hombre" video disponible online en BRENIFIER, Oscar: "El discurso racional no

En este caso sin embargo, Eduardo eligió la primera pregunta y por lo tanto, inicialmente, no surgió la situación comentada.

Sobre el reconocimiento del problema del consultante, la exploración de su vocabulario y la precisión de sus conceptos

Eduardo: Esta pregunta de si “¿Se me fue la vida?” Me parece más interesante porque, es una sensación, más que una idea.
 C.F.: ¿Por eso es más interesante? ¿Porque es una sensación?

Con esta pregunta trataba de que el consultante piense en lo que acaba de decir, y lo confirme, lo precise o lo descarte. Sobre la necesidad de este paso estarían de acuerdo tanto Brenifier y Lahav, como Ora Gruengard⁶. En el caso de Brenifier⁷ esta pregunta forzaría a Eduardo a asumir como verdadera la extraña proposición: “Lo importante son las sensaciones, no las ideas” y sus consecuencias. Y a partir de allí se podría, tal vez, empezar a trabajar en dicotomías, como por ejemplo, sensación vs. razón. Gruengard coincide con Brenifier en la necesidad del trabajo con oposiciones que reflejan dilemas filosóficos⁸, pero ella no llega a estas

puede llegar a ser un instrumento para abordar todos los problemas del hombre” disponible on-line en : http://www.brenifier.com/espanol/videos/el_discurso_racional_no_puede_llegar.htm (último acceso 30 de noviembre de 2009)

⁶ Hacer precisar a la consultante el uso que del significado de las palabras en los diferentes juegos del lenguaje “es algo que le debo a los filósofos analíticos”. GRUENGARD, Ora: “Ora Gruengard: Consultoría Filosófica (muestra)” disponible on-line en video.google.de/videoplay?docid=-6060796800723049099&# (último acceso 30 de noviembre de 2009)

⁷ “El orientador filosófico adquiere, pues, en esta fase un papel esencial, que consiste principalmente en subrayar aquello que ha sido dicho, para que las elecciones realizadas y sus implicaciones no pasen desapercibidas. Podrá incluso insistir, pidiéndole al sujeto que asuma las elecciones que acaba de expresar. Sin embargo, deberá evitar hacer cualquier comentario y evitará plantear ciertas preguntas complementarias si entrevé algún tipo de problema o de inconsecuencias en el discurso que acaba de ser articulado. Lo importante de esta parte del ejercicio consiste en conducir al sujeto para que evalúe libremente las implicaciones de sus posturas, para que entrevea aquello que su pensamiento oculta de sí mismo.” BRENIFIER, Oscar: “La Consulta Filosófica - Los Principios”, disponible on-line en www.brenifier.com/espanol/orienta_principios.htm (último acceso 30 de noviembre de 2009)

⁸ “Mi “consultoría” filosófica está basada en que la “deconstrucción” de los problemas del consultante en grupos de oposiciones y en reconstruirlos como dilemas filosóficos que puedan ayudarlo, cuando se adaptan al mundo del consultante para manejarlos de una manera constructiva y

oposiciones forzando al consultante a través del preguntar mayéutico, como haría Brenifier. Más bien en la primera fase de reconocimiento y exploración del mundo y el vocabulario del consultante la dinámica que Gruengard sigue es bastante similar a la de Lahav⁹, fomentando ambos que en un primer momento la persona se explaye y permita darse a conocer y plantear lo que le preocupa con el mayor detalle posible. Lahav¹⁰ por su parte, precisa que el repreguntar es importante porque él considera que es necesario determinar el vocabulario con el que cada persona describe su perímetro¹¹, y además afirma que, para ello es necesario fijarse en los detalles extraños de lo que la persona hace o dice¹². Y en este caso resulta extraño, por lo menos a primera vista, que

reparadora.” GRUENGARD, Ora, “Conocimiento y Diálogo en la Consejería Filosófica”, Conferencia presentada en el “I Encuentro de Práctica Filosófica en el Perú” información disponible on-line en <http://www.redfilosofica.de/practicafilosoficainternacional/>

⁹ Esto se puede observar al confrontar las partes iniciales de las sesiones de consultoría filosófica videograbadas de Lahav y Gruengard

LAHAV, Ran, “Ran Lahav en Consultoría Filosófica con Carmen (Inglés con subtítulos en español)” disponible on-line en <http://www.trans-sophia.net/115845/VIDEO--Ran-Lahav-en-Consultaria-Filosofica-con-Carmen> (último acceso 30 de noviembre de 2009) y GRUENGARD, Ora, video citado.

¹⁰ “Primero, es importante preguntarnos: ¿Cuales son los conceptos principales en los perímetros de una persona? Estos conceptos pueden ser vistos como los ladrillos de construcción con los que se construye el perímetro, o como el VOCABULARIO con el que puede ser descrito. Un vocabulario es solo una lista no organizada de conceptos. Por eso, una segunda pregunta importante es: ¿Cuál es la estructura de estos conceptos? Para responder esta pregunta necesitamos hacer un análisis filosófico: determinar qué conceptos son centrales y cuáles son periféricos, cómo se relacionan los diferentes conceptos entre ellos, y cuál es el significado exacto de cada uno de ellos. Muchas veces un análisis así revela que la aparente superficie oculta una red muy diferente de ideas.

El resultado de este análisis es un MAPA CONCEPTUAL que muestra cómo los conceptos más importantes están organizados en el perímetro de la persona. El mapa representa, en otras palabras, la estructura del mundo de la persona. LAHAV, Ran, “Curso en Práctica Filosófica” disponible on-line en <http://www.trans-sophia.net/115845/7--E-La-exploraci-n-del-per-metro> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

¹¹ El concepto de “perímetro” lo define Lahav como: “el mundo tal como lo entiendo yo, como lo experimento, como interactúo con él. (...) Es, como diría Platón, mi caverna. Incluye mis experiencias usuales, mis reacciones y comportamientos usuales, mis emociones y actitudes. (...) Un perímetro es una forma de limitación. Determina los tipos de historias que pueden ocurrir en mi mundo, y los roles que pueda jugar en ellas. Determina que sea probable que algunas situaciones vuelvan a ocurrir una y otra vez en mi vida.” LAHAV, Ran: “El concepto de perímetro” disponible on-line en <http://www.trans-sophia.net/115845/1--El-Concepto-de-Per-metro> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

¹² “El consultor siempre está atento a detalles peculiares, que llaman la atención en la historia del consultado. Un detalle peculiar puede ser indicio de que algo interesante está pasando allí. Porque si lo que consultado hiciese fuese lo que todas las demás personas hacen, entonces no habría nada

alguien afirme que una pregunta es importante porque expresa una sensación. Por ello también me pareció pertinente pedirle al consultante que aclare el concepto de sensación como algo interesante.

- Eduardo: Lo que pasa es que para las otras dos preguntas tengo propuestas de respuesta, pero no para la primera
- C.F.: O sea que, ¿lo que hace interesante una pregunta es que no haya ni siquiera una propuesta de respuesta?
- Eduardo: Las mejores preguntas son las que no tienen respuestas.

Como todavía estábamos en la fase de reconocimiento del problema y de precisión de cómo el consultante usa los términos volví a la pregunta inicial.

- C.F.: ¿Y por qué te parece que esa pregunta “¿se me fue la vida?” es una sensación?
- Eduardo: Es una sensación que he tenido esta semana.... Sensación porque..... Bueno, es una idea, no es una sensación, o sea, es como si fuese una explicación para una serie de cosas que me han pasando
- C.F.: O sea: ¿es una respuesta?
- Eduardo: Podría ser una respuesta más que una pregunta. La pregunta podría ser entonces: ¿cómo regresar a la vida? en caso de que se pueda... ¿cómo hacerla volver?

Notamos acá la importancia de dejar que la persona se exprese libremente. La palabra “sensación” para el consultante no se refiere a una experiencia sensible ni interna, ni externa, como yo había pensado en un primer momento, sino que más bien se refiere a una “corazonada”. Ante este hecho siento que debo dejar hablar más a Eduardo para que precise su preocupación y familiarizarme un poco más con el vocabulario que usa para ello.

interesante que decir al respecto. De modo que un detalle interesante puede ser la clave hacia un patrón interesante. “LAHAV, Ran, “Un video: Ran Lahav en consultoría Filosófica con Carmen” disponible on-line en <http://www.trans-sophia.net/115845/VIDEO--Ran-Lahav-en-Consultaria-Filosofica-con-Carmen> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

- C.F.: Y en qué sentido dices que se ha ido (tu vida)?
- Eduardo: Bueno, creo que tiene que ver con la edad que tengo. Quizás, a la edad que tengo debería haber hecho más cosas.
- C.F.: ¿Cómo cuáles?
- Eduardo: Debería tener un trabajo fijo. No tengo un trabajo fijo. No estoy encaminado profesionalmente. ...Hay muchas cosas que estoy comenzando... Se supone que debería haberlas comenzado a los 20 o 25 años... La pregunta es: ¿Es igual comenzar a los 35 que comenzar a los 20? Pienso que no es igual....
- C.F.: Es interesante que digas que es necesario tener un trabajo fijo a cierta edad, en una época en la que justamente todo el mundo está perdiendo su trabajo, por la crisis. Serían todos ... como adolescentes..o jóvenes...

La idea con este comentario es discernir entre un eventual problema personal y un problema social. Conuerdo acá con Gruengard en que en muchos casos los problemas planteados por el consultante no necesariamente tienen que ver con trabas psicológicas o inhabilidades del consultante, sino que se presentan por situaciones de la realidad concreta externa sobre la que el consultante poco o nada puede influir, tales como podrían ser el desempleo, la enfermedad de algún familiar cercano, la vejez, una sociedad autoritaria, etc.¹³. Así por ejemplo el desempleo, no es en principio un problema causado por el individuo, pero si el consultante considera que sí lo es, habrá que ver qué otros factores y circunstancias están en juego que hacen, que en este caso especial, el consultante considere que es un problema causado por su propia deficiencia.

¹³ “Estar “atascado” en problemas, confusiones, conflictos y contradicciones no necesariamente es un asunto de incapacidad de ver las cosas bajo la “luz natural”, ya sea que por “luz” se entienda el regalo de los dioses para algunos pocos elegidos o un asunto de “sentido común”normal. La “ceguera” a las aproximaciones alternativas no es ni un índice de maneras “pecaminosas” o “no-espirituales” de pensar, ni es un castigo por los pecados como algunos guías religiosos y pseudo religiosos aun tratan de convencernos. Tampoco es un asunto de pereza mental , asociaciones “no naturales” o hábitos “disfuncionales” como algunos filósofos y los psicólogos que los siguen, han tratado de enseñarnos al menos, desde los tiempos de Locke. (...)Y eso significa que el presupuesto de los psicólogos de que la razón por la que alguien se queda “atascado” en un problema está relacionada con “fijaciones” en modos de pensar “infantiles” o “pueriles”, es dudosa, y solo puede explicar un pequeño número de casos. Es más, los psicólogos mismos están “atascados”. No necesariamente en sus propias fijaciones infantiles, que ellos admiten, sino en sus desacuerdos sobre la naturaleza de lo “infantil” y lo “maduro”. Muchos de ellos no son conscientes de que esos son desacuerdos filosóficos e imaginan que es un asunto ya sea de conocimiento científico o de interpretación según el gusto de cada quien.” GRUENGARD, Ora, “Conocimiento y Diálogo en la Consejería Filosófica”, ob.cit.

- Eduardo: Eso significaría que el problema no es solo mío, sino que muchos tienen ese problema...
- C.F.: Es un problema. El asunto es que tú lo has relacionado con la edad...
- Eduardo: Sí, eso estoy pensando.... Creo que la pregunta básica sería: ¿no seré muy viejo para muchas cosas que quiero hacer?
- C.F.: ¿Como cuáles?
- Eduardo: Para muchas cosas de las que hemos estado discutiendo en los filonálisis, como viajar, cambiar de ideas, buscar trabajo, cambiar mis relaciones, cambiar un poco mi for..., adaptarme..., esa clase de cosas..
- C.F.: ¿Hace alguna diferencia tener cierta edad?
- Eduardo: Voy a enumerar las cosas que has dicho que quieres hacer, aparentemente, ¿no?: viajar, buscar trabajo, buscar relaciones de pareja, adaptarte...¿a la sociedad?
- Eduardo: Sí, adaptarme a la sociedad.
- C.F.: ¿Esas son cosas que están relacionadas a la edad?
- Eduardo: Sí, los jóvenes son los que hacen todas esas cosas con éxito. La pregunta es: Si yo he deseado siempre eso ¿por qué no lo he hecho?

Varios hilos han quedado sueltos y finalmente el consultante ha optado por reformular su pregunta inicial. Los hilos que quedaron sueltos se retomarán a lo largo de la discusión. Brenifier recomendaría tal vez aprovechar todas las contradicciones en el momento mismo en que se evidencian, para trabajar y dejando así la menor cantidad de cables sueltos posibles, para más tarde. En cualquiera de los casos, es deseable apuntar por escrito lo más resaltante sobre el consultado y una que otra frase o actitud insólita, sobre todo si se tiene mala memoria. También en este punto hay acuerdo entre los filósofos mencionados.

- C.F. La pregunta entonces es: ¿Por qué no lo has hecho?
- Eduardo: Sí, la pregunta tal vez sea ¿por qué no lo he hecho?

La pregunta se está modificando. Aparentemente todavía no está claro para el propio consultante qué es lo que realmente le preocupa. Tanto Ran Lahav como Ora Gruengard sugieren que es deseable iniciar la consultoría con un tiempo inicial de exploración en el pensamiento del consultante, a diferencia de Oscar Brenifier que más bien sugiere que en

estas reformulaciones de la pregunta y del problema en general, se le estaría dejando espacio al consultante para presentarse como quiere que lo vean y ocultar lo que realmente le problematiza y no desea tratar, y que por lo tanto se estaría entorpeciendo el ejercicio del pensar.

En el caso del consultante Eduardo, a pesar de que la problematización de la edad era un tema planteado por primera vez por él, yo ya estaba familiarizada, en parte, con su vocabulario, por lo que el periodo de “exploración”, podría teóricamente acortarse y se podría saltar de frente a una dinámica socrática de forzamiento del preguntar y el responder como el planteado por Oscar Brenifier. Sin embargo, opté por un preguntar y responder que permite un margen mucho más amplio en la respuesta, porque el forzar la pregunta en determinada dirección como propone Brenifier puede eventualmente forzar al consultante a pensar y responder lo que realmente piensa y revelar sus contradicciones como Brenifier sugiere, pero también es posible que, siendo el consultante ya de alguna manera consciente de sus contradicciones, más bien se pierdan matices importantes en el camino y desarrollo de su reflexión. Aquí quiero rescatar el primer principio de la práctica filosófica de Achenbach, mencionado más arriba, según el cuál es deseable abordar a cada consultante según su forma muy particular de ser¹⁴ y por otra parte para que haya un verdadero diálogo también es deseable escuchar al consultante para saber cómo él quiere ser visto y ser entendido por los demás.¹⁵

En el presente caso, en tanto Eduardo es justamente una persona fascinada por la argumentación racional y lógica, mi aproximación para con él es principalmente argumentativa, y hago notar las contradicciones e incoherencias en su discurso cuando estas se dan, para tratar de

¹⁴ ACHENBACH, Gerd, ob.cit.

¹⁵ “Lo que me dijo (el consultante), no es para mí solo un motivo, para decir ahora algo por mi parte, sino que ante todo, y mientras estoy siendo el que está escuchando al otro – trato de entender, cómo es que se está tratando de presentar para mí, cómo es que desea ser entendido. Es decir, entender cómo es que él mismo se comprende. Pero esto no “está sobreentendido”, como se dice, y de ninguna manera hay que suponer que el modo como él se da a entender corresponde al mío, es decir, a como yo me hago entender. De modo que no hay que suponer que pudiese ser posible una comprensión más o menos “directa”. ACHENBACH, Gerd, “El arte de saber conversar”, Ponencia para el 20 aniversario de la “Sociedad para la conducción de conversaciones en idiolecto” (GIG), Würzburg, 5 de mayo del 2005 accesible en http://www.achenbach-pp.de/cont/vortraege_pp.asp (último acceso 30 de noviembre de 2009)

desentrañar sus presupuestos y consecuencias lógicas. Como habíamos visto, Achenbach señala en el primer texto mencionado, que en muchos casos la aproximación argumentativa podría producir rechazo en el consultante, y esto es algo que sucede muy frecuentemente con la aproximación de Oscar Brenifier. Sin embargo en otros muchos casos decía Achenbach -como en el caso presente sugiero yo- ésta es la aproximación que al consultante le parece más enriquecedora y a través de la cual siente que se lo respeta como interlocutor, en busca de respuestas.

Planteadas de alguna manera las preguntas: ¿Por qué no he hecho lo que hubiera querido hacer?, y ¿puedo hacer la cosas que quiero hacer? y ¿cómo podría hacerlo? Proseguimos en la indagación.

Más o menos 20 minutos después en la sesión llegamos al punto que viene a continuación.

Sobre prácticas similares a partir de concepciones filosóficas diferentes

- C.F.: Tú ves personas que, según tú, tienen todo, pero viven descontentas.
- Eduardo: Son personas que han hecho un diagnóstico sobre qué está mal en sus vidas. Han hecho un esfuerzo sobrehumano y han cambiado las cosas que estaban mal y las han sustituido por cosas que están bien, y siguen descontentas... es un asunto muy... es decir, ya no depende de nada de afuera.
- C.F.: En cambio en tú caso (según lo que vinimos conversando) tú consideras que es objetivo todo lo que te sucede, estas limitaciones son objetivas. Y tú no has hecho nada para cambiarlas tampoco, por que no has podido, o que se yo. Entonces tú estás satisfecho porque has visto algo objetivo que no has podido cambiar, mientras que en el caso de los otros, obviamente es algo subjetivo - en el caso de las personas que tú estás diciendo. Pero qué pasaría, si hay un tercer grupo de personas que escuchan: “Acá está Eduardo, profesional, hace una serie de cosas, participa de una serie de actividades, tiene su vida económica resuelta, se las pasa entre reuniones científicas e intelectuales, de un lado a otro, no tiene mayores preocupaciones y anda lamentándose de su vida y queriendo ser otra persona” – y considerarían todo lo que tú

haces como un drama inventado... O sea, así como tú hablabas de esos otros que a pesar de tenerlo todo viven insatisfechos.

Antes de dar otro paso resumo lo que el consultante había dicho y lo enfrento a una perspectiva diferente a su situación concreta. Esto tiene como objetivo, por una parte, relacionar la discusión teórica con su situación concreta, y por otra parte, poner en discusión la posibilidad de una perspectiva diferente a su visión de las cosas. Es un paso que he tomado de Brenifier quien lo utiliza con bastante frecuencia¹⁶.

Eduardo: Bueno sí hay todo tipo de gente con todo tipo de opiniones. Pero la pregunta sería: ¿qué tan justo sería lo que dicen? Eso es lo que podemos examinar ahora. Puede ser que tenga algo de cierto... Pero antes de continuar, yo quería decir: Yo no estoy seguro de que se trate de una situación exterior. Justamente la duda o sospecha de que sea algo subjetivo, de que tengo unos lentes con los que veo todo oscuro, esa sospecha es preocupante. Porque si fuese así, no importaría qué cambio radical yo haga en mi vida no voy a poder sentirme plenamente satisfecho, contento, feliz.

Acá el consultante que obviamente ya era conciente de que hay perspectivas distintas a la suya, trata de eludir la discusión y nos dice además por qué: porque tiene miedo de que el problema sea él y no el mundo exterior. Y él había dicho que no es posible para él cambiar su perspectiva. Una de las maneras posibles aquí para avanzar en la discusión sería proponer a discusión el dilema entre la posibilidad de un conocimiento universal objetivo y la posibilidad de que sólo exista el limitado conocimiento subjetivo. Esta es la aproximación sugerida por Gruengard, pues parte del supuesto de que en relación a nuestros problemas personales muchas veces no podemos ver con claridad los dilemas filosóficos subyacentes a ellos, y por ello habría que separar la

¹⁶ Cuando el consultante dice algo insólito o contradictorio Brenifier frecuentemente plantea al consultante que se imagine qué es lo que dirían otras personas si lo escucharan. El motivo por el cuál hace esto, no es porque se deba suponer que la mayoría tenga razón, sino porque permite al consultante salir de su subjetividad y ponerse en el lugar de otras personas, y darse cuenta de que cambiar de perspectiva es algo que él sí puede y suele hacer. Esta explicación la expone en un a sesión grabada durante su participación en el II Encuentro de Práctica Filosófica en el Perú: BRENIFIER, Oscar: "¿Qué hace que una discusión sea filosófica?" 2da parte, disponible on-line en http://www.youtube.com/watch?v=ey-d_ZhGVww (último acceso 30 de noviembre de 2009)

discusión filosófica de estos dilemas del contexto inicial de donde provenían. Después de aislar el dilema de la situación personal marcada por la subjetividad, podemos contextualizarlo en el marco de discusiones filosóficas de la historia de la filosofía, por ejemplo tomando la discusión entre Platón y Protágoras o Bacon y Hume. La discusión en este plano podría hacernos ver con mayor claridad los presupuestos y consecuencias de las posiciones en disputa y motivaría al consultante a aclarar sus ideas incluso, por analogía, en relación a su situación o problemas personales concretos. También Lahav y Brenifier se remiten a filósofos de la historia de la filosofía, pero no le dan el mismo peso en tiempo y profundidad y detalle que le da Gruengard¹⁷. Brenifier en estas circunstancias sugeriría señalar las contradicciones o los puntos de vista en disputa del consultante y obligarlo a asumírselos apenas se dan, sin permitir que el consultante evada tomar conciencia de estas contradicciones. En este mismo espíritu, pero sin recurrir en ese momento a la historia de la filosofía, sigo adelante con la discusión.

- C.F.: ¿Tú crees que hay personas que ven el mundo sin lentes?
 Eduardo: Creo que la lucidez es ver el mundo sin esos lentes oscuros, sin ese sesgo, sin sesgar la realidad.
- C.F.: ¿Conoces tú personas que ven el mundo sin lentes, ni oscuros, ni rosados?
 Eduardo. No más bien yo veo que la gente tiene unos superlentes. El estado normal de la gente es que tenga una enorme deformación de la realidad que los rodea....
- C.F. Esas personas no se preocupan de tener esos lentes. Tú eres el que está preocupado de que esas personas tienen esos lentes.
- Eduardo: No, esas personas pueden tener los lentes que quieran. Mi preocupación es que yo pueda tener alguno. Si tuviera uno lentes pegados a mis ojos sería preocupante.
- C.F.: ¿Por qué?
 Eduardo: Depende de los lentes. Si los lentes me hacen ver las cosas mejor, ¡qué bueno!, me los quedo.
- C.F.: Entonces no te preocupa que deformes la realidad, sólo si es para mal.
- Eduardo: Sí, pero preferiría no tener ninguna deformación de la realidad.
- C.F.: Tú tienes la esperanza de no tener lentes, y que la realidad sea tan negativa como parece. ¿Por qué te preocupa más que sin

¹⁷ GRUENGARD, Ora, video citado

lentes pudieras ver la realidad negativa, que la posibilidad de que la realidad sea “objetivamente” positiva, pero que tú no la puedas ver más que negativamente, por tener esos lentes oscuros?

Eduardo se ha cerrado en la posición de que el mundo en su caso personal es “objetivamente” negativo. El prefiere que el mundo esté mal a que en realidad el mundo esté bien y su percepción personal del mundo sea la que sea negativa. Esto parece indicar un presupuesto que se podría explicitar como: “Lo que más importa en la vida es la experiencia subjetiva. Los demás y el mundo no importan.” En este punto, lo interesante me pareció que era indagar un poco más en los presupuestos y consecuencias de este postulado. Por ello, me pareció adecuado darle algunas vueltas más a la argumentación. Esto también llevaría a que siente bien su punto de vista, sin necesidad de forzarlo a ello. Si por ejemplo le dijese: “Podríamos decir entonces que: Lo que más importa en tu vida es la experiencia subjetiva. Los demás y el mundo no importan?” Esto podría sonar como una crítica, pues no es lo comúnmente aceptado y el consultante podría tratar de evadir contestar la pregunta dando largas explicaciones. Por otra parte, según el *Arte de preguntar* de Brenifier podría obligársele a aceptar la hipótesis forzándolo a que conteste con “Sí” o “No” y se vea obligado a asumir las consecuencias de su respuesta. En este caso, no opté por esta aproximación.

- Eduardo: Claro... Porque la experiencia que...
- C.F.: Te digo por qué te digo eso: Porque podría uno pensar: Si son mis lentes, yo los puedo cambiar y ver la realidad tal cual es, o sea, más positiva; en cambio si realmente la realidad fuese tan negativa, aunque yo me pusiese todos los lentes que quisiera, la verdad sería negativa.
- Eduardo: No creo que se pueda cambiar la visión que uno tiene con los lentes.
- C.F.: ¿Por qué no?
- Eduardo: Porque yo veo que no, que la gente no lo puede cambiar.
- C.F.: ¿Te parece que esa es una respuesta?
- Eduardo: Jejeje. (...) Pero imagínate que el mundo sea objetivamente maravilloso y que estamos en el mejor de los mundos posibles y que yo lo veo todo negativo por los lentes que no me los puedo arrancar... dado que toda la experiencia es subjetiva, mi experiencia es subjetiva. ¡Qué me importa si el mundo es

maravilloso si yo lo veo feo! Y además no voy a poder verlo de otra forma

C.F.: Tú piensas que es imposible que puedas cambiar. Y tiene que ver con lo que has dicho: “Se me fue la vida ¿cómo hago para hacer volver la vida?” ¿Cómo cambiar esto? – Tú estás diciendo que no es posible. Porque tú no puedes cambiar.

Eduardo: Pero también es posible que objetivamente el mundo sea negativo y que yo lo estoy viendo claro.

C.F.: Pero lo que más te asusta es que sea subjetivo. Porque tú consideras que no puedes cambiar.... Porque tampoco has cambiado según tú mismo en los últimos 20 años.... Y has preguntado al inicio: “¿Por qué no lo he hecho?” y la respuesta sería: Porque tú piensas que no se puede.

Esta propuesta de conclusión tiene como propósito, por una parte, relacionar las partes de lo dicho en la sesión y por otra parte, sugerir al consultante que proponga una alternativa a este aparente círculo vicioso en su pensamiento: No lo he hecho porque no se puede – La prueba de que no se puede hacer es que no lo he podido hacer o no lo ha podido hacer nadie.

A estas alturas conviene hablar sobre cuál considero yo que es la finalidad de esta dinámica y de una consultoría filosófica. Cabe recordar que ya al principio mencioné que independientemente de cual sea nuestra fundamentación teórica de la consultoría filosófica y la práctica filosófica en general, en última instancia, el resultado, esto es, la práctica concreta tiene cierta independencia con respecto a nuestro propósito teórico y justamente por eso, es que es posible que prácticas concretas de consultoría filosófica que parten de presupuestos muy diferentes como los de Lahav, Brenifier y Gruengard, a los ojos de observadores externos, coincidan en algunos puntos en la práctica concreta.

En mi caso, parto del presupuesto teórico de que tendemos a adaptar nuestras teorías a la práctica y no al revés. En otras palabras: lo que hacemos es lo que realmente nos define, y si nuestro discurso a veces se contradice con nuestra práctica, la tendencia es que al final vamos a justificar nuestras acciones y actitudes adaptando nuestro discurso a nuestra práctica y no adaptando nuestras acciones y actitudes a nuestro discurso.

En ese sentido, por una parte, nos ejercitamos en el análisis y ordenamiento coherente de nuestro discurso, pero en última instancia lo importante es reflexionar sobre las acciones y actitudes del consultante, y sobre los presupuestos filosóficos que se esconden detrás de estas acciones y actitudes. El instrumento del cual nos valemos para reflexionar conjuntamente sobre estas acciones y actitudes es el discurso y en especial el diálogo.

Por eso, dejo que el consultante desarrolle su perspectiva y se enfrente teóricamente a las contradicciones que se puedan desprender de ella, para luego pasar a lo más importante, que es la confrontación de lo discutido con una reflexión sobre las acciones en la vida concreta del consultante.

La consultoría filosófica desde esta perspectiva es entonces un ejercicio de pensamiento sobre el hombre dirigido por un filósofo, pasando por la reflexión filosófica sobre el individuo particular, tomando en cuenta tanto las acciones y actitudes en su vida en general, como las acciones y actitudes reflejadas durante la misma sesión de reflexión filosófica.

Estos presupuestos de la práctica filosófica se distinguen un poco de los de Lahav por el peso que le doy al interés epistemológico, en el sentido de que considero al consultante y a la dinámica con el consultante, como objetos de estudio.

Para Lahav¹⁸ el objetivo primario de los consultores filosóficos es ayudar a crecer al consultante haciéndolo conciente de los presupuestos filosóficos que subyacen a sus actitudes, emociones y acciones, y a través de la comprensión de las limitaciones que resultan de nuestros patrones de comportamiento habituales. Esta práctica la he recogido de Lahav quien nos introdujo a ella por los talleres de consultoría filosófica individual y grupal que hemos tenido con él, así como el seguimiento y

¹⁸ “Como filósofos prácticos nuestro objetivo primario es crecer a través de la comprensión, no es fijar comportamientos o emociones. Entendemos las enormes fuerzas que sostienen nuestros patrones y concepciones. Nos damos cuenta de que nuestra fuerza de voluntad y autocontrol tienen poca capacidad de cambiarnos. Como consejeros o coordinadores de talleres abandonamos la esperanza ingenua de que el auto-conocimiento le permita al aconsejado cambiar de alguna manera sustancial. Tenemos entendido, que aun cuando los consultantes están concientes de sus patrones e incluso cuando deciden cambiarlos, la distancia a un cambio efectivo es enorme.” LAHAV, Ran: “Sobre las fuerzas” en <http://www.trans-sophia.net/115845/6--Sobre-las-fuerzas> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

discusiones de consultorías filosóficas supervisadas en un primer momento. La consultoría filosófica sin embargo, para Lahav, no debe considerar al consultante como objeto de estudio, sino que si bien es un paso de investigación hacia dentro de nosotros mismos, debería servir sólo como un peldaño para continuar luego más allá del ámbito de la filosofía y más allá de las limitaciones del pensamiento analítico, para abrirnos a horizontes de vida más amplios, lo que Lahav llama la vía más allá de la filosofía: "trans-sofía"¹⁹.

Brenifier por su parte,²⁰ parte del presupuesto de que la filosofía es una actividad inherente al ser humano y que como seres humanos compartimos un mundo común y una misma condición, por lo que es posible encontrar en cada uno de nosotros algo de "un número determinado de los arquetipos intelectuales que constituye el armazón de la historia del pensamiento" y de la filosofía. El objetivo de la consultoría filosófica para Brenifier es evidenciar a través de la mayéutica los diferentes presupuestos filosóficos contradictorios en cada uno de nosotros, que de alguna manera son el reflejo y reflejan las diferentes posiciones filosóficas a lo largo de la historia del pensamiento. Para ello no toma en cuenta solo el discurso del consultante, sino también sus

¹⁹ LAHAV, Ran: "Trans-Sophia - Filosofía espiritual - Práctica filosófica y más allá", disponible on-line en:

http://www.trans-sophia.net/site/index.asp?depart_id=115845&lat=es (último acceso 30 de noviembre de 2009)

²⁰ "Como seres humanos, compartimos un mundo común (a pesar de la infinitud de las representaciones que cada uno de nosotros experimentamos) y una misma condición -o naturaleza- (a pesar del relativismo cultural e individual que nos rodea), por lo que deberíamos ser capaces de encontrar, al menos de manera embrionaria, un número determinado de arquetipos intelectuales que constituyesen el armazón de la historia del pensamiento. Si después de todo, la fuerza de una idea descansa sobre su operatividad y su universalidad, cada una de esas "ideas fuerza" debería poder encontrarse en cada uno de nosotros. ¿Acaso no es ésa la idea misma de la reminiscencia platónica, aunque formulada en otros términos y desde otra perspectiva? (...) De este modo, nuestro ejercicio consiste en primer lugar en que el sujeto identifique, a través de sus opiniones, los presupuestos inconfesables con los que suele funcionar, lo que permite definir claramente los puntos de partida. En segundo lugar, sirve para tener en cuenta la hipótesis contraria a estos presupuestos, con el fin de transformarlos de indiscutibles postulados en simples hipótesis. En tercer lugar, el sujeto deberá articular las problemáticas así generadas a través de conceptos identificados y formulados. En esta última etapa -o incluso antes si la utilidad así lo demanda-, el orientador filosófico podrá utilizar las problemáticas "clásicas", propias de un autor determinado, con el fin de valorar o identificar mejor este o aquel aspecto que surjan en el transcurso de la consulta." BRENIFFER, Oscar: "La consulta filosófica - los principios", disponible en:

http://www.brenifier.com/espanol/orienta_principios.htm (último acceso 30 de noviembre de 2009)

actitudes durante la consultoría, pues estas afirman determinadas posiciones y valores, de las que el consultante muchas veces no es plenamente conciente. A través de este ejercicio mayéutico Brenifier también facilita la toma de conciencia de las trabas que han impedido evidenciar al consultante los presupuestos filosóficos en su vida cotidiana.

Quiero notar que usamos vocabularios diferentes para referirnos a contenidos bastante similares. Al igual que Brenifier, también Gruengard habla de la importancia de encontrar las oposiciones principales que subyacen a las preocupaciones del consultante. Específicamente dice que la consultoría filosófica está basada en la asunción de que “las dificultades para tratar los problemas tienen que ver a menudo con una inhabilidad para resolver o disolver los dilemas filosóficos subyacentes”²¹ y que por lo tanto la “de-construcción” de los problemas del aconsejado en dos grupos de oposiciones y su reconstrucción en dilemas filosóficos puede ayudarlo a tratar con los problemas de su mundo de una manera constructiva y productiva. En este sentido se diferencia de Lahav y Brenifier, pues piensa que una vez determinado el dilema filosófico principal que subyace a su vida o al problema planteado, es aconsejable distanciarse del problema concreto y desentrañar y profundizar la reflexión teórica sobre el dilema filosófico recurriendo también a la historia de la filosofía o del pensamiento universal para ampliar la perspectiva del dilema planteado, para luego retornar y por analogía desentrañar el dilema de la situación concreta personal.

En resumidas cuentas, los puntos de partida y propósitos de estos (y otros) consultores filosóficos varían bastante, aunque no precisan, ni detallan de manera sistemática sus perspectivas y aproximaciones, porque consideran que sería una forma de encasillar su quehacer. Por ello no es

²¹ “Mi aproximación a la consejería filosófica está basada en la asunción de que las dificultades para tratar los problemas tienen que ver a menudo con una inhabilidad para resolver o disolver los dilemas filosóficos subyacentes. A este respecto, no hay diferencia entre los problemas teóricos y prácticos. Por lo tanto el estar familiarizado tanto de la historia de los problemas teóricos y los procesos por los cuales ellos fueron resueltos y disueltos, vencidos, pasados por, o, de lo contrario, vueltos a emerger-- puede ser una fuente de ideas y herramientas que son aplicables en casos prácticos también.”

GRUENGARD, Ora: *Conocimiento y Diálogo en la Consejería Filosófica*, ob.cit

posible hacer una comparación real entre ellos, sino que los presento paralelamente para mostrar algunas diferencias en los matices de sus aproximaciones.

Sobre la relación que el dilema planteado en teoría tiene con la práctica concreta del consultante

- Eduardo: Sí, esto es un caso trágico
 C.F.: Claro, ni tú puedes cambiar, según tú, ni tampoco puedes cambiar tú el mundo, según tú...
 Eduardo: Conclusión: Todo se va a quedar igual.
 C.F.: Eso responde a tu pregunta: “¿Por qué no lo he hecho?” Ya está resuelta tu pregunta.
 Eduardo: Eso puede calmar la inquietud, pero deja igual una situación de desagrado...
 C.F.: Fíjate que al inicio habías introducido el factor de la edad, o sea la vejez.
 Eduardo: Ah sí...
 C.F.: Si tú no puedes cambiar tú subjetivamente, ni tampoco puedes cambiar el mundo, eso no lo puedes hacer a ninguna edad, ni de niño, ni de adolescente, ni de joven, ni de viejo, según lo que estás postulando.

Propongo una conexión entre la conversación que tuvimos sobre realidad objetiva y percepción subjetiva y el problema planteado inicialmente sobre que el consultante estaría ya muy viejo para cambiar su vida. Ahora el trabajo consiste en volver a la realidad concreta del consultante.

- Eduardo: Sí pues... Si, pero es igual que el ejemplo de la isla desierta, por ejemplo, como alguien que...
 C.F.: Siempre pones ejemplos extraños, no pones ejemplos de ti mismo... Da un ejemplo de una situación donde hayas querido cambiar algo, y no resultó.... Ya sea a ti mismo o a algo externo.

Inducir al consultante a precisar lo que quiere contando una experiencia concreta de su vida, y si es posible un hecho reciente, en el que ha sentido o ha ocurrido aquello a lo que hace referencia es una buena manera de entender con más precisión lo que quiere decir y al mismo tiempo penetrar el contexto en el que el problema se está planteando. Es un paso

que aprendí a usar en los talleres de Lahav²², pero que también es usado por Gruengard.²³

- Eduardo: Puede ser por ejemplo, cuando quería que acaben los comentarios homófobos en el Buho (Café Filosófico) ... yo veo la diferencia entre cuando empezó todo eso hace meses...y hubo todo eso.. De ese momento, y ahora.....Ahora ya no lo haría.... La defensa siempre tiene que ver con la edad.... Si hubiera sabido que más o menos todo iba a seguir igual, no hubiera hecho nada..
- C.F.: ¿Qué cosa es lo que no ha cambiado?
- Eduardo: O sea, tú me has pedido que te de un ejemplo de que no se puede cambiar el mundo.
- C.F.: Claro...

Finalmente el consultante introdujo el tema sobre los Cafés Filosóficos que me involucra. El contexto de la situación es que con unos amigos filósofos dirigimos un Café Filosófico al cual ha venido asistiendo un buen tiempo. En algún momento él protestó porque habían participantes que hacían alusiones o chistes homófobos durante sus intervenciones y después de una serie de percances, finalmente la directiva, de la cual formo parte, publicó un nuevo reglamento que explícitamente prohibía hacer este tipo de alusiones, a riesgo de ser expulsado del Café. En el contexto de estos cambios en el reglamento el consultante había hecho una denuncia pública por internet acusando a nuestro equipo de ser homofóbico.

Este momento es interesante porque muestra que también hay un factor psicológico en la interacción entre las partes, al cual, como se dijo al inicio, no debe permitírsele interferir en la sesión. Este factor también puede ser difícil de manejar cuando se habla de sexualidad y atracción sexual entre las partes, u otras situaciones donde el consultante involucra a la persona del consultor en la discusión.

Y así, a pesar de que pregunto una pregunta objetiva (“¿Qué cosa es lo que no ha cambiado?”) con la intención de que el consultante precise

²² LAHAV, Ran: “Practica Filosófica Grupal con Ran Lahav 1 (de 12)” disponible en: <http://video.google.de/videoplay?docid=-9053698290533005892#> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

²³ GRUENGARD, Ora, video citado

lo que está queriendo decir, el consultante reacciona a la pregunta a la defensiva como si le estuviera pidiendo aclaraciones.

- Eduardo: Yo compruebo que antes pensaba que sí (se puede cambiar el mundo). Yo pensaba que pateando, rabiando, haciendo escándalo, pensaba que al final de todo eso podía empezar a cambiar algo...
- C.F.: ¿Tú pensabas que logrando que los directivos del Buho (institución en la que se realizan los Cafés Filosóficos) establezcan que no se puede hacer comentarios homófobos, y que eso además estuviera explícito puesto sobre papel, eso podría hacer que la gente, los asistentes, en su mayoría no fuesen homófobos? O no hicieran declaraciones homófobas... ¿Y eso según tú no se ha cumplido..? Eso no se cambió...
- Eduardo: Allí volvemos a la antigua preocupación. Yo creo que sí hay un cambio, pero ahora ya no me importa mucho... o que no me parece tan positivo...

Acá notamos por qué es fundamental pasar al análisis de los hechos concretos. Según su discurso el consultante afirmaba que es imposible cambiar él mismo o cambiar situaciones del mundo externo. Sin embargo, al dar un ejemplo concreto de un intento fallido de cambio, tanto el consultor como el consultante mismo notan, que el dilema no era que no se pudiese cambiar en nada al mundo externo, sino que al producirse el cambio deseado se daba otro fenómeno: que el objetivo deseado dejaba de ser deseado.

- C.F.: Fíjate que hace un rato tú dijiste que habían esas personas que luchaban por un cambio, y cuando lo conseguían, ya no les interesaba y eso era una de las pruebas de que tenían unos lentes que le hacían ver las cosas negativamente.
- Eduardo: Sí, puede ser que yo también tenga esos lentes. Sí, yo creo que la cosa ha mejorado, pero como que no....Tenía otra teoría aparte de la de los lentes y que también la he estado pensando esta semana.. Era la idea de que uno sólo es feliz cuando uno necesita algo... cuando te falta... no cuando tienes....

Ante la evidencia para el consultante, de que él es justamente tal como él había criticado que eran los otros, el consultante cambia de tema. Tanto Brenifier, como Lahav y Gruengard señalan que cuando el consultante cambia abruptamente de tema, es porque hay algo importante allí que trata de eludir y sobre lo cual se podría seguir trabajando. Esta observación sobre el cambio de tema podríamos calificarla de psicológica y podría decirse que se sale del ámbito de la filosofía. Sin embargo, al analizar o tomar en cuenta las actitudes y reacciones del consultante, el consultor no busca sus causas psicológicas sino los presupuestos filosóficos subyacentes. Tales como por ejemplo pudieran ser: “El mundo es negativo. El individuo no puede hacer nada para cambiar su visión del mundo. Aunque cambie algo en su mundo, su visión seguirá siendo negativa.” Por otra parte como dice Lahav, las acciones y actitudes de una persona no son psicológicas, ni filosóficas, sino hechos concretos. Y es sobre estos hechos que la práctica filosófica centra su atención.

- C.F.: Cuéntame una situación en la que te sentías feliz porque te faltaba algo...
- Eduardo: Por ejemplo con mi pareja, cuando estaba con ella tenía la permanente necesidad de estar con ella.

En este caso estimé que si el consultante quería cambiar de tema, lo hiciera. De alguna manera de todos modos ya se había dado cuenta del dilema subyacente al problema que planteó. Y también quedó develada la contradicción entre lo que postuló inicialmente en el sentido de que no habría hecho nada de lo que quiso hacer en su vida, y la constatación al dar ejemplos de su vida, de que sí había hecho cosas que quiso. Se mostró que el problema era otro, el de la pérdida de interés en las metas logradas. Y así pasamos a desarrollar el tema de la felicidad, como una condición ligada a la sensación de que a uno le falta algo, que necesita algo.

Conclusiones de la sesión

- C.F.: Vamos a parar ahora, porque se nos ha acabado el tiempo...
¿Qué puntos piensas que se te han aclarado a partir de lo que hemos estado hablando– o tal vez ninguno-?

- Eduardo: Se ha hecho un poco más claro el problema, lo veo un poco más claro el problema. Parece que hubiese más personajes en el tramado del problema. Pero no veo clara la solución.
- C.F: ¿Cuáles personajes hay en el tramado del problema.
- Eduardo: Uno de esos personajes son los lentes, y la posibilidad de que existan, el otro podría ser esto de la felicidad como deseo, como momento de plenitud. Y todo eso tiene relaciones, pero todavía no entiendo bien las relaciones

Tanto Brenifier, como Lahav y Gruengard coinciden en la necesidad de dejar hacer una evaluación final y/o un resumen final al consultante, en el que deseable es hacer repreguntas cuando las respuestas son muy vagas como en este caso. También es muy común que el consultante esté algo agotado y confundido por la intensa presión del ejercicio del pensar durante una hora, y en ese sentido una mayor claridad de lo pensado a veces recién se produce en las horas o días subsiguientes al ejercicio, en los que va reflexionando sobre lo dicho y estableciendo conexiones.

Conclusión y propuesta

A través del análisis de esta consultoría he tratado de mostrar similitudes y diferencias en el trabajo práctico concreto de la consultoría filosófica. Ha resultado que más son las coincidencias que las diferencias. He presentado también los diferentes puntos de vista sobre qué es la práctica filosófica, de la que parto yo y de la que parten Lahav, Brenifier y Gruengard respectivamente. La intención de este artículo sin embargo no era entrar en discusión sobre cuál teoría o cual práctica es la más pertinente, ni siquiera es discutir el contenido de esta sesión escogida al azar para su análisis, sino es mostrar cómo en la práctica hay pasos que se asemejan a pesar de partir de posiciones filosóficas distintas. Y hemos tratado de mostrar cómo este se debe principalmente a que en la práctica concreta el consejero filosófico se tiene que adaptar a las circunstancias concretas del mundo del consultante, más que en sus presupuestos teóricos.

Propongo aquí, que al igual que se puede sistematizar cómo se debe articular un texto filosófico para su publicación, se pueden sistematizar

ciertos pasos en la forma de llevar a cabo la consultoría filosófica., como por ejemplo formas de iniciar la sesión, modos de preguntar y de repreguntar, maneras de hacer que el consultante conecte su discurso con experiencias concretas de su realidad, modos de continuar en caso de entrapamiento, etc.²⁴ La sistematización de la forma, no significaría la sistematización, ni la uniformización de los contenidos de la consultoría filosófica, de la misma manera que un artículo filosófico bien articulado no significa una uniformización de los contenidos. Es más, pueden haber diferentes formas de hacer dinámicas en la consultoría filosófica, y todas ellas pueden ser sistematizadas. De hecho en los talleres de práctica filosófica de alguna manera está sobreentendido que las dinámicas y/o técnicas para el diálogo con el consultante pueden sistematizarse. Uno de los motivos principales por los cuales ha habido una reticencia a plasmar esta sistematización por escrito, es que se teme que se podría desvirtuar la práctica filosófica, convirtiéndola en una mera técnica. Pero eso sería igual que afirmar que no debe haber una estructura en un artículo filosófico, porque se desvirtuaría su contenido filosófico. El contenido filosófico de una práctica o de un texto filosófico no está principalmente en su forma, sino en su contenido. Y por último, el hecho de que los textos filosóficos tengan normalmente una determinada estructura, no impide que haya filósofos como Nietzsche o Platón, que se salgan del esquema habitual, así como cierta sistematización de los pasos en práctica filosófica tampoco impide que se experimente con otras formas de hacer práctica filosófica.

La utilidad de explicitar la forma en el trabajo de la práctica filosófica, en este caso, de la consultoría filosófica es por una parte facilitar su difusión y reconocimiento como un quehacer filosófico, y por otra parte, explicitar pasos que no se deben hacer, tales como dar consejos al consultado sobre lo que debe hacer o no hacer, o hacer una crítica desde determinada posición ética de lo que ha dicho o ha hecho el consultado, y otros pasos que impiden que se de el momento de reflexión

²⁴ Brenifier ha trabajado algo en este sentido. En su libro *Diálogo en clase*, Tenerife: Idea, 2005, pp. 123-131 en el capítulo 8 “Obstáculos y estrategias de resolución” trata de sistematizar las dificultades mas frecuentes que se presentan durante la discusión en la práctica filosófica y propone estrategias de resolución.

filosófica por parte del consultado y que por lo tanto desvirtúan la consultoría filosófica.

En este artículo no estoy proponiendo aun una sistematización de la forma, sólo indico la utilidad de hacerlo. Para ello sería bueno recopilar técnicas y experiencias de diferentes filósofos prácticos de manera sistematizada.

La ventaja de la sistematización de la forma es que facilita que como filósofos nos centremos más en el contenido, es decir, podamos centrarnos más en profundizar la reflexión filosófica durante la sesión, pero también en recoger lo discutido y plasmarlo en documentos tanto metafilosóficos, para profundizar sobre lo ocurrido en la sesión, como en una producción filosófica inspirada en estos momentos de discusión o reflexión filosóficos. Como precursores de este tipo de documentos podrían considerarse a la *Historia de mis calamidades*²⁵ de Pedro Abelardo y los diálogos de Sócrates con los intelectuales y políticos de su época repensados por Platón²⁶, respectivamente. Estos ejemplos, entre otros, nos muestran que el rigor metodológico en las discusiones filosóficas, no impide que su reflexión posterior sobre ellas (Abelardo) o su elaboración a formas más inspiradoras (Platón), sea de carácter más libre y profundamente filosóficas. Y tampoco hay que suponer que los diálogos que Sócrates llevara a cabo con sus diferentes interlocutores no fueran de carácter filosófico y/o que lo filosófico sólo lo constituiría la forma de presentación de estos diálogos por parte de Platón en sus *Diálogos*.

Algunos filósofos prácticos han empezado a trabajar en esta dirección. Estoy pensando en las historias que Lahav cuenta en sus *Voces de la Realidad Humana*²⁷ y en textos tales como *El amor – la locura divina*²⁸ de Achenbach, entre otros que deben existir y muchos otros

²⁵ ABELARDO, Pedro: *Historia de mis Calamidades*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983

²⁶ PLATON: *Diálogos*, Madrid: Gredos, 1992- 2002

²⁷ LAHAV, Ran, “Voces de la Realidad Humana” disponible en: <http://www.trans-sophia.net/?lat=es> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

²⁸ ACHENBACH, Gerd: *Liebe - der göttliche Wahn*, Freiburg: Herder, 2006. En este libro Achenbach en una analogía con el diálogo el Fedro de Platón a través de los personajes Goodmann, el filósofo, la médico, entro otros, reproduce una serie de discusiones sobre el amor, que parecen estar inspiradas en discusiones de sus reuniones filosóficas y de alguna que otra consultoría filosófica.

textos y materiales audiovisuales que esperamos que no tardarán en aparecer.

Bibliografía

ACHENBACH, Gerd: “Al centro del la Práctica Filosófica” (*Zur Mitte der philosophischen Praxis*, traducción propia), Conferencia de apertura del II Congreso Internacional de Práctica Filosófica en Amersfoort/Leusden, Holanda, 25 de agosto de 199, accesible en http://www.achenbach-pp.de/cont/vortraege_pp.asp

- “El arte de saber conversar”, Ponencia para el 20 aniversario de la “Sociedad para la conducción de conversaciones en idiolecto” (GIG), Würzburg, 5 de mayo del 2005, accesible en http://www.achenbach-pp.de/cont/vortraege_pp.asp (último acceso 30 de noviembre de 2009)
- *Liebe - der göttliche Wahn (El amor – la locura divina)*, Freiburg: Herder, 2006.

ABELARDO, Pedro: *Historia de mis Calamidades*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983

BRENIFIER, Oscar: *Diálogo en clase*, Tenerife: Idea, 2005

- “El discurso racional no puede llegar a ser un instrumento para abordar todos los problemas del hombre” disponible on-line en : http://www.brenifier.com/espanol/videos/el_discurso_racional_no_puede_llegar.htm (último acceso 30 de noviembre de 2009)
- “Filosofar es dejar de vivir”, disponible on-line en www.brenifier.com/espanol/filosofar_es_dejar_de_vivir.htm (último acceso 30 de noviembre de 2009).
- “La consulta filosófica - los principios”, disponible en: http://www.brenifier.com/espanol/orienta_principios.htm (último acceso 30 de noviembre de 2009)

- “¿Qué hace que una discusión sea filosófica?” 2da parte, disponible on-line en http://www.youtube.com/watch?v=ey-d_ZhGVww (último acceso 30 de noviembre de 2009)

GRUENGARD, Ora: “Conocimiento y Diálogo en la Consejería Filosófica”, Conferencia presentada en el “I Encuentro de Práctica Filosófica en el Perú” información disponible on-line en

<http://www.redfilosofica.de/practicafilosoficainternacional/>

- “Ora Gruengard: Consultoría Filosófica (muestra)” disponible on-line en video.google.de/videoplay?docid=-6060796800723049099&# (último acceso 30 de noviembre de 2009)

LAHAV, Ran: “Curso en Práctica Filosófica” disponible on-line en <http://www.trans-sophia.net/115845/7--E-La-exploraci-n-del-per-metro> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

- “Desarrollando la Sensibilidad Filosófica”, disponible on-line en www.trans-sophia.net/115845/21--La-sensibilidad (último acceso 30 de noviembre de 2009)
- “El concepto de perímetro” disponible on-line en <http://www.trans-sophia.net/115845/1--El-Concepto-de-Per-metro> (último acceso 30 de noviembre de 2009)
- “Practica Filosófica Grupal con Ran Lahav 1 (de 12)” disponible en: <http://video.google.de/videoplay?docid=-9053698290533005892#> (último acceso 30 de noviembre de 2009)
- “Ran Lahav en Consultoría Filosófica con Carmen (Inglés con subtítulos en español)” disponible on-line en <http://www.trans-sophia.net/115845/VIDEO--Ran-Lahav-en-Consultaria-Filosofica-con-Carmen> (último acceso 30 de noviembre de 2009)
- “Sobre las fuerzas” en <http://www.trans-sophia.net/115845/6--Sobre-las-fuerzas> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

- “Trans-Sophia - Filosofía espiritual - Práctica filosófica y más allá”, disponible on-line en:
http://www.trans-sophia.net/site/index.asp?depart_id=115845&lat=es (último acceso 30 de noviembre de 2009)
- “Voces de la Realidad Humana” disponible en:
<http://www.trans-sophia.net/?lat=es> (último acceso 30 de noviembre de 2009)

MARX, Karl: “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis 11 en: *Obras escogidas*, T I, Moscú: Editorial Progreso, 1976

PLATON: *Diálogos*, Madrid: Gredos, 1992- 2002

FILOSOFÍA APLICADA EN CONTEXTOS DE COLONIALIDAD Y EMERGENCIA: EL CASO DE EUGENIO ESPEJO

SAMUEL GUERRA BRAVO
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
sguerrab@puce.edu.ec

RECIBIDO: 12 DE MARZO DE 2010

ACEPTADO: 4 DE MAYO DE 2010

Resumen. En los contextos coloniales hispanoamericanos de los siglos XVI, XVII y XVIII, los indios y mestizos (que habían resultado de la unión de españoles e indígenas) estaban expulsados, no solo del ámbito de la racionalidad (y, por tanto, de la filosofía) sino del ámbito de lo humano como tal. El hecho poco común de que un colonizado se atreviera a educarse, a pensar, a valorarse a sí mismo y autoproclamarse filósofo adquiría significación ontológica, cognoscitiva, ética y política. Ser filósofo, invadir el ámbito de la razón, considerado privativo de la aristocracia chapetona y criolla, era un verdadero atentado contra el sistema, pero era a la vez el más glorioso modo de construirse como ser humano y como sujeto. Las vicisitudes de la vida, el pensamiento y la lucha de Eugenio Espejo por darse un estatuto humano y racional, extendible a todos, nos permiten ver el escabroso pero dignificante itinerario de un filósofo aplicado en una oscura y lejana colonia española del siglo XVIII. Espejo es un caso paradigmático de cómo la filosofía aplicada puede ayudar a clarificar los conflictos existenciales y conducir incluso a la paz interior a pesar de una vida trágica. Por ello, el artículo considera también que la Filosofía Aplicada, universal en tanto filosofía, adquiere ciertos rasgos particulares y específicos en contextos donde la “colonialidad del ser, del poder y del saber” estaba y está vigente. Allí, la filosofía aplicada ha cumplido y se ve abocada a seguir cumpliendo funciones humanistas, descolonizadoras y reivindicativas.

Palabras clave. Colonialidad, filosofía aplicada, educación, humanidad.

Abstract. In Hispanic American colonial contexts of the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries, indians and mestizos (which had resulted from the union of Spanish and Indian) were expelled, not just the scope of rationality (and thus, of philosophy) but the scope of the human as such. The unusual fact that an educated colonized dared to think, to value yourself and self proclaim philosopher acquired ontological significance, cognitive, ethics and politics. To be a philosopher, to invade the realm of reason, considered unique to the greenhorns and Creole aristocracy, was a real attack against the system, but was at once the most glorious way to build a human being and as a subject. The vicissitudes of life, thought and struggle of Eugenio Espejo for taking a humane and rational status, extended to all, allow us to see the rough itinerary but dignified

philosopher applied on a dark and distant eighteenth century Spanish colony. Espejo is a prime example of how applied philosophy can help clarify the existential conflicts and even lead to inner peace despite a tragic life. Therefore, the paper also considers the Applied Philosophy, while universal philosophy, acquired traits are specific contexts where the “coloniality of being, power and knowledge” was and is ongoing. There, applied philosophy has come and has no choice but to continue to meet human functions, decolonizing and vindictive.

Keywords. Colony, philosophical practice, instruction, humanity

Introducción

La Filosofía Aplicada tiene principios generales y universales que emanan del hecho de que ella es, ante todo, filosofía. Pero hay, de hecho, contextos particulares y específicos que le dan un color regional y hasta local. Son estas particularidades las que permiten hablar, por ejemplo, de filosofía francesa, alemana o española, sin que por ello se ponga en riesgo los fundamentos de la filosofía en tanto tal. El carácter racional, la visión de totalidad, la rigurosidad y sistematicidad, el afrontamiento de los problemas acuciantes de su espacio-tiempo, el método y la búsqueda ineludible de la verdad han caracterizado a la filosofía en cualquier parte y en todo tiempo.

Bajo estos parámetros, este trabajo quiere exponer las líneas significativas de la vida y el pensamiento de Eugenio Espejo, un “ilustrado” americano de la segunda mitad del siglo XVIII, que desplegó su labor filosófica en la antigua colonia española denominada Real Audiencia de Quito, hoy Ecuador, Sudamérica. El objetivo es sistematizar los aportes de Espejo en torno a principios y temas que en su momento constituyeron la fuente de sentido para su pensamiento y acción. Tales principios están vinculados directamente a los problemas individuales y colectivos de deshumanización, desprestigio y calumnia que la Europa moderna desplegó sobre América y los americanos¹, y que provocaron situaciones existenciales de desintegración identitaria, obnubilación en el pensar, autodesvalorización, deshistorización, conformismo, extranjerismo, racismo, etc., que se reflejaban tanto en las

¹ Cf. Antonello Gerbi, *La calumnia de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, 681 ps.

existencias individuales como grupales. Frente a conflictos existenciales de este tipo, Espejo realmente tiene mucho que decir.

Biografía de Emilio Espejo y su relación con la Filosofía Aplicada

Espejo nació en Febrero de 1747. Su padre, Don Luis de la Cruz y Espejo, fue hijo de un cantero de Cajamarca, vino a Quito al servicio del Fraile Betlemita P. José del Rosario y se desempeñó como cirujano (sangrador) en el Hospital de la Misericordia, administrado por los Betlemitas. Su madre, Catalina Aldaz, fue una mulata. Espejo fue, pues, un indio (en el peor de los casos) o un mestizo (en el mejor de los casos) de “vilísimo nacimiento” según los patrones sociales de la época. Él mismo consignará más tarde que “había nacido en el hospital, criándose en él”². Esta baja extracción social y su larga convivencia con la enfermedad, el dolor, la miseria, la ignorancia y la muerte le desarrollarán una “naturaleza muy sensible”, capaz de percibir agudamente los problemas de la marginalidad y colonialidad. El pensador quiteño buscará superar sus determinaciones sociales con los únicos poderes a los que pudo acceder: la crítica y la sátira, el análisis, la reflexión y el discurso manejados como acción reivindicativa. En este proyecto, ciencia y filosofía modernas constituirán para él mecanismos de la razón aplicables tanto a la lastimosa situación de Quito de fines del siglo XVIII como a su propia re-generación humana.

Luego de la Escuela de primeras letras, Espejo estudió Artes o Filosofía en el Seminario de San Luis y Universidad de San Gregorio Magno, regentados por los jesuitas. Entró allí, al parecer, por influjo de su padre, cirujano de la Compañía, y no porque hubiera probado su limpieza de sangre: recurso obligatorio para el acceso a los colegios y universidades de entonces³. Bajo el influjo del P. Juan de Hospital, jesuita docto que impartió un curso de filosofía escolástica a pulso con

² Eugenio Espejo, *Reflexiones acerca de las Viruelas*, Escritos de Espejo, Imprenta Municipal, Quito, 1912, vol. II, p. 510 .

³ Años más tarde y, según lo sostienen algunos historiadores, Espejo organizó un expediente para probar su limpieza de sangre como requisito para ser nombrado Director de la Biblioteca pública de Quito, pero tal expediente no se ha encontrado hasta el día de hoy.

los sistemas científicos (Copérnico, Kepler, Galileo, Gassendi, Newton) y filosóficos (Bacon, Descartes, Leibniz, Hobbes, Magnin, Tosca) modernos, Espejo desarrolló su “genio dedicado a las observaciones físicas”⁴ y accedió a un horizonte de comprensión basado en la observación y experiencia que le permitiría superar el horizonte puramente especulativo de la escolástica.

Hasta entonces, la baja extracción social de Espejo no se había tornado conflictiva. Pero cuando “a los quince años (1762) deseó ardientemente ser conocido por bello espíritu y aunque logró las celebridades de los jesuitas (grados de Bachiller y Maestro de Filosofía), el vulgo lo desprecio”⁵. Los estigmas de su “vilísima” extracción social, que solo lo habilitaban para los oficios manuales y ruines, entraron en conflicto con la “nobleza” del conocimiento y la razón, privativas de la aristocracia criolla y chapetona. A partir de entonces, Espejo vivirá situaciones existenciales marcadas por el rechazo y el desprecio de la aristocracia racista e ignorante.

Poco después estudiará medicina en la Universidad de Santo Tomás, regentada por los Dominicos, graduándose en 1767 sin las formalidades que tal grado implicaba: libreas, estandarte con escudo de armas del graduado y paseo por la ciudad. Entre 1767 y 1770 estudió además Derecho Civil y Canónico graduándose de Licenciado. En este último año también, Espejo se presentó ante el Cabildo de Quito al examen que le habilitaría para ejercer públicamente la profesión de médico, pero fue reprobado, no por falta de conocimientos, sino para que sus títulos y cartas de licencia no corriesen con el tinte denigrativo de haber “nacido en el hospital, criándose en él”⁶. Espejo practicó en el hospital durante dos años más y en 1772 volvió a presentarse al examen del Cabildo. Fue aprobado esta vez con la condición de que practicase un año más.

Hasta aquí, Espejo había estudiado “diversas facultades”. Luego, presionado por la necesidad de “legitimar” su instalación en el ámbito de la “razón” se dedicará a “estudios más serios”: estudios “clásicos” de la

⁴ Espejo, *Reflexiones...*, p. 476.

⁵ E. Espejo, *La ciencia blancardina*, Escritos de Espejo, Imprenta Municipal, Quito, 1912, vol. II, p. 334.

⁶ Espejo, *Reflexiones...*, vol. II, p. 510.

Biblia, Cicerón, Virgilio y Horacio ⁷ que le van a permitir descubrir su aptitud para formar “lo que en lenguaje de los doctos se llama sátira y ha sido del gusto del público” ⁸. Armado de la sátira, emprenderá en una vasta tarea crítica a través de obras que, además de sus contenidos específicos, tenían la intencionalidad de legitimar su derecho a la “razón”, a la ciencia y al pensamiento ⁹. Empezó, pues, amparado en el pseudónimo, contra el sistema de enseñanza de la filosofía y la teología y, en general, contra el mal gusto, la ignorancia e insensatez reinante en Quito, a través de obras como *El nuevo Luciano de Quito*, Marco Porcio Catón, y, *La ciencia blancardina* (que circularon entre 1779 y 1781), con las que propuso “un mejorado sistema de conocimientos” que sirviera, además, como remedio “oportuno contra las rebeldes enfermedades de la indolencia y de la apoplejía quiteña en punto de letras” ¹⁰. Las Órdenes religiosas que monopolizaban la educación y el clero quiteño constituyeron esta vez el blanco de la sátira y la crítica del mestizo quiteño. La respuesta de éstos fue alcanzar del Presidente de la Audiencia que nombrara a Espejo médico de una tropa acantonada en las riveras del Marañón, con el objeto de alejarlo de Quito. Espejo se vio obligado a huir de Quito, con poca fortuna, pues fue delatado, entregado y puesto en prisión en Riobamba. Para entonces, Espejo era ya “conocido en todo el Reino por su literatura”, pero la imagen que la aristocracia había construido de él era la de un genio propenso a la sátira, de carácter soberbio, impetuoso, malignante y osado hasta lo sumo ¹¹, al que había que perseguir y mantenerlo a toda costa alejado de Quito.

Las epidemias que asolaban a Quito favorecieron el retorno de Espejo. El Cabildo le comisionó para que expusiera en un escrito sus reflexiones físicas, económicas, políticas y morales sobre la peste de viruelas: encargo que se le hiciera por “reputarlo filósofo instruido, y sujeto

⁷ Cf. Espejo, *La ciencia...*, vol. II, p. 129.

⁸ Espejo, *La ciencia...*, vol. II, p. 333.

⁹ Esto de legitimar su derecho a la razón criticando la razón existente parecería contradictorio, pero no lo es porque lo que hizo Espejo fue minar la racionalidad enferma y adormecida, vacía y ostentosa, y reemplazarla por “una nueva experiencia de la razón” basada en la solidez de los estudios, del pensamiento y de la responsabilidad cívica.

¹⁰ Espejo, *La ciencia...*, vol. II, p. 296.

¹¹ Carta del Presidente José de Villalengua y Marfil al Virrey de Bogotá Dn. Francisco Gil y Lemos, del 3 de Junio de 1789; Archivo Histórico, Nacional de Bogotá, Miscelánea, t. 143, f. 1009-v.

aficionado a cultivar la universal literatura”¹². Su talante filosófico, acostumbrado a la observación y a la búsqueda de las causas últimas, le permitió identificar a los hacendados, que especulaban con el trigo, como los causantes de la insalubridad de Quito. La comprensión filosófica que Espejo muestra en “Reflexiones sobre las Viruelas” es la de un pensador y patriota que desde que logró “la luz de la razón, ha atendido solamente a la felicidad de la patria”. Lo filosófico en Espejo es su método de abrir el mundo, por más que hable de cuestiones médicas, económicas, políticas o culturales. Por esta especial visión de su realidad extenderá sus críticas a los hospitales, monasterios, iglesias, y, sobre todo, a los “falsos médicos” que con su ignorancia empeoraban la calamitosa salud de Quito.

Las quejas de los falsos médicos y de los Betlemitas llegaron pronto a oídos del Presidente de la Audiencia, quien llamó a Espejo para reprenderlo y exigirle que rompiera su escrito o no hiciera uso de él. Nuestro mestizo apeló al criterio de personas juiciosas que ratificaron que “Reflexiones...” no contenía nada injurioso. La autoridad, sin embargo, había dispuesto una cercana vigilancia sobre Espejo. Ante esta situación, se vio nuevamente obligado a abandonar Quito, a principios de 1786, anunciado que viajaba a Lima, aunque en realidad nunca avanzó más allá de Riobamba y sus alrededores. Su “vagabundeo” por esos lares fue muy provechoso: asumió la defensa de los Curas de Riobamba que habían sido acusados por los cobradores de tributos de ser los causantes de la pobreza general de la Audiencia al promover la multiplicación de fiestas religiosas, lo cual, según aquellos, dejaba sin dinero a los indígenas para pagar los tributos a la corona española. Escribió entonces una “Defensa de los Curas de Riobamba”¹³ que le sirvió para realizar un lúcido y profundo análisis de la economía de la Presidencia de Quito, y para investigar a fondo los usos, costumbres, modos de vida y pensamiento de los indígenas. El rasgo verdaderamente distintivo de esta obra radica en el inmenso esfuerzo antropológico que desplegó Espejo para sacar a luz los rasgos humanos de quienes hasta entonces no eran hombres, sino, como

¹² Espejo, *Reflexiones...*, Escritos II, p. 363

¹³ El título completo decía: “Representación de los Curas del Distrito de Riobamba hecha a la Real Audiencia de Quito, para impedir la fe que se había dado a un informe que contra ellos produjo Don Ignacio Barreto” (cobrador de tributos de esa zona).

lo había señalado Bartolomé de las Casas dos siglos atrás, “menos que estiércol de las plazas”. Esta fue una oportunidad para que Espejo volviera a sentir el peso de las amenazas, calumnias y atentados contra su vida, promovidos esta vez por la burocracia aliada con la “nobleza” riobambeña. Nuestro compatriota intentó neutralizar estos ataques escribiendo la obra más satírica que conocería el siglo XVIII quiteño: las “Cartas riobambenses”, obra maestra de sátira, por sus alusiones, juegos de palabras, doble sentido de muchas expresiones, pintura de las costumbres, vuelo sarcástico, y enfrentamiento de dos espíritus opuestos: ilustración francesa y pietismo riobambeño.

Un sector del clero, la burocracia, los “malos médicos” y la aristocracia utilizarán a mediados de 1787 todos los recursos legales e ilegales para deshacerse de Espejo. El andamiaje acusatorio que estos sectores habían levantado en su contra iban desde las intrigas domésticas hasta la acusación de “ateísta y perturbador de la república”, desde la afirmación de que si pasaba a Lima sería “capaz de promover la rebelión del Perú” hasta la acusación de haber sido el autor de la “infernál sátira La Golilla” que había circulado hacía unos seis años en Quito. Estas acusaciones hacían de Espejo un “reo de Estado” y “un delincuente”. Se movilizó entonces la maquinaria legal para que el Presidente de la Audiencia se viese obligado a “hacer justicia seca” (ordenar su prisión y ejecución). En efecto, se le arrestó por segunda vez en Riobamba con el secuestro de todos sus papeles, se le trasladó ignominiosamente a Quito, se le instauró un juicio y, ante la sugerencia de los jueces de encontrar una transacción antes que una sentencia, el Presidente de la Audiencia le conminó a abandonar Quito. Espejo salió de esta ciudad a fines de 1787, esta vez rumbo a Bogotá.

María Chiriboga, la mujerzuela riobambeña de noble alcurnia aludida en “Cartas riobambenses...” y “otros de este jaez” consideraron que el destierro era poco castigo y pusieron inmediatamente un nuevo juicio a Espejo. El eje transversal de este nuevo juicio era la baja extracción social de nuestro personaje, subrayada esta vez por el mismo religioso Fr. José del Rosario, convertido ya en enemigo de Espejo. Este se defendió de los juicios que habían sido remitidos al Virrey de Bogotá y fue absuelto. Espejo aprovechó el tiempo y publicó en Bogotá un “Discurso a la Sociedad Patriótica La Escuela de la Concordia” con el que se

inauguraría, una vez vuelto a Quito, la Sociedad literaria y económica, impulsada por la misma corona española, que buscaría el adelantamiento de la Audiencia en las ciencias y las artes, la agricultura y el comercio, la economía y la política. Espejo fue nombrado Secretario de la Sociedad y, en calidad de tal y como redactor único, promovió la circulación del Periódico “Primicias de la Cultura de Quito” con el que buscó concretar una estrategia cultural para la redención de la Audiencia. Espejo desplegó también, paralelamente, otras estrategias: una económica con “Memoria del corte de quinas” y “Voto de un Ministro Togado”, y, una ideológica con el “Primer Sermón de Santa Rosa”, de 1793. Con ellas pretendía superar sus enfrentamientos solitarios con las clases altas e involucrarlas, más bien, en el proyecto restaurador. Sin embargo, sus antiguos enemigos y nuevas supuestas “ofensas” al público echaron a perder el proyecto del periódico, del que solo aparecieron siete números entre enero y marzo de 1792. Pero el golpe mortal vino de Carlos IV, Rey de España, mediante Cédula Real de 11 de Noviembre de 1793, con la cual desaprobaba la Sociedad Patriótica. Esta desilusionante realidad le va a empujar a Espejo a ideas, no ya de restauración, sino de transformación de la patria.

El 21 de Octubre de 1794 fueron colocadas en las cruces de la ciudad unas “banderitas” de tafetán colorado con la inscripción, por un lado, “Liberi Sto. Felicitatem et gloriam consecunt” y, por el otro, “Salva cruce”¹⁴. Igualmente, en las puertas del Cabildo secular y en otros parajes habían aparecido diversos “pasquines” y, un mes más tarde, otros “papeles” dirigidos todos, según el Presidente de la Audiencia, a “alucinar a la plebe, procurando su sublevación”¹⁵. Por sus antecedentes y por diálogos “poco conformes a los derechos de S. M.” con su hermano Juan Pablo que, gracias a una indiscreción, llegaron a oídos del Presidente de la Audiencia, los hermanos Espejo fueron puestos en prisión a inicios de 1795. Juan Pablo, que era cura, pasó a un tribunal eclesiástico y Eugenio fue juzgado por un tribunal civil que agitó las anteriores causas legales sobre “La Golilla” y sobre las “Cartas Riobambenses” con el objeto de mantener en prisión a Espejo. Aunque lo

¹⁴ “Sed libres. Conseguid la felicidad y la gloria”. “Salvos por la cruz”

¹⁵ Carta del Presidente de la Real Audiencia de Quito, Don Luis Muñoz de Guzmán, al Virrey de Bogotá, Don Joseph de Ezpeleta. Transcripción en Archivo Flores, Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Quito, Carpeta de documentos sobre Espejo.

más probable es que Espejo fuera el mentalizador de las “banderitas”, “pasquines” y “papeles”, no se pudo comprobar su culpabilidad. Se lo liberó en Marzo de 1795 y se lo volvió a apresar un día después, a raíz de los “pasquines de Cuenca” aparecidos el 21 de Marzo de ese mismo año. Incomunicado, confinado en una celda húmeda y privado de libros y materiales para escribir, Espejo contrajo pronto una disentería que lo minó paulatinamente. Saldría de la cárcel, meses después, solamente para morir, hecho que ocurrió el 26 ó 27 de Diciembre de 1795 ¹⁶.

Marco general del pensamiento de Espejo

El descubrimiento de América de fines del siglo XV y la conquista del siglo XVI constituyen episodios que marcaron nuevos rumbos históricos para América, España y Europa en todos los órdenes de la existencia. Fue el hecho inaugural de una nueva época, una nueva cosmovisión y una nueva ciencia de la naturaleza. Entre los argumentos para justificar la conquista estaban la incorporación de nuevas tierras y nuevos vasallos al Reino de España y la difusión de la fe cristiana en tierras de infieles. Estos objetivos, sin embargo, pronto fueron suplantados por la ambición del oro y las riquezas que encontraron en América. Bartolomé de las Casas, un conquistador que, al constatar la “destrucción” que los españoles empezaban a sembrar en América, se “convirtió” y dedicó su vida a la defensa de los indígenas, describió la verdadera y última razón de la conquista en estos términos:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen..., oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas...

¹⁶ Como colofón supremo, el indio o mestizo que al nacer había sido inscrito en el “libro de españoles”, al morir fue inscrito en el “libro de indios, negros y todas clases”, folio 147, de la Iglesia de El Sagrario.

La causa por la que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes e tan fáciles de subjectarlas; a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con la verdad por lo que se y he visto todo el dichoso tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas”¹⁷.

¿Qué significó para el indígena americano, desde un punto de vista filosófico, quedar reducido a “menos que estiércol de las plazas”? Significó, sin más, una expulsión del ámbito de lo humano, de lo racional, de lo espiritual. El “encuentro” original fue inmediatamente un “desencuentro”, una imposición violenta, un sometimiento, una “servidumbre”. Para conquistarlos se dudó si los indígenas eran hombres, si tenían alma racional, si eran hijos de Dios¹⁸. Para someterlos sin remordimientos se echó mano de la doctrina aristotélica de la “esclavitud natural”¹⁹. Ocurrió, en suma, una degradación ontológica que no significaba el paso del ser al no-ser, sino la negación a los indígenas de su condición de sujetos y su transformación en objetos. Ocurrió un asesinato ético-político que transformó a los indígenas, de fines en sí mismos, en medios para los objetivos del conquistador. Ocurrió, en general, una deshumanización, una cosificación del indígena americano, de sus culturas y religiones. Esto era tan obvio y tan contrario a los principios políticos y religiosos que los Reyes de España empezaron a emitir desde

¹⁷ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1986, p. 52.

¹⁸ “Estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿no sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?” fueron las palabras de Antonio de Montesinos, sacerdote dominico, en el sermón de un domingo de 1511. Cf. Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Sep/Setentas, México, 1974, p. 39.

¹⁹ John Major, profesor escocés en París, fue el primero en utilizar la doctrina aristotélica de la esclavitud natural en 1510. En 1519, en un debate en presencia del Rey Carlos V entre Juan Quevedo, Obispo de Darien, y Bartolomé de las Casas, el primero apeló a la tesis de La Política de Aristóteles para justificar la conquista. Más tarde, en el famoso debate de Valladolid (1550-1551) entre el “humanista” Ginés de Sepúlveda y el ex encomendero y ahora sacerdote Bartolomé de las Casas, aquel volvió a fundamentar la “legitimidad” de la conquista en el pensamiento de Aristóteles. Cf. L. Hanke, *El prejuicio racial...*, p. 39 y ss.

principios del siglo XVI, leyes que protegieran a los indígenas. Pero la ambición y el interés de los conquistadores encontró una forma de eludir el cumplimiento de la ley con aquella expresión consuetudinaria, “las leyes se acatan pero no se cumplen”, que reflejaba bien la indefensión en la que se encontraban los indígenas respecto de los conquistadores.

La descarnada descripción de Las Casas sobre la “destrucción de las Yndias Occidentales” pone de relieve la alienación total ocurrida con el indígena americano, el punto cero antropológico desde el que el americano deberá emerger en una lucha por re-constituirse como sujeto y ser humano, que aún no acaba. La descripción de Las Casas no fue una queja, sino una denuncia, es decir el paso primero en la re-constitución ontológica, antropológica, ética y política del americano de entonces y del actual latinoamericano. Las Casas inauguró entonces una tendencia de pensamiento humanista y reivindicativo, un tipo de filosofía aplicada, que representa lo más auténtico y peculiar del pensamiento latinoamericano desde el siglo XVI en adelante. En esa línea se ubicó Eugenio Espejo, nuestro genial mestizo que, dentro de las determinaciones de su época y con los recursos que encontró en la propia historia y en las tendencias filosóficas de su tiempo, luchó por la reivindicación del americano, de su realidad histórica, de su cultura y de sí mismo ²⁰.

Se entiende mejor ahora que los “temas” del pensamiento de Espejo sean la reforma de la educación y del pésimo gusto de los quiteños, la revalorización del indígena, la salud pública, la crítica a las ambiciones de los hacendados y cobradores de tributos, la afirmación de lo “quiteño” y del “quiteñismo”, la necesidad de una nueva experiencia de la razón, la posibilidad de una “patria” propia, la oportunidad de un nuevo sistema político: temas que involucraban claramente una visión humanizadora y reivindicativa del indígena americano y de las nuevas realidades sociales que habían surgido a raíz de la conquista: mestizos (que resultaron de la

²⁰ Podríamos visualizar esta línea de pensamiento reivindicador y humanista a través de los siguientes autores y obras: Bartolomé de las Casas: “Brevisísima relación de la destrucción de las Indias Occidentales” (1552); Antonio de León Pinelo: “El paraíso en el Nuevo Mundo” (1650); Eugenio Espejo: “Primicias de la Cultura de Quito” (1792); Simón Bolívar: “Carta de Jamaica” (1815); Simón Rodríguez: “Las sociedades americanas de 1826”; Juan Bautista Alberdi: “Ideas para presidir a la confección del Curso de Filosofía Contemporánea” (1840); Francisco Bilbao: “El Evangelio Americano” (1864); José Martí: “Nuestra América” (1891); José Lezama Lima: “La expresión americana” (1969); Arturo A. Roig: “Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia” (2002).

fusión entre españoles e indígenas) y criollos (hijos de españoles nacidos en América). Estos temas, que se imponían al pensamiento como una fundamental necesidad de humanización (verdadero “a priori antropológico”), le permitieron al mestizo Espejo desplegar tesis que no eran una gratuita impugnación al sistema vigente, sino una lucha y un esfuerzo intelectual y político por la subjetivación, la racionalidad, la historicidad, la empiricidad, la libertad, la dignidad, la gloria y la felicidad.

Los “principios” de su filosofía

Desde el punto de vista de la filosofía en general, la necesidad fundamental que atraviesa la historia del americano de entonces y del actual latinoamericano, desde el siglo XVI hasta el día de hoy, es el de nuestra re-constitución humana frente a las diversas formas de cosificación, marginación y exclusión que, de manera expresa o tácita han sido impuestas por los sucesivos sistemas coloniales. Un filósofo latinoamericano, Arturo A. Roig, ha definido esta necesidad de humanización como un verdadero “a priori” formulado en cuatro principios ²¹:

- principio de perseverancia en el ser (*Conatus*: Spinoza): a priori ontológico,
- principio de auto y heterorreconocimiento (Hegel): a priori antropológico,
- principio de la naturaleza intrínseca del valor del ser humano (Marx): a priori ético-axiológico,
- principio del “duro trabajo” de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos (Antígona: Sófocles, Calibán: Shakespeare): a priori ético-político,

²¹ Este *a priori* de carácter antropológico contrasta con el *a priori* de carácter epistemológico desplegado por Kant en Europa Cf. *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Universidad Andina Simón Bolívar- Corporación Editora Nacional, Quito, 2002, p. 78.

Desde el punto de vista de una filosofía aplicada, esclarecedora, humanista y reivindicativa, tales principios responden enteramente a nuestras necesidades históricas y antropológicas de identidad, afirmación, revalorización, ó, como diríamos ahora, a necesidades de autoconciencia, autonomía, soberanía, interdependencia, interculturalidad, visión planetaria y solidaridad cósmica, que, transformadas en “principios”, encuentran formas de expresión y realización en el asesoramiento, orientación o consultoría filosófica, entendida como práctica discursiva liberadora ²².

Eugenio Espejo, en el contexto de la segunda mitad del siglo XVIII quiteño, convirtió estos principios en auténticas “prácticas”, no solo crítico-discursivas, sino ético-políticas, dirigidas a la reforma, restauración y transformación de la “patria”. Paralelamente, Espejo buscaba una superación del sistema colonial deshumanizante, mediante la revalorización y dignificación de los sectores sociales “emergentes” de su tiempo: indígenas, mestizos, criollos. Aquella lucha era necesaria para que fuera posible su propia visualización y afirmación como sujeto capaz de moverse como pez en el agua en un ámbito del que estaba excluido por el racismo y los prejuicios de su época: el de la razón, el conocimiento, la filosofía y la ciencia.

Digamos dos palabras sobre cada uno de los principios que, utilizados como “prácticas discursivas” para una re-humanización emergente²³, funcionan a la vez como categorías de comprensión: subjetivación, racionalidad, historicidad, contextualización, empiricidad, dignidad, libertad, gloria, felicidad.

Subjetivación: re-constitución del americano como sujeto de derechos y fin en sí mismo. La filosofía, aplicada a situaciones histórico-antropológicas concretas, piensa las condiciones para una superación de la alienación ocasionada por la conquista y colonización españolas y,

²² Cf. Samuel Guerra Bravo, *La emergencia del espíritu. Ejercicios espirituales anti-imperialistas*, Editorial Friends, Quito, 2009, ps.

²³ Preferimos la expresión “re-humanización emergente” a la de “humanismo ilustrado” que se ha usado para aludir a estos mismos procesos: La primera coloca como referencia a los procesos de nuestra propia realidad e historia, la segunda toma como referencia a la ilustración europea. Lo de “emergente” debe tomarse en dos sentidos: como algo “urgente” (al modo de los hospitales), que no puede ser postergado, y, como algo que brota y emerge desde nuestro mundo de necesidades e imperativos históricos: nuestra “verdad” (*aletheia*) en sentido griego.

hoy, por los sistemas de marginación y exclusión aún vigentes. En “Defensa de los curas de Riobamba”, Espejo señala que a los “infelices indios” se les tiene “por poco menos que bestias respecto de la razón y por poco menos que idólatras respecto de la piedad”²⁴, pero que eso es desconocer totalmente su “genio y carácter”. Expulsados del ámbito de lo humano, los indios no eran más que unos miserables “siervos” a quienes se les atribuía una imbecilidad connatural que los convertía en vagos, rústicos, salvajes y borrachos, como lo demostraba (según los conquistadores y colonizadores) su carácter, costumbres, danzas y hasta las fiestas religiosas que hacían. “¿Por qué los indios han de merecer, se pregunta Espejo, que pensemos siniestramente de todas sus prácticas e intenciones? Ellos son racionales, afirma, como todos los hombres: cristianos como todos los que abrazan el evangelio; hermanos nuestros, como lo son entre sí todos los hijos de Adán; y, por lo mismo, dignos de que los tratemos con caridad en obras, palabras y pensamientos”²⁵. Y refiriéndose a la acusación común de imbecilidad y rusticidad de los indios, en un verdadero grito re-humanizador afirma: “la imbecilidad de los indios no es imbecilidad de razón, de juicio ni entendimiento, es imbecilidad política, nacida de su abatimiento y pobreza, semejante a la que, con la más villana adulación, manifestaba el Senado a presencia de Tiberio, que, conoedor cruel de ella, por ella, le despreciaba con estas palabras: *servum pecus*. Así, lo que tienen los indios es timidez, cobardía, pusilanimidad, apocamiento, consecuencias ordinarias en las naciones conquistadas... Querer suponer a los indios rústicos, salvajes y divorciados de la común luz natural, prontos por eso para hacer fiestas sin discernimiento, elección ni gusto, acerca de ellas, es el error de gentes que no saben su idioma, sus usos y costumbres, y es un absurdo político, filosófico y aun teológico, el mayor que pueda escogitarse, y es un oprobio de la humanidad pensar así”²⁶.

Racionalidad: A la razón contemporánea puede parecer increíble que uno de los atributos metafísicos del ser humano, su razón, pueda ser utilizado y manipulado como un recurso de dominio. Pero el sistema colonial español y en general todos los sistemas coloniales se basaron y

²⁴ E. Espejo, *Defensa...*, Escritos III, p. 98.

²⁵ E. Espejo, *Defensa...*, Escritos III, p. 127.

²⁶ E. Espejo, *Defensa...*, Escritos III, p. 225.

se basan hasta el día de hoy en una especie de segregación racional que margina a los pueblos colonizados del conocimiento, la ciencia, la técnica, la creatividad, la iniciativa. Este fue el caso de las colonias hispánicas en el contexto del siglo XVIII, al punto que el acceso y posicionamiento en el ámbito de la razón y el pensamiento, de la filosofía, la teología, la ciencia natural e incluso la ética aplicada constituyeron, como en el caso de Eugenio Espejo, verdaderas luchas por la humanización, subjetivación, autoconciencia, autovaloración y autoafirmación. De tal manera que no solo funcionaba el prejuicio racial, sino una verdadera expulsión del nivel de la racionalidad, pues el colonizado, por principio, sea indio o mestizo, estaba condenado a actividades manuales y no a tareas del pensamiento, privativas de los chapetones y criollos ²⁷.

Historicidad: reconocimiento de los indígenas como seres reales, históricos, temporales, situados, con modos de ser pertinentes y concretos, que colocan a los sometidos o colonizados más allá o más acá (en la historia) de la abstracta condición metafísica de “animales racionales”. La deshistorización de los sujetos es, justamente, no solo un

²⁷ Véase esta perla de lo que venimos diciendo: “la juventud distinguida, después de dos o tres años de Gramática... pasa al estudio de las ciencias mayores como son la filosofía..., la teología, las leyes...; la gente vulgar por su naturaleza dada al ocio y a la pereza, ejercita con honra y habilidad la pintura y escultura y aunque solo se muestra excelente en imitar y sacar copias, sin embargo usa maravillosamente el arte. Los otros empleos que se juzgan vilísimos, se hallan en manos de los indios a los cuales la pereza les es congénita y familiar; a pesar de esto hacen maravillas y pasma ver su trabajo tan perfecto sin dirección y sin instrumento; cuanto ven lo imitan y solo les falta idea para inventar”: Relación inédita de la Ciudad de Quito en el Perú, en *Gaceta Municipal*, Año XIX, N° 77, Quito, Agosto de 1934, p. 33. El pensamiento, las ciencias y la creatividad que requieren de habilidades para pensar estaban reservados para “la juventud distinguida”, las artes y oficios manuales que solo requieren de habilidades para “imitar y sacar copias” estaban destinados para la “gente vulgar”, es decir para los colonizados. Al fondo de esta forma de concebir el uso de las capacidades racionales funcionaba una distinción metafísica entre señores y siervos, entre hombres y subhombres. La razón era de los señores; las manos, de los siervos. El pensar era de los chapetones; el trabajo, de los indios o mestizos. El logos era de los opresores; el pathos, de los oprimidos. El espíritu era de las clases sociales altas; la naturaleza, de las clases sociales bajas. La ciencia era de los conquistadores; las artes y oficios de los conquistados. ¿Puede extrañar acaso que Hegel haya colocado a América fuera del ámbito del Espíritu y la haya recluido en el ámbito de la Naturaleza y de una futuridad sin actualización? ¿Cómo no comprender mejor ahora las tribulaciones que debió vivir Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo, indio o mestizo de “vilísimo nacimiento” que estudió subrepticamente filosofía en la Real y Pontificia Universidad de San Gregorio Magno, dirigida por los jesuitas y exclusiva de la nobleza criolla, que invadió por eso mismo un estrato ajeno a su condición social y se apropió de capacidades y habilidades racionales privativas de chapetones y criollos?

modo de someter a los cuerpos sino también a las almas, a las mentes, a los espíritus, a las culturas. Espejo lo sufría en carne propia y sabía que una forma de luchar por la historicidad era la revalorización de la realidad y las culturas, del arte y del pensamiento, del buen gusto y el bello espíritu. Pero que eso lo planteara un indio en el Quito esclerótico y racista de fines del siglo XVIII, sonaba más a un atentado que a una aspiración laudable.

Contextualización: los seres humanos, racionales e históricos, deben ser entendidos dentro de un determinado entorno o contexto de carácter físico, social, político, cultural y lingüístico. Sacarlos de esas determinaciones y ubicarlos en marcos de referencialidad abstractos o extranjeros constituía y constituye un mecanismo de ocultamiento (para los demás y para sí mismos), invisibilización, sometimiento y exclusión. El hecho de entender a los indios en su contexto natural e histórico, sin difuminarlos en marcos especulativos y metafísicos, como lo hizo Espejo, constituía evidentemente una forma de volverlos visibles, pensables y valorables por sí mismos.

Empiricidad: la existencia de los seres humanos se manifiesta en la experiencia de sí mismos, en su identidad, costumbres y valores. El mecanismo español de destruir los modos de ser, costumbres, organización civil, política y religiosa de los indígenas americanos era un modo de sacarlos de su mundo de experiencia y sentido para convertirlos en mera fuerza de trabajo, animales de carga, esclavos sin alma, objetos a la mano. Los alegatos a favor de los indígenas que Eugenio Espejo desarrolla en “Defensa de los Curas de Riobamba” presentan siempre su lado experiencial, vital, cotidiano, como contraparte a los marcos y definiciones absolutistas del sistema imperial español.

Dignidad: condición de los seres humanos que son y se tienen como fines en sí y no como medios al servicio de otro, que los somete y esclaviza. Al emplear la filosofía para re-constituir el significado y sentido humano de los indígenas, Espejo desarrolla condiciones también para una reivindicación de su dignidad, capacidad, gravedad y decoro. La dignidad era y es un principio de naturaleza intrínseca al ser humano, que es avasallado por los sistemas coloniales. Entonces y hoy, la reivindicación de la dignidad humana, su defensa y florecimiento, constituyen signos de re-humanización, autoposición, autonomía y

autarquía: justo las condiciones de lo humano que de lograrse, aún en el plano individual, constituye de hecho una fisura para los sistemas de dominio.

Libertad: condición natural de los no sometidos o esclavizados, que emana de la propiedad de sí mismos, la cual les faculta a obrar de una manera u otra, o no obrar, siendo de ese modo responsables de los actos con los que organizan su existencia. Los indios americanos conquistados por España y todos los que padecen colonialidad hoy en cualquier parte del planeta, están impedidos o limitados en el ejercicio de esta facultad natural, humana, cívica y política. “¡Sed libres!” fue la exhortación de Espejo a sus compatriotas que sintetizaba no solo un anhelo político sino una necesidad de reivindicación como seres humanos y sujetos históricos. La libertad de la que hablaba nuestro mestizo no era una libertad abstracta, sino la concreta y palpable que surgiría de la ruptura con la economía mercantilista, la política regalista, la sociedad racista: una libertad, en fin, que condujera a la gloria y a la felicidad.

Gloria: cualidad típica de la ilustración europea que Espejo la americaniza y la entiende como un rango o como un estado propio de los seres humanos, coherente con su condición de racionales, capaces de o para organizarse y darse un destino. De esta condición podía derivarse una cierta reputación, fama y honor ligado a las buenas acciones o realizaciones como la lucha por la libertad y la dignidad. En el contexto del siglo XVIII, la gloria era un objetivo que podía justificar acciones de independización o liberación. Tal el caso, por ejemplo, de la admonición que constaba en las “banderitas” colocadas en las cruces de Quito en 1794: *Felicitatem et gloriam consequuntur* (conseguid la felicidad y la gloria).

Felicidad: aunque es una categoría que viene desde la filosofía griega, en el contexto quiteño y americano del siglo XVIII aludía al estado de ánimo que podía seguir a la rehumanización de los indígenas, a su conquista de la razón, al logro de la restauración o transformación de la patria. La felicidad fue aludida expresamente en las “banderitas” con las que Espejo, su posible mentalizador, quería que los quiteños percibieran los objetivos de su redención como seres humanos y como país.

Espejo y un caso práctico de vida examinada.

Espejo fue un caso paradigmático en el que la filosofía y su aplicación no solo sirvió a la causa de los indígenas, mestizos y criollos, sino ante todo a la re-constitución de sí mismo como ser humano, como sujeto. ¿Cuáles fueron las prácticas filosóficas que, en un contexto de colonialidad, le sirvieron a Eugenio Espejo para re-constituirse a sí mismo, examinar sus conflictos existenciales y diseñar estrategias de humanización, supervivencia y reivindicación? ¿Guardan algún paralelismo aquellas prácticas con las que la actual Filosofía Aplicada puede llevar adelante a través del asesoramiento, orientación o consultoría filosófica en contextos similares?

Ya hemos señalado que las situaciones existenciales contra las que luchó Espejo a lo largo de su vida fueron la deshumanización, marginación, desvalorización, racismo y desprecio, que las sufrió en carne propia. ¿Cómo hizo nuestro mestizo para superar la filosofía tradicional, especulativa y metafísica, con los recursos de una filosofía humanizadora, reivindicativa y revalorizadora? ¿Qué mecanismos de subjetivación le sirvieron para re-constituir su condición de ser humano, valioso en sí mismo? ¿Qué pautas podemos encontrar en el pensamiento de Espejo para una re-constitución existencial, ética y axiológica en contextos de colonialidad y emergencia? ¿Pueden tales pautas servir de referente para la orientación a consultantes en contextos donde sobreviven formas de dominio, degradación ontológica, asesinato ético, marginación, exclusión, rechazo y desprecio?

Filosofía aplicada a nivel individual

Frente a la deshumanización generada por el sistema de colonialidad, tal como éste estaba organizado en su tiempo, Espejo desarrolló, entre otras, las siguientes estrategias de humanización:

El “bello espíritu” y “las celebridades de los jesuitas”: el genio intuitivo de Espejo le puso de manifiesto que una forma de humanización era el cultivo de sí y el estudio, que le permitirían alcanzar las celebridades de los jesuitas. Alcanzó tales “celebridades” y, aunque el vulgo le despreció, comprendió claramente que el ámbito del

pensamiento, de la cultura y de la razón constituían lo específicamente humano que debía conquistar. Y, de hecho, en ese ámbito se movió toda su vida, aunque toda su vida también sufrió el rechazo de quienes solo vieron de él su condición social inferior y no su aptitud para la razón y el conocimiento, la filosofía y la ciencia natural.

El “arte de esconderse”: consistía en ocultarse para lograr que los “satisfechos y presumidos de doctos” pensarán mal de sus alcances, conocimientos y literatura. Esa práctica le permitía, como estrategia de afirmación, confrontar interiormente lo que los otros sabían con sus conocimientos, que cada vez eran más vastos y escogidos.

“Otros estudios más serios”: Espejo, además de filosofía, medicina y derecho civil y canónico, estudió a los clásicos. El estudio formativo de Cicerón, Virgilio, Horacio, la Biblia, etc, le dio las bases para un humanismo reflexivo. Esta maduración científica y humana le proporcionaba, frente al desprecio de los “lastimosos sabindojos”, una conciencia de su propia dignidad y valor, así como del posible significado de su existencia en el contexto en que debía vivir.

Una “nueva experiencia de la razón”: el Espejo maduro y crítico, capaz de cuestionar el estado de cosas, entiende que las posibilidades de subjetivación pasan por una nueva experiencia de la razón que, en el contexto del Quito de entonces, significaba un nuevo plan de estudios filosófico-teológicos para las universidades y un cultivo del buen gusto, para el público en general. Este espíritu de Espejo aflora en obras como el “Nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios quiteños”. “Marco Porcio Catón”, “La ciencia blancardina”, y las traducciones del “Tratado de lo maravilloso y lo sublime” de Dionisio Casio Longino y de la “Oración moderna de elocuencia” de Antonio Leonardo Thomás.

La crítica y la sátira “que ha sido del gusto del público”: El desprecio de los detentadores de la cultura fue capeada por Espejo con la crítica al sistema jesuítico de enseñanza y, particularmente, con la crítica a Don Sancho de Escobar, orador sagrado famoso, epítome de la sabiduría y de las celebridades de los jesuitas en Quito. Con el mismo espíritu y objetivo, arremetió contra los “presumidos de doctos” que criticaron al anónimo autor de El Nuevo Luciano y, luego, a sectores del clero y la aristocracia, esos “lastimosos sabindojos” que tratarán de “envidioso” a Espejo.

La desarticulación de los ardides de pensamiento de la burocracia y de sus cosmovisiones colonialistas y el despliegue investigativo y argumentativo que Espejo pone de relieve en “Defensa de los Curas de Riobamba”, constituye una aplicación expresa de la razón y de la filosofía (puesto que siempre le guía la intención de llegar a las explicaciones globales y últimas) al objetivo de defender a los Curas de Riobamba, de sacar a luz los modos de deshumanización que se ejercía con los indígenas y de afirmar a la vez su propia humanidad y capacidad racional²⁸.

La autovaloración y autoconciencia: Espejo deja ver la valoración de sí mismo, a pesar de la humillación social, en cartas y representaciones que escribió como respuesta o defensa frente a imputaciones y desacreditaciones que se vertieron en el juicio que María Chiriboga le puso a propósito de la ironía y las críticas vertidas en “Cartas riobambenses”. La damisela riobambeña pidió en la demanda que el Betlemita José del Rosario informara todo lo que sepa y le conste acerca del “vilísimo nacimiento” de Espejo y acerca del “linaje, esfera y oficios ruines” de sus antepasados. Con una saña impropia de un religioso, el mencionado fraile, luego de informar con detalle lo solicitado en el juicio, concluyó que Espejo era el “más pernicioso e infame de (los) habitantes” de la Real Audiencia de Quito. Espejo respondió al religioso en términos que reflejan su conciencia de sí y para sí: “Si existo sobre la tierra, porque tuve progenitores, a ellos es que debo el ser, y a mí mismo, después de Dios, es que debo mi nobleza. Ocupaciones ilustres, pensamientos píos; educación cristiana, procedimientos públicos y privados de probidad y honor. Todo esto me ha elevado a un cierto grado de nobleza propia y adquirida que no puedo renunciar, sin hacerme indigno aun del nombre de racional”²⁹.

²⁸ En relación a los indígenas, Espejo captó lo verdaderamente esencial del problema: si éstos estaban fuera de la razón, de la economía, de la cultura, de la política, se debía, no a su condición humana inferior sino a su situación de conquistados. Era (y es) la opresión la que volvía sub-hombres a los hombres e imbéciles a los racionales. Pensar que en la condición humana de los indígenas radicaba la rusticidad, el salvajismo, la vagancia, la suciedad, etc., “es el error de gentes que no saben su idioma –dice Espejo-, sus usos y costumbres y es un absurdo político, filosófico y aun teológico, el mayor que puede escogitarse y es un oprobio de la humanidad pensar así... Fuera, pues, de nuestros escritos y papeles. las palabras instinto, rusticidad, imbecilidad, tontera y bobera de los indios”: *Defensa...*, Escritos III, p. 226.

²⁹ Juicio de M. Chiriboga en contra de Espejo. Volumen de documentos sobre Espejo, Archivo

Filosofía aplicada a nivel social y cultural:

Luego de su regreso de Bogotá, en 1790, Espejo muestra no solo una conciencia valorativa de sí mismo sino también una férrea convicción en torno a las posibilidades de lo “quiteño”, del “genio quiteño”, del “quiteñismo” en general. Esta contextualización debe ser leída, no como una estrechez de miras, sino como una reivindicación de la circunstancia propia y cercana. Durante muchos años ya, Espejo había desarrollado estrategias de humanización a través de la lucha por la racionalidad, la historicidad, etc. Hoy quiere sacar a luz “todo lo que el resto del mundo no se atreve todavía a creer de vosotros, esto es, que haya sublimidad en vuestros genios, nobleza en vuestros talentos, sentimientos en vuestro corazón y heroicidad en vuestros pechos”. Manifiesto humanista éste que amplía a todos el derecho a la razón, que se consideraba privativo de los sectores hegemónicos: “Quiteños, les dice, sed los dispensadores del buen gusto, de las artes y de las ciencias...”, porque “el genio quiteño lo abraza todo, todo lo penetra, a todo lo alcanza”. Y concluye, lapidariamente: “La copia de luz que parece veo despedir de sí el entendimiento de un quiteño que lo cultivó, me deslumbra; porque el quiteño de luces para definirle bien, es el verdadero talento universal”.

Una similar estrategia reivindicativa desplegará en “Primicias de la Cultura de Quito”, el primer periódico quiteño, que Espejo pensaba utilizar como un instrumento que permitiera a sus coterráneos pasar “por grados desde la noche y tinieblas de la ignorancia y barbarie hasta la aurora y día de la ilustración”³⁰. “Estamos en la agradable persuasión, dirá Espejo, de que los extraños que han tocado con sus manos los espíritus de Quito, si nos niegan amplitud de noticias, penetración de materias y grandeza de observaciones nos conceden ingenio, sagacidad, talentos y aptitud para entrar con decoro al palacio de las ciencias abstractas y naturales”. La revalorización del carácter racional de sus compatriotas, la conciencia clara de las peculiaridades del quiteñismo y la fe absoluta en las posibilidades del genio quiteño, eran mecanismos idóneos para que todos se vieran a sí mismos, se valoraran, se elevaran de la barbarie a la civilización y promovieran la más decisiva de las

Nacional de Historia, Sección Cuenca, s. f.

³⁰ Espejo, *Primicias de la Cultura de Quito*, Escritos I, p. 4

reivindicaciones humanas: la “introducción al templo suntuosísimo de nuestra alma, y por consiguiente al palacio de la verdadera sabiduría”. “El conocimiento propio, dirá, es el origen de nuestra felicidad”. En el autoconocimiento y en la autoconciencia, Espejo veía la salvación de sí mismo y de la patria ³¹.

Un problema existencial de nuestro tiempo examinado a la luz de las categorías de Eugenio Espejo

En la casa donde el autor de este artículo arrienda un departamento, en un barrio popular de Quito, viven también otros arrendatarios de diversa procedencia. Junto a mi apartamento, vive una familia de indígenas otavaleños compuesta por la madre y dos hijos, un joven de 17 años y una adolescente de 16. La madre viste como indígena con los atuendos típicos de los otavaleños y no tiene interés alguno en ocultar o disimular su condición social, pero sus hijos visten como mestizos de clase media, por lo general con zapatos tenis, jean, camisa/blusa, sueter o chompa y el joven lleva casi siempre una gorra o boina que le permite recoger sin que los otros notaran su larga cabellera. Los otavaleños, por su cultura y tradiciones, no autorizan a sus miembros a cortarse el cabello como lo hacemos los mestizos. A veces, el joven recoge su cabellera en una cola de caballo al estilo de los mestizos que dejan crecer su cabellera. La adolescente no recoge su pelo al estilo de los otavaleños sino que lo deja suelto como lo hacen las mestizas. La madre se dedica a la venta de tejidos otavaleños (ponchos, chalinas, tapices, suéteres, alpargatas, etc.) y los jóvenes estudian en colegios de Quito, la capital de Ecuador. Los viernes a la tarde viajan todos a Otavalo, su lugar de origen y es entonces cuando surgen los problemas: la madre exige a sus hijos que se vistan como indígenas porque no pueden llegar a su tierra vestidos como mestizos. Cuando estoy en casa escucho los ecos de las difíciles discusiones entre la madre que les exige vestirse como otavaleños y sus hijos que se niegan a hacerlo. A la final la madre se impone, a la brava, y en muchas ocasiones, cuando salen al terminal a tomar el bus, he visto el

³¹ Hegel, que posicionaría estos conceptos en la filosofía moderna, era, para entonces, apenas un jovencuelo en Europa.

desconcierto, la amargura, la indefinición y la vergüenza dibujados en sus rostros. A pesar que la sociedad ecuatoriana se ha abierto mucho en las dos o tres últimas décadas y va desapareciendo el prejuicio racial con respecto a los indígenas que existía antes, quedan todavía rezagos que dan lugar a comportamientos atípicos como los que acabo de narrar.

Como filósofo sé que estos jóvenes están dentro de un conflicto existencial que les amarga la vida: quieren ser lo que no son. Yo sé que en la historia de Ecuador y de América Latina hay una larga tradición de vilipendios injustificados contra los indígenas, una cadena de abusos, explotación y denigración que llevó a que los indígenas buscaran mecanismos de sobrevivencia y de resistencia contra el dominio, que consistían básicamente en volverse invisibles en términos ontológicos (aunque eran muy visibles como fuerza de trabajo) y en pasar desapercibidos para no ser denigrados, Su verdadero ser quedó recluido en algún repliegue de su alma y tuvieron que esperar cuatrocientos años para que el dominio, que pasó del campo a las ciudades, les dejara un segundo que fue aprovechado por ellos para verse, redescubrirse, valorarse, re-constituir su ser y sentirse al fin orgullosos de lo que son, de su cultura y de sus costumbres, Pero eso sucedió apenas en las tres últimas décadas del siglo XX. Ese fenómeno del colectivo indígena todavía no es plenamente asimilado por indígenas individuales que tratan de incorporarse a la vida de las ciudades: a nivel individual, ciertos indígenas siguen sintiendo vergüenza de presentarse como son y tratan de ocultarlo asimilándose a los mestizos. Es el caso de estos dos jóvenes del relato anterior. ¿Puede hacer algo la filosofía aplicada en este caso? ¿Podemos utilizar ahora las categorías desarrolladas hace dos siglos por Eugenio Espejo para esclarecer la cosmovisión y el conflicto existencial de estos jóvenes?

Durante la semana siguiente busco una oportunidad para hablar con la madre y sugerirle que podría ayudar a sus hijos a aceptar su condición de indígenas. “¿Usted es psicólogo?”, me pregunta y yo le explico que no, que soy filósofo y que la filosofía podría ayudarles a entenderse mejor a si mismos, puesto que el problema de sus hijos no es emocional sino un desajuste existencial con su propia identidad. La madre entiende de qué se trata y se demora una semana más en lograr que sus hijos acepten dialogar conmigo. Finalmente acceden y empezamos una serie de

sesiones en las que aplico un método de esclarecimiento racional inspirado en los principios de Eugenio Espejo, nuestro indígena ilustrado del siglo XVIII. Al final de la primera sesión, ellos identifican su problema y lo definen como “vergüenza de dar a conocer su condición de indígenas con el objetivo de evitar el rechazo o desprecio de sus compañeros de colegio y de la sociedad mestiza en general”. Una vez identificado el problema, me esfuerzo por conducir el diálogo de un modo que ellos lleguen por sí mismos a re-constituir su propia identidad, a verse y valorarse como indígenas, como sujetos-indígenas que tienen un valor humano similar a la de cualquier otro miembro de la sociedad (*principio de subjetivación*), a valorar sus formas de pensamiento, costumbres y tradiciones. Los diálogos siguientes avanzan en el sentido de que estos jóvenes se sientan parte de los procesos reivindicativos que los indígenas ecuatorianos y latinoamericanos llevaron adelante en las últimas décadas del siglo XX, con ello re-constituyen su pertenencia a una historia colectiva de resistencia y reivindicación (*principio de historicidad*). Lo siguiente es que desarrollen una conciencia clara de su ubicación en un contexto de emergencia y re-valorización de sí mismos (principio de contextualización), de que asuman su vasta experiencia en la lucha por camuflarse y sobrevivir (*principio de empiricidad*), y de que tengan claros los objetivos de su lucha actual por ser reconocidos como indígenas (*principio de dignidad*). Los jóvenes perciben de esta manera que sus propios desarrollos étnicos les han llevado a la coyuntura actual de elegir entre la autenticidad de su condición de indígenas o la farsa de su imitación del modo de ser mestizo (*principio de libertad*). Encuentran en el diálogo y en el proceso de esclarecimiento suficientes razones para sentirse orgullosos de ser lo que son y como son y para percibirse como elementos fundamentales de la realidad social ecuatoriana con los mismos derechos y obligaciones que el resto de ecuatorianos (*principio de pertenencia*). Finalmente, encuentran dentro de sí mismos motivos y razones para coincidir consigo mismos y para sentirse satisfechos con su propia identidad (*principios de gloria –en sentido ilustrado- y de felicidad*).

Estos jóvenes indígenas han realizado por sí mismos, con ayuda de un orientador filosófico, un esclarecimiento racional de los fundamentos ontológicos, antropológicos, éticos y políticos que sostienen su existencia

más allá de los prejuicios o equívocos los obnubilaban y atormentaban. Estos dos jóvenes encuentran al fin suficiente sustento en sí mismos, en lo que son y en lo que valen, como para encontrar que ya no es necesario ocultar su condición de indígenas ni imitar los modos mestizos de ser. Estos jóvenes han encontrado en el proceso reflexivo que el reconocimiento y la aceptación de sí mismos son suficientes para encontrar el los demás el respeto a lo que son y como son, Al cabo de diez sesiones de diálogo esos dos jóvenes han descubierto que tiene pleno sentido el mostrar lo que son y como son, sin vergüenza, sin atavismos, sin reservas, sin ocultamientos. Se sienten al fin identificados consigo mismos y han desarrollado una conciencia de sí que los capacita para verse, valorarse y superar los traumas que una larga historia de dominio pudo haber dejado en su conciencia colectiva. Luego de esta toma de conciencia de sí mismos, los jóvenes empiezan a vestir sus ropas tradicionales, no solo los viernes cuando van a sus comunidades de origen, sino todos los días, cuando se quitan los uniformes del colegio. Se han vuelto mejores hijos y ayudan a su madre en su lucha diaria por obtener el dinero necesario para la supervivencia y la educación. La madre, que ha percibido el cambio de sus hijos, me agradece la ayuda brindada y yo, filósofo, siento por fin que la filosofía sirve para algo.

Conclusión

Hemos visto cómo Eugenio Espejo, un personaje de oscuro nacimiento, en una lejana colonia, luchó durante su vida con los mecanismos de la razón y la filosofía contra el sistema de dominio que cosificaba a los dominados, los expulsaba del ámbito de la razón y los bestializaba. Ese personaje se atrevió a desafiar al sistema insertándose subrepticamente y posicionándose en el ámbito de la filosofía, las ciencias, la razón. Esto que ahora parece tan natural, estaba vedado para los indios y mestizos en tiempos del coloniaje español en América. Acceder al uso de la razón era, pues, un atentado. Espejo y quienes lucharon por la independencia de inicios del siglo XIX, consideraron la conquista de la razón como necesaria para mirarse como seres humanos, capaces de acceder al conocimiento, a la filosofía, a las ciencias, al buen gusto y a las artes. Ese

era su modo de re-constituir el rango humano del que se les había expulsado y de demostrarse a sí mismos y a los demás que eran hombres, racionales, dignos de sí mismos y de alma libre. Sin esta conciencia valorativa de sí mismos difícilmente habrían podido encarar las luchas de independencia, a partir de 1809. La circunstancia histórica hizo que Espejo desarrollara un concepto de filosofía que bien podría figurar como un hito en la historia de la filosofía aplicada y de la orientación filosófica. Él sostuvo: “Siempre sirvió la filosofía a pensar con rectitud, a moderar los ciegos impulsos de la ciega imaginación, a corregir los errores del entendimiento”³².

Bibliografía

- Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1986,
- Espejo, Eugenio, *Obras completas*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 2008, 4 vols.
- Freile, Carlos, *Eugenio Espejo, filósofo*, Universidad San Francisco de Quito – Ediciones ABYA-YALA, Quito, 1997, 393 ps.
- Guerra Bravo, Samuel: “Espejo, pensador filosófico”, en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, UNAM, México, 1978, ps. 245-267. “Cartas desde el destierro” en *Revista Cultura*, N° 10, Banco Central del Ecuador, Quito, 1981.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México/Buenos Aires, 1960.
- Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Sep/Setentas, México, 1974, 206 ps.
- Keeding, Ekkehart, *Surge la nación. La ilustración en la Audiencia de Quito*, Banco Central del Ecuador, Quito, 2005, 690 ps.
- Naranjo, Plutarco y Fierro, Rodrigo, *Eugenio Espejo: su época y su pensamiento*, Universidad Andina Simón Bolívar – Corporación Editora Nacional, Quito, 2008

³² “Marco Porcio Catón” en Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo, Vol. III, Quito, 1923, p. 275.

Núñez Jorge (Comp.), *Eugenio Espejo y el pensamiento precursor de la independencia*, ADHILAC, Quito, 1992, 272 ps.

Paladines, Carlos (Edit.), *Juicio a Eugenio Espejo*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 2007, 265 ps.

Roig, Arturo Andrés, *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Quito, 1984, 2 vols.

VV. AA., *Espejo: Conciencia crítica de su época*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1978, 369 ps.

Villalba, Jorge (Edit.), *Las prisiones del Doctor Eugenio Espejo: 1783, 1787, 1795*, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1992, 187 ps.

**NOTAS Y EVENTOS/
COMMENTARIES AND REPORTS**

EL ASESORAMIENTO FILOSÓFICO EN EL ÁMBITO INTERNACIONAL E IBEROAMERICANO: NOTA HISTORIOGRÁFICA

JOSÉ LUIS ROMERO
Universidad Complutense de Madrid
jlromeroc@orange.es

RECIBIDO: 15 DE ENERO DE 2010

ACEPTADO: 4 DE MAYO DE 2010

El objetivo de esta exposición es realizar un repaso esquemático y actualizado de los principales datos y referencias que han nutrido la cada vez más reseñable historia de esta actividad ubicada en el ámbito de la práctica filosófica y mayormente conocida como asesoramiento u orientación filosófica.¹

Abordaremos los hitos más destacados en la historia del asesoramiento filosófico, primero en el ámbito internacional y anglosajón, y posteriormente en el mundo iberoamericano y español.

En ambos casos, estructuraremos la exposición haciendo referencia a: los inicios, las primeras consultas abiertas, las asociaciones, las primeras y principales publicaciones, incluidas las primeras tesis doctorales, los congresos celebrados, los foros virtuales de discusión, las revistas especializadas y los programas de formación.

Con ello, esperamos haber recopilado, actualizado y ofrecido una información de utilidad e interés tanto para el neófito como para el filósofo avezado en esta disciplina.

¹ Una versión previa del trabajo que aquí ofrecemos fue presentada como comunicación en el IV Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía, celebrado en febrero de 2009 en la Universidad Complutense de Madrid. Debe también señalarse la deuda que este trabajo tiene con otros análogos anteriormente realizados, como el incluido en Barrientos (2004) y el “Cronograma del asesoramiento filosófico” realizado por Miguel Sancho en Asepraf hasta el año 2007.

Ámbito internacional y anglosajón

Inicios

La historia oficial del asesoramiento filosófico marca su inicio en el año 1981, cuando el filósofo Gerd Achenbach abrió su consulta dedicada a esta actividad en Alemania. Sin embargo, el límite real que pueda señalar los inicios resulta mucho más difuso.

Se debate el tipo de actividad desarrollada en 1967 en la consulta del filósofo John van Veen en Holanda, o hacia 1974 por Paul Sharkey como “filósofo residente” en un hospital de Estados Unidos.

Por otro lado, es bien conocido que durante el siglo XX ha habido notables acercamientos e incluso fusiones por parte de la psicología, en especial aquella de raigambre psicodinámica menos positivista, con la filosofía, en particular con la vertiente fenomenológica y existencial. Sólo así pueden entenderse los desarrollos del psicoanálisis y la psicología existencial y humanista y sus múltiples derivaciones. Cabe también indicar otras aproximaciones, como la de Albert Ellis hacia la filosofía estoica en la naciente psicología cognitiva.

No obstante, nuestro objetivo sería rastrear aquellos acercamientos acontecidos en sentido opuesto, desde la titularidad de la filosofía hacia la práctica terapéutica de la psicología. En este sentido, el psicoanalista Michael Russell atribuye esta naturaleza a su actividad desde los años setenta, y no hay duda de que la obra del español Luis Cencillo en esas mismas fechas supone uno de los antecedentes y desarrollos implícitos más sólidos y relevantes a nivel internacional (Pérez *et al.* 2004, Machado 2009). Pero más allá de estas u otras figuras equipresentes en ambas disciplinas, encontramos la obra del filósofo Peter Koestenbaum, quien también entonces trabajó de manera abierta por una “filosofía clínica” (Koestenbaum 1978).

No obstante, el referente explícito más evidente es el del filósofo estadounidense Seymon Hersch, quien en 1980 publica un breve artículo titulado “The counseling Philosopher” (Hersch 1980), donde expone, con terminología y argumentación equivalentes a las actuales, el tipo de actividad que conocemos como asesoramiento filosófico, además de presentarse como filósofo “asesor en la práctica privada”.

Sin embargo, será en Alemania donde, de la mano del filósofo Gerd Achenbach, el asesoramiento filosófico encontrará su desarrollo más pujante hasta la publicación del primer superventas de Marinoff. Achenbach abre su consulta en 1981, en 1982 crea la Asociación Alemana para la Práctica Filosófica, y en 1984 publica el primer libro de la naciente disciplina (Achenbach 1984).

Consultas

Tras la inicial consulta de Achenbach en 1981 en Alemania, en 1987 abrirá su consulta Ad Hoogendijk en Holanda y en 1991 hará lo propio Marinoff en Estados Unidos. A partir de aquí, la actividad tendrá representantes en múltiples países de los cinco continentes.

Asociaciones

Tras la Asociación Alemana creada en 1982, en 1989 se formará la Asociación Holandesa para la Filosofía Práctica² y, de la mano de Shlomit Schuster, el Centro Sophon en Israel, que en 1996 conformará la Sociedad Israelí³. Ese mismo año en Inglaterra, pero con clara vocación y proyección internacional, se constituye la Sociedad para la Filosofía en Práctica (SPP)⁴. En 1998 la Sociedad Alemana se transforma en la Sociedad Internacional para la Práctica Filosófica (IGPP)⁵. En ese mismo año surgen la Sociedad Noruega⁶, y también la Asociación Americana (APPA)⁷, liderada por Marinoff, si bien en Estados Unidos ya existía desde 1992 la más plural Sociedad Americana para la Filosofía, el Asesoramiento y la Psicoterapia (ASPCP)⁸. En Italia se han conformado hasta tres asociaciones desde 1999: SICoF⁹, AIP¹⁰ y Phronesis¹¹. También se hay sociedades en Canadá¹², Suiza¹³ o Sudáfrica¹⁴.

² Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP): <http://www.verenigingfilosofischepraktijk.nl>.

³ Israeli Society for Philosophical Practice and Counseling (ISPP): <http://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/home>.

⁴ Society for Philosophy in Practice (SPP): <http://www.society-for-philosophy-in-practice.org>.

⁵ Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis (IGPP): <http://www.igpp.org>.

⁶ Norsk Selskap for Filosofisk Praxis: <http://www.nsf.no>.

⁷ American Philosophical Practitioners Association (APPA): <http://www.appa.edu>.

⁸ American Society for Philosophy, Counseling & Psychotherapy (ASPCP): <http://www.aspcp.org>.

⁹ Società Italiana di Counseling Filosofico (SICoF): <http://www.sicof.it>.

Publicaciones

Tras la ya señalada obra pionera de Achenbach (1984), la primera aportación bibliográfica destacable en el ámbito internacional seguramente sea el capítulo que Elliot Cohen escribió sobre “The Philosopher as Counselor” en la primera edición de su *Philosophers at work* (Cohen 1989). Dos años después, Shlomit Schuster publicó el primer artículo sobre asesoramiento filosófico en una revista académica (Schuster 1991).

En 1995 se publicaron las actas del I Congreso Internacional de Práctica Filosófica sobre asesoramiento filosófico (Lahav y Tillmanns 1995). Más adelante indicaremos los siguientes congresos internacionales, algunas de cuyas actas también han sido publicadas.

En 1999 se produce la publicación de *Plato, not Prozac!* por parte de Lou Marinoff (Marinoff 1999), y con ella la difusión del asesoramiento filosófico al gran público en las muchas lenguas a las que ha sido traducido.

Ese mismo año publica Schuster su primera obra (Schuster 1999); el año siguiente hará lo propio el canadiense Peter Raabe (Raabe 2000); formuladas un año después, destacamos también la aportación británica de Tim LeBon (LeBon 2001) y la nueva propuesta del israelí Ran Lahav (Lahav 2001).

Señalamos, por último, posteriores obras de Achenbach (2001), Marinoff (2001 y 2003), Raabe (2002 y 2006), Schuster (2003) y Cohen (2007).

La primera tesis doctoral sobre asesoramiento filosófico fue la realizada por Peter Raabe (1999) en la British Columbia University en la ciudad canadiense de Vancouver.

Congresos

¹⁰ Associazione Italiana Psicofilosofi (AIP): <http://www.psicofilosofia.it>.

¹¹ Phronesis. Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica: <http://www.phronesis.info>.

¹² Canadian Society for Philosophical Practice (CSPP): <http://www.philosophicalpractice.ca>.

¹³ Netzwerk für praktisches Philosophieren: <http://www.philopraxis.ch>.

¹⁴ Southern African Philosopher Consultants Association: <http://www.geocities.com/tjglouw/index.html>.

Hasta el presente se han celebrado nueve congresos internacionales y está programado el décimo para el presente año:

- I Congreso Internacional en Vancouver, Canadá, en 1994.
- II Congreso Internacional en Leusden, Holanda, en 1996.
- III Congreso Internacional en Nueva York, Estados Unidos, en 1997.
- IV Congreso Internacional en Bensberg, Alemania, en 1998.
- V Congreso Internacional en Oxford, Reino Unido, en 1999.
- VI Congreso Internacional en Oslo, Noruega, en 2001.
- VII Congreso Internacional en Copenhague, Dinamarca, en 2004.
- VIII Congreso Internacional en Sevilla, España, en 2006.
- IX Congreso Internacional en Caloforte, Italia, en 2008.
- X Congreso Internacional en Leusden, Holanda, en 2010.

Se han publicado las actas del I Congreso (Lahav y Tillmanns 1995), el V Congreso (Curnow 2001), el VI Congreso (Herrestad *et al.* 2002) y el VIII Congreso (Barrientos 2006a y 2006b).

Foros

A finales de 1998 se conformó a nivel internacional y en lengua inglesa el foro de discusión Phil-Counsel¹⁵.

Revistas

Las principales revistas especializadas en el campo de la práctica y el asesoramiento filosóficos a nivel internacional son la británica *Practical Philosophy*¹⁶, editada por la SPP desde 1998, y la estadounidense *Philosophical Practice*¹⁷, editada por la APPA desde 2005. Cabe mencionar también la italiana *Phronesis*¹⁸, editada por la asociación del mismo nombre.

¹⁵ Foro de discusión Phil-Counsel: <http://groups.yahoo.com/group/phil-counsel>.

¹⁶ *Practical Philosophy*: <http://practical-philosophy.org.uk/index.htm>.

¹⁷ *Philosophical Practice*: <http://www.appa.edu/journal.htm>.

¹⁸ *Phronesis*: <http://www.phronesis.info/RivistaI.html>.

Otras revistas que deben indicarse, aunque actualmente se encuentran inactivas, son la alemana *Zeitschrift fur Philosophische Praxis*, anteriormente editada por la IGPP, la estadounidense *International Journal of Philosophical Practice*¹⁹, en su momento editada por la ASCPC, y la canadiense *Revue de la Pratique Philosophique*²⁰, a cargo de la también indicada CSPP.

Por último, si bien abarcan el más amplio espectro de la filosofía práctica, también pueden señalarse revistas como la *Internacional Journal of Applied Philosophy*²¹.

Formación

Resulta habitual que las distintas asociaciones nacionales elaboren un programa de formación propio. La formación en asesoramiento filosófico apenas tiene espacio hoy en el ámbito universitario, aunque las excepciones son cada vez más numerosas.

En el master de la Facultad de Educación de la Universidad de Haifa, Israel, Ran Lahav ha impartido un breve módulo sobre asesoramiento filosófico de manera intermitente desde 1993. Y desde 2007 el Master Universitario en Filosofías Contemporáneas de la Universidad Estatal de Moldavia ofrece varios cursos destinados a diversas prácticas filosóficas, entre ellos uno centrado en el asesoramiento filosófico.

Italia, sin embargo, resulta pionera en este asunto, pues allí encontramos los primeros masters universitarios centrados en el asesoramiento filosófico. En Venecia, la Università Ca' Foscari Venezia inició la primera edición de su Master Universitario en Asesoramiento Filosófico en el año 2005. En Turín, la Escuela Superior de Formación Rebaudengo, afiliada a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y en colaboración con SICoF y otras instituciones relacionadas con el asesoramiento filosófico, ofrece desde 2009 un Master Universitario en Asesoramiento Filosófico. Y también a partir de esa fecha en la Universidad de Messina, situada en Sicilia, la Facultad de Filosofía y

¹⁹ *International Journal of Philosophical Practice*: <http://aspcp.org/ijpp/index.html>.

²⁰ *Revue de la Pratique Philosophique*: <http://www.ustpaul.ca/Philosophy/revue/index.html>.

²¹ *International Journal of Applied Philosophy*: <http://www.pdcnet.org/ijap.html>.

Letras, en colaboración con la asociación Phronesis, oferta un Master Universitario en Asesoramiento y Práctica Filosófica.

Iberoamérica y España

Inicios

En el ámbito iberoamericano, seguramente los primeros pasos en el ámbito de práctica filosófica grupal fueron dados entre 1998 y 2000 por Octavio Obando y Carmen Zabala, integrantes de la Asociación Búho Rojo²² en Perú, donde surgirá entonces la Sociedad Peruana de Consejería Filosófica y Práctica Filosófica (SOPECPRAFIL)²³. También hacia 1999 inicia su actividad en consulta privada y cafés filosóficos Roxana Kreimer en Argentina.

Consultas

En España aparece la primera consulta filosófica en el año 2000, a la par que la traducción del primer libro de Marinoff, cuando abre sus puertas en Barcelona el gabinete filosófico Pharos. A partir de ahí serán varios los filósofos asesores que surgirán en diversos puntos del territorio español. En el año 2006 comienza en Madrid el trabajo interdisciplinar e integrador de filosofía y psicología de Alter Consulta.

Asociaciones

En el año 2002 surge en Madrid la Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos (ASEPRAF)²⁴ y en Cataluña la Asociación de Filosofía Práctica de Cataluña (AFPC)²⁵. En 1999, se había fundado la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI, cuyo

²² Asociación Búho Rojo: <http://www.buhorojo.de>.

²³ Sociedad Peruana de Consejería Filosófica y Práctica Filosófica (SOPECPRAFIL): <http://www.redfilosofica.de/sopecprafil.html>.

²⁴ Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos (ASEPRAF): <http://www.asepraf.org>.

²⁵ Asociación de Filosofía Práctica de Cataluña (AFPC): <http://www.afpc.org.es>.

grupo ETOR (Educación, Tratamiento y Orientación Racional)²⁶ se estableció, inicialmente, en el campo de la orientación filosófica.

Dos años después surgirá la Asociación Portuguesa de Jorge Dias (APAEF)²⁷ y en 2008 nace una segunda asociación portuguesa liderada por Eugenio Oliveira (APEFP), y también han surgido asociaciones en otros países iberoamericanos, como la Sociedad de Filosofía Aplicada de México (SOFIAM)²⁸.

Publicaciones

También en 2002 se publica la obra que constituye una respuesta crítica por parte de Luis Cencillo (Cencillo 2002) a la obra de Marinoff. De manera paralela, Roxana Kreimer publica la primera obra de esta misma temática en castellano en tierras americanas (Kreimer 2002). Mónica Cavallé, que también entonces publicó una obra de espíritu afín al asesoramiento filosófico (Cavallé 2002), publicará dos años después su posición más perfilada (Cavallé 2004). En esas mismas fechas José Barrientos publica el primer texto que resume la historia y las aportaciones globales de los principales autores del asesoramiento filosófico (Barrientos 2004). Un año después Luis Cencillo presentará su manual más completo (Cencillo 2005), una de las últimas obras de quien ha sido una de las figuras más relevantes del reciente pensamiento español.

Destacamos después la obra coordinada por Mónica Cavallé y Julián Domingo Machado, en la que también han colaborado Roxana Kreimer, Luis Cencillo y José Luis Romero (Cavallé y Domingo 2007), así como las obras coordinadas por José Barrientos sobre la relación con la práctica y orientación filosófica de figuras ilustres de la historia de la filosofía (Barrientos 2006c) y de la historia de la filosofía española (Barrientos 2009b), y sobre la relación entre la filosofía aplicada y el mundo académico (Barrientos 2010). Asimismo, en 2009, José Barrientos y el primer presidente de la asociación portuguesa APAEF, editaron un manual didáctico de formación en asesoramiento: *¿Felicidad o*

²⁶ Grupo ETOR (Educación, Tratamiento y Orientación Racional): <http://www.grupoetor.es>.

²⁷ Associação Portuguesa de Aconselhamento Ético e Filosófico (APAEF): <http://www.apaef.com>.

²⁸ Sociedad de Filosofía Aplicada de México (SOFIAM): <http://sofiam.org>.

conocimiento? La búsqueda de la felicidad y del conocimiento en la Filosofía Aplicada, que se agotó en pocos meses. Actualmente, están en proceso de editar un segundo volumen conjunto.

Otras obras de autoría hispana en este ámbito han sido las de Ortega (2003), Altisen (2003), Guzmán (2007), Puigferrat (2008), Arnaiz *et al.* (2008).

La primera tesis doctoral en español, y también la primera presentada en Europa sobre esta temática, ha sido realizada por Barrientos (2009) en la Universidad de Sevilla. Éste, actualmente, dirige la segunda sobre el tema de Filosofía Aplicada y cuidados espirituales en medios sanitarios y otra tesis en Portugal sobre Filosofía Aplicada en medios empresariales. Además, en el seno del Grupo de Investigación “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento y Sociedad”, de la Universidad de Sevilla, se preparan otras cuatro más sobre el particular; se ocuparán a cuestiones como los diálogos socráticos, o la imbricación del asesoramiento filosófico con cuestionamientos existenciales.

Congresos

En 2004 se celebró en la Universidad de Sevilla el “I Congreso Iberoamericano y de habla hispana para el asesoramiento y la orientación filosófica”, y en ese mismo recinto tuvo lugar en 2006 el ya indicado VIII Congreso Internacional de Práctica Filosófica. Las actas de ambos eventos fueron publicadas posteriormente (Barrientos *et al.* 2005 y Barrientos 2006a y 2006b). También han sido publicadas las actas del posterior seminario Luso-Español acontecido en 2008 (Barrientos y Ordóñez 2008).

Por otra parte, la Universidad de Sevilla ha realizado en los dos últimos años los siguientes ciclos de conferencias: “Filosofía Aplicada a la Persona y a Grupos” (2007-2008), “Filosofía Aplicada y circunstancia española” (2008), Filosofía Aplicada y universidad” (2009), “Filosofía Aplicada y sociedad global” (2009-2010). Prepara la realización de las jornadas universitarias “Filosofía Aplicada y disciplinas psi” para el año 2011. Por otra parte, cuenta con un seminario permanente mensual de orientación filosófica, otro de filosofía y medicina y un último sobre los vínculos entre filosofía y psicoanálisis.

Foros

Desde 2003 y 2004 funcionan respectivamente los foros de discusión en lengua castellana de ASEPRAF²⁹, coordinado por la junta directiva de ASEPRAF y FIACOF (Foro Internacional para el Asesoramiento, la Consultoría y la Orientación Filosófica)³⁰, coordinado por José Barrientos.

Revistas

La revista especializada más relevante que ha surgido en lengua castellana ha sido la revista del grupo ETOR, apoyada por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, de la cual se publicaron cuatro números entre los años 2003 y 2005. En el año 2010, desde esa misma universidad y con periodicidad anual, toma el relevo la presente revista *Haser. Revista internacional de filosofía aplicada y orientación filosófica*³¹.

Formación

Respecto a la formación, el primer programa formativo ofertado en el territorio español es el Curso de Formación y Entrenamiento de Filósofos Asesores realizado por ASEPRAF; es el único centrado en el asesoramiento filosófico y, desde el año 2003 hasta la actualidad, ha tenido cuatro ediciones.

No obstante, sobre el ámbito general de la práctica filosófica, en la actualidad hay dos universidades españolas que han ofertado programas de postgrado como títulos propios. La Universidad de Sevilla, donde se ha constituido formalmente un grupo de investigación en filosofía aplicada y se han realizado diversos seminarios de investigación en este ámbito, así como también varias jornadas sobre filosofía y medicina,

²⁹ Foro de discusión de ASEPRAF: <http://es.groups.yahoo.com/group/asepraf>.

³⁰ Foro de discusión FIACOF: <http://es.groups.yahoo.com/group/FIACOF>.

³¹ *Haser. Revista internacional de filosofía aplicada y orientación filosófica*. Se prevé que se cuelgue en el repositorio de revistas científicas de DIALNET.

ofreció la primera edición del título de Experto Universitario “Filosofía Aplicada a la Orientación Filosófica (255 horas) en el curso 2006/2007. Junto al experto universitario “Metodologías prácticas de orientación filosófica” (2008) creó el Máster en Filosofía Aplicada. Por su parte, la Universidad de Barcelona presentó la primera edición del Master en Práctica Filosófica y Gestión Social en el curso 2007/2008. El segundo comenzó en 2009, pero por problemas de diversa naturaleza se encuentra actualmente clausurado.

Fuera del territorio español pero dentro del ámbito iberoamericano, también la Universidad Vasco de Quiroga, en la ciudad mexicana de Morelia, José Barrientos dirige cuatro cursos de postgrado sobre filosofía aplicada desde el año 2009. Se prevé su conversión en Máster Universitario en el momento en que se publique esta revista.

Bibliografía

- Achenbach, G.B. (1984). *Philosophische Praxis*. Köln: Jürgen Dinter.
- Achenbach, G.B. (2001). *Lebenskönnerschaft*. Freiburg: Herder.
- Altisen, C. (2003). *Asesoría filosófica y mediación*. Buenos Aires: Libros en Red. (www.librosenred.com)
- Arnaiz, G. et al. (2008). *Saber pensar para saber vivir. Filosofía aplicada, identidad y sufrimiento*. Sevilla: Fénix.
- Barrientos, J. (2004/2005). *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*. Sevilla: Kronos/X-XI, 2004 (reed: Las Palmas: Idea, 2005).
- Barrientos, J. et al. (eds.) (2005). *La filosofía a las puertas del tercer milenio. I Congreso iberoamericano y de habla hispana para el asesoramiento y la orientación filosófica*. Sevilla: Fénix.
- Barrientos, J. (ed.) (2006a). *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*. Sevilla: Ediciones X-XI.
- Barrientos, J. (ed.) (2006b). *Philosophical Practice: from theory to practice*. Sevilla: Ediciones X-XI.
- Barrientos, J. (ed.) (2006c). *Entre historia y orientación filosófica. La orientación filosófica en la historia del pensamiento*. Vol. I y II. Sevilla: Ediciones X-XI.

- Barrientos, J. (2009). *Vectores zambranianos para una teoría de la filosofía aplicada a la persona*. Tesis doctoral. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Barrientos, J. (ed.) (2009b). *Filosofía aplicada y circunstancia española*. Sevilla: Ceshvaq.
- Barrientos, J. (ed.) (2010). *Filosofía aplicada y academia*. Madrid: Visión.
- Barrientos, J. y Dias, J. (2009). *¿Felicidad o conocimiento? La filosofía aplicada como búsqueda de la felicidad y el conocimiento*. Sevilla: Project.
- Barrientos, J. y Ordóñez, J. (eds.) (2008). *Filosofía aplicada a personas y grupos*. Sevilla: Doss.
- Cavallé, M. (2002). *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*. Madrid: Oberón.
- Cavallé, M. (2004). *La filosofía, maestra de vida. Respuestas a las inquietudes de la mujer de hoy*. Madrid: Aguilar.
- Cavallé, M. y Machado, J.D. (eds.) (2007). *Arte de vivir, arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cencillo, L. (2002). *Cómo Platón se vuelve terapeuta*. Madrid: Syntagma.
- Cencillo, L. (2005). *Asesoramiento: qué técnicas, qué filosofías*. Las Palmas: Idea.
- Cohen, E.D. (ed.) (1989/2000). *Philosophers at Work: an Introduction to the Issues and Practical Uses of Philosophy*. NY: Holt, Rinehart and Winston. (2nd Edition: *Philosophers at Work: Issues and Practice of Philosophy*. Orlando: Harcourt Brace, 2000).
- Cohen, E.D. (2007). *The New Rational Therapy*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Curnow, T. (ed.) (2001). *Thinking Through Dialogue*. Oxted: Practical Philosophy Press.
- Guzmán, R. (2007). *La mujer serena. Pensamiento, filosofía y mundo femenino*. Barcelona: Sirpus.
- Herrestad, H. et al. (eds.) (2002). *Philosophy in Society*. Oslo: Unipub.
- Hersch, S. (1980). "The Counseling Philosopher". *The Humanist*, 40(3): 32-34.

- Koestenbaum, P. (1978). *The new image of the person. The theory and practice of clinical philosophy*. Westport, Conn: Greenwood Press.
- Kreimer, R. (2002/2005). *Artes del buen vivir: filosofía para la vida cotidiana*. Buenos Aires: Anarres, 2002 (reed: *Filosofía para la vida cotidiana*. Las Palmas: Idea, 2005).
- Lahav, R. (2001). "Philosophical Counselling as a Quest for Wisdom". *Practical Philosophy*, 4(1): 6-18.
- Lahav, R. y Tillmanns, M. (eds.) (1995). *Essays on Philosophical Counseling*. NY: University Press of America.
- LeBon, T. (2001). *Wise Therapy: Philosophy for Counsellors*. London: Continuum.
- Machado, J.D. (2009). "Luis Cencillo y el asesoramiento filosófico". *Paideia. Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 84: 117-136.
- Marinoff, L. (1999/2000). *Plato, not Prozac! Applying Philosophy to Everyday Problems*. NY: Harper-Collins, 1999 (trad. cast: *Más Platón y menos prozac. Filosofía para la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones B, 2000).
- Marinoff, L. (2001). *Philosophical Practice*. NY: Academic Press.
- Marinoff, L. (2003/2004). *The Big Questions. How Philosophy Can Change Your Life*. NY: Bloomsbury, 2003 (reed: *Therapy for the Sane*. 2004) (trad. cast: *Pregúntale a Platón. Cómo la filosofía puede cambiar tu vida*. Barcelona: Ediciones B, 2004).
- Ortega, P. (2003). *Curar con el pensamiento*. Madrid: Laberinto.
- Pérez, C. et al. (2004). "Orígenes de la terapia filosófica en España: Luis Cencillo". Ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano para el Asesoramiento y la Orientación Filosófica. Sevilla, 14-16 de abril de 2004.
- Puigferrat, J. (2008). *El pez que vivía fuera del agua. Cómo la filosofía práctica puede ayudar a encaminar nuestra vida*. Madrid: Maeva.
- Raabe, P.B. (1999). *Philosophy of Philosophical Counseling*. PhD Thesis. Vancouver: University of British Columbia.
- Raabe, P.B. (2001). *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Westport, Conn: Praeger.
- Raabe, P.B. (2002). *Issues in Philosophical Counseling*. London: Praeger.

- Raabe, P.B. (ed.) (2006). *Philosophical Counselling and the Unconscious*. New York: Trivium Publications.
- Schuster, S.C. (1991). "Philosophical Counselling". *Journal of Applied Philosophy*, 8(2): 219-223.
- Schuster, S.C. (1999). *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Westport, Conn: Praeger.
- Schuster, S.C. (2003). *The Philosopher's Autobiography*. Westport, Conn: Praeger.

II JORNADAS DE FILOSOFÍA Y DESARROLLO PERSONAL. FILOSOFÍA PRÁCTICA Y MUSICOTERAPIA

ÓLIVER ÁLVAREZ VALLE
Universidad de Valladolid
Grupo *Penicilina Filosófica* de Valladolid.
penicilinafilosofica@yahoo.es

RECIBIDO: 12 DE MARZO DE 2010

ACEPTADO: 4 DE MAYO DE 2010

Introducción

Desde el 6 al 9 de noviembre de 2009, algunos de los más importantes promotores de la Filosofía Práctica, de España y del mundo, se reunieron en el Ateneo, en el centro de Madrid. Mostraron una introducción a este creciente movimiento filosófico, con un día de conferencias abiertas y tres días dedicados a talleres, incluyendo entre los enfoques estudiados, la base del uso filosófico de la musicoterapia.

Aunque la iniciativa de celebrar estas jornadas partió de la sección de Filosofía del Ateneo de Madrid, todo el peso de la organización fue llevado por Victoria Caro, licenciada en Filosofía y miembro titulado de ASEPRAF (Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos). Gracias a su empeño, y a la aportación de todos los conferenciantes, se pudo disfrutar de un acercamiento global a esta corriente filosófica.

Viernes: *El arte de preguntar*, taller impartido por Óscar Brenifier¹.

Los talleres de Óscar Brenifier son una puesta en práctica de su “arte de preguntar”, desde el primer minuto, los asistentes se someten a la dinámica de responder de forma concisa y sin ambigüedades. Ésa es la

¹ Fundador del Institut de Practiques Philosophiques.

base de su práctica filosófica, aplicable en todas sus vertientes, no sólo en los talleres, sino también en los cafés filosóficos, en el aula y en la consulta individual o de pareja. En lugar de exponer primero una base teórica, el aprendizaje se ha de producir sobre la marcha del diálogo. Todo ello es coherente con la metodología pedagógica que ha propuesto en libros como “El diálogo en clase”². En nuestro caso el interés estaba en la mecánica y los recursos técnicos del cuestionamiento, y en sus fundamentos teóricos, ocasionalmente detallados cuando afloraban en la práctica.

Comenzamos con un EJERCICIO DE INTERPRETACIÓN, consistente en contestar por escrito a la pregunta “¿por qué están aquí?” y analizar en común las respuestas. Fue una forma de poner en marcha el diálogo, pero el objetivo no estaba en terminar el ejercicio (los incisos fueron todo lo largos que era necesario) sino centrarnos en las palabras “fáticas”, las interjecciones, los lapsus, los errores, etc. esas “pequeñas cosas que son reflejo de lo causal”, aplicando el principio de razón suficiente de Leibniz. En palabras del propio Brenifier durante el taller: “En una sola palabra puede estar tu visión del mundo”, o “lo que importa no es la palabra, es el ser”. A partir de esos detalles, normalmente no percibidos en el discurso, se inicia con decisión una senda, “como Descartes a través del bosque”, que puede llevarnos a algún sitio o no, pero, “como en la apuesta de Pascal”, tenemos poco que perder. El enfoque en los errores, sumado a la regla de anunciar antes de cada intervención de qué tipo va a ser ésta (respuesta, pregunta, comentario...) provoca una mayor concentración en el discurso, propio y ajeno, y una barrera que frena la charla no reflexionada. “Hay que parar de hablar para luego poder hablar”, porque “la vida humana es la producción de una imagen ante la que haces cualquier sacrificio”, y la charla cotidiana termina siendo una “conversación de hologramas”, por ello “la Filosofía es un trabajo iconoclasta”. Pero nos identificamos con esa imagen ilusoria y, por eso, “el ojo que da más miedo no es el del otro, es el propio” y “es un regalo envenenado obligarte a verte a ti mismo”. Ilustró este punto con la metáfora “del mono malayo”, que mete la mano en una jaula para coger un coco y, aunque no puede sacarla sin soltarlo, no lo suelta aunque

² BRENIFIER, Óscar: *El diálogo en clase*, Ediciones Idea, S. C. Tenerife, 2005

vea venir los cazadores a por él. También a los humanos nos cuesta “soltar” y dejar de defender nuestra imagen. Pero si lo conseguimos, nos liberamos intelectualmente de esa trampa:

“El arte de preguntar libera el pensamiento de estar obligado a tener una meta”.

La práctica de Brenifier deja en suspenso la teleología, “el sabio no tiene deseo”³. En ese sentido improvisó el “neologismo” “contra-doxá”, ya que es algo que parece ir contra el “sentido común”. Algunos recursos técnicos que utilizó y explicó, para hacer conscientes esas nuevas posibilidades de pensamiento fueron:

- El planteamiento de antinomias como ejercicio (“nietzscheano”) de transvaloración. Buscar aspectos positivos y negativos en ambos opuestos obliga a dejar de juzgar, y clasificar uno como bueno y otro como malo. Un útil recurso, pedagógico⁴ y para la consulta.
- Transposiciones o ejemplos imaginarios, para distanciar y relajar la resistencia.
- El paso de concreto a general, que también elude la resistencia, y viceversa, para volver a implicar.
- Profundizar y problematizar, respectivamente para planteamientos que se pierden en demasiadas posibilidades y para los excesivamente simplificadores. Simplificar y generalizar son dos mecanismos de defensa opuestos, por ello afirmó: “mi trabajo es hacer simples los pensamientos complicados y complicados los simples”.

En la sesión de tarde realizamos dos ejercicios más:

EJERCICIO PARA PREGUNTAR, “FILÓSOFO COLECTIVO”. Un supuesto consultante responde las preguntas que elige el grupo. Sobre la marcha vimos, entre otros muchos, recursos como:

- No añadir en las preguntas supuestos o prejuicios propios. La “alienación”, en el sentido de “ser nadie”, es necesaria en el

³ Interesante el desarrollo de este epígrafe en el artículo expuesto en su web, BRENIFIER, Óscar: “Filosofar es dejar de vivir”, disponible on-line en http://www.brenifier.com/espanol/filosofar_es_dejar_de_vivir.htm (último acceso 28 de noviembre de 2009).

⁴ BRENIFIER, Óscar: Ni sí ni no. Un libro para entender los grandes contrarios del pensamiento, Ediciones SM, Madrid, 2008.

filósofo asesor. “Filosofar es inhumano, exige no tener ninguna visión”.

- En una contradicción aislar y definir los términos por separado.
- Asegurarse de que el consultante sigue el hilo mediante preguntas sin grandes saltos.
- Avanzar tornando en preguntas las afirmaciones más tajantes, con preguntas “diabólicas” del tipo “¿cómo lo sabes?”.

Brenifier propuso que, como variante de este ejercicio, preguntar y responderse a sí mismo por escrito, puede ser una buena práctica de asesoramiento, con uno mismo como asesorado, ya que la escritura implica un compromiso con la respuesta, y posibilita su análisis.

EJERCICIO DE EVALUACIÓN por escrito con tres comentarios y tres preguntas por cada asistente. En esta última fase del taller pudimos escuchar nociones sobre las que reflexionar como: “Filosofar es descubrir nuestra incoherencia”, “el trabajo del filósofo es decepcionar”, “el brujo no vive en el pueblo, sino en sus límites”, o la platónica “verdad y amistad no van bien juntas”.

Finalizó un taller, como suelen ser los de Brenifier, sumamente intenso. Una muestra de un verdadero arte, el arte de preguntar, que saca a la luz ese sorprendente modo de pensar subyacente, del que muy pocas veces tenemos la oportunidad de hacernos conscientes. Su descubrimiento no siempre es agradable y quizá la mejor forma de disfrutar de esa toma de conciencia, de ese “descubrimiento de nuestra incoherencia”, sea con humor. Como suele decir el propio Brenifier en tales momentos: “¿Divertido, no?”

Sábado: Conferencias abiertas al público. Sesión de mañana, Salón de Actos.

Itziar Álvarez, como soprano, y Montse Muñoz Ávila, al piano, intercalaron entre las conferencias algunas piezas musicales, seleccionadas y comentadas brevemente por Mariano Betés de Toro.

Presentación de la jornada de conferencias, por JOSÉ LUIS ABELLÁN⁵.

El profesor Abellán mostró lo oportuno y relevante de estas jornadas como muestra de un incipiente nuevo ciclo de la filosofía, tras el agotamiento del que se inició en Grecia, desde la práctica y el desarrollo personal, y que terminó en su opuesto de la crisis de la razón instrumental plegada a lo material, pasando por el momento de “éxito y perdición” que supuso la segunda mitad del siglo XIX en Alemania con la institucionalización de la filosofía entendida exclusivamente como conjunto de grandes sistemas de razón discursiva. La obra de Abellán se rebela contra esa concepción restringida, y reivindica la filosofía española y el concepto de “exilio filosófico”⁶. Espera que esa labor dé sus frutos porque puede que la crisis que vivimos actualmente esté originada, precisamente, por la mencionada crisis de la filosofía.

Abellán ve en estas jornadas una señal del nuevo ciclo filosófico. Si el anterior, desde Aristóteles, dio la prioridad al sentido de la vista, éste nuevo ciclo debería estar basado más en el oído, como propuso ya María Zambrano, recuperando la tradición órfico-pitagórica. “Hay que aprender a escuchar” por encima del exceso de información y ruido que nos rodea. Eso sólo es posible recuperando el “sentido del silencio” y escuchando música. Por ello el surgir de la musicoterapia, y su incorporación a estas jornadas, es un indicio de tanta relevancia. Éstas fueron las palabras, profundas y a la vez asequibles a todo el público, del profesor Abellán, que compartió con nosotros la bonita anécdota de la frase con la que María Zambrano le dedicó un libro: “A José Luis Abellán, que oye crecer la hierba”.

Introducción a la Práctica Filosófica y al Asesoramiento Filosófico, por JOSÉ LUIS ROMERO⁷.

En esta necesaria y completa introducción, abordó los siguientes puntos:

⁵ Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

⁶ Mencionó su texto ABELLÁN, José Luis: *El exilio como constante y como categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

⁷ Asesor filosófico y Master Oficial en Psicoanálisis y Filosofía de la Cultura.

- NOMBRE. “Práctica Filosófica” fue, entre todas las usadas actualmente, la denominación que propuso como más ajustada para esta corriente, dado que recalca la dimensión práctica que la caracteriza.
- TIPOS. Citó a Gabriel Arnaiz⁸ para hacer una clasificación en cinco tipos: Diálogos socráticos, planteados a principios del s.XX por Leonard Nelson; Filosofía para Niños (FpN), corriente pedagógica iniciada por Mathew Lipman en los 70; cafés y talleres filosóficos; asesoramiento filosófico a particulares; y asesoramiento a organizaciones.
- OBJETIVO. “Recuperar la aplicación a la vida, característica de la Filosofía desde sus inicios”.
- BASE. Hallar incoherencias, internas y externas, de la filosofía, implícita y operativa, de cada persona.
- MÉTODO. Diálogo mayéutico para la visualización y reconfiguración por parte del consultante de su propio marco de pensamiento. Puede complementarse con lecturas filosóficas y otros recursos.
- HISTORIA. Aunque con antecedentes anteriores, Gerd Achenbach es el pionero de esta corriente, en 1981 funda la Asociación Alemana de Práctica Filosófica, la primera, que en 1998 se promociona en Sociedad Internacional. En 1995 Ran Lahav y Lou Marinoff convocan el 1er Congreso Mundial de Prácticas Filosóficas. En 1999 el best-seller de Marinoff⁹ la lleva al gran público. En la actualidad ya está incorporada a los estudios de postgrado en universidades de distintos países.
- ENTORNO IBEROAMERICANO. Entre 1998 y 2000 iniciaron sus actividades la asociación Búho Rojo, en Perú, Roxana Kreimer en Argentina, el Grupo Etor y el Gabinete Pharos en España. En 2001 Mónica Cavallé se convirtió en la primera presidenta de la Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos (ASEPRAF). La única revista especializada en España fue editada

⁸ ARNAIZ, Gabriel: “El giro práctico de la Filosofía”, en *Diálogo Filosófico*, número 68, Madrid, 2007. Págs. 170-206.

⁹ MARINOFF, Lou: *Más Platón y menos Prozac*, Ediciones B, Barcelona, 2000.

por el Grupo Etor¹⁰, vinculado a la Universidad de Sevilla, que ofrece un título de Experto en la materia que, junto con el Máster en Práctica Filosófica y Gestión Social de la Universidad de Barcelona, son los únicos títulos universitarios españoles en el área. Obras pioneras en España han sido la de Luis Cencillo¹¹, y la tesis de José Luis Barrientos¹², quien organizó el 1er Congreso Iberoamericano y 8º Congreso Mundial de Prácticas Filosóficas.

- CONTROVERSIAS. ¿Qué filosofía sustenta la Práctica Filosófica, ¿qué relación hay entre Filosofía y Práctica?, ¿y con la Psicología?, son algunas de las cuestiones aún por definir en este novedoso campo.

Sabiduría y complacencia. Filosofar para protegerse de sí mismo, por Óscar Brenifier.

Brenifier buscó, como es habitual en él, la interacción con la audiencia, en tres fases:

- EN LA PRIMERA pidió participación, y el hecho de que se alzasen pocas manos, sirvió como respaldo para la tesis del título, “la gente gasta mucha energía en defenderse”, y “las preguntas se detectan como una amenaza”, ya desde la escuela. Puso el ejemplo de que los alumnos bajan las manos cuando les pregunta por qué las han levantado. “Siento decir que mataron a Sócrates, y fue por eso. Yo me voy, pero él se quedaba”. Para hablar de la complacencia y esa defensa de uno mismo usó algunas fábulas de Nasrudín, como la del amigo poeta que le insultaba airadamente por haberle dicho que no le gustaba su poesía, “no me gusta tu poesía pero tu prosa es excelente”, fue la respuesta del mulá a esos insultos. También citó a Wittgenstein y afirmó que “filosofar es luchar con la fascinación que ejercen sobre nosotros algunas formas de expresión”¹³, cada época tiene sus palabras sagradas, como espantapájaros y, en la nuestra,

¹⁰ Precedente de la actual HASER.

¹¹ CENCILLO, Luis: *Cómo Platón se vuelve terapeuta: Respuesta a Marinoff*, Ediciones Fundación, Madrid, 2002.

¹² BARRIENTOS RASTROJO, José: “Tesis doctoral sobre Filosofía Aplicada”, disponible on-line en <http://issuu.com/jbbr/docs/tesis> (último acceso 1 de diciembre de 2009).

¹³ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 2009.

“respeto” es una de ellas. No propuso abandonar esas expresiones, sino parar su “fascinación”. Se apoyó en la expresión de Abellán, en la primera de las conferencias, “oír el silencio”, y la relacionó con el concepto chino del “sabor insípido” que permite apreciar los demás. “El filósofo te muestra lo divertido de tu problema”, pero eso puede ser tan duro como “atravesar un muro de fuego”, como el que, según Dante, separa el Purgatorio del Cielo.

- LA SEGUNDA interacción fue con Elena, una voluntaria del público. Al poco tiempo Brenifier hizo un inciso: “¿Por qué cuando respondo habla con la vecina?. Voy a decir algo terrible: Todo Elena está en ese gesto”. Así mostró tanto el mensaje del taller del viernes, como su provocadora forma de trabajar: “El filósofo práctico invita a una postura impensable, para poder verse a uno mismo”.
- LA TERCERA respondió a la pregunta que servía de antetítulo a la charla: “¿Es posible filosofar con todo el mundo: niños y adultos?”. Dos niños subieron al escenario y les pidió una pregunta. “¿Puedes hablar de tus libros para niños?”, dijo Andrés, uno de ellos. Brenifier trabajó con él para que descubriese por sí mismo la diferencia entre una auténtica pregunta y una petición. El otro niño, Simón, terminó llamando “mentiroso”, a propuesta de Brenifier, a uno de los niños del público, que había levantado la mano para fingir, según la hipótesis del propio Simón, que sabía responder y luego no lo hizo. Ambos niños rieron, pero a los adultos no les gusta ver eso, según la experiencia de Brenifier. De hecho, un adulto del público pidió la palabra antes de terminar para aclarar que “no necesariamente era mentiroso”. Brenifier le reprochó que así no se les hace honor, al niño y su hipótesis.

Más allá de la Filosofía. Desde el análisis filosófico a la comprensión espiritual, por RAN LAHAV¹⁴.

En pie y en inglés, con traducción consecutiva, Lahav comenzó con la cuestión de “¿en qué puede la Práctica Filosófica contribuir al mundo?”. En principio no para divertir, curar ni proporcionar satisfacción. “El

¹⁴ Asesor filosófico y promotor del 1er Congreso Mundial de Prácticas Filosóficas.

filósofo no cuadra dentro del juego de la oferta y la demanda porque la esencia de la Filosofía no es jugar a lo que juegan las personas, sino reflexionar sobre esos juegos desde fuera”. Aquí expuso su versión de la alegoría platónica de la caverna para referirse a que “el papel del filósofo no es hacer las sillas de la caverna más cómodas, o las sombras más bonitas, sino mostrar que todo eso es una caverna, y que se puede salir”. Aunque la luz de fuera haga daño, hay algo dentro de todo el mundo que nos empuja a buscarla, el “eros”, según Platón. El filósofo debe despertarlo. Esas “grandes palabras” se refieren a esa sensación de pérdida cuando recordamos la ilusión con la que esperábamos la vida adulta en nuestra infancia, o la de preguntarnos “¿esto es todo?” en los raros momentos de silencio interno y externo en medio de nuestro acelerado modo de vida. Buscamos una vida más plena y en eso es, precisamente, en lo que puede contribuir la Práctica Filosófica: No en proporcionar satisfacción, ni en solucionar problemas (de timidez, con el jefe, etc.) sino en ayudar a vivir una vida plena. Para ello Lahav recorre dos fases:

- Una, dentro de la Filosofía, basada en el análisis de los límites inconscientes que imponemos a nuestra vida, en “entender la caverna y sus sombras”.
- Y otra “más allá de la Filosofía”, una fase ya no analítica, sino espiritual, en la que trabajamos en la transformación para ir más allá de los límites de la caverna, el “perímetro” en el que nos encerramos.

Esta segunda fase está basada en las ideas de que “estamos en el exilio” (coincidencia con lo dicho por Abellán anteriormente) y de que es posible esa transformación. El “camino del entendimiento” es el método para conseguirla que propone Lahav, escuchando la voz interior que nos evoquen los textos de una serie de filósofos, que denomina “internos”, de épocas diferentes y aparentemente heterogéneos, pero que expresan esa voz que es el anhelo de vivir con plenitud: Marco Aurelio, Rousseau, Emerson, Bubber, Bergson, Fromm, Marcel, etc.

Para terminar nos emplazó a asistir a su taller del domingo, donde explicaría esta segunda fase con más detalle y con ejemplos prácticos, y sugirió que, mientras, pensásemos sobre esa voz interior.

Sentido de la Filosofía o Filosofía del sentido, por PEDRO ORTEGA.

Emotiva fue esta charla en la que Ortega nos mostró que la Filosofía como terapia puede “curar el sinsentido”, porque “cuando no hay pensamiento no hay sentido de la vida”. Por eso, parafraseando a Aristóteles, afirmó que la Filosofía no sirve para nada, pero añadió que “para nada más que para aprender a vivir”. Recordó la función terapéutica de la Filosofía ya en el mito de la caverna y para autores como Cicerón, Epicuro o el mismo Jung, que la consideró “la psiquiatría del futuro”, ya que “la locura es la pérdida del sentido común”, y la Filosofía trata con las “vidas mal planteadas”, con el autoengaño que reacciona contra lo que cree que es la realidad. Para todo ello señaló cinco puntos:

1. El diálogo ha de ser incesante.
2. Es necesario aprender a pensar: expresar y sentir lo pensado.
3. Aprender a pensar es fuente de salud. La mala relación pensamiento-realidad es la causa de la mayoría de las consultas al psicólogo.
4. Superar ese sufrimiento nos depara una alegría proporcional. La culpa, el mirar hacia atrás sólo es buena si es lo que nos permite pedir perdón, pero lo que ha de reinar es la responsabilidad, el mirar hacia adelante. Que llegue el reinado de la razón, y no de la culpa, como ya propuso Freud.
5. La Metafísica es necesaria para la Psicoterapia. Hay que ver que no son iguales la realidad sentida y la pensada, el error y la mentira, etc.

Uniendo pensamiento-sentimiento-realidad, que en verdad son inseparables, la Filosofía ayuda a poner en valor el sentido de la vida.

Metodología y Ontología en la Práctica Filosófica, por TOMÁS ELLAKURÍA¹⁵.

Hace doce años la obra de Antonio González¹⁶ marcó su propuesta metodológica, que se complementa con elementos de meditación y Psicología profunda. Lamentablemente, la falta de tiempo nos privó de poder conocerla en profundidad, ya que sólo pudo leer rápidamente las

¹⁵ Filósofo asesor y auxiliar psiquiátrico, iniciado en la práctica del Zen.

¹⁶ GONZÁLEZ, Antonio: *Estructuras de la praxis*, Trotta, Madrid, 1997.

primeras consideraciones del texto que tenía preparado. Más tarde hemos podido tener acceso al texto íntegro, y hemos comprobado que en autores como Zubiri, Husserl y Blay, pero sobre todo el mencionado González, está la base de su metodología. El texto termina con una cuestión vinculada con el sentido de toda la charla, en sus palabras: “¿Existe la posibilidad de una práctica filosófica de raigambre científica, en cuanto a sus bases epistemológicas? Probablemente esto sí pueda ser una realidad.”.

Práctica Filosófica y música, por MARIANO BETÉS DE TORO¹⁷.

En la sesión de mañana, Betés había hecho un breve avance de su conferencia, mientras comentaba las piezas musicales que sonaron, hablando de la función terapéutica, filosófica y social de la música.

Ya en la conferencia de la tarde, detalló cinco claves en musicoterapia:

1. Restablece la “armonía” espiritual. Punto estudiado desde Pitágoras.
2. Además de la función individual, la música tiene una función social, educativa, de doble filo.
3. No existe un mundo sin sonidos. Aunque continuamente focalizamos sólo en algunos.
4. Respondemos a la música, tanto consciente como inconscientemente.
5. Lo más importante: la música nos sirve para el autoconocimiento, por la catarsis y por la mezcla de recuerdos y sentimientos, positivos y negativos, que hace surgir, y que varían según el tipo de música, nuestra experiencia y el momento psicológico (mañana, noche...).

Al hacer conscientes estos sentimientos y recuerdos, la música nos permite analizar qué, por qué y cómo los sentimos. Para ese análisis un filósofo puede ser de gran ayuda, así como un experto en musicoterapia.

¹⁷ Filósofo asesor, Doctor en Medicina, Licenciado en Psicología y en Historia del Arte, Catedrático de la Universidad de Alcalá. Magister y responsable de los postgrados en Musicoterapia de la Universidad de Alcalá.

Filosofía Aplicada desde el abismamiento zambrano, por JOSÉ BARRIENTOS¹⁸.

En el escaso tiempo disponible nos dio un rápido resumen de su actual visión en dos fases de la Filosofía Aplicada o Interventiva:

1. FASE LÓGICO-ARGUMENTAL. Es la metodología de Óscar Brenifier, Tim Le Bon, Elliot Cohen, Warren Shibles, entre otros. El paso de lo racional a lo vivido no se facilita, de las ideas a las creencias, sobre las que vivimos según Ortega. María Zambrano trabajó sobre ello y, sobre ese trabajo, Barrientos propone una segunda fase.
2. FASE EXPERIENCIAL. Para “*saber*” lo conocido, o descubierto, en la primera fase, “como quien tiene su primer hijo y dice que ya *sabe* lo que es ser padre”, existe una vía estética y otra experiencial. Estética, por ejemplo, sería la descrita por Betés a través de la música, o mediante novelas como las novelas de Unamuno, “Abel Martín”, etc. La forma experiencial, sería haciendo vivir más conscientemente, por ejemplo, contó el caso en el que aconsejó al consultante que en lugar de resistirse a sus ataques de pánico nocturno, los describiese con detalle por escrito, con lo que disminuyeron y terminaron por desaparecer. Otros ejemplos de este tipo serían una visita al cementerio, para experimentar la muerte, o los métodos expuestos por Betés en su paso por el programa de televisión “Terapia de pareja”. Que estas vías lleven a buen puerto depende del consultante, en palabras de Zambrano, se le lleva hasta el “claro del bosque”, pero sólo el propio consultante puede quedar iluminado.

Como ejemplo de estas diferentes maneras de conocer algo, usó el concepto “perseverancia”, que puede ser conocido de forma racional, mediante la definición del diccionario, de forma estética, para lo que nos mostró un divertido vídeo musical que ilustraba perfectamente el término, o de forma experiencial, ilustrada con un emotivo fragmento del programa de Ophra Winfrey, en el que se plasmaba el mensaje “un obstáculo te demuestra cuánto quieres conseguir algo”.

¹⁸ Orientador Filosófico. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Universidad de Sevilla

Para terminar, Barrientos parafraseó a Giner de los Ríos para matizar que, si bien la Filosofía por sí misma da luz pero no calor, en el caso de Zambrano sí que es capaz de ambas cosas.

Café filosófico, por Óliver Álvarez¹⁹. Sala de la Cacharrería.

Unas cincuenta personas se congregaron para conocer la vertiente de los cafés filosóficos de la mejor forma posible, participando en uno de ellos. Aproximadamente la mitad de los presentes participaron activamente, de forma ordenada y con aportaciones concisas y bien expuestas. Se notó la abundancia de titulados en Filosofía entre el público, pero todas las citas que surgieron fueron suficientemente aclaradas para que todos los presentes siguieran sin dificultad el hilo de la conversación. Más de una docena de los habituales del café vallisoletano del bar Penicilino acudieron a la cita en Madrid para no perderse su sesión mensual, y colaboraron, además de con sus interesantes puntos de vista, con una muy buena demostración de la dinámica de los cafés coordinados por el autor de esta nota.

La sesión comenzó con una breve historia de los cafés filosóficos, desde el del profesor Marc Sautet, en París en 1992, y con una explicación de la mecánica que usáramos en el nuestro en concreto, basada en una primera fase de ejemplos, y una segunda de coloquio con la definición del diccionario de la Real Academia como base, definición que no nos compromete a priori con ninguna opción filosófica, sino con la noción que la Academia detecta que es la que poseen la mayoría de los hablantes del castellano. A partir de ahí se trabaja para matizarla, en caso de que no englobe todos los ejemplos expuestos, o se utiliza como apoyo para avanzar en las diferentes cuestiones que suscite el término elegido como tema para cada sesión. En esta sesión en concreto, el tema fue “el ser humano”, y se estudiaron cuestiones como la característica emocional, además de racional, del hombre; la justificación, o no, del antropocentrismo; y si lo que nos caracteriza más es la libertad, la moral, lo sagrado, el habla...

¹⁹ Promotor de los cafés filosóficos del café-bar Penicilino, en Valladolid, y autor de esta nota.

La actividad más lúdica y divulgativa de la Práctica Filosófica, ésta de los cafés filosóficos, implicó a los presentes, que demostraron que la Filosofía es accesible a todos los públicos, y que con cualquier edad y nivel académico se puede participar, aclarando y exponiendo nuestras opiniones y argumentos, y escuchando y apreciando los de los demás, consiguiendo llevarnos a casa cuestiones sobre las que seguir reflexionando, que de otra forma no habríamos advertido, y que pueden llevarnos a contemplar y vivir la vida de otra forma, puede que más plena, pero, seguro, más examinada.

Domingo. *La forma de entender: Cómo abrirnos a una dimensión de plenitud*, taller impartido por Ran Lahav

En la conferencia del sábado, Lahav habló de dos partes en su práctica, la primera dedicada a descubrir los patrones que definen el perímetro en el que se encierra el consultante, y la segunda, a la que dedicó este taller de mañana y tarde, orientada a cómo abrir ese perímetro para vivir en una “dimensión de plenitud”, como dice el título. Parte del supuesto de que todos sentimos un anhelo de plenitud en nuestro corazón, Lahav propone terminar con nuestro exilio, volver a nuestra “casa real”, mediante una transformación, que es posible si se emprende una búsqueda personal, que podemos orientar escuchando la “voz”, el mensaje, que nos evocan algunos textos de los que Lahav denomina “filósofos internos” No se trata de analizarlos, ni de estar de acuerdo con ellos, “no es exactamente filosofía”, sino que va “más allá”. Los autores con los que trabajamos y los mensajes evocados fueron estos:

ROUSSEAU. “*Soy más de lo que soy*”. Tras una breve contextualización biográfica, leímos un párrafo del autor y realizamos una relajación, tras la que dibujamos libremente lo que nos hubiese evocado el texto. Hicimos una ronda mostrando y explicando nuestros bocetos. LAHAV. “Lo que soy es más grande”, tras otra lectura, recordamos experiencias personales análogas a las descritas en el texto. BERGSON. “*Afuera hay algo diferente, no fragmentado*”. Aunque nuestra vida es como el flujo continuo de un río, vivimos como en las hojas de la superficie, en

fragmentos aislados. Lahav nos guió en una meditación en la que visualizamos que buceábamos bajo ese río. Luego, describimos lo que habíamos encontrado allí con tres palabras y, en grupos de tres, buscamos cómo aplicar todo lo visto, en la vida. EMERSON. “Ese yo ampliado está *más cerca de la Realidad* y la Sabiduría”, y el yo aprisionado no tiene ningún techo que le separe de esa “super-alma”. MARCEL. “*Plenitud*”. Se termina por abandonar la identificación con la propia voluntad, porque el ser en plenitud no calcula, se da como un regalo continuamente. Lahav estableció la metáfora del pianista que, tras años de práctica, simplemente se deja llevar cuando toca.

Además de estos ejercicios con textos, realizamos otros dos:

- Usamos la mano, para escribir por ejemplo, sin concentrarnos en ello, luego concentradamente y por último siendo conscientes de todo mientras lo hacemos. Luego lo repetimos en parejas, hablando sin más, primero, luego imaginándonos vistos desde fuera y, finalmente, conscientes de todo lo presente, incluyendo ruidos de fondo, etc. Un ejercicio aplicable en la vida cotidiana para reenganchar con ese yo ampliado que añoramos.
- El último ejercicio comenzó en grupos en los que comentamos alguna anécdota en la que nos hayamos sorprendido actuando, con malestar, fuera de nuestros patrones. Luego supusimos cómo habría sido la situación viviéndola desde el yo ampliado, no restringido. Finalizó la tarde visualizando esa situación sin malestar, en una última meditación más larga y profunda que las anteriores, de la que salimos conmovidos y con la sensación de haber aprehendido algo difícilmente expresable racionalmente.

Un importante punto que Lahav aclaró en un momento de la tarde, fue el de su analogía con el mito de la caverna de Platón. Puede malinterpretarse que lo que está fuera es lo que está bien y lo que está dentro de nuestro perímetro está mal, pero no es eso lo que Lahav quiere mostrar. Más bien, aclaró, se refiere a que debemos ser conscientes de que no somos un pequeño yo encerrado en los límites del perímetro de nuestra caverna, como creemos, sino que nuestro yo vive en la total plenitud ilimitada, tanto dentro como fuera de los límites de los patrones que nos autoimponemos. Lo que añoramos es vivir de esa manera, plenamente y sin limitaciones. En la primera parte de la práctica de

Lahav, esos límites ilusorios se hacen conscientes, y se comprueba que se puede vivir fuera de ellos, en la segunda, la estudiada en este taller, abriéndonos a una auténtica “dimensión de plenitud”, nuestra “verdadera casa”.

Lunes. *El arte de preguntar. La conciencia, reconciliarse con la finitud del ser*, taller impartido por Óscar Brenifier.

La mañana estuvo dedicada a un EJERCICIO DE INTERPRETACIÓN de pequeñas expresiones, orientado a vislumbrar qué visión del mundo tiene quien las usa. Para Brenifier, “la Práctica Filosófica es como un arte marcial, hay que saber qué pasa en la mente del otro con detalles casi imperceptibles”. Ese análisis de las palabras, “coartadas” que pretenden ocultar cosas, puede resultar brutal, porque el “método socrático te muestra tu ignorancia, y eso molesta”, aunque “la agresión depende de cómo perciba cada uno las preguntas”. “Los otros son útiles para que te muestren lo que dices y cómo lo dices, eso es Asesoramiento Filosófico”.

- “NO NECESARIAMENTE” fue la primera expresión que analizamos, llegando a la conclusión de que es una peculiar forma “tener razón” siempre, en la que no se contraponen opiniones en pie de igualdad, si no con la absoluta e impersonal necesidad, que sería la base de una visión determinista del mundo.
- “A VECES”, aunque similar a la anterior, es una expresión que según nuestra conclusión, denota un vínculo no con la necesidad, sino con la posibilidad, con lo que se puede deducir que, en este caso, sí se da importancia a la voluntad en la cosmovisión de quien la usa a menudo.
- “¡HOMBRE!” fue la última expresión sobre la que trabajamos brevemente, bajo el supuesto de que revela una visión dogmática, con proposiciones tan evidentes que ni siquiera merece la pena que se enuncien.

Estos, son indicios provisionales que pueden confirmarse o desmentirse más adelante, pero a los que, en todo caso, se debe estar atento en la consulta. Otros recursos fueron mencionados durante la mañana, como

evitar conceptos vacíos, por ejemplo “malentendido”, que implica que, aunque erróneamente, se ha entendido algo, que se debería explicitar. Un recurso más fue el de buscar un “común denominador” para comparar dos proposiciones, expresándolas mediante la misma categoría gramatical.

En la sesión de tarde, Brenifier varió su intención de efectuar y analizar una consulta y, viendo que la inquietud del grupo estaba más orientada al trabajo en el aula, propuso un ejercicio en el que, de cualquier forma, expuso recursos valiosos para ambas facetas.

PREGUNTAR A LA PREGUNTA²⁰. Comenzamos con “¿puedo ir a Valladolid en tres horas?”. Primero se escriben preguntas para aclararla. Después se comprueba si las preguntas son coherentes o no con la primera. Finalmente, las que hayan sido aceptadas se reducen a un concepto, por ejemplo “¿en qué transporte?” sería reducible a “medio”. La segunda pregunta que utilizamos fue “¿cómo saber si podemos tener confianza en los demás?”. Viendo las dificultades que encontrábamos aquí, Brenifier propuso el recurso de utilizar los conceptos resultantes del primer ejercicio. Sorprendentemente las preguntas surgieron con facilidad, demostrando la propuesta platónica de que existen conceptos con capacidad transversal, de “transposición”. Además de este recurso, usamos otros, como imaginar dos respuestas distintas para verificar la funcionalidad de una pregunta, usar las partículas interrogativas para crear buenas preguntas, y usar, pero no abusar, de “¿por qué haces esa pregunta?” y “¿qué significa alguno de sus términos?” como preguntas iniciales. En resumen, en este ejercicio “los alumnos ven qué es un concepto y aprenden a pensar antes de contestar”.

Conclusión

En estas jornadas, se mostraron algunas de las vertientes y metodologías más relevantes en la Práctica Filosófica actual, pudiéndose comprobar su variedad, a la vez que su coherencia.

²⁰ Descrito en BRENIFIER, Óscar: *El diálogo en clase*, Ediciones Idea, S. C. Tenerife, 2005, páginas 105-111.

Bibliografía

BRENIFIER, Óscar: *El diálogo en clase*, Ediciones Idea, S. C. Tenerife, 2005.

BRENIFIER, Óscar: “Filosofar es dejar de vivir”, disponible on-line en http://www.brenifier.com/espanol/filosofar_es_dejar_de_vivir.htm (último acceso 28 de noviembre de 2009).

BRENIFIER, Óscar: *Ni sí ni no. Un libro para entender los grandes contrarios del pensamiento*, Ediciones SM, Madrid, 2008.

ARNAIZ, Gabriel: “El giro práctico de la Filosofía”, en *Diálogo Filosófico*, número 68, Madrid, 2007. Págs. 170-206.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 2009.

MARINOFF, Lou: *Más Platón y menos Prozac*, Ediciones B, Barcelona, 2000.

CENCILLO, Luis: *Cómo Platón se vuelve terapeuta: Respuesta a Marinoff*, Ediciones Fundación, Madrid, 2002.

BARRIENTOS RASTROJO, José: *Vectores zambranianos para una teoría de la filosofía aplicada a la persona*, Vicerrectorado de investigación, Universidad de Sevilla, 2009.

GONZÁLEZ, Antonio: *Estructuras de la praxis*, Trotta, Madrid, 1997.

BERGSON, Henri: *Time and Free Will*, Muirhead Library of Philosophy, Londres, 1971.

MARCEL, Gabriel: *Obras selectas de Gabriel Marcel. I: El misterio del ser. El dardo. La sed. La señal de la Cruz*, Editorial Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 2004.

EMERSON, Ralph Waldo: *Ensayos*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001.

LAHAV Ran: “What Lu told me” y “Plenitude is not from you”, disponibles on-line en <http://www.trans-sophia.net/115845/What-Lu-Told-Me> (último acceso 10 de diciembre de 2009).

LAHAV, Ran y DA VENZA TILLMANN, Maria: *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, New York, 1995.

CICLO DE CONFERENCIAS “FILOSOFÍA APLICADA EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL MODERNO Y CONTEMPORÁNEO”

GRUPO DE INVESTIGACIÓN “FILOSOFÍA APLICADA:
SUJETO, SUFRIMIENTO Y SOCIEDAD”
Universidad de Sevilla¹
haser@us.es

RECIBIDO: 12 DE NOVIEMBRE DE 2009

ACEPTADO: 4 DE MAYO DE 2010

Introducción: ¿Filosofía Aplicada y pensamiento español?

Filosofía Aplicada y pensamiento hispánico deberían haber encontrado trabazón desde los orígenes de la primera.

La Filosofía Aplicada supone un estudio reflexivo donde no se privilegia el “sobre” la vida, sino el “desde” la vida. Así, la Filosofía Aplicada supone una reflexión *desde* las cuitas personales de consultantes que acuden al filósofo no para hablar *sobre* la vida, sino siendo incapaces de evitar que ésta invada la consulta. La preocupación de despacho sobre el sentido existencial es acuciante cuando un consultante ha perdido recientemente a la mujer con la que convivió veinte años, el interés argumental sobre el amor de un ensayo filosófico aumenta su densidad desde las palabras de la adolescente que siente que le han roto el corazón y, con ello, percibe que no tiene fuerzas ni argumentos para seguir adelante.

El pensamiento español se ha destilado en moldes sistemáticos, sin embargo, son más propicios a él los moldes literarios. Razón de ello son las guías, las novelas filosóficas o la filosofía literaria. La lectura de Baltasar Gracián, Calderón de la Barca, Unamuno o los dos Zambrano dan cumplida cuenta de ello. Además, el modo de hacer filosofía en contextos españoles es muy acorde a la labor desarrollada por el filósofo aplicado. Una de las acepciones de la filosofía de acervo común es la que

¹ Este artículo ha sido editado previamente en el libro Barrientos Rastrojo, J.(ed.): *Filosofía Aplicada y circunstancia española*, DOSS-CESHVAQ, Sevilla-Morelia, 2009.

aconseja “tomarse la vida con filosofía”. Esto no es sinónimo de desarrollar una existencia complicada en complejos sistemas abstractos, sino saber mantener entereza en adversidad, grandeza de ánimo en la consternación, agudeza en las problemáticas complejas, aceptación en las insolubles y paciencia (paz y ciencia) en todas ellas. La idea responde a un tratamiento de la vida tildada por un término que procede de uno de nuestros pensadores universales: hay que ser un Séneca en la vida.

Si la Filosofía Aplicada acarrea el anhelo de un modo de hacer filosofía y el pensamiento español daba el marco para la respuesta, sólo quedaba establecer el nexo de unión. El ciclo de conferencias que abrimos en la Universidad de Sevilla² pretendía comenzar este enlace tan escaso como necesario. Nos ocupamos de inaugurarlo en el curso 2008-2009 y esperamos poner continuarlo en sucesivas ediciones. A continuación, resumimos algunos de los puntos destacados de cada una de sus conferencias.

Escepticismo, prudencia y arte de elegir: Baltasar Gracián y la Filosofía Aplicada

El profesor José Ordóñez García, intensamente comprometido con el ámbito de la Filosofía Aplicada dentro y fuera de la universidad, comenzó su reflexión exponiendo su sorpresa por el enorme interés que Baltasar Gracián estaba despertando en la empresa y la ciudadanía estadounidense y anglosajona: ¿cómo es posible que un mundo tan pragmático como el norteamericano, indicaba el ponente, se interesara por un clásico del pensamiento español? Inmediatamente llegaba una posible respuesta: la lectura del *Oráculo Manual* se puede entender como un catálogo de conductas correctas y, por ende, una obra análoga a las obras de autoayuda tan extendidas en aquellos contextos geográficos.

² El Seminario Internacional Universitario “Filosofía Aplicada a la Persona y a Grupos” fue financiado por el Vicerrectorado de Relaciones Institucionales y Extensión Universitaria y organizado por la Asociación Internacional Universitaria para la Filosofía Aplicada POIESIS. Puede consultarse más información en la blog del mismo: <http://filosofia-aplicada.blogspot.com>, último acceso 18 de diciembre de 2008.

Sin embargo, Gracián es mucho más. Ordóñez cifra su interés para la Filosofía Aplicada en tres puntos: su escepticismo, la idea de prudencia y el arte de elegir.

Es llamativo que en un jesuita que nació con el siglo XVII se aferre a una primera idea escéptica, algo opuesto a la reflexión religiosa del medio y el momento histórico de Gracián. Esto, lejos de restarle valor, aumenta su interés para el filósofo, moscardón criticista por excelencia. El escepticismo fragua las bases para una máxima Graciána: nadie aprende sino a partir de la propia experiencia. Idea nodal que quiebra la el uso angloparlante que se le da a su obra en los últimos tiempos. Además, impulsa al lector de Gracián a plantearse una segunda cuestión: ¿cómo actuar si la experiencia del otro sirve de poco a mi propio aprendizaje? La idea de prudencia dará el marco formal de la respuesta.

Inicialmente, Gracián se aferra a un pensamiento pesimista y una concepción específica de la prudencia:

(1) El mundo no es como debería ser y *nunca (o difícilmente) llegará a serlo.*

(2) El sujeto prudente es aquel que, artificialmente, no se amolda a lo que es sino que intenta construir artificialmente algo que lo transforme.

De la primera aseveración, se produce una postura determinada: el mundo es el enemigo. Esta reflexión concierta con ciertas filosofías (platonismo) y ciertas concepciones de la fe (catolicismo del Siglo de Oro español).

De la segunda aseveración, se infiere la primera paradoja Graciána. La prudencia se corresponde con un deber específico. Ese deber ser se distancia de lo que el sujeto “naturalmente” es. Ahora bien, ¿realmente será posible conseguirlo una vez leída la primera aseveración? Si ser prudente es un “deber ser” y ese deber ser sólo con mucha dificultad se plasmará en el mundo, ¿cómo conseguirlo? Obviamente, la vía de la prudencia se sitúa en un “impasse”. La propuesta de la lectura de Ordóñez es que habría que ser imprudentes.

La imprudencia en la acción ha de ser entendida en este marco. La imprudencia es la actitud de aceptar el ser tal cual es y no intentar imponerle una segunda naturaleza (con pocas posibilidades de darse y

que nos columbraría al fracaso). En una palabra, “adaptarse a la ocasión”. Así lo indica Gracián en el *Oráculo Manual*.

Adaptarse a la ocasión. Dirigir, pensar, todo debe ser oportuno. Hay que decidirse cuando se puede, pues la ocasión no espera a nadie. En la vida no hay que servirse de generalidades, a no ser por virtud. La voluntad no tiene leyes precisas: el agua que hoy se rechaza mañana se beberá (...). El sabio conoce bien dónde está el prudente norte: en adaptarse a la ocasión³

Ni que decir tiene que hemos dejado una cuestión abierta: ¿por qué es tan complicado alcanzar el deber ser? Porque la pasión es inherente al hombre y éste siempre ha de contar con ella? El deber ser tironea a un lado opuesto a la misma, pero no por ello fenece el esfuerzo de la pasión.

Comprendido esto, encontramos un medio para vencer la pasión, asumiendo su inmortalidad dentro del cuerpo humano: dejarla actuar pero evitar que domine. No podemos fusilar la pasión, no obstante, podemos controlar la respuesta que demos ante ella, es decir, podemos resemantizarla.

En este punto, establecía Ordóñez un caso de consulta. Una mujer de cuarenta años que se separa y decide que quiere desarrollarse, por vez primera en su vida vitalmente. Para ello, decide que se quiere dedicar a la pintura. El conflicto surge cuando se apercibe que tiene una hija y también desea “ser madre”. Tenemos aquí un conflicto entre dos pasiones, que en este caso serían incompatibles. La solución no viene de la eliminación del ser, de las pasiones, porque como vimos eso es imposible. De hecho, el intento de eliminar una de las dos sólo produce sufrimiento (el generado por la pasión mutilada). Si cambiamos la dinámica del deber ser por el ser, el filósofo aplicado debería fomentar una resemantización que fomentase el ser, esto es, la integración de las dos pasiones y su aceptación en un nuevo marco significativo. Por ejemplo, como se propuso en la sala, que la madre enseñe a pintar a la hija.

El último tema fue apenas sugerido por Ordóñez: ¿en qué consiste el arte de elegir? Para Gracián, elegir significa “elegir el objeto bueno”. Ese objeto bueno no conduce a un idealismo generalizador sino que se ha de

³ GRACIÁN, B.: *Oráculo Manual*, 288, Temas de Hoy, Madrid 1993. Págs. 164-165. Edición de José Ignacio Díez Fernández.

especificar para cada sujeto. Ahora bien, ese “objeto bueno”, se pregunta Ordóñez, es lo que me satisface o lo prudente, es decir, lo que frena mi pasión. La enorme paradoja es que si la elección depende de la prudencia (de lo mejor y no de las pasiones) no seríamos nosotros quien elegiríamos sino que un ente (podríamos llamarlo lo más razonable) haría que todos eligiésemos lo mismo. En caso contrario, se apunta por una postura imprudente, pero, a la vez, sería la del ser, la de la pasión que nos constituye.

El afrontamiento calderoniano de conflictos existenciales.

La profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, Juana Sánchez-Gey, comenzó con una idea epicetetea, que ha sido inspiración profesional del autor de la primera tesis doctoral sobre Filosofía Aplicada (Prof. Dr. Peter Raabe, Universidad Fraser Valley en Canadá): una filosofía que no alivia algún sufrimiento humano es vano. Sánchez-Gey nos ilustró con dos modos en que el pensamiento de Calderón de la Barca rinde utilidad a nuestra disciplina: (1) la obra calderoniana ofrece un *marco* en que se desarrolla un discurso significativo para el orientador filosófico y (2) provee de contenidos concretos de utilidad para el trabajo individual o grupal.

En cuanto al marco, se advierte que la filosofía española no ha de buscarse exclusivamente en los moldes encorsetados del sistema o el ensayo reflexivo: “No es el carácter sistemático, ni la abstracción lo que hace a la reflexión que sea filosófica, sino que el pensamiento sea riguroso, comunicable, y que aporte nuevo saber”⁴. Siguiendo una profunda tradición que hunde sus raíces en el Quijote de Cervantes, Sánchez-Gey demanda la raíz filosófica de nuestra literatura. Razón de ésta aseveración es la obra del autor de *La vida es sueño*. Tal afirmación no es gratuita sino que nuestra pensadora lo justifica afirmando que la literatura calderoniana, y por extensión la española, discute las cuestiones más hondas de la condición humana, como veremos más adelante. Aparte

⁴ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: “Sobre el hombre calderoniano o la razón de una duda” en AA.VV.: *Calderón de la Barca desde la modernidad*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001. Pág. 161.

de los temas está el formato en que esas verdades se nos abren a nuestro mundo: son auténticas evidencias (en el sentido zambraniano) que provocan una detención de la lectura y de la vida puesto que necesitan reflexionarse.

Por otra parte, la filosofía española siempre es una “filosofía con apellidos”. El pensador español ha avanzado sobre el sentido de la vida, de la libertad, de la conciencia, de la religión,... En todo momento, ésta ha estado transida de una vitalidad respaldada por un sujeto que habla (se queja, agradece, grita, llora, ríe,...), una persona que actúa (se hace levantisco, fenece en tristeza, manifiesta locura o incomprensión,...) o una situación en que todos tienen derecho a manifestar su particularidad. La filosofía española no sólo ha versado sobre la vida sino que su misma entraña *es* ser viviente; por consiguiente, conforma una “filosofía con cintura”, según el parecer de la profesora de la UAM. La vida requiere una flexibilidad que trasciende el sistema sin negarlo. No podía ser de otra forma: si pensamos en filósofos españoles contemporáneos advienen a nuestra mente especialistas en ética (Savater, Amelia Valcárcel, Victoria Camps,...) o que se han dedicado a ella con interés.

Resumiendo, el marco propicio para la filosofía aplicada que trae el pensamiento calderoniano implica: (1) acercarnos a la filosofía desde la literatura, (2) ubicarnos en las preguntas más hondas de la condición humana, (3) fraguar un saber de tipo evidencial, (4) ponernos en contacto con un pensamiento desde la vida y (5) conectarnos con inquietudes éticas. Concretemos algunos temas calderonianos.

El primero sería el análisis de la libertad humana. El ser humano es capaz de ser libre a pesar de las constricciones físicas. Según el ejemplo epicteteo, se podrá encadenar la pierna de un esclavo, pero su espíritu sólo será siervo por opción personal. La razón determina la libertad del individuo. Además, las virtudes intelectuales y éticas tradicionales como la prudencia o la templanza protegen tal derecho y deber. Decimos bien, deber, porque el filósofo no sólo tiene el derecho de ser libre, su misma esencia debería ser la constitución de su ser como ser libre. Segismundo, el protagonista de *La vida es sueño*, es semblante de ese anhelo.

Adherimos lo anterior a la pronunciada por los filósofos helenos o por el contemporáneo Pierre Hadot: ser filósofo es más que conocer un conjunto de teorías filosóficas, la filosofía es un modo específico de vivir.

Por eso, la condición de filósofo no se *gana* desde el hecho de aprobar medio centenar de exámenes, sino que se *obtiene* desde la mirada escrutadora de los demás. Un ejemplo de filósofo español que respeta este sentido fue Sanz del Río, introductor del krausismo en nuestro país.

El segundo es la búsqueda de la unidad y la armonía. Lejos de pretender una exclusión del otro, la unidad calderoniana aúna la naturaleza esquizoide y anima al sujeto a encontrar su centro y desde ahí andar el propio camino.

Tema nodal, es la propuesta de Sánchez-Gey referente al amor: quien quiera entender qué es el amor, sólo ha de leer *La vida es sueño*. Allí, se destaca un auténtico proceso de amor. No asistimos a un sentimiento de dependencia o de falsedad cortés sino a un proceso análogo al leibniciano (amar es encontrar la felicidad propia en la del otro) o al descubrimiento del yo desde el tú.

Precisamente, el punto anterior nos conduce a otro asunto calderoniano: la conciencia y la identidad. Toda identidad es dialógica e integradora. No hay yo sin tú. No hay identidad sin una mirada que rescate abismos personales que, nosotros mismos, desconocemos. Obviamente, esto posee connotaciones éticas de indudable valor. No haría falta justificar la moral o la ética de modo deontológico, sino que una mera postura pragmática sería suficiente: preocúpate del otro, aunque sea por tu propio interés⁵

Por último, repetir que no se hace apología de todo esto desde contundentes argumentos sino desde ese tipismo de la reflexión española que hace manar sus razones desde la misma vida actuante dentro de la narración.

Blas Zambrano, compromiso educativo y social

Nos sumamos a la afirmación que hiciera el profesor José Luís Mora en su conferencia: “Blas Zambrano no sólo debe ser estudiado como padre

⁵ Ésta es una de las conclusiones del planteamiento del profesor Ramón Queraltó: la ética no sólo interesa individualmente sino que a las mismas empresas. El desarrollo de la ética empresarial fomenta el buen clima entre los que la componen y, por ende, aumenta la productividad (Cfr. *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*. Tecnos, Madrid, 2003).

de María Zambrano sino «como él mismo» porque posee valores que le son propios”.

Sin duda alguna, María Zambrano estaba equivocada cuando aseveraba que su padre había publicado pocos escritos. La labor de búsqueda y compilación de nuestro conferenciante en el libro *Artículos, relatos y otros escritos* de Blas Zambrano, da cuenta de ello.

Blas Zambrano nace en Segura de León, en Extremadura, en 1874. Procede de una familia de propietarios venidos a menos, lo cual le condujo a una experiencia dual que combinaba su ascendencia burguesa y el contacto con el proletariado. Esto será patente en toda su obra, pues busca el ascenso social del obrero a través de la cultura. Esta mezcla será también patente en los libros de su hija María. Así lo cuenta José Luís Mora.

En el nacimiento mismo estaba ya el fuerte contraste entre los ideales del tiempo pasado de propiedades rurales, la “Arqueópolis de encinas milenarias” y sueños de reformas religiosas, de “catolicismo muy cristiano”, y los nuevos tiempos de mudanzas y transformaciones. Es difícil entender a don Blas y a los Zambrano, incluida la propia hija, sin la referencia a estos orígenes donde se vivían, al tiempo, las glorias recordadas y las tragedias sufridas⁶

Las fases de su vida son siete, de las que glosó cinco el profesor Mora.

La primera, la vivida en Alájar, ofreció a Zambrano la posibilidad de conectar con el anarquismo y con líneas religiosas heterodoxas a través de su padre Diego Zambrano. Precisamente, la enfermedad de éste último impidió que el joven Blas estudiase Filosofía, quedando sólo en Magisterio. Quien sí la estudió fue su hermano, que recalaría en una farmacia granadina, cuyas puertas permanecen abiertas casi un siglo después con el rótulo “Farmacia Zambrano”. Su periodo en Sevilla le permite contactar con intelectuales relacionados con la Institución Libre de Enseñanza, los ideales krausistas como Simon Fons, Urbano González Serrano, Pedro Alcántara, Manuel Sales y Ferré o Federico de Castro. El impacto de la ciudad en su vida se ve reflejado en uno de sus relatos, donde sitúa a una de sus protagonistas entrando por la ancha calle Castilla, tras pasando la calle San Jorge o llegando a la Plaza Nueva.

⁶ MORA GARCÍA, J.L.: “Blas J. Zambrano”, *Ateneistas ilustres II*, Madrid, Ateneo de Madrid, 2007. Pág.742.

La tercera fase de su vida, la de Granada, fue una de las más intensas. Culminada su formación se lanza a la generación de *La obra*, institución de carácter socialista (aunque no política) en que se escanció el ideal zambraniano de la educación como medio de desarrollo del obrero. Cuenta Mora que allí se formaba a obreros con escasa formación y no sólo en temas de escasa complejidad, sino que contaron con personalidades y conferenciantes que llenaron salas con más de mil personas. La obra contará con libros e instrumentos pedagógicos de los que hacían uso personas de todos los niveles sociales. Aventura Mora que tal anhelo fuera por un espíritu, hoy perdido, en el que la construcción personal del individuo era uno de los débitos esenciales hacia uno mismo.

Será también aquel el lugar del nacimiento del periódico *X*. Éste desarrollaba los ideales liberadores (no liberales) zambranianos y llegó a ser motivo de conflicto con otros de los periódicos granadinos: *El triunfo*. Las disquisiciones llegaron a encontrar fricción con el alto clero, al punto de acusar a Blas Zambrano de anticristo. Mora se pregunta por las razones de la violenta respuesta a los escritos de Zambrano, puesto que éstos no perseguían el combate a campo abierto. De hecho, son conocidos algunos de sus artículos que se negaban a la idea de la lucha abogando más por la solidaridad.

La cuarta etapa se inscribe en Vélez-Málaga, lugar de nacimiento de María Zambrano. No estuvo allí mucho tiempo, aunque es recordado como un buen maestro. Esto lo confirman los diversos premios y reconocimientos que recibe: “hasta estuvo propuesto para la obtención de la cruz de Alfonso XII que finalmente no le fue concedida por no llevar quince años de servicios”⁷. De aquella época data un escrito donde recomienda la educación moral del alumnado. Para ello, no es suficiente con transmitir contenidos sino responsabilizarse con el alumno y hacerlo consciente del interés del maestro por su discípulo, que sepa que se apena cuando el discípulo no se comporta de modo adecuado.

La cuarta etapa será la de Segovia. Él intentó hacer ciudad, es decir, fomentar el encuentro entre los segovianos usando como medio, nuevamente, la cultura. Será el periodo de la Universidad Popular Segoviana, de la tertulia con Antonio Machado, de sus publicaciones en

⁷ Ibidem. Pág. 755.

Castilla y de su desafección política por las injusticias caciquiles que veía.

Por último, Madrid es su época final. Colmataría allí lo que había hecho toda su vida. Imparte conferencias y clases, pero su actividad se va amenguando progresivamente⁸.

Uno de los temas esenciales en Zambrano son las ideas de la alteridad y de la españolidad. Para el maestro de Extremadura, el sujeto sólo se constituye desde la mirada del otro, de ahí su necesidad de compromiso con lo demás, de lo cual dejaría huella en Granada y en Segovia. En este sentido, era importante “hacer ciudad” y hacer estado. La integración del otro no respondería sólo a un altruismo desprovisto de beneficio personal sino que implicaba una demanda que surgía de la propia creación de la identidad como sujeto social o de la creación de la dimensión social del sujeto.

Asimismo, Zambrano se inscribe en el modelo de personas para los que las palabras y el ser deben coincidir, de ahí su coherencia a lo largo de toda su vida. Por tanto, su vida era reflejo de sus obras y viceversa. Los discursos encendidos o apasionados no se circunscriben a un mero colorido de retórica artificial sino a una vivencia comprometida con el mundo que le rodeaba.

Esto último le conduce al concepto de “razón unitaria”, que se corresponde con la “razón poética” de su hija. Don Blas comprende que más allá de la reducción moderna de la racionalidad hay un concepto que trasciende sus fronteras y permite alzarse a conocimientos latentes, palpitantes y vitales. Razón de ello será que camine por distintos géneros literarios: ensayo, diálogo filosófico y novela. Razón unitaria que descansa en una razón compasiva (y profundamente española) tal y como recogemos de un artículo suyo en que se queja de las imposiciones a Alemania durante la I Guerra Mundial.

Si el español representa algo en el mundo, es su viril rendimiento a la razón práctica, su idolatría de la diosa Temis, a quien, si alguna vez vuelve la espalda, es para ponerse de parte del caído, así sea un galeote⁹

⁸ Cfr. MORA, J.L.: “Introducción” en ZAMBRANO, B.: *Artículos, relatos y otros escritos*, Diputación provincial de Badajoz, Badajoz, 1998. Pág. 19.

⁹ ZAMBRANO, B.: *Artículos, relatos...* Págs. 235-236.

García Morente en la fundamentación de la Filosofía Aplicada

Manuel García Morente sería el autor que el profesor de la Universidad Pablo de Olavide Jesús López Baroni nos puso en relación con la Filosofía Aplicada. García Morente es conocido por ser uno de los traductores contemporáneos de gran cantidad de textos de la modernidad filosófica. De hecho, introduce a Kant en España, pero también a Kant o Russell e incluso intentó la creación de una estructura semejante a la Institución de Libre Enseñanza para niveles preuniversitarios.

Según refiere López Baroni, García Morente despuntó desde muy joven: “A los veinticinco años, catedrático de la Universidad de Madrid. ¡El catedrático más joven de España!”¹⁰. De su vida, destaca el giro que le hizo pasar de intenso conocedor y practicante del republicanismo a sacerdote y crítico profundo con los que, previamente, se había alineado.

¿Qué encontramos en García Morente de utilidad para la Filosofía Aplicada? Una fundamentación y un modo de investigar dentro de la consulta. García Morente se plantea una superación del positivismo cuando se intenta investigar al hombre. Siendo conscientes de la diferencia diltheyana de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, el filósofo jienense se acerca a la intrahistoria unamuniana. La historia de cada persona es distinta por lo que no se pueden establecer reglas fijas para su indagación.

El objeto de la historia no es genérico, sino individual. No establece la historia leyes de un género o de una especie que determinen un acontecer fijo, constante, igual a sí mismo, siempre que aparece la misma esencia. No; sino que la historia es la determinación de hechos particulares en un lugar y en un tiempo concreto. Por consiguiente, la historia en ese sentido no puede ser ciencia; tiene que ser pura narración, no conocimiento científico¹¹

El historicismo morentino es análogo al orteguiano. Con el autor de la razón vital, compartiría más que clases en Madrid. Sus ideas son coincidentes en muchos puntos y jamás se alejó de él. Muestra de ello, es la comparación del siguiente texto con el *faciendum* del pensador madrileño.

¹⁰ GARCÍA MORENTE, M.: *Diario de los ejercicios espirituales*, en *Obras completas I*. Pág. 542.

¹¹ GARCÍA MORENTE, M.: *La estructura de la historia*, en *Obras completas II*, 1942. Pág. 241.

La vida es precisamente esa anticipación, ese afán de querer ser (...). La vida, pues, es una carrera; la vida es algo que corre en busca de sí mismo; la vida camina en busca de la vida y el rastro que deja tras de sí después de haber caminado, es ya materia inerte¹²

No obstante, denuncia Baroni, en ocasiones, llegó a hacer una hermenéutica de Ortega poco fiel a sus textos.

Para Morente, el filósofo no es un agente de la explicación sino de la comprensión. Eso es nodal en la consulta filosófica. El filósofo ha de desarrollar sus capacidades de simpatía (*sym-pathos*) y empatía para entender lo que está frente a él. Sólo con ellas, es posible internarse en “la vida privada”, aquella que es “radical, esencialmente la de cada hombre, la de cada individuo, la de cada persona”¹³.

María Zambrano: asunción y trascendencia de la razón moderna en la Filosofía Aplicada.

José Barrientos, que realizó una tesis doctoral sobre las imbricaciones del pensamiento de María Zambrano y la filosofía aplicada en 2009, nos abrió su sistema sobre el particular.

En un primer paso, rastrea cómo María Zambrano expone una profunda raigambre familiar educativa¹⁴. Tanto sus padres como abuelo paterno fueron maestros comprometidos. Sus ideas de la filosofía se alinea dentro del planteamiento de la filosofía para niños (práctica filosófica no ajena a la filosofía aplicada): la educación supone ayudar a pensar a los niños.

Respecto a las vinculaciones con la Filosofía Aplicada, refiere Barrientos que, según Juan Carlos Marset, ella estudió filosofía “para salvar a su padre”. Blas Zambrano sufría frecuentes crisis existenciales durante la adolescencia de su hija, que, incluso, le llevarían a pensar en el

¹² GARCÍA MORENTE, M.: *Lecciones preliminares de filosofía. Ontología de la vida*, en *Obras completas II*, 1942. Págs. 309-310.

¹³ GARCÍA MORENTE, M.: *Ensayo sobre la vida privada*, en *Obras completas II*, 1935. Pág. 426.

¹⁴ Ella misma se interesó por la educación: impartió clases con su madre, trabajó para las Misiones Populares, etc...

suicidio. Comprendió que si la filosofía suponía un desciframiento, éste podría ser la terapéutica que necesitaba su padre.

Esta dificultad expresiva del padre coincide en parte con la definición que María Zambrano dio de la filosofía años después: “Pensar es descifrar lo que se siente”. Fue precisamente en aquellos años cuando María Zambrano decidió estudiar filosofía “para salvar” a su padre¹⁵

La filosofía serviría a Zambrano para enfrentar otros motivos de consternación existencial: la muerte de su madre, el exilio, el fusilamiento de Manuel Muñoz (esposo de su hermana), la muerte de su hermana, la de amigos como Lezama Lima, etc... Sin embargo, también fue de utilidad para los que la rodeaban. Como muestra dos textos y un caso paradigmático.

El primero pertenece al epistolario entre nuestra pensadora y la viuda de Lezama Lima y manifiesta la ayuda que supone a María Luisa Bautista leer las cartas de Zambrano.

Ud. no es capaz de imaginarse, mi querida María, lo que Ud. me acompaña con sus cartas, Ud., tan solita, y cómo siento su compañía cada vez que las recibo y ver qué bien se sabe la pena cuando me dice en palabras hermosísimas: “sé de ese cuchillo, de ese hielo, de esas brasas, de esa desolación, de ese vacío y de ese dirigirse a él por un instante como si estuviera a su lado”¹⁶

La segunda procede de la correspondencia entre Zambrano y Emilio Prados.

Sí –lo siento- que este trabajo me va a ayudar mucho para lo que hago y para mi vida. Lo espero con enormes deseos. Y escríbeme. No me dejes. Sé que te acuerdas de mí, lo siento; pero, *necesito tu palabra tierna*¹⁷

Por último, una carta de 1974 dirigida a Agustín Andreu narra un caso, de modo escueto (quince líneas), enjundioso para nuestro argumento.

¹⁵ MARSET, J.C.: *María Zambrano. I. Los años de formación*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2004. Pág. 257.

¹⁶ LEZAMA LIMA, J. - ZAMBRANO ALARCÓN, M. - BAUTISTA, M.L.: *Correspondencia*, Espuela de Plata, Madrid, 2006. Pág. 231.

¹⁷ C 26/2/1959. Pág. 2. Cursivas nuestras.

María conoció en Roma a una joven filósofa “que tenía el pelo como Simone y Safo –pequeña, morena-”¹⁸. La joven decide suicidarse porque nunca escuchó la palabra amor. Se sentía fea y creyó que ésta era razón suficiente para nunca experimentar ese sentimiento que anhelaba. Había un joven fraile enamorado de ella, pero tal era su pena que la adolescente nunca se percató de ello. El suicidio es llevado a la práctica y esto postra a su hermano. Por entonces, éste había decidido casarse y ante la muerte de ella, se siente culpable por no haberle dedicado el cariño suficiente. No puede soportarlo e intentar repetir la acción de su hermana. María decía actuar: “Y para que no hiciera lo mismo lo tuvimos en casa dos meses”.

¿En qué sentido proporciona María Zambrano un molde para el actuar del filósofo aplicado? Ante todo, define el filosofar como un camino en el que se superan obstáculos que detienen el proceso de profundización vital. La tarea filosófica se asemeja al acto de constitución de la identidad: filosofar es descifrar el sentimiento originario y esto se vincular, sin duda, con la construcción de lo que auténticamente somos.

Los momentos de crisis, aquellos en los que el consultante acaba en el gabinete filosófico, se corresponden con oportunidades para que el filósofo aplicado zambraniano actúe. Esa actuación se cifra en una clarificación de la situación que impide el tránsito o que crea una estenosis que hace peligrar el normal flujo de los días y las horas. Ejemplo de ello es el delirio, en el cual el sujeto repite una y otra vez el pasado y se muestra incapaz de inteligir el futuro. La “terapéutica” zambraniana conlleva dar un espacio y un tiempo al contenido del delirio, puesto que éste depende de la imposibilidad del sujeto para darle (en tiempos pretéritos) las condiciones necesarias para su desarrollo.

Zambrano posibilita el estudio del significado de la desorientación y del descentramiento. Asimismo, abre vías para a comprensión de una trascendencia que fomente el progreso vital. Barrientos se entretuvo en algunos temas más: la necesidad de que el tiempo de la vida no acate la sucesividad sino que sea significativo y troque en el tiempo de la persona, la perentoriedad de usar la evidencia para el conocimiento junto a la razón argumental, el proceso de abismamiento y renacer como

¹⁸ ZAMBRANO ALARCÓN, M. - ANDREU, A.: *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2002. Pág. 129.

modelo en el proceso filosófico, etc... Vertebrando todo ello, encontraba una idea basal: el pensamiento zambraniano es un revulsivo a la razón moderna lógico-argumental, al devolver al cartesianismo y el hegelianismo una razón que excede sus límites sin negar la anterior. Las dimensiones poéticas o narrativas de la epistemología alzan su voz, sin intento de absolutizarse sobre las otras. Propuesta similar podría hacerse para la teoría clásica de la filosofía aplicada. Una razón poética para la filosofía aplicada pretende sacar la posibilidad de una razón vital actuante de las cárceles impuestas por un racionalismo galopante. Si la Filosofía Aplicada no sólo trata *con la vida* sino que es vida en acción, la razón más oportuna para ésta habría de estar transida por una razón-poética. Ésta, además de no negar el tejido lógico-argumental, fragua un contacto con la vida que la modernidad creyó de segundo nivel y ante la cual llegó a ruborizarse. Barrientos señalará que sin esa devolución a la filosofía aplicada, muchos casos del gabinete filosófico quedarán sin respuesta puesto que pensar (lógico-argumental) y ser-hacer (vitalidad) no encontrarán concierto, eternizándose el “sé lo que tengo que hacer pero no consigo llevarlo a buen puerto”.

Julián Marías: sistematismo, concreción, horizonte y comprensión para la Filosofía Aplicada

Jorge Dias, primer presidente de la *Associação Portuguesa para o Aconselhamento Ético*, abordó algunas ideas del pensamiento de Julián Marías desde la nuestra óptica particular. Partir de la primera frase de *Razón de la filosofía*, habría de ser suficiente para justificar el nexo entre la reflexión de Marías y la Filosofía Aplicada.

Ante todo, el filósofo practica el pensamiento en una situación concreta, glosará Dias. La mayor especificación de la filosofía se obtiene desde la palabra del consultante. Esa concreción se obtiene en varios puntos dentro de la obra del discípulo de Ortega, aunque la más interesante para Dias es la de felicidad. Según Dias, una de las mayores divergencias entre Ortega y Gasset y Julián Marías es que el segundo

precisa nociones en apenas insinuadas por el primero. Un ejemplo se cifra en el referido concepto de “felicidad”¹⁹

Otro elemento útil para la filosofía aplicada es el estudio de la noción “necesidad”, pues todo filosofar parte de una necesidad vital²⁰. Conocer la caracterización de la “necesidad” y sus constituyentes dotará al consultante de un instrumento para su trabajo de consulta.

En *Introducción a la filosofía* se detiene el discípulo orteguiano en otras categorías de uso en el gabinete filosófico. Añade a la noción de necesidad, la separación entre creencias e ideas²¹.

Días se sirve del sistematismo de Julián Marías para animar a los orientadores filosóficos a que hagan un tratamiento de semejante índole de la vida. El uso de mapas de pensamiento sistemáticos se imbuyen de éste espíritu ordenador y clarificador. No hay consulta filosófica, sin ese orden previo a que ayuda el orientador.

El orden conduce a una jerarquización en que despuntan una serie de asuntos sobre otros. El horizonte de problemas contribuirá a iluminar el conflicto del consultante. En esto no se hace sino seguir una metodología propia del filósofo madrileño.

El círculo creado entre vida y pensamiento no ha de pasarse por alto en la consulta. La reflexión y la vida, al igual que en la obra mariana, deben imbricarse: el análisis de la vida ha de ir seguido por el del pensamiento y el de éste por la vida y vuelta a comenzar.

El método agregará a los puntos anteriores el hecho de estar atravesado por la fenomenología: primero se describirá lo que está sucediendo. La descripción ha de saberse distinguir de la explicación y de la comprensión, siendo estas dos últimas resultado de la primera acción.

La funcionalidad y la finalidad serán también motivos de meditación en Marías. Aquí podemos añadir la pregunta por el sentido existencial o por el proyecto vital, que es tan querido en el método *Project* del filósofo portugués.

¹⁹ A pesar de que en este término aquí hay una mayor prolijidad escriturística de Marías sobre Ortega, pocos ejemplos más se pueden dar para defender la conclusión de Días. Al menos esa es nuestra postura.

²⁰ Aquí, Marías vuelve a beber de Ortega: recuérdese su idea de la vida como que-hacer.

²¹ Obsta decir que las ideas y las creencias componen la primera parte de una obra homónima de Ortega y Gasset.

Marías tiene una clara conciencia entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Dias advierte que esto ha de trasladarse a la consulta: saber qué se ha de traducir en número y qué, no.

Por último, el diálogo es el eje de la consulta. Sin él, no es posible esclarecer los ingredientes básicos del problema ni hacer el contraste que conduzca a su resolución.

En suma, Dias nos aconsejaba investigar las siguientes ideas de Julián Marías para aplicarlas a la profesión que aquí nos incumbe: concreción, necesidad, felicidad, creencias e ideas, sistema y orden, pensamiento y vida, horizonte o marco global, descripción frente a explicación y comprensión, funcionalidad y finalidad, cuantitativo y cualitativo, y el diálogo.

Bibliografía

BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Ideapress, Tenerife, 2005.

- “Del pensar zambranista a la filosofía poiética en la consulta filosófica” en *Philosophers as Philosophical Counselors*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 207-221.

GRACIÁN, B.: *Oráculo Manua*, Temas de Hoy, Madrid 1993.

LEZAMA LIMA, J. - ZAMBRANO ALARCÓN, M. – BAUTISTA, M.L.: *Correspondencia*, Espuela de Plata, Madrid, 2006.

MARSET, J.C.: *María Zambrano. I. Los años de formación*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2004.

MORA GARCÍA, J.L.: MORA GARCÍA, J.L.: “Blas J. Zambrano”, *Ateneistas ilustres II*, Madrid, Ateneo de Madrid, 2007.

- “Introducción” en ZAMBRANO, B.: *Artículos, relatos y otros escritos*, Diputación provincial de Badajoz, Badajoz, 1998. Págs. 3-32.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: “Sobre el hombre calderoniano o la razón de una duda” en AA.VV.: *Calderón de la Barca desde la modernidad*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001. Págs. 159-172.

ZAMBRANO, B.: *Artículos, relatos y otros escritos*, Diputación provincial de Badajoz, Badajoz, 1998

ZAMBRANO ALARCÓN, M. - ANDREU, A.: *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2002.

**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS /
REVIEWS**

BARRIENTOS RASTROJO, J. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J. (eds): *Filosofía aplicada a la persona y a grupos*, DOSS Ediciones–Project, Quarteira (Portugal)-Sevilla (España), 2009. 137 pp¹.

El seminario luso-español de Filosofía Aplicada, formado por diversos profesionales vinculados al campo de la Filosofía Práctica, iniciaba en 2008 una serie de conferencias cuyo objetivo principal era profundizar en la fundamentación teórica de la misma sin descuidar los resultados de su implementación práctica. *Filosofía Aplicada a las Personas y a Grupos* (en adelante FAPG) recoge las conferencias, exposiciones y reflexiones que ofrecieron los miembros del seminario, ordenadas en tres secciones: la primera dedicada a la investigación sobre los fundamentos la segunda arroja algo de luz a la Filosofía Aplicada, ya sea desde su relación con el lenguaje, ya desde el aporte que autores concretos pueden ofrecer y la tercera sección es un relato experiencial de “prácticas rea-

les” de Filosofía Aplicada que los miembros del equipo han puesto en marcha.

Principia la primera sección Ramón Queraltó, miembro del comité directivo de dos Expertos de Orientación Filosófica en la Universidad de Sevilla, con una afirmación provocadora: la *Filosofía parte de datos empíricos* – aunque, matizará, son de raigambre socio-cultural-, para proporcionarnos la posibilidad de profundizar en la necesidad existencial de *saber a qué atañernos*, de ajustar al ser humano con la realidad que le toca. La llegada de la globalización y la transformación que ésta produce en un mundo desde entonces interconectado, interdependiente, así como la revolución tecnológica han propiciado un verdadero cambio de era, con toda la violencia ontológica que ello conlleva para las personas que han de vivir a ella. Así las cosas, la Orientación Filosófica existencial aparece como una rama filosófica absolutamente pertinente, casi necesaria, para el ser humano “*de aquí y ahora*”. Pero habrá de tener en cuenta que éste ve el mundo desde una Racionalidad Tecnológica que ha sustituido la esencia por la

¹ Esta reseña ha sido previamente publicada en el número 12 de *Argumentos de Razón Técnica*.

funcionalidad –esto es, que ha derogado el *qué es* en favor del *para qué sirve*- y que se extiende hasta dominar el ámbito inter-subjetivo, hasta contaminar la racionalidad social. La Filosofía Aplicada tendrá por tanto que vérselas con el actual recelo ante la teoría, asumiendo su tarea de dar coordenadas existenciales a un ser humano dominado por el criterio pragmatista. La respuesta de Queraltó es clara; “juguemos la partida con las mismas cartas”. Si la visión del mundo está pasada por el tamiz de la operatividad, la Filosofía Aplicada habrá de demostrar su eficacia como herramienta para las pretensiones vitales humanas.

Dentro de la sección dedicada a la investigación teórica continúa el artículo de Petra Von Morstein, presidenta de la *Gesellschaft Internationale für Philosophische Praxis*. Morstein nos aclara desde el principio que su posición es más descriptiva – fruto de más de veinte años de experiencia- que normativa; desde aquí comienza afirmando que la razón por la que alguien decide trabajar con un Orientador Filosófico es la desorientación vital, que es a la vez mal común en nuestros tiempo y

motor de la investigación filosófica. Las experiencias extremas pueden derribar nuestra cosmovisión y hacernos sentir la desagradable ausencia de puntos de referencia desde los cuales interpretar y comprender nuestras vidas. Entonces el orientador deberá encontrar una conexión apropiada entre las experiencias personales y los métodos filosóficos presentes en el diálogo que comienza entre orientador y orientado; no para aplicar² estos métodos, sino para integrarlos en el diálogo con el cliente, ya que la intensa inmediatez de las experiencias extremas hacen tan necesarias la recreación de cualquier metodología como inapropiadas su mera aplicación. Tampoco olvida Morstein la enorme habilidad que esto exige al Orientador, que debe ser capaz de ponerse en el lugar del otro con todo lo que ello conlleva – ser otra persona, habitar otra cultura, emplear otros usos del lenguaje, tomar parte en una forma de vida distinta, ser capaz de suspender sus propios intereses, etc-. Además, y dado que una de las tareas de la Filosofía

² Esta es la razón fundamental por la que Morstein rechaza la denominación de “Filosofía Aplicada” para la Práctica filosófica.

es la resistencia ante la recepción no reflexionada de ideas mediante la re-creación de las experiencias que las hacen surgir, podría decirse que la Filosofía es, entonces, en primer lugar Práctica Filosófica, y de manera secundaria, ejercicio intelectual y académico. Morstein reconoce que en la Práctica Filosófica el diálogo no puede ser regulado, pero aún así nos ofrece en este artículo un bosquejo de la forma en la que éste puede proceder - desde la interconexión ontológica de las personas entendidas como sujetos hasta sus separadas y objetivas identidades individuales-; así como una descripción aproximada de las tareas y habilidades que un Orientador filosófico debe desplegar. No obstante, la reducción fenomenológica y el pensamiento dialógico no forman parte únicamente de la metodología característica de la Práctica filosófica, sino de cualquier investigación filosófica y, por ende, de cualquier reflexión acerca de la naturaleza humana.

Cierra la primera sección un provocador texto de Alves Jana, que desde una dura descripción de la situación de la Filosofía en Portugal nos hace reparar en la

universalidad de los problemas que nuestra disciplina atraviesa: maltratada por las instituciones educativas, desvinculadas las universidades de las escuelas y del más que probable futuro docente que espera a la mayoría de licenciados que son, no obstante, preparados fundamentalmente para una labor investigadora que no llegarán a desarrollar, y socavadas sus funciones críticas y sociales por sus peores enemigos, los propios profesores de filosofía, la Filosofía se encamina a su desaparición, cuanto menos, de la enseñanza secundaria. En esta situación extrema, las Nuevas Prácticas Filosóficas, ya sean entendidas como un campo donde reutilizar filósofos ahora inservibles, ya como un auténtico espacio donde rehabilitar la Filosofía y sus prácticas, aparecen en un horizonte espezanzador.

Ya en la segunda sección de FAPG, Francisco Macera aborda las relaciones entre la Orfi y el lenguaje. Comienza situando a la disciplina geográfica e históricamente para lamentar que los *profesionales de la Filosofía* mantengan en el mejor de los casos una actitud de desconocimiento hacia la Orfi, actitud que

también encontramos en la opinión pública y cuyo “desmontaje” debe ser para nosotros tarea urgente. Tras estos preliminares intencionales, Macera aborda la caracterización de los consultantes, de la consulta individual y del lenguaje que en ésta se despliega. Aún no existen estudios que revelen “datos fiables sobre la procedencia y motivación de los consultantes”, aunque parece que en la mayoría de los casos éstos acuden porque se hayan inmersos en una situación problemática que les produce infelicidad. Es fundamental que en la consulta no permitamos que el cliente dirija el desarrollo de la sesión ni nos otorgue la responsabilidad de la tarea que allí ha de tener lugar, ya que el único esfuerzo válido es el que realiza el consultante. Una de las tesis más interesantes del artículo de Macera es una propuesta metodológica que denomina paradigma del interés imperialista; construimos nuestros discursos obedeciendo al interés por justificar nuestras conductas para hacerlas social y moralmente aceptables. Pero este interés es cambiante; si retomamos la historia inicial que el consultante nos ha ofrecido en sesiones pos-

teriores nos encontraremos con una interpretación distinta de su propia realidad, que varía dependiendo del *contexto mental* en el que se encuentre. La finalidad del procedimiento no es otra que facilitar que el consultante se descubra como una interioridad problemática, inconclusa. El *interés imperialista* hace construir a la razón estructuras – lingüísticas- que justifican la dirección de la conducta. Según Macera, uno de los retos de la Orfi es la construcción de un lenguaje propio, que defina las situaciones problemáticas que se dan en las consultas, porque si carecemos de los símbolos, de los conceptos, para referirnos a las relaciones de las cosas entre sí, las ignoramos totalmente. Acompaña al artículo de Macera un sugestivo Resumen Crítico de Rafael Luque, que matiza la hipótesis del interés imperialista y rechaza la creación de un lenguaje técnico para la Orfi.

Tras Macera, Jorge Humberto Días nos acerca los pormenores del método PROJECT en un interesante artículo que comienza dándonos tres justificaciones para la actualidad de la Orfi; los dilemas éticos de la sociedad, los problemas filosóficos de las

personas y el desempleo de los licenciados en filosofía. Para Días, es urgente que la Orfi cuente con una institución que organice los principios esenciales de la práctica, establezca un diálogo constante con el gobierno y regule las prácticas de los profesionales con criterios de calidad, formación y deontología. Días vincula la Orfi con la Felicidad –a diferencia de otros profesionales del ámbito, como Peter Raabe o José Barrientos-; en su opinión, las personas tienen necesidades filosóficas –de las cuales la felicidad es la más importante- que la sabiduría práctica puede colmar. La felicidad es para Días la autonomía del cliente, las normas que el individuo diseña para sí mismo son las piedras del edificio vital donde habitará su felicidad personal. Puede decirse que existe en la Filosofía Aplicada otra gran corriente que no sitúa la Felicidad como el objetivo de la Orfi, sino el descubrimiento de verdades –o de la verdad, en los casos más ambiciosos-. Para Días, la verdad es más bien la norma que la razón no puede saltarse cuando se dirige a la vida en busca de la felicidad. A pesar de todo esto, afirma en su

artículo que todos los Orientadores Filosóficos y todas las Teorías sobre la Orientación Filosófica han de ser racionales. Tras un extenso preliminar teórico, donde Días desgrana la influencia en el método PROJECT de autores como Schopenhauer, A. Comte-Sponville, Epicuro o Heidegger, se nos ofrece un resumen de los seis niveles del método: 1, Identificación de los proyectos en la vida del consultante; 2, análisis de la estructura del proyecto; 3, Relación de éste con la vida del consultante; 4, Elaboración de una lista jerárquica de proyectos y definición de sus aplicaciones; 5, Análisis y refuerzo de la *filosofía de vida* del consultante; 6, verificación de su realidad e importancia) y su aplicación real a un caso práctico (Manuela). El artículo de Días se acompaña de un resumen crítico a cargo de Eduardo Vergara que plantea la incapacidad del método PROJECT para ayudar a personas en situación de exclusión social. Días responderá negativamente, afirmando que, si bien el método no es adecuado siempre, en estos casos es muy posible trabajar la dimensión espiritual de la vida de estas personas.

Continúa arrojando luz hacia la Filosofía Aplicada el artículo de José Barrientos, que arranca con una declaración de intenciones: la de dar cabida dentro de la Filosofía a aquellos discursos que trascienden la argumentación racional y no desdeñan la afectividad y las emociones. Nótese la diferencia, a la hora de caracterizar nuestra disciplina, que sin embargo mantiene Barrientos con autores como Días: FAP es un proceso de clarificación y conceptualización acerca de cuestiones significativas para un sujeto, cuyo objetivo es la optimización del pensamiento y su resultado acostumbra a ser la felicidad. En la línea de la declaración intencional ante citada, Barrientos se dirige a la Filosofía de María Zambrano para aprovechar su potencial como Filósofa Aplicada, nudo gordiano de su artículo. El relato de seis momentos biográficos en los que Zambrano –así lo atestiguan los fragmentos epistolares seleccionados por Barrientos– ejerció como Orientadora Filosófica nos muestra por qué en la indagación concreta en los ingredientes básicos de su obra (...) se dan senderos prolijos para completar la actual teoría

de la FAP. Por ello nos alegramos de la próxima publicación de la tesis doctoral que ha convertido la posibilidad de este aprovechamiento en una realidad que adivinamos muy productiva.

Cierra la segunda sección el artículo de Ana M^a Espinosa, de indiscutible utilidad para cualquier Orientador que comience su trabajo, ya que en él se explicitan los trámites que han de seguirse para poner en conocimiento de las autoridades competentes el inicio de nuestra actividad profesional, así como las obligaciones tributarias que se adquieren al desarrollar ésta. Ambos aspectos aparecen detallados en el texto de Espinosa, tanto en el caso de que elijamos la forma jurídica individual –empresario autónomo– como si decidimos asociarnos con otras personas –opción que por cierto, parece como menos ventajosa–. En FAPG se recoge además el resumen crítico que Francisco Macera desarrolló a propósito de la conferencia de Espinosa, que desarrolla el vínculo entre Filosofía y Derecho.

Comienza la tercera sección de FAPG -la dedicada al relato de experiencias concretas de

FAG- Francisco Barrera, que comparte con nosotros las experiencias del taller de larga duración que desde 2005 lleva realizando en Sevilla con enfermos de fibromialgia. Los objetivos fundamentales del taller eran testar la metodología utilizada en la aplicación de la Orfi en FM (fibromialgia) y la valoración de las nuevas herramientas introducidas en el trabajo con los enfermos, y su artículo nos acerca las conclusiones en cuanto a esos dos aspectos. Barrera destaca las utilidades metodológicas del formato grupal –*el que cura es el vínculo*–, que dota a sus miembros de esperanza y altruismo a la vez que les hace sentir acompañados por otros que sufren el mismo problema. También se genera un intercambio de información que ayuda a desterrar las concepciones erróneas y las respuestas autodestructivas hacia la enfermedad. En cuanto a las herramientas que se mostraron más eficaces, Barrera recomienda la logoterapia, la diarística, la filmsofía y la biblioterapia, todas ellas útiles para cohesionar al grupo, provocar el análisis individual, potenciar la relectura vital y ahondar en el sentido de la vida y el su-

frimiento. A la luz de su experiencia, podemos afirmar que la Orfi provoca en el enfermo de FM una profunda revisión de su existencia que posibilita la reconstrucción de un sentido del sufrimiento.

Continúa la tercera sección Eduardo Vergara y su relato de las experiencias que atesora gracias a su trabajo con un grupo de reclusos. La orientación filosófica en las cárceles no puede realizarse de espaldas a una serie de particularidades que Vergara analiza en su texto: la desconfianza entre el terapeuta y el grupo –no olvidemos que el primero pertenece al *afuera*–, la presencia de las drogas en el entorno penitenciario y la influencia de su consumo en el delito cometido, la privación de la libertad –en ocasiones, una privación que es experimentada como alivio–, la cárcel como un microcosmos que cataliza cualquier acontecimiento, etc. Su artículo también nos ofrece un relato práctico del taller, describiendo los ejercicios, la metodología indicada y los propósitos fundamentales de ésta.

Finalmente, cerrando la última sección de FAPG, encontramos el artículo de Macarena

Conesa, que cuenta las experiencias filosóficas que desde el grupo *Extramuros* –formado por Conesa y Francisco Delgado– se han puesto en marcha en los últimos dos años en la provincia de Málaga. Tras unos breves preliminares teóricos en los que pretenden posicionarse frente a ciertos “vicios” detectados en los primeros pasos de la Filosofía Aplicada en nuestro país, Conesa expone los resultados de su actividad celebrada en el Ateneo de la ciudad; del *Grupo de Discusión educativa*, un taller filosófico grupal que trata de abordar los problemas educativos más frecuentes desde un enfoque y una metodología de inspiración lipmaniana; de los talleres de Filosofía para Niños celebrados en el Ayuntamiento de Alhaurín de la Torre, que pretenden enmarcarse dentro de las Nuevas Prácticas Filosóficas; y en último lugar del Taller de escritura y lectura creativa elaborado para el Instituto Municipal del Libro.

MACARENA CONESA JABATO
Universidad de Granada

BARRIENTOS RASTROJO, J. y VERGARA AGUILAR, E. (eds.) *Filosofía Aplicada y circunstancia española. La intersección entre el pensamiento español y el afrontamiento de la cotidianidad*, DOSS, CESHVAQ, Sevilla-Morelia, 2009. 109 pp.

Filosofía Aplicada y circunstancia española recopila las ponencias del Seminario Internacional «La filosofía aplicada en el pensamiento español moderno y contemporáneo» celebrado durante la última parte del 2008 en la Universidad de Sevilla. En concreto, el libro aborda el pensamiento de Ramón Llull (por Álvaro Camacho Rodríguez), Baltasar Gracián (José Ordóñez García), Pedro Calderón de la Barca (Juana Sánchez-Gey Venegas), Miguel de Unamuno (Avelina Cecilia Lafuente), Manuel García Morente (Manuel Jesús López Baroni) y Julián Marías (Jorge H. Dias), todos ellos autores de amplias perspectivas que los colaboradores hacen pasar a través del tamiz de la filosofía aplicada y el pensamiento práctico.

La publicación enfrenta el reto de resolver en una propuesta

unitaria no sólo la distancia que puede existir entre un Calderón de la Barca, por ejemplo, y Miguel de Unamuno, sino la que hay entre el pensamiento de Gracián y el de García Morente o los prácticamente siete siglos que separan a Marías, contemporáneo en el más extenso sentido, de Llul, en los lejanos inicios del proyecto español. No obstante, los editores aciertan en el criterio de selección revelado por la precisión del subtítulo: *La intersección entre el pensamiento español y el afrontamiento de la cotidianidad*. Con este enfoque, establecen no sólo la medida que reúne las colaboraciones, es decir, el pensamiento filosófico en lo concreto de la vida cotidiana, sino además, el sitio principalísimo que tiene la vida como tema y como situación en el pensamiento hispano y la creatividad con la que desarrolla la filosofía a través de formas y canales no tradicionales.

Es verdad que el papel de la razón está muy presente en las propuestas de los filósofos abordados, por ejemplo, en el pretendido rigor del 'Ars' lluliano que destaca el texto de Álvaro Camacho, o el liderazgo de la razón sobre el carácter en el

particular escepticismo de Gracián presentado por José Ordóñez. Sin embargo, también es cierto que en el mismo Llul podemos descubrir con facilidad una característica apertura a los demás y la búsqueda metódica de la comprensión entre las culturas. De la misma manera, el escepticismo de Gracián aparece siempre al servicio de la vida.

Con la presentación de Unamuno se manifiesta de lleno la insatisfacción racionalista y la necesidad de una pregunta más profunda orientada a la auto-comprensión. Avelina Cecilia destaca desde el pensador salmantino la necesidad de un doble modelo racional y extraracional que dé su verdadero aspecto a la filosofía, superando el 'sentimiento trágico' de un hombre escindido entre la razón y el corazón.

Totalmente claro es este aspecto en la presentación de Calderón de la Barca. Juana Sánchez-Gey nos recuerda la consideración, precisamente de Unamuno, de que la filosofía española está contenida en su literatura, y que el pensamiento está íntimamente unido a la palabra, desde donde aborda las grandes

situaciones de la vida, como la libertad, el amor o la conciencia.

En este orden de ideas, uno no puede no recordar la más célebre máxima de uno de los filósofos españoles más relevantes, el “yo soy yo y mi circunstancia” de José Ortega y Gasset.³ Para Ortega, el mundo (la circunstancia), es la realidad en que se sitúa el sujeto con todas sus posibilidades. De la misma manera, podemos decir que los colaboradores de *Filosofía aplicada y circunstancia española* entienden a sus autores *en su propio mundo* y descubren el pensamiento que desarrollaron *desde su propia realidad*. Con este término, y con la presencia de uno de sus principales discípulos, J. Marías, aparece en el texto un autor ausente del canon original de ponencias pero sin duda, presente de diversas maneras a lo largo de la obra.

Digno de mención resultan también tanto la lectura desde el método de la FA y para la FA que Jorge H. Dias hace de Julián Marías, como la intuición con que el texto de López Baroni nos abre a la posibilidad de rela-

cionar el historicismo de García Morente en términos de asesoramiento filosófico.

Por otro lado, la orientación – es decir, ¡la circunstancia!– de la publicación contribuye a la buena salud de la Filosofía Aplicada y confirma el inestimable camino que la Universidad de Sevilla y la Asociación Internacional Universitaria para la Filosofía Aplicada POIESIS han venido realizando en la capital andaluza. Este libro es una muestra más de la constante generación de actividades académicas que sirven para dar cuerpo y renovar la práctica de la filosofía como orientación y/o asesoramiento en España. No sólo evidencia la relación que debe existir entre los ámbitos de la investigación y la práctica para lograr una experiencia integral progresiva y fructífera, sino que manifiesta, precisamente, el ejercicio reflexivo que privilegia el pensamiento *situado*, es decir, “desde” la vida, característico de la FA. En la Introducción a la obra, J. Barrientos evidencia que esto es lo que hace la relación de la vida con el pensamiento español una cuestión natural y nos recuerda cómo esta primera guarda un protagonismo metódico y

³ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote* [1914], Julián Marías, ed., Cátedra, Madrid 1984. I, 322.

efectivo en los procesos de la FA.

En adición, a un pensamiento que le son propios los moldes 'no-estrechos' del pensamiento, como el que puede manifestar la literatura, se une el carácter de una vivencia caracterizada por sobreponerse a la adversidad, en la particular *idiosincrasia* y tradición inaugurada por el pensador romano-cordobés, Lucio Anneo Séneca, de amplia influencia en toda la Península, y por extensión, en América Latina, donde el pensamiento de autores como los que aborda el libro fueron dados a conocer, académica y vivencialmente, por los filósofos en el destierro.

La *receta española*, digámoslo así, es clara: Pensar desde la vida, acaso vivir y pensar, llegando a lo profundo desde lo ordinario. A este reconocimiento se añade pues, la variedad del medio, cosa nada extraña, no sólo porque la literatura ha sido un ámbito de pensamiento filosófico desde los presocráticos sino porque el arte y la literatura comprenden de un modo especialísimo la diversidad y la riqueza de la vida. Otro filósofo, este no español, aseguraba: "De lo que el filósofo parece descui-

dar, se apodera la poesía."⁴ Consciente en que la literatura logra de manera especial e íntima el contacto del sujeto con la realidad. "Esto es lo que encontramos en la literatura filosófica española: personajes que reflexionan sobre el sentido de la libertad, mientras se sienten en una cárcel y filósofos que se entregan a narrar experiencias ignotas en medio de sus sistemas o que usan la metáfora y la analogía apegada a la vida de sus escritos."

Finalmente, *Filosofía Aplicada y circunstancia española* debe ser valorada también como una contribución al desarrollo de la filosofía en general, no sólo porque sus colaboradores realizan un gran ejercicio académico en torno a sus autores, histórica y filosóficamente, sino porque la lectura desde el prisma de la FA asiste a la investigación filosófica, sin más, y amplía sus horizontes.

MIGUEL MANDUJANO ESTRADA
Universidad de Barcelona

⁴ GILSON, E. *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid 1974. p. 193.

ONFRAY, Michel: *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Gedisa, Barcelona, 2008. 155 pp⁵.

El francés Michel Onfray es uno de los pensadores más difundidos dentro y fuera de las fronteras de su país: su *Antimanual de filosofía* o el *Tratado de ateología* han sido traducidos a diversos idiomas. Su propagación se funda en la valentía, a veces osadía, frente al establishment, la heterodoxia de sus argumentos y el éxito de sus ideas en medio del amplio espectro de público que acude a la Universidad popular que fundó en 2002. Nuestro autor abandonó su plaza en el *Lyceum* para dedicarse a aquello en lo que había puesto sus ojos desde hacía años: una divulgación de la filosofía que no cayese ni en la canalización, o trivialización, ni en el oscurantismo propiciado por lenguajes herméticos alejados del diario vivir. El presente libro explica (1) las razones de su decisión y (2) conforma un manifiesto que anima a que otros sigan su camino.

⁵ Esta reseña se ha publicado previamente en la *Revista Laguna* en su número del año 2009.

La introducción explica las condiciones históricas en que se inauguró el Jardín de Epicuro. Estas primeras líneas componen la primera vanguardia en pos de una apología de una nueva forma de hacer filosofía: la creación de una comunidad que viviese según preceptos filosóficos análogos a los del mencionado jardín. Con ello, se rozaría el único tipo de revolución posible en nuestra sociedad posmoderna: una insurrección dada por “microcapilaridad” (pág. 30), esto es, la actuación de miles de personas desde el designio filosófico produciría “revoluciones nómadas, transmigrantes, parcelarias, puntuales, capaces de inducir reacciones en cadena” (pág. 30).

Una revuelta precisa de una comprensión de la filosofía como un proceso de transformación personal, tal como se vivió en la antigüedad (pág 38). Una sedición de esta naturaleza es necesaria hoy pues el filósofo, desde la época cristiana, se ha convertido en “auxiliar ideológico del poder” (pág. 42). Se justifica esto sobre la base de que, en la contemporaneidad, el experto en arquitecturas de pensamiento no ha fomentado el acto de la

reflexión, la dialéctica y la discusión o el contacto con las clases populares, sino que se ha erigido como expositor de teorías, de las cuales, por cierto, acostumbra a distanciarse en su aplicación cotidiana. Ni que decir tiene que hay excepciones: las clases “abarrotaadas” de Bergson en el *College de France* o las de Sartre en una “sala arrasada por los aficionados” (pág. 47). Pero, he aquí, que Onfray saca sus primeras armas contra el exceso contrario. No pretende adherirse a un sucedáneo de filosofía accesible a cualquier tipo de mente débil. Se opone a la biblioteca rosa filosófica compuesta por “los pequeños tratados, los breves vademécums, los léxicos para principiantes y la filosofía sin dificultad; Kant sin Prozac” (pág. 53). El capítulo “institucionalizar” afirma que la filosofía ha sido una mera nota a pie de página de las ideas de Platón. El autor critica que se haya privilegiado más a Sócrates que a Diógenes o Aristipo (de los cuales se conservan más datos históricos y textos escritos). Asimismo, toda la tradición ajena a la Grecia posterior al siglo VI a. C. no se toma en cuenta. Por último, todo

aquel apunte que contraría al creador de la Academia se le hace ostracismo. Por tanto, propone levantarse contra esta línea, sin que esto suponga derrocarla. La proposición es ampliar las raíces filosóficas más allá del platonismo y evitar la falsía ideológica.

El siguiente capítulo dibuja, foucaultianamente, la filosofía estudiada en secundaria (en la *Terminale* francesa). Lejos de ser una asignatura que mueva a la reflexión, auténtico acto filosófico, se encorseta en esquemas periclitados que hacen de esta un acto ideológico al servicio del poder. La abstracción de los contenidos clases impide ponerla en contacto con la vida. Con las cosas así dictaminadas, se pregunta *La comunidad filosófica*, “¿cómo lograr que un joven de 18 ó 20 años considere la idea de que la filosofía existe en otro lugar, de otra manera y que sirve para otra cosa” más allá de una tramoya desconectada de la vida? (pág. 80).

“¡Que la filosofía descienda hasta la calle no quiere decir que tenga que hacer la calle!” (pág. 83) será el adagio del siguiente capítulo. Ante la difusión de prácticas filosóficas que llevan

la filosofía al diario vivir, se advierte del peligro: la trivialización. Hay que popularizar el acto reflexivo en la forma, no en los contenidos (pág. 123). Así, avisa que el café filosófico no debe convertirse en un lugar de terapia grupal, un lugar abierto a la opinión indiscriminada, el universo oportuno para la improvisación del facilitador o un mundo proclive a la aparición de “un discurso general, cuentos o pamplinas considerados por su autor como pensamiento profundos, definitivos, revolucionarios e inéditos” (pág. 86). Añádase a esto la exhortación a que la literatura filosófica no promueva aquellas obras que dicen respetar una entraña metafísica por el mero hecho de incluir citas de pensadores destacados, siendo sus argumentos débiles y poco sistemáticos. Por último, se aconseja huir de aquellos programas televisivos y de radio que impiden la exposición de argumentos completos, aquellos donde el filósofo es un mero aderezo cuya palabra sólo puede justificar la ideología dominante.

¿Cuál es la propuesta ante este paisaje desolador? Primero, aceptar que hay temas y trata-

mientos de los mismos de índole filosófica y no temer que otros especialistas los reclamen como propios. Segundo, “acabar con el público incestuoso” (pág. 107), es decir, dejar de hacer filosofía sólo para futuros profesores y licenciados en esta materia. Por último, devolver la filosofía al pueblo: “proceder a la mezcla; a contrapelo de la endogamia, practicar la exogamia; para terminar con la sociedad cercada, producir una sociedad abierta; para abolir el reino de la *entreglosa* de los textos, buscar la glosa del mundo; para ir más allá del profesor especialista, anatomista del cuerpo frío de la historia de la filosofía, establecer el poder de los filósofos, de los amantes del cuerpo cálido de la vida, reanudar la práctica de la filosofía antigua y restituir la filosofía a quien le pertenece” (pág. 112), a quien se arriesga a adueñarse de ella.

De este modo, la filosofía sirve, a todos, como un medio para su elevación. Como se subraya en el siguiente capítulo, no todos han de recorrer el camino completo, que de por sí ni es sencillo ni se debe deformar para hacerlo accesible. La democratización filosófica acarrea dar la possibili-

dad a todos los ciudadanos a que accedan al camino, pero no asegura que todos lleguen al nivel más elevado (eso depende de cada individuo).

La cuestión es si este proyecto filosófico está abierto a la entraña de todas las personas. El capítulo “innovar” no duda: “Uno no se convierte en filósofo. Todos nacemos filósofos. Sólo algunos lo siguen siendo” (pág. 127). La pérdida de esta naturaleza se debe a una educación primaria que castiga la pregunta y fomenta las respuestas ideológicas ya hechas. El revulsivo es obvio: filosofar desde primaria (pág. 135).

La concreción en la Universidad popular no se aparta del esfuerzo que implican los estudios de alto nivel, pero los adosa a la ruptura de estructuras decimonónicas propias de los cafés filosóficos: “De la Universidad, quedémonos con la excelencia de los contenidos (teóricamente), la calidad del trabajo de preparación de los profesores y la propuesta de resultados de una investigación específicamente llevada a cabo para el público; del café filosófico preservemos la libertad de entrar y salir, la ausencia de selección y de ins-

cripción, de control y de verificación de los conocimientos, o de un nivel mínimo, la gratuidad integral” (pág. 140).

Las ínfulas incendiarias de Onfray se mantienen hasta el último aliento de su obra: cuando propone su Universidad popular arremete contra las existentes. Para él, esta institución se ha vaciado de sustancia, en muchos casos, canjeando su origen como templo para la construcción de la inteligencia colectiva por un recreo de socialización: “sigue siendo popular, pero ha dejado de ser universitaria” (pág. 144); por tanto, las soflamas de liberación social, propias, por ejemplo de la Universidad Popular Segoviana, en la que participase Antonio Machado o la institución *La Obra*, de naturaleza sindical-emancipadora creada por el padre de María Zambrano, quedan puestas en entre dicho. Al otro lado, “la perspectiva de la Universidad popular [de Onfray] no es revolucionaria en el sentido marxista del término, sino libertaria: crea oportunidades de libertad y de liberación personal, ya que sólo la construcción de un individuo radiante, soberano, solar y libertario es realmente revolucionaria” (pág. 152).

El subversivo manifiesto de Onfray no deja frío al lector sino enardecido por sus argumentos. La única respuesta posible es la acción: dirigirse a las barricadas para defender las propias posturas con una respuesta encendida, sea en oposición fogosa o apología apasionada. Sin duda, la reacción que espera provocar el propio autor.

HASER

Universidad de Sevilla

NORMAS DE PUBLICACIÓN de *HASER* ***Revista internacional de Filosofía Aplicada***

Haser. Revista Internacional de Filosofía Aplicada es una publicación académica que busca la edición de artículos, reseñas y comentarios de eventos de calidad vinculados con el mundo de la Orientación Filosófica y 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, a menos de que se cuente con el permiso de los editores de la revista, y siempre citando la fuente.
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.
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 (15-20 páginas aproximadamente). Las notas de eventos (cursos, congresos, seminarios, conferencias) deberán contener una extensión de entre 3000 y 5000 (6-10 páginas) palabras y las reseñas entre 1000 y 1500 palabras (2-3 páginas).

5. Todo artículo o nota deberá incluir bajo el título 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 castellano e inglés, publicándose en la lengua en que haya sido remitido.

7. FORMATO:

Es requisito indispensable 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 referenciado en 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.